DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 2 | SAYI: 6 | ŞUBAT, MART, NİSAN 1999 | ISSN: 1303-7242



KAYGI

DOĞUBATI

3. Baskı

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

KAYGI

6



"Sukût-u Hayâle Uğrayanlar"

Ferdinand Hodler, 1982, Kunst Museum, Berne The Story of Modern Art, Nortbert Lynton, PhaidonPress, 1994.



DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 6
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Erhan Alpsuyu

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan,Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve
Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden
alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 3000 adet (Şubat 1999)
2. Baskı: 1000 adet (Şubat 2003)
3. Baskı: 1500 adet (Ekim 2004)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Kapak Resmi: William Hogarth,
"III. Richard, 5. Bölüm 8. Sahne"

İÇİNDEKİLER

KAYGI

Doğan Özlem 13
Kaygı ve Tarihsellik

Ömer Naci Soykan 41
Varoluş Yolunun Ana Kavşağında
Korku ve Kaygı: Kierkegaard ve
Hiedegger'de Bir Araştırma

Cem Deveci 63
"İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun":
Heidegger'de Kaygının
Varlıkbilimsel Değeri

Ahmet İnam 83
Kaygı Gülü Açarken

Yasin Ceylan 103
Evrenin Belirsizliği Karşısında
İnsanın Çaresizliği:
Temel Kaygı

Seçil Deren 111
Angst ve Ölümlülük

Efkan Bahri Eskin 127
Evrenin Endişede Kurulması

Mehmet Ali Kılıçbay 135
Uygarlığın Ödülü Olarak Kaygı

Fuat Keyman 139
Ahlâkî Benliğe Geri Dönüş:
Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi

KAYGILIK

Cahit Irmak 151
Desein İçin Kaygılık...

KAYGI (SIZ) LIK

Aslı Çırakman 157
Bernard Mandeville:
Kaygısız Birey ve
Modernitenin Çıkmaz Sokakları

KAYGI VE PSİKOLOJİ

Erol Göka 171
Hümanistik Psikoloji Açısından
Kaygı Sorunsalı ve
Kendini Gerçekleştirme Kavramı

İhsan Dağ 179
Psikolojinin Işığında Kaygı

Çağay Dürü 189
Kaygı ve Depresyon:
Psikopatolojik Bir Bakış



"Büyük Atlayış"

Fotoğraf: Stanley J. Forman Photojournalism an Ethical Approach, Paul Lester, Lawrence Erlbaum.

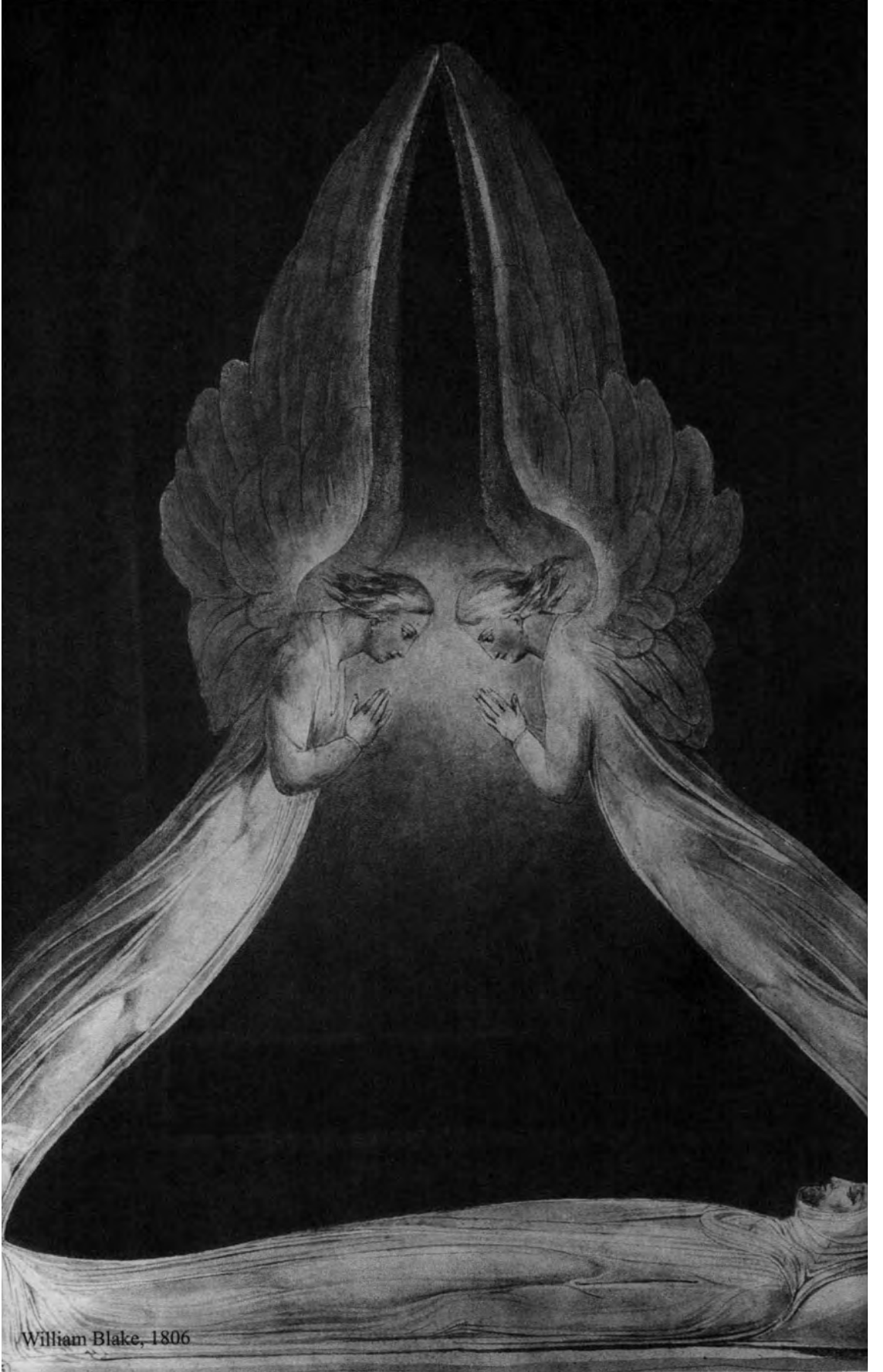
KÖTEK CAMBAZI

Durdurulur değil bir köprüden atılışım
diğerinde tutunur değil
Köprüden
köprüye
uzanışım

Kolları havada kötek cambazıyım

- Aldım verdim ben seni yendim
- Aldım verdim ben seni yendim
- Aldım verdim ben seni yendim

seslensin dursun benim ölümüm.



William Blake, 1806

KAYGI



"Wolcott'un Müthiş Müsekkini"

Reklam Afişi. Henry Church, 1865, Samuel Rosenburg Koleksiyonu, Superstitions The Book of Ancient Lore, Peter Loire Simon & Schuster, 1994.

KAYGI VE TARİHSELLİK

Doğan Özlem*

Dört kesimli bu yazıda, ilk olarak Heidegger düşüncesi içerisinde "Kaygı"nın yeri betimlenecek, ikinci kesimde "Özne"nin modern felsefede ve günümüz düşüncesinde uğradığı dönüşümlere değinilecektir. "Tarihsellik" kavramını odak alan üçüncü kesimde, *hermeneutik* yönden ve tarihselci bakış açısı altında bizzat felsefenin tarihselliğinin birkaç yönden belirlenmesine ve "Özne" ve "Kaygı" kavramları ile bağıntılı olarak insanın tarihselliğinin vurgulanmasına çalışılacaktır. "Rölativist Politik Bilinç ve Günümüz Dünyası" başlıklı son bölümde, önceki bölümlerde değinilenler ışığında günümüz dünyası üzerine birkaç politik değerlendirme sunulacaktır.

HEIDEGGER VE KAYGI

A-VARLIK VE ZAMAN

Heidegger felsefesinin odaktaki kavramının (büyük harfle) Varlık olduğu bilinir. Ne var ki Varlık, Heidegger'de Aristotelesçi veya skolastik tarzlar içerisinde ele alınmaz. Bu demektir ki Varlık, Heidegger'de, ne Aristoteles'in ontolojisinde olduğu gibi realist/nesnelci bir felsefe tipi içerisinde, ne de Ortaçağ skolastiğinde olduğu gibi teolojik düşünme formları altında

* Prof. Dr. Doğan Özlem, Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

bir inceleme konusudur.[1] Heidegger Varlık'ı, hepsi de (büyük harfle) Özne'yi merkeze alan girişimler olarak, modern Hıristiyan tarihselciliğinin (Brentano ve Bultmann), Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun, Kant'ın transandantalizminin, (Hıristiyan tarihselciliğinin bir felsefe sistemi içerisinde meşrulaştırılmasını hedefleyen) Hegel'in tin felsefesinin ve Husserl'in fenomenolojisinin etkilerinin açıkça görüldüğü bir düşünme tarzı altında ele alır.[2] Fakat tüm bu etkiler, tek bir potada, XIX. yüzyıl *hermeneutiğinin* ve özellikle Dilthey'in temel düşüncelerinin potasında birleşirler. Bu demektir ki, Heidegger Varlık'ı Özne'den yola çıkarak incelemek ister. Ne var ki, çıkış noktası Özne olmakla birlikte, inceleme süreci içerisinde Özne'den anlaşılanların, ona yükletilen niteliklerin, felsefe tarihi içerisinde yoğun bir tartışma konusu olarak kaldıkları görülür, esas olarak bunlar üzerinde durulmaya başlanır ve hattâ Heidegger'in Varlık incelemesi bir Özne incelemesine dönüşür.

Özne, Aristoteles'in realist/nesnelci felsefesi içinde serimlenen varlık kategorilerine göre anlaşılması gereken bir nesne, "nesnelerden bir nesne" midir? Yoksa o, Platon/Aristoteles metafiziğine dayanan Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin teolojik öntasarımlarına göre, varoluşunu ve varoluşunun anlamını Hıristiyan vahyinde bildirildiği üzere Tanrı'nın inayetine mi borçludur? Veya Özne, Yeniçağ felsefesinde Descartes'la başlayıp Kant'ta olgunluğuna erişen, XX. yüzyılda Husserl'in fenomenolojisinde devam eden bir felsefe tarzının içerisinde konumlandığı şekliyle, kendi bilme imkânları ile nesnenin karşısına çıkan, kendi varoluşunu kendisinden hareketle temellendirmek ve anlamlandırmak isteyen, kendi aklını evrensel geçerliliğe sahip ilkelerin ve kavramların kaynağı kılan Özne midir?

Koyu Katolik bir çevrede yetişmiş ve felsefeye teolojiden geçmiş olan Heidegger'in, Özne'yi, yine de Hıristiyan vahyini esas alan bir tavırla düşünmediği açıktır.[3] O, Yeniçağ'ın Özne'yi her şeyin merkezi kılan epistemolojizmini de kısır bulur. Yeniçağ ve özellikle Aydınlanma teolojiyi ve metafiziği dışlarlarken, bu arada ontolojiyi de önemsizleştirmişler ve felsefenin temel disiplinini epistemoloji kılmışlardır. Oysa Heidegger için

---

[1] Müller, M., *Sein und Geist: Systematische Untersuchungen Uber Grundproblem und Aıtfbau mitlelalterlicher Ontologie,* 2. bölüm: "Phanomenologie, Ontologie und Scholastik" Tübingen 1940 s. 85-92.

[2] Pöggeler. O., "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: D. Özlem Gündoğan Yayınları, Ankara 1995 (2. baskı), s. 23-24.

[3] Tugendhat, E., *der Wahrheitsbegrift bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, s. 44-49. Tugendhat, Heidegger düşüncesinin temellerinde, Heidegger'in bilinçaltına sinmiş bazı Hıristiyanca önkabullerin yattığı görüşündedir. Bu konuda bkz. Aynı eserde s. 166-183.

Özne'yi, Aristoteles gibi, her şeyden önce "nesnelerden bir nesne", bir "varolan" olarak görünemiz gerekir. Böyle bir görme tarzını da bize ancak ontoloji verebilir. Aristoteles'in, kendi ontolojisinde Özne'yi "nesnelerden bir nesne" olarak görmesi doğrudur. Ne var ki Heidegger, ister ontolojik ister epistemolojik bakış açılarından hareket edilmiş olsun, Aristoteles'ten Hegel'e kadar, Özne'nin *tarihsel* bir varolan olduğunun görülememesini, Batı felsefesi adına bir talihsizlik sayar. Hegel'le birlikte ve *hermeneutik* geleneği içerisinde başarılmış olan en önemli şey, Özne'nin tarihselliğinin ortaya konulması olmuştur. Heidegger için de, Özne, öncelikle tarihsel varolandır, tarihsel insandır. Bu insan sorularını ancak içinde bulunduğu tarihsel durum (Situation) içerisinden sorabilir. Herhangi bir tarihsel durum içerisinde bulunan Özne, tam da bu yüzden *Dasein*'dır, orada-olan'dır, yani varoluşunun anlamını ancak tarihselliği içinde soruşturandır. Heidegger, "Özne" teriminin yüklendiği ve bir kısmına yukarıda değinilen anlamları çağrıştırma tehlikesinden sakınmak amacıyla, onun yerine *Dasein* terimine başvurur.[4]

İşte Varlık, ancak ve sadece, tarihsel olarak oluşmuş olanın ve tarihsel olarak eyleyenin, yani *Dasein*'ın, yine tarihsel olarak gerçekleşebilen anlama/bilme durumu içinde, bu demektir ki tarihsellikle incelenen ve anlaşılan bir şey olabilir. Demek ki Varlık, *Dasein*'ın tarihsel olarak değişebilen bilme/anlama imkânlarına uygun olarak, bir anlamlar çokluğu içerisinde anlaşılabilir. Heidegger, *Dasein*'ın tarihselliğinin ve Varlık'ı değişik dönemlerde değişik şekillerde bilmesinin/anlamasının sebebini, yine Varlık'a yükler. Varlık kendisini Zaman'da çok değişik şekillerde gösterir, açığa vurur. Varlık'ın Zaman'da kendisini çok değişik şekillerde göstermesinin sebebi ise, artık sorulamaz. Felsefe, ancak, Varlık'ın kendisini çok değişik şekillerde gösterdiğini, çok değişik şekillerde açığa vurduğunu, açıklığa çıkardığını (*aletheien*) saptamakla yetinebilir, yetinmelidir. Bundan ötesi yarı mistik bir karanlığa gömülmüştür ve felsefenin bu karanlığı deşmeye hakkı ve imkânı yoktur.[5] İnsan-Özne'nin, *Dasein*'ın Varlık'la her defasında ancak O'nun kendisini Zaman'da açtığı şekillerden biri ile karşılaşıyor bulması, onun "Varlık nedir?" sorusuna vereceği yanıtın tekil ve tarihsel kalmasını zorunlu kılar. Bu da ancak *Dasein*'ın böyle bir soru sorma ihtiyacı duyması hâlinde mümkündür. *Dasein*'ın böyle bir ihtiyaç duyması zorunlu değildir. Böyle bir ihtiyaç duymayan *Dasein*, "Varlık" teriminin çok anlamlılığının da, kendisinin tarihselliğinin de,

---

[4] Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, s. 62-72.
[5] Lauth, R., *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Stuttgart 1966, s. 247.

yani herhangi bir Zaman kesitinde "orada-olan" (*Dasein*) olduğunun da farkında olmaz. Bu soruyu soran *Dasein*, yani Varlık'ın anlamını soruşturma ihtiyacı içerisindeki *Dasein* ise, buna karşılık, "etkin ekzistens"tir. Çünkü o, "orada-olma" bilincini, ancak bizzat bu "orada-olma" üzerine bir refleksiyonla edinebilir ki, bu, onun içinde bulunduğu hâlin düşünsel yoldan dışına çıkmasıyla mümkündür (exsistere: dışına çıkma; ekzistens: dışına çıkan). Varlık'a, daha doğrusu Varlık'ın anlamının ne olduğuna *yönelen Dasein*, tam da bu yönelimselliği/niyetselliği (Intentionalite) dolayısıyla ve bu yönelimselliği içerisinde Varlık hakkında bir anlama sahip olabilir. Yönelimselliğinin bilincinde olan *Dasein* ise etkin ekzistenstir.[6]

Yönelimsellik/niyetsellik, Heidegger'in *Dasein* analizinin anahtar kavramıdır. Fakat kavram Heidegger'e özgü de değildir. İlk kez Brentano, kavramı, Ortaçağ Hıristiyan teolojisi içerisinde kullanıldığı anlamına yakın bir anlamda, Özne'nin bir temel edimi olarak kullanmıştır. Daha sonra Husserl de kavramı buna yakın bir anlamda kullanmıştır. Heidegger'in bu kavrama verdiği anlam da, Brentano ve Husserl'in verdikleri anlamlardan esintiler taşır. Fakat Heidegger, kavramın anlamını, *Dasein*'ın kendi kendisiyle, diğer *Dasein*'larla ve şeylerle ilişkide-olmaklığını ifade edecek şekilde genişletir. Kavram Brentano'da teolojik; Husserl'de epistemolojik ağırlık taşırken, Heidegger'de *Dasein*'ın kendisiyle, diğer *Dasein*'larla ve şeylerle kurduğu tüm ilişki tarzlarında kendisini gösteren, bu ilişki tarzlarına imkân sağlayan edimi belirtir. Hattâ öyle ki, Özne ancak yönelimselliği sayesinde Özne'dir ve *Dasein* da zaten varoluşunun farkına yönelimselliği sayesinde varan Özne'den başkası değildir.[7] Onu Yeniçağ felsefesinin Özne'sinden ayıran ve ona *Dasein* olarak bakmamızı sağlayan, Yeniçağ felsefesinin farkına varmadığı bu yönelimselliktir. Yönelimsellik, *Dasein*'ın Varlık'a duyusal, duygusal, heyecansal, iradî, arzulayıcı, zihinsel, vd. yollarla kurduğu ilişki tarzlarının bir çokluğu ve birlikteliği ile yönelmesi hâlidir. Dilthey de dış dünya ile kurduğumuz ilişkiyi sadece duyum-tasarım ilişkisine ve dolayısıyla Özne'yi de sadece epistemolojik Özne'ye indirgemiş olan Yeniçağ'ın Descartes çıkışlı Özne felsefesini bu kısıtlamacılığından ötürü eleştirmişti.[8] İnsan-Özne, sadece duyumlayıp tasarlamaz; o hisseder, heyecanlara sahiptir; onun duyguları, tutkuları, iradî yönelimleri vardır. Ve İnsan-Özne tüm bunların çokluğu

---

[6] Heidegger, M. *Seind und Zeit*, Halle 1927, yeni baskı: Tübingen 1961, s. 36.
[7] Heidegger, M., a.g.e., s. 48-52.
[8] Dilthey, W., *Die Aufbau der Geisteswissenschaften im geschichtlichen Welt,* Leipzig/Berlin 1924, s. 174-180.

ve birlikteliği ile Varlık'a yöneldiği ve Varlık'ın anlamını bu çokluk ve birliktelik doğrultusunda kavradığı için, bu kavrama sadece duyumlama ve zihinde tasarlama ile sınırlandırılmış bir bilişsellikle (Kognivitât, cognivity) sınırlı olamaz ve böyle bir bilişselliğe indirgenemez; o bir yönelimler çokluğu ve birlikteliği ile sağlanan kavrama olarak *anlama* adını alır. Öyle ki Heidegger için "bilme" edimi, daha önce Dilthey'in belirttiği gibi, Varlıkla ilişkide sadece bir yöndür ve diğer yönlerden arınmış ve bağımsız değildir; o sözü edilen edimler çokluğu ve birlikteliğinin içinde yer alan ve diğer edimlere kopmaz biçimde bağlı bir edimdir. O hâlde *Dasein* analizi, tüm bu yönlerin ortaya çıkarılmasına ve bunlar arasında başat olanlarının gösterilmesine yönelik bir analiz olacaktır.[9]

B- KAYGI

Etkin ekzistens olarak *Dasein* kendisiyle, diğer *Dasein*'larla ve şeylerle ilişki içindedir; o kendisini ve şeyleri hep bir tarihsel durum içerisinde ve yönelimselliğiyle tanır. Kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve şeylerle ilişkide olan tek varolan insandır ve bu ilişkide-olma bilinci, onu diğer varolanlar arasında *Dasein* kılar. O hâlde *Dasein* analizinin ilk sonucu şudur: *Dasein*'ı *Dasein* kılan ilksel yön, kendini-anlamaktır (selbstverstehen). Başka bir ifadeyle, kendisine karşı yönelimsel olabilen, yani kendisini anlama imkânına sahip olan tek varolan insandır. "Kendisiyle-ilişkide-olma" (Selbstbeziehung), "kendini-anlama" (Selbstverstehen) ve "kendine-yönelme" (Selbstaufmerksamkeit) terimleriyle de ifade edilen bu yön, etkin ekzistens olarak *Dasein*'ın kurucu yönüdür. Fakat açıktır ki *Dasein*'ın kendisiyle kurduğu bağ, diğer *Dasein*'larla ve şeylerle kurduğu bağdan bağımsız değildir. Dolayısıyla *Dasein*'ın kendisine karşı her yönelimine, şeylere karşı yöneliminden edindiği bir şeyler katılmıştır.[10] Şeylerin (varolanların) kendileri, Varlık'ın kendisini Zaman içerisinde değişik şekillerde göstermesi/açması/açığa vurması dolayısıyla çokçeşitlilik arzederler. Esasen *Dasein* da bir varolan olarak Zaman (özel olarak: Tarih) içerisinde bir çokçeşitlilik gösterir. Bu demektir ki, *Dasein*'ın kendisine karşı yönelimi de, hem kendisinin hem şeylerin (kendisi dışındaki varolanların) sürekli değişme ve çokçeşitlilik göstermesinden ötürü değişik ve çokçeşitlidir. Bu onun kendisiyle ve şeylerle ezelî ve ebedî, değişmez, kalıcı bir bağının olmadığı ve olamayacağı anlamına gelir. O, kendisine,

[9] Heidegger, M., a.g.e., s. 84-88.
[10] Heidegger, M., a.g.e., s. 96-97.

bir varolan olarak, kalıcı ve değişmez bir öz veya nitelik yükleyemez.[11] Onun durağan, değişmez, zaman ve tarihten bağımsız bir özü yoktur; veya onun özü, paradoksal olarak, oluş, değişme ve tarihsellik olabilir. Fakat öbür yandan aynı *Dasein*, tüm bu oluş, değişme ve tarihselliğin, kendisini bir imkânlar varlığı olarak görmesini sağladığının da farkına ve bilincine varır. İnsan-Özne'nin, *Dasein*'ın bir özü yoktur; bununla birlikte o, kendisinin değişik yönelimlerle, değişik tutum almalarla, değişik bir *Dasein* olmasını sağlamaya açık bir imkânlar dünyası içinde olduğunu *anlar*. Bunu anlamak, *Dasein*'ın kendisi hakkındaki bilincini yapar.[12]

Kendisini bu şekilde anlayan *Dasein*, artık *Kaygı* olarak anılacaktır. O hâlde Kaygı, etkin ekzistens olarak *Dasein*'ın kendisi hakkındaki bilinci olmaktan da öteye, bizzat kendisidir.[13] Kaygı, "ilişkide olmak", "bir tarihsel durum içerisinde eylemek", "tavır almak", "kendisine ve şeylere yönelmek" yüklemleriyle anılan *Dasein*'dır. Kaygı, *Dasein*'ı etkin ekzistens kılan her şeydir. Kaygı, kendisine ve en önemlisi Varlık'a soru yöneltebilen *Dasein*'dır. Kaygı, bu nedenle, faaliyettir, hattâ praksistir. *Dasein*, sabit, kalıcı bir özünün olmadığının veya özünün sürekli değiştiğinin ve bu özün Varlık'a yöneltilen soruyla bağıntılı olarak hep yeniden belirlenmesi gerektiğinin bilincinde olduğu, tüm bunlardan dolayı rahat yüzü görmediği, hep sonunu göremediği bir yolda olduğu için Kaygı'dır. O aynı zamanda bir imkânlar varlığı olduğunun, sürekli arayış ve sorgulama içinde bulunduğunun, hep "yol"da olduğunun ve "yol"da kalacağının farkında olduğu için Kaygı'dır. Onun, karşısında hep kalıcı, değişmez bir tavır alabileceği, hep aynı kalan bir nesne, bir durum, bir kişi veya bir olay yoktur. Bu, onun kendisine karşı alacağı tavır için de geçerlidir. O, bunların da bilincinde olduğu için Kaygı'dır.[14]

Heidegger Kaygı olarak *Dasein*'ı "teorik" bir söylem içerisinde belirlemeyi reddeder. Kaygı olarak *Dasein*, hep bir çevre (Unwelt), bir yaşama dünyası (Lebenswelt) içerisindedir. Ve en önemlisi, onun bir "dünyayı-isteme"si (Unwillen) vardır. O dünyayı belli bir heyecan ve iştiyak doğrultusunda, her ne kadar kalıcı olmadığının bilincinde olsa da, biçimlendirme iradesine sahiptir. Onun Varlık'a yönelttiği soru, teorik olmaktan önce pratik bir sorudur. Onun iştiyak ve heyecanlarıyla ve onun istemesi/iradesi doğrultusunda sorulmuş Varlık sorusu, tam da bu nedenle

---

[11] Özlem, D., "Heidegger ve Teknik". *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (M. Heidegger) içinde, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998 (2. baskı), s. 22-23.
[12] Heidegger. M., a.g.e.. s. 46. Ayrıca bkz. Pöggeler, O., a.g.e., s. 49-52.
[13] Pöggeler, O., a.g.e., s. 50.
[14] Heidegger, M., a.g.e., s. 49.

salt teorik bir soru olamaz. Teorik etkinlik, Öreklerden beri geleneksel Batı felsefesinin öğrettiğinin tersine, hiç de felsefeyi karakterize eden temel yön değildir. Onun temel yön sayılması, Batı felsefesini bir metafizikler çokluğuna dönüştürmüştür.[15] Özne'nin "teorik özne"ye indirgenmesi, Batı felsefesinin yanılgısı olmuştur. Oysa İnsan-Özne'nin temel yönü, kendi yaşama dünyası içerisinde kendi istemesi/iradesi ile yaşamaktır. O, kendisiyle, şeylerle ve diğer *Dasein*'larla böyle bir heyecan ve irade güdümlü ilişkide olduğu için Kaygı'dır. "Kaygı" teriminin kendisi, durağan bir seyire, temaşaya gönderme yapan "teori"ye (theoria: Seyretmek, temaşa etmek, nazar etmek) değil, duyguya, heyecana, iradeye, yönelime (Intention), iştiyaka ve bunların hepsini içerecek şekilde "praksis"e gönderme yapar. Heidegger için Kaygı olarak İnsan-Özne, kendisiyle, diğer *Dasein*'larla ve şeylerle hep "bir şey-için-olma"ya (Um-zu-sein) bağlı bir ilişki içerisindedir.[16] Onun kendisine, şeylere ve diğer *Dasein*'lara teorik bakışı (theoria) bile, esasında "bir şey-için-bakma"dan (Umsicht) ibarettir. Gerçi biz şeyleri herhangi bir pratik ilgiden, bir-şey-için-olma'dan az çok bağımsız bir şekilde de, yani Batı felsefesinde "teorik bakış" diye adlandırılan bir bakış altında da "görürüz." Fakat bu "görme", hattâ giderek saltlaşmış bir teorik bakış bile, Heidegger'e göre, ancak ve sadece Kaygı'nın belirli bir kipi (modus) olarak görülebilir. Çünkü Kaygı olarak *Dasein*'ın şu önyargısı hep vardır: Sadece ve ancak, ilgiden, niyetten, çıkardan, heyecan, iştiyak ve duygudan bağımsız bir görme, *theoria*, bir salt bakış, varolanı kendiliği içerisinde keşfedebilir, araştırabilir, şeylerin "doğa"sını açığa çıkarabilir. Oysa daha bu betimlenişinde bile, *theoria*'ya belli türden ilgilerin, duyguların, heyecanların yön vermekte olduğu sezilebilir. Burada sezilmesi gereken husus, ilgi, çıkar, isteme/irade, duygu ve heyecandan arınmış bir *theoria*'nın, paradoksal olarak iştiyakla, heyecanla, coşkuyla, hevesle talep edilişi, istenişidir.[17] Demek ki *theoria*'yı var ve mümkün kılan da Kaygı'dır, onun istemesi/iradesidir. Yönelimden ve yönelimsellikten bağımsız bir salt "teorik/evrensel doğruluk", şeyleri kendilikleri ile görmeyi sağlayan bir salt "nesnel/evrensel bakış" yoktur, olamaz. Bu, Varlık'ın kendisini değişik şekillerde görünüşe çıkarmasından dolayı olduğu kadar, Varlık'a soru yönelten Kaygı'nın yönelimselliğinden dolayı da böyledir.

Kaygı, *Dasein*'ın zamansallığının (Zeitlichkeit) bilincine sahiptir. Gerçi *Dasein*, (büyük harfle) Zaman'ın da, teorik bir tavırla farkındadır. Fa-

---

[15] Pöggeler, O., a.g.e., s. 55.
[16] Heidegger. M., a.g.e., s. 97-105.
[17] Bollnow, O., F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.M, 1941/1956, s. 25-28.

kat ilgi ve çıkardan bağımsız ve böylece nesnel olması *istenen* her türlü teorik tavırda olduğu gibi, Zaman karşısındaki teorik tavırda da, bu tavrın esasen *istenmiş* olmasından ötürü bir yönelimsellik, Kaygı'ya ait bir ilgi vardır. Bu yüzden *Dasein* için asıl zaman, *theoria*'nın, fizik biliminin öğrettiği ve teorik bir tavırla belirlemeye çalıştığı ve "gerçek zaman" adını verdiği zaman değil, ilgi ve yönelime bağlı olarak *yaşadığı* zamandır. Bu zaman, "bir şey-için-zaman"dır (Zeit, um zu). Bu şu demektir: *Dasein* ölümlüdür; o kendisini ölüme çağıran ve götüren bir şey olarak zamanı yaşar; o zamanı bu sebeple tarihsellik kipi içerisinde tanır. *Dasein*, zamanüstü bir "kendilik"inin (Selbstheit) olmadığının bilincindedir. O, ancak ve sadece tarihsel olarak "kendi" olabilir. O zamanı "bir şey-için" ve belli bir tarihsel durum içerisinde yaşadığı için, onun zamansallığı (Zeitlichkeit) hep tarihsellik (Geschichtlichkeit) olarak kalır. Tarihsellik, *Dasein*'ın zamanı kendi tarihsel durumu içerisinde yaşaması, zamansallığının değişken ve rölatif, olmasıdır. *Dasein*'ın (büyük harfle) Zaman'ı yoktur, tarihselliği vardır. Bundan dolayı da *Dasein*, Kaygı'dır.[18]

ÖZNE'NİN SERÜVENİ

A- "ÖZNE" ÜZERİNE SERBEST BELİRLEMELER

Buraya kadar, yer yer Heidegger düşüncesinin özgül terimlerine başvurarak, Heidegger'in "Kaygı"dan ne anladığı üzerinde olduğu kadar, onun "Özne" terimi yerine "Kaygı" terimine başvurmasının nedenleri üzerinde de duruldu. Bu kesimde Heidegger'in "Kaygı"sının daha geniş bir çerçeve ve özellikle felsefe tarihi içerisinden anlaşılmasını sağlaması bakımından "Özne" teriminin modern felsefede ve günümüz düşüncesinde uğramış olduğu dönüşümlere değinilecektir. Ne var ki Yeniçağ Batı felsefesinin büyük ölçüde bir Özne felsefesi olarak geliştiği hatırlandığında, buradaki değinmelerin ancak ve sadece satırbaşları hâlindeki belirlemeler olarak kalacağı açıktır. Ayrıca satırbaşları hâlinde kalmasının yanında, bu belirlemeleri belli bir sistematik içerisinde sunmak da oldukça zordur. Bu nedenle bu kesimdeki amacım, ancak, konuya ilgi duyan okurların çoğunun zaten bildikleri bazı hususların Heidegger'in "Kaygı"sı ile bağıntılandırılmasını sağlamakla sınırlı kalacaktır. Bu bakımdan buradaki belirlemelerin "Özne"nin felsefe tarihindeki serüveni üzerine serbest ve oldukça eksik bir tarihçe olarak okunması uygun olur.

"Modernite"yi, bir önemli yönüyle, Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne'nin almasıyla karakterize etmek mümkündür. Tanrısal ve nesnel A-

---

[18] Özlem, D., *Heidegger ve Teknik*, a.g.e., s. 32-35.

kıl'ın yerini artık öznel Akıl almıştır. Bu Özne, her türlü şüphenin ötesinde, kendi özkesinliğine sahiptir (Descartes). O, özkesinliğini sadece "düşünme" yetisine borçlu olan özne, "düşünen-özne"dir. Modernite, düşünen-öznenin her şeyi kendi özkesinliğinden hareketle temellendirmesi, evrensel geçerliliğe sahip ilkeler ve kavramlar araması ve bunu yaşamına sokmaya çalışmasının bir ürünüdür. Bu Özne, tarih, gelenek ve otorite karşısında özerklik talep eder; yaşamını kendi aklı ve iradesi ile kendisine koyduğu amaçlar doğrultusunda düzenlemek ister. Bu özerk ve akılcı tavrıyla o, artık *birey* olmuştur. Ve o, içerisinde yaşadığı toplumu da, Aydınlanmacı bir tinle ve akılcı ilkelere uygun olarak yeniden ve köktenci bir tutumla kurmak ister. Toplum, bireylerin ortak aklı (kolektif akıl) ve özgür iradeleri doğrultusunda yeniden yapılanmalıdır (Rousseau). Akıl, zaten Özne'nin "düşünümsel" olma özelliğidir (Kant).[19]

Moderniteyi yaratan Özne, "modern Özne" olarak da anılır. Modern Özne, kendi ürünü olan modern bilimin, "deneysel bilim"in izinde doğaya hâkim de olmak ister. O, doğanın efendisi olmalıdır. Teknik/teknolojik başarılar, ondaki ilerleme inancını ve bunun sonucu olarak onun doğanın efendisi olabileceğine duyduğu güvenini pekiştirirler. Doğaya hâkim olan Özne, toplumun da elbette akılcı düzenlemelerle ilerleyebileceğine inanır, ilerleme inancı, tüm geçmişin (tarihin) geride kalmış, aşılmış olduğu inancını da getirir. Modern Özne kendisini tarihine bağlı bir konumda görmek istemez. O her şeye, evrensel/akılsal olduğuna inandığı ilkeler doğrultusunda *ex nihilio* başlayabileceğine, görünüşteki tüm farklı toplumsal yaşam biçimlerinin, tüm farklı ahlâk ve dinlerin, kısacası tüm kültürlerin bu doğrultuda tek/biricik bir toplumsal düzende, tek/biricik, bu demektir ki evrensel bir kültür içerisinde ortadan kalkacağına inanır. Özellikle Aydınlanma'nın soluduğu hava, radikalizmin havasıdır. Aydınlanmacı Özne'nin bu tekçi/evrenselci radikalizmi, onu, farkında olmadığı bir totalitarizme sürükler.[20]

Hegel, Aydınlanma'nın "kolektif Akıl"ını tarihselleştirir. Akıl'ın kendisi tarihsel olarak gelişen bir şeydir ve bu Akıl gelişimini tekil insanda, bireyde değil, insan türünde, toplumda, tarihsel olarak gerçekleştirir. Özne, öznelerin tarih içerisinde birbirlerine yaptıkları etkiler sayesinde bilinç sahibi olabilir. Özne'nin kendisi, öznelerarası bir şey olarak bilinçli varoluş olma imkânına sahiptir. O, bireylerin tarihsel birlikteliklerinin ve

---

[19] Hünler, H., *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, "Giriş" bölümü, s. 24-30.

[20] Özlem, D., "Tarihsellik ve Cumhuriyet." *Yeni Türkiye Dergisi*, Cumhuriyet özel sayısı, sayı: 23-24, cilt : I, s. 545-555.

bu birliktelik içerisindeki etkileşimlerinin bir ürünüdür. Özne kendisini öznelerarası etkileşimin bir ürünü olarak kavrar ki, onun kendisi hakkındaki bilinci, özbilinç, aslında bunun kavranılışından ibarettir.[21]

Hegel'in Özne'yi tarihselleştirmesi, hiç abartmasız, felsefe tarihinde bir dönüm noktasıdır. Fakat Hegel, tüm tarihi, sonunda hakikate varılmasıyla noktalanacak olan bir süreç, Akıl'ın (Tanrısal Akıl) kendisini tarihte açma ve gerçekleştirme süreci olarak görmekle, Öreklerden beri felsefeye hâkim olan "tek hakikatçilik" anlayışından sıyrılamamış, hattâ büyük ölçüde Grek felsefesine geri dönüş yapmış oluyordu. Hegel, tarihteki değişmeleri hiç de olumsal saymaz; tersine tüm değişmeler, onun için tek bir *telos*'a, biricik bir hakikatin gerçekleşmesine giden yolun etaplarından ibarettirler. Gerçi o tarihi bir tekillikler, bir özgüllükler alanı da sayar. Ne var ki tüm tekillikler ve özgüllükler, biricik hakikatin gelip geçici uğraklarından başka bir şey değildirler.[22]

Hegel modern felsefeye "tarihsel zaman" fikrini yerleştirmesi ve tarihi tekillikler ve özgüllükler alanı olarak görmesiyle, Dilthey'den Heidegger'e kadar pek çok filozofu etkilemiştir. Fakat onun olumsallığa yer bırakmayan tutumu, tarihe birlik ve özdeşliği sokma tutkusu, onun tüm felsefesine totaliter/tekçi bir hüviyet kazandırır. İlginç olan nokta, Aydınlanma'nın pozitivist tavırlı epistemik Özne'sinin de, Hegel'in tarihsel Özne'sinin de, sonuçta tekçi/evrenselci bir düşünme tarzı içerisinde aynı totaliter arzuları paylaşmış olmalarıdır.

Marks, üretim tarzının Özne'yi önceleDiğini söylerken, Hegel gibi Özne'yi öznelerarası etkileşimin ürünü saymaya, onun varoluşunu toplumsallığa bağlamaya özen gösteriyordu: Tarihi yapan Özne-İnsan'dır ve Özne-İnsan tarih tarafından yapılır. Fakat Marks da, Hegel gibi, tarihe biricik bir *telos* sokmakla, tüm tarihin tek bir ereğe doğru akan bir süreç olduğunu söylemekle, modern Özne'nin evrenselcilik kılıfı altında sakladığı totaliter arzularına hitap etmiş oluyordu.

Dilthey ve genellikle *hermeneutik* geleneği, Özne'nin tarihselliği ve toplumsallığı ile varolabildiği konusunda Hegel ve Marks'la uzlaşır. Tarihselliğinden ve toplumsallığından arınmış bir Özne imkânsızdır. Ve bu Özne, her tarihsel dönemde, her kültürde, o döneme, o kültüre özgü düşünme tarzları, zihniyetler, değerler ağı içerisinde varolabilir. Tüm insanlık tarihinin biricik bir Özne'si yoktur; dönemlere ve kültürlere özgü kalan çoğul Özneler vardır. Özne tarihseldir; fakat "tarihin (biricik) Öznesi"

---

[21] Löwith, K., "Hegel Felsefesi", çev: D. Özlem, Çevirenin *Tarih Felsefesi* adlı kitabının Ekler bölümü, İzmir 1998 (6. baskı), s. 268-272.
[22] Löwith, K., a.g.e., s. 284.

diye bir şey yoktur. Tarihin biricik bir *telos*u olamaz. Tarih, dönemlere ve kültürlere göre özgülleşen bir *telos*lar çokluğunu içerir. Öznenin Yeniçağ Özne felsefesinin yaptığı gibi sadece teorik/bilişsel tavır takınabilen Özne'ye indirgenmesi kabul edilemez. Özne, yaşayan, yani hisseden, arzulayan, heyecanları, iştiyakları, tercihleri, değerleri ve değerlendirmeleri, iradî edimleriyle, bizzat tarihsel insandır. Ve en önemlisi, Dilthey'e göre, bilişsellik (Kognition, Kognivitaet), duygulanımsallıktan (Emotionalitaet, pathos) bağımsız olamaz. İnsanda, bilme, isteme, arzulama, heyecan, iştiyak ve tercih, birlikte ve aynı anda etkilidirler. Özne, tüm bu yön ve edimlerin birlikteliği ile kendisi, diğer özneler ve nesnelerle ilişkiye girer. Onun düşündüğü, arzulayıp tasarladığı, planladığı, istediği, ihtiyaç duyduğu ve bütün bunlar doğrultusunda yapıp ettiği, ürettiği, yarattığı her şey, zamansallığın ve tarihselliğin damgasını yemiştir. Tarihselliği aşan, tarihsellik üstü bir üretim ve yaratım yoktur. Her türlü düşünsel ve sanatsal etkinlik de buna dahildir. Örneğin, sanat türleri arasında özellikle şiire atfedilen zamanüstülük ve kalıcılık, şairlere özgü bir kendini aldatıştır; çünkü şair de kendi tarihselliği ile, bir tinsel bağlam içerisinde şiirini yaratır.[23]

Heidegger'in Özne'yi Kaygı olarak adlandırmasında, özellikle Hegel'in, Dilthey'in ve genellikle *hermeneutik* geleneğinin Özne hakkındaki belirlemelerinin etkili olduğu daha açık görülebilir. Şimdi Özne'nin felsefe tarihindeki serüvenine, Heidegger'in belirlemelerine yer yer yine değinmekle birlikte *hermeneutiğin* sağladığı daha geniş açılardan bakmak amacıyla, "tarihsel insan"a ve her şeyin tarihsel olduğu temel iddiasından hareket eden *hermeneutik* geleneğine özgü tarihselciliğin insana bakış tarzına geçilebilir.

TARİHSELLİK VE İNSAN[24]

A- FELSEFE VE TARİH KARŞITLIĞI

"Felsefe" ve "tarih", Platon ve özellikle Aristoteles'ten XVIII. yüzyıla kadar karşıt terimler sayılmışlar, bu terimlerin bir araya getirilmesi, *contradictio in adjecto,* nitelemede karşıtlık olarak görülmüştür. Çünkü felsefe; varlığın, gerçekliğin evrensel, değişmez, ezelî-ebedî bilgisinin ortaya konulma yeri, akıl yoluyla şeylerin her zaman zorunlu ve aynı kalan

---

[23] Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 45-51.

[24] Yazının bu kesimini, esas olarak, 27-29 Mayıs 1998 tarihlerinde Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi ile Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi'nin Erzurum'da birlikte düzenlemiş oldukları "insan felsefesi" konulu *1998 Felsefe Kongresi*'nde sunmuş olduğum *Tarihsellik ve İnsan* adlı bildirim oluşturmaktadır.

"hakikat"inin arandığı ve bulunulduğuna da çoğu kez inanıldığı düşünme alanı sayılmıştır. Aklın evrensel ve ezelî-ebedî doğruluğun, hakikatin kaynağı sayılmış olması, felsefenin görevinin ne olacağını da belirlemiştir. Gerçi biliyoruz ki, felsefenin böyle tanımlanması, septik, rölativist, nominalist filozoflarımız başta olmak üzere, pek çok filozofumuz için geçerli değildir. Ama bu felsefe tanımının ve buna dayalı evrenselci/akılsalcı felsefe tipinin en yaygın ve muteber tanım ve tip olduğu da tartışmasızdır. Bu felsefe tipinde, tanımı ve görevi gereği, akıl, tarihdışıdır veya tarihsel değişme ve gelişmelerden bağımsızdır. Buna karşılık geçmişteki insanî ve toplumsal olaylar alanı olarak tarih, değişmenin, gelişmenin, dönüşmenin, oluşun, tekil/tikel kalanın, bir defada olup bitenin, çoğunlukla duygu ve heyecanların motivasyonu altında olduğundan ötürü akıldışılığın ağır bastığı bir alandır. Dolayısıyla bu alana ilişkin bilgi, yani tarihçinin peşinde olduğu tarih bilgisi de, buna uygun olarak, tekilin/tikelin, değişenin, akıp gidenin ve şimdi akıp gitmekte olanın bilgisi olarak kalır. Felsefe ve tarih, tam da bu yüzden karşıttırlar. Felsefenin evrenselci/akılsalcı çabasına karşılık, tarihçilik tekilci/tikelci bir tavra sahiptir.

Ne var ki *evrenselci/akılsalcı felsefenin de bir tarihinin olması,* dışarıdan ne kadar olağan görünse de, aslında oldukça tuhaf ve şaşırtıcıdır. "Felsefe tarihi" diye bir şeyin mevcudiyeti, ilk bakışta gerçekten de son derece olağan görünür. Çünkü nihayet felsefe de insanlık tarihinin bir parçasıdır. Özellikle bir tarihçi için durum budur. Oysa evrenselci/akılsalcı filozof adına konuşmak gerekirse, felsefenin bir tarihinin olması, aslında tuhaf karşılanmalı, hattâ felsefe adına bir kara leke sayılmalıdır. Öyle ya, aklın tarihdışı veya tarihüstü bir evrenselliği varsa, akıl bizatihi bu evrenselliğin ortaya konulma yeri ise, evrenselci/akılsalcı felsefenin ortaya koyduğunu iddia ettiği hakikatin gerçekten de tek, biricik, tarihdışı ve tarihüstü olması zorunludur. Oluşu, değişimi, dönüşümü çağrıştıran "tarihsellik" terimi ve bu terimin gönderme yaptığı "tarih" alanı, bu bakımdan felsefî düşünmenin dışında kalır. Öyle ki, evrenselci/akılsalcı felsefe açısından "felsefenin tarihselliği"nden söz etmek abes sayılacak, felsefenin de bir tarihsel gelişim ve dönüşüm içinde olduğunu ileri sürmek bir skandal olacaktır.[25]

B- FELSEFENİN TARİHSELLİĞİ

Oysa bir felsefe tarihi vardır ve bu tarihte evrenselci/akılsalcı felsefelerle septik, rölativist, nominalist, irrasyonalist felsefeler birbirleriyle çekişip

---

[25] Bubner, Rudiger, *Modern Alman Felsefesi* (çev: Aziz Yardımlı), s. 11.

durmuş, hattâ bazı dönemlerde evrenselci/akılsalcı felsefelerin kendileri dışındaki felsefelere karşı acımasız bir savaş yürüttüğü dönemler olmuştur. "Aklı rölativizme kurban etmemek", evrenselci/akılsalcı felsefe içerisinde bir slogan gibi tekrarlanıp durulmuş, "felsefe"nin, rölativizme ve belirsizliğe son vermesi gerektiği vurgulanmıştır. Oysa bu vurguyu yapanların burada "felsefe" derken kastettikleri kendi evrenselci/akılsalcı felsefeleri olmuştur ki, bunun felsefede tekelcilikten başka bir şey olmadığı belirtilmelidir.

Evrenselci/akılsalcı felsefe şunu görememiş veya gördüğü hâlde örtbas etmiştir: Bizzat felsefeler arası bu çekişme ve savaş olgusunun kendisi, "felsefenin tarihselliği"nin kanıtıdır. Örneğin Aristoteles, *Metafizik*'inde kendisinden önceki filozofların görüşlerini eleştirel ve yer yer mahkum edici bir tavırla aktarırken, aslında "felsefe tarihi" denen şeyin bir ilk örneğini de ortaya koyuyordu. Ama en nihayet o, tüm bunları kendi "metafizik"inin evrenselliğini temellendirmek amacıyla yapıyordu.[26] Uzun yüzyıllar sonra Kant, evrenselci/akılsalcı metafizikler çokluğunun aşılması, felsefenin metafiziklerin felsefe tarihi boyunca doluştukları bir alan olmaktan çıkarılması gerektiğini söylerken, kendisi, aklı öznelerarasılık zemininde evrenselleştiren yeni türden bir öznelci metafizik içerisinde, felsefeyi kendi tarihinin yükünden kurtarmak, onu yine tarihüstü ve tarihdışı doğruların alanı kılmayı denemekten vazgeçmiyordu.[27] O, felsefenin evrenselliğini, felsefeyi "öznenin bilme yetilerinin, aklın bir bilimi" olarak temellendirmekte bulmuştu. Felsefe evrenselliği ve kesinliği artık böyle bir bilim olmakta bulabilirdi. Ne var ki Kant da, felsefeler çokluğuna, felsefe tarihi içerisinde yerini almak üzere, yeni bir felsefe katmış olmaktaydı. Felsefenin tarihselliğinin göstergesi olarak felsefeler çokluğu, kendi içerisindeki çeşitlenmeleriyle yine bizzat *bir* felsefe, evrenselci/akılsalcı felsefe tarafından ortadan kaldırılmak istenmiştir. Öyle görünüyor ki, evrenselci/akılsalcı felsefe, felsefe tarihi içerisinde birçok çeşidinin olmasından ve dolayısıyla kendi tarihselliğinden sanki hep azap duymuştur. Tüm empirist görünümüne rağmen evrenselci/akılsalcı felsefenin bir çeşidi olmaktan öteye gidemeyen ve bu felsefenin son örneklerinden olan XIX. yüzyıl pozitivizmi ve onun devamı olan XX. yüzyıl neo-pozitivizmi, aynı azaptan kurtulmanın yolunu "bilimcilik"te bulduklarına inanmışlar, sonuçta onlar da, açık veya örtük, bir türlü başedemedikleri tarih iblisinden ve tarihsellikten nefret etmişlerdir.[28]

---

[26] Aristoteles, *Metaphysik* (Alm. çev: R. Dornheim), s. 105-110.
[27] Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B35.
[28] Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 28-32.

Aslında "tarihsellik" fikri ve "tarih bilinci", felsefe tarihi içinden bakıldığında, oldukça yeni birer üründürler. Grek filozofları tarihe neredeyse yabancıydılar. Ortaçağ'ın Hıristiyan ve İslâm felsefeleri, bir Augustinus ve bir İbni Haldun örneklerine rağmen, tarihle barışmamışlardır. Tarihin ve tarihselliğin felsefe için bir sorun hâline gelmesi ve daha sonra bizzat felsefenin tarihselliğinden söz edilmesi, ancak Yeniçağ'da ve özellikle XVIII. yüzyılda mümkün olabilmiştir.

Yeniçağ felsefesi, Descartes'la birlikte, bir özne felsefesi olarak başlamıştır. Burada özne, nesnenin dışında ve nesneden bağımsız, kendi bilme yetileri ile nesnenin karşısına çıktığı, yani nesnesini pozitive ettiği, pozitive edilmiş bu nesneden gelen duyumları işleyerek bilgi ürettiği ve tüm bunları kendi *özerk* konumundan hareketle gerçekleştirdiği düşünülen bir öznedir. Bu özne, toplumsallıktan, diğer öznelerden gelen etkilerden ve karşılıklı etkileşimden bağımsızdır. O, kendi varoluşunu "düşünüyorum"-dan, "cogito"dan çıkarsar ve bunu yeterli görür. Bu özne felsefesi, Descartes'tan Kant'a kadar, özneyi toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıttığının farkına varamamıştır ve varamazdı. Çünkü bu felsefe için özne, "düşünüyorum"un kesinliği dışında bir kanıta ihtiyaç duymuyordu. Çünkü "düşünme", "cogitare", zihnin zamana ve tabiî tarihe bağlı olmayan temel işlevi olarak gösteriliyordu. "Akıl", düşünmenin tarihdışı ve tarihüstü evrensel ilke ve yöntemlerinin kendisinde toplandığı merkezdi. Kant, "Akıl"ın (teorik akıl) kendisini doğaya yerleştirdiğini, dolayısıyla doğanın düzeninin özne açısından doğadan gelen izlenimlerin öznenin bilme yetileri tarafından işlenmesiyle bir akılsallık düzeni hâlinde bilinebileceğini söylüyor ve doğa bilimlerinin tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız, yasacı/nomotetist çalışma tarzlarını bu şekilde meşrulaştırmış oluyordu. Kant örneğinde olduğu gibi, Yeniçağ'ın öznelci filozofları, özneyi tarihdışı, *a priori* ilkelere, evrenselliğini öznelerarası geçerliliğinden alan bir "Akıl'a sahip kılmak suretiyle, tarihi olmasa da felsefenin tarihselliğini alt etmeyi denemekten kendilerini alamadılar.[29]

Yeniçağ'da felsefeye tarihsellik fikrini sokan Vico olmuş, Herder ondan etkilenerek bir tarihsel dünya tasarımı geliştirmeye gayret etmiştir. Fakat tarihsellik fikrini felsefeye yerleştiren ve felsefenin tarihselliğinin altını çizen ilk filozof Hegel'dir. Hegel, tarih içerisinde ortaya konulmuş tüm düşüncelerin tarihsel kaldıklarını söylerken, bugün *tarihselcilik* (historizm, Historismus) adıyla andığımız felsefenin ilk önemli temsilcisi oluyordu. Fakat Hegel, aynı zamanda, tipik örneklerini Grek felsefesinde

---

[29] Heidegger, M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev: Doğan Özlem), s. 22-27.

bulduğumuz ve buraya kadar özelliklerini sergilemeye çalışıp eleştirdiğimiz bir felsefe tipinin, şu evrenselci/akılsalcı felsefe tipinin de bir temsilcisiydi. O, Grek filozoflarının görmezlikten geldikleri tarihin önem ve işlevini açıkça görüp teslim ederken ve insan düşüncesinden çıkmış her şeyin tarihselliğini vurgularken; öbür yandan aynı Grek filozoflarının evrenselci tavırlarını benimsemeye devam ederek, aklın, tarihsel kalan tüm bu düşünceler aracılığıyla sonsuzda kendi tek hakikatine ulaşacağını da söylüyordu. Hegel'i Grek filozoflarından ayıran, "Akıl'ın evrenselliğini tarihin dışında değil, tam tersine tarihin içerisinde görmek ve göstermekti. Sonuçta tarihin değeri, "Akıl"ı tek, biricik evrensel hakikate götüren bir güzergâh, bir geçiş yolu olmasında beliriyordu. Gelecek belliydi; o, "Akıl"ın tarih içinde katettiği yol izlenerek bugünden kesinlikle kestirilebilirdi. Tarihselciliğin ilk temsilcisi olan Hegel, Hıristiyanca kaygılarla, insan öznesini mutlak özne olarak Tanrı'nın planını tarihte gerçekleştiren bir aracı konumuna indirgemek ve böylece tarihi bir Mutlak'ın, bir Tanrısal Akıl'ın ipoteğine sokmakla, *tarihsicilik*'in de (historisizm, Historisismus) Yeniçağ'daki en önemli temsilcisi oluyordu.[30]

Hegel'den sonra, onun tarihselliği felsefeye güçlü bir şekilde sokma girişiminden, tarihselciliğinden etkilenen, fakat aynı Hegel'in tarihsiciliğini onaylamayan filozoflar, Dilthey'den Rothacker, Heidegger ve Gadamer'e kadar, yüz elli yılı aşan bir süre içerisinde, özellikle *hermeneutik* geleneğini yeniden canlandırmak suretiyle tarihselci felsefeyi çeşitli yönlerden geliştirmişler ve en önemlisi, onu çağımızın en etkili insan felsefelerinden biri hâline getirmişlerdir. Bu durumda tabiî ki tarihselciliğin de felsefelerden bir felsefe olarak felsefeler çokluğuna katıldığı ve bizzat kendisinin tarihsellik taşıdığı söylenebilir. Gerçekten de tarihselcilik de bir felsefe olması bakımından tarihselliğin damgasını yemiştir. Ne var ki tarihselcilik, kendisinin tarihselliğinin bilincinde olmakla, Batı felsefesinde karşılaştığımız hemen tüm felsefelerden ayrılmaktadır. Bu felsefe içerisinde "tarihsellik"ten çoğunlukla nelerin anlaşıldığını görmek, "tarihselcilik" teriminden ne kastedildiğini kendiliğinden ortaya çıkardığı gibi, tarihselci felsefenin insana bakışını da görmemizi sağlar.

C- İNSANIN TARİHSELLİĞİ, TARİHİN İNSANÎLİĞİ: TARİHSELCİLİK

Totolojik bir tanım gibi görünse de, tarihselliğin şu tanımı ilk aşamada oldukça aydınlatıcıdır: Tarihsellik, insanın düşünüp amaçladığı ve bu düşünce ve amaçlar doğrultusunda gerçekleştirip kendi yaşamını onlara gö-

---

[30] Özlem. D. *Tarih Felsefesi,* (6. baskı), s. 185-197.

re düzenlemiş olduğu her şeyin tarihsel olduğunu ve tarihsel kaldığını ifade eden bir terimdir.[31] Buna bağlı olarak tarihsellik, insanın tarih içerisinde gerçekleştirdiği ekonomilerin, tekniklerin, dinlerin, bilimlerin, sanatların, dillerin, felsefelerin, vd. ve bunlar doğrultusunda aynı insanın gerçekleştirdiği yaşama biçimlerinin, toplumsallık çeşitlerinin, sürekli olarak değişip dönüştüklerinden ötürü tekil ve biricik kalmalarını da ifade eder. En nihayet tarihsellik, insanın ve insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan her şeyin sonlu, geçici olduğuna da işaret eder.

Tarihselliği ifade eden yukarıdaki tanımlar, tarihselci felsefenin temel önermeleri durumundadırlar. Fakat bu temel önermeler aksiyomatik öncüller değildirler. Aksiyomatik öncüller, bilindiği üzere ancak evrenselci/akılsalcı felsefelerde, doğa bilimlerinde, matematikte bulunur. Bunlar bunun gibi aksiyomatik öncüllerden hareketle, her şeyi dedüktif/diskursif bir şema içerisinde tümellikle *açıklarlar*. Oysa tarihselcilik, bu türden aksiyomatik öncüllere dayalı sistemler aracılığıyla özellikle insanın, tarihin, kültürün asla bilinemeyeceğinden hareket eder. Tarihselcilik insanı bir sistem içerisinde açıklamayı değil, sistemlerin kendilerinin insan ürünü şeyler olarak tarihselliklerinin anlaşılmasını hedefler. Dolayısıyla tarihselcilik, insanı, doğa yasalarının güdümünde, doğallığının belirleniminde olan, yani *yapılmış* bir şey olarak değil, tarih içerisinde kendi kendini üreten, ürettikleriyle varolan ve tanınan, yani *yapan* konumunda ele alır.[32]

İnsan, kendi düşünce ve emeğiyle yarattığı ve bir kez yaratıldıktan sonra tekil insandan bağımsızlaşıp nesnelleşen simgesel yapılar olarak, ekonomi düzenleri, teknik ve teknoloji, hukuk, siyaset, ahlâk, devlet tipleri, sanat anlayışları, bilim paradigmaları, felsefe tipleri içerisinde, kendisinin oluşturduğu bir dünya, "tarih ve kültür dünyası" dediğimiz bir dünya içerisinde yaşar. Bu nesnelleşmeler *öznelerarasılık* karakteri taşır. Yani bunlar insanların toplum içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerinin ürünleri hâlinde ortaya çıkarlar ve tam da bu yüzden ne ifade ettikleri de ancak öznelerarasılık zemininde kavranabilir. Böyle bir kavrama da, insan dünyasını yine bu dünya içerisinde kavrama imkânı ve şekli olarak *anlama* adını alır. Tarih ve kültür dünyasında karşılaştığımız her şey, insanın içselliğinden, onun potansiyellerinden çıkmıştır. Dolayısıyla tarihi yapan insan, kendisini, bizzat kendi nesnelleştirmelerinden hareketle ve anlama edimine başvurarak bilebilir. İnsan hakkındaki bir

---

[31] Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, (6. baskı), s. 248-286.
[32] Özlem. D., *Tarih Felsefesi*, a.g.e., s. 210-224.

bilgi, ancak, aynı insanın ürünleri olup sonradan içine yerleştiği tarihsel koşullara nüfuz etmek suretiyle elde edilebilir. İnsanın kendisini bir doğal olguymuş gibi karşısına koyması, kendisini kendi tarihselliğinden yalıtılmış olarak sadece davranışçı (behaviorist) ve içebakışçı (introspektif) yoldan tanıyıp bilmesi mümkün değildir. Çünkü tarihsel varlık olduğundan beri, insanın kendi tarihinden bağımsız bir psişik donanımı yoktur. Biz insanı bir doğa varlığı olarak sahip olduğu psişik potansiyellerine göre değil, bu potansiyellerinden öznelerarası karşılıklı etkileşim zemininde edimselleştirmiş oldukları temelinde, bu demektir ki tarih içerisinde gerçekleştirmiş oldukları aracılığıyla tanırız.[33] Öyle ki onun psikesine de ancak tarih ve toplum dolayımından geçerek nüfuz etme şansımız vardır. Dilthey'in dediği gibi, "İnsanın ne hissettiğini ve ne istediğini, ona ancak kendi tarihi söyler."[34] İnsanın tarihten bağımsız, otokton hareket edebileceği bir alan yoktur. Tarihöncesi insan, bir hayvan türüdür. Dolayısıyla onun kendisi hakkında bir refleksiyonu da zaten olamaz. İnsan tarihsel/kültürel varoluş olduğundan bu yana, kendi doğallığına da, ancak kendi tarihi/kültürü içerisinde geliştirmiş olduğu düşünsellik ve dilsellik alanları içinden bakma imkânına sahiptir. Dolayısıyla doğal hâlimiz ve genellikle doğa hakkında söylediğimiz ve söyleyebileceğimiz her şey de, esasen tarihsel/kültürel bir renk ve nitelik taşır. Tarihsel/kültürel varoluş hâline geldiğimizden bu yana, doğallığımızla yüz yüze kalma imkânımız da ortadan kalkmıştır. Bizim "doğa"dan, "doğallık"tan söz ettiğimiz her durumda, bu terimler çoktan tarihsel/kültürel bir renk almışlardır bile. Çünkü doğa, ancak tarihsel deneyim temelinde tanınan bir alandır. *İnsanın gerçek deneyim alanı, doğa değil tarihtir.*

D- İNSANIN ÖZÜ OLARAK TARİHSELLİK

O hâlde, tarihsellik, tarihin gidişatını ifade için başvurulan basit bir nitelik değildir. *Tarihsellik insanın özüdür.* İnsanı, tarihselliği dışında nitelemek ve belirlemek mümkün değildir.

Tarihselliği insanın özü saymak, felsefeyi ve bilimi belli aksiyomatik öncüllerden hareketle dedüktif/diskursif bir aksiyomatik sistem, tutarlı bir önermeler dizisi sayan bir anlayış açısından bakıldığında, kaçınılmaz olarak bir paradoksu da beraberinde getirir. Gerçekten de "öz", bu anlayışın temsilcilerinin düşündükleri gibi bir şeyin evrensel niteliklerinin bir haznesi, toplamı olarak düşünülürse, böyle bir "öz" her şeyin tekil ve geçici kaldığını ifade eden "tarihsellik" terimiyle antagonistik bir karşıtlık

---

[33] Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 259-287.
[34] Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a.g.e., s. 329.

içindedir. Dolayısıyla "Tarihsellik insanın özüdür" önermesi paradoksal bir önerme olur."[35]

Oysa tarihselcilik açısından durum hiç de böyle değildir. İnsanın özünün tarihsellik olduğunu söylemek, bu öz hakkında nihaî, tamamlanmış bir bilgiye, kesin ve evrensel bir bilgiye sahip olduğumuz anlamına gelmez. İnsanın özünü gerçi ancak ve sadece onun yarattıklarında, nesnelleştirmelerinde yakalayabiliyoruz. Ne var ki, bu yaratılanlar, bu nesnelleşmeler, tarih sona ermediğinden, insanın tamamlanmış, nihaî özünün ne olduğunu bilmemize elvermezler. Üstelik zaten bu nesnelleşmelerin kendileri de tarih içerisinde boyuna değişip dönüşmekte, şekil ve anlam değiştirmektedir. Bu durum, tekrarlamakta yarar vardır, insanın nihaî, tamamlanmış bir özü olmadığının açık kanıtıdır. Öyle ki, tarihselliğin insanın özü olduğunu söylemek, esasında onun nihaî, evrensel bir özünün olmadığını da söylemek olur. Bu artık bir paradoks değil, "İnsan nedir?" sorusuna ancak ve sadece tarihten hareketle cevap verilebileceğinin altını çizmektir. Ve tarihselciliğin dayandığı temel önerme, bu temel önermenin kendisinin de ancak tarihsel geçerliliğe sahip olduğunu, tarih hakkında tarihüstü bir noktadan konuşmanın mümkün olmadığını imâ eder. Felsefeyi bir veya birkaç aksiyomatik öncülden hareketle dedüktif/diskursif bir şema içerisinde bir tutarlı önermeler dizisi geliştirmek olarak anlayanlar için tarihselcilik, açıktır ki "felsefe" adına lâyık olamaz. Ne var ki, tarihselcilik, tam da, böyle bir tutarlı önermeler dizisi olarak anlaşılan bir felsefenin insanı ve tarihi kavrayamayacağını ileri sürer. Çünkü böyle bir felsefe, daha önce de belirtildiği gibi, insanın bir nesnelleştirmesi olarak, bizatihi tarihsellikten nasibini almıştır. Sorun da buradadır: Felsefeyi tarihin üstüne yerleştirmek imkânsızdır; fakat aynı felsefeyi bir insanî nesnelleştirme olarak reel yerinde, tarihin içerisinde değerlendirmek mümkün ve gereklidir ve bu değerlendirme de yine bir felsefe, tarihselcilik içerisinden yapılabilir.[36]

Tarihselcilik, insanı kendi gerçekleştirdikleri temelinde anlamayı/kavramayı esas alan tutumuyla, öncelikle bir insan felsefesi olduğu kadar, felsefeyi tarihin içerisine almak ve onu orada değerlendirmekle, bir "felsefenin felsefesi" konumuna da sahiptir.[37] İşte böyle yapıldığında, yani felsefenin kendisi tarih içerisine alındığında, "öz" kavramı da kendi reel zemininde, tarih zemininde reel anlamını bulmuş olur. Bu demektir ki,

---

[35] Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), s. 73-77.
[36] Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu*, a.g.e., s. 83-84.
[37] Bollnow, O. F., "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çev: Doğan Özlem), s. 88-96.

değişme ve oluş alanı olarak tarihte, herhangi bir şeyin değişmez, ezelî-ebedî niteliklerinin bir haznesi veya bir toplamı olma anlamında bir "öz" yoktur. Veya "öz" kavramını kullanmaya devam edeceksek, bununla artık sadece şeylerin gelip geçici, değişken, belli bir tarihsel dönemin bir defaya mahsus niteliklerinin toplamını kastetmemiz gerekir. Bu, "öz"ün tarihselliği gereği böyledir. Ve insanın özünün tarihselliğinden söz edildiğinde de, aslında söylenmek istenen şey, insanın değişmez bir özünün olmadığıdır. "Öz" terimine, ancak ve sadece, tarihsel kalan içerikleri ifade için başvurulabilir. O hâlde bu terimle ilgili paradoks, bir kez daha vurgulamak gerekir ki, ancak ,"öz"ü, her şeyin sabit, değişmez taşıyıcısının niteliklerinin toplamı sayan bir felsefe açısından ortaya çıkmaktadır. Bunu, burada Dilthey, Rothacker ve özellikle Heidegger'in Batı metafiziğini eleştirileri bağlamında kısaca açmak zorunludur.

Metafiziğin temel sorusuna, "varlık nedir?" sorusuna Aristoteles'ten Nicolai Hartmann'a kadar verilmiş olan cevaplar çokluğu, hatırlatmak gerekirse, en başta değinilen hususa, felsefenin tarihselliğine kanıt teşkil eder. Bu, varlığın upuygun (adequat) bilgisi, varlığın "öz"ünün bilgisi anlamında "hakikat'in de tarihselliğini beraberinde getirir. Buna göre varlığın anlamı, yani hakikat, ancak ve sadece insan eliyle oluşturulmuş dünyaya, tarihsel dünyaya ait ve tarihsel dünya içerisinde elde edilebilen bir anlamdır, tarihsel kalan bir hakikattir. İnsan için hakikat, ancak ve sadece belli bir zaman parçasına ait bir deneyimle sınırlı bir anlam içeriğine sahip olabilir.[38] Hakikat, Heidegger gibi konuşursak, bizim dünyada-olmaklığımızla (In-der-Welt-sein) sınırlanmıştır ve her farklı zaman diliminde, her tarihsel kesitte, o, insanın farklı şekillerde tanıyıp bildiği bir şey olur. Kısacası, hakikat tarihseldir. Zaman boyutundan ve tarihsellikten bağımsız bir hakikat yoktur.

Bu belirlemeler, tarihsellikten bağımsız bir bilgi çeşidinin olamayacağını da zaten örtük olarak içermektedir. Bilgi, herhangi bir ontolojik/epistemolojik ilkeden hareketle *doğrudan* elde edilemez. İnsan kendisini ve doğayı tarih içerisinden, yani *dolaylı* olarak tanıyabilir. Bir genel insan varlığı ve doğası yoktur. Bu nedenle bir "temel felsefe", bir ilk felsefe de (prote philosophia), Aristoteles'in düşündüğü gibi varlığın ve varlık kategorilerinin bir felsefesi, bir metafizik ve ontoloji olarak değil, ancak tarihselliğin ve dilselliğin bir bilimi olarak mümkün olabilir. İnsanın özü birlikli, kapalı, bütünlüklü bir şey değildir. Bu öze tarihsellik ve dilsellik dolayımından geçilebilir. Bu öz her yeni nesnelleşme ile değişir, dönüşür,

---

[38] Pöggeler, O. "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* (çev: Doğan Özlem), s. 43-59.

genişler ve değişip dönüşen, genişleyen bu öz insanı da değiştirip dönüştürür. İnsanın tarihselliği, her türlü ontolojiyi, metafiziği, epistemolojiyi ve epistemolojik özne-nesne ayrımını önceler. İnsan önce tarihsel varoluş, sonra öznedir. Öyle ki o özne oluşunu da, anlaşılacağı üzere, tarihselliğine borçludur. Tarihselliğin her şeyi öncelemesi, bir metafiziksel ilke olarak ileri sürülmemiştir.[39] O, bizzat tarihsel deneyimin bize öğrettiği bir husustur. Bu nedenle insanın bilişsel uğraşısı, aynı insanın özü gereği, sınırsız ve bitimsizdir. Sonlu ve zamansal varoluş olarak insanın birer fikir olarak sonsuz ve zamanüstü hakkında konuşması gerçi mümkündür; fakat bu konuşma da tarihe içrektir, tarihseldir ve bu fikirler üstüne ancak belli bir zaman kesitine ait belirlemeleri içerebilir.

Tekrarlamak gerekir ki, evrenselci/akılsalcı bir felsefe insanı ve tarihi açıklayamaz. Çünkü böyle bir felsefe de en nihayet tarihin içinde yer alır ve tarihi etkileyen düşünsel yapılar arasında tekil bir yapı olarak kalır. O hâlde "Bilgi nedir?" sorusunu ve bağlı olarak özellikle insanın kendisi hakkındaki bilgisinin nasıl elde edileceğine, insanın özünün ne olduğuna ilişkin soruyu, bu tip bir felsefe içerisinde ve buna bağlı epistemolojiler zemininde cevaplandırmak mümkün değildir. Bilgi için bu türden felsefî ve ontolojik/epistemolojik bir zemin olmadığını kabul etmek gerekir. Bilgi sorunu ancak genellikle felsefeyi ve özellikle bilgiyi tarihin içine almakla çözülebilir. Bu yapıldığında, bilginin bir öznenesne ilişkisinin ürünü olmazdan önce bir öznelerarasılığın, tarihsel ortamın ürünü olduğu görülür. Öznenin kendisi öznelerarası ve tarihsel bir üründür. "Ben" demek ancak tarihsellikle mümkündür. Özne olarak insan, ancak tarihsellik içinde soru sorabilir. Öznelerarasılığın ürünü olarak özne-insan, tam da bundan dolayı bir yönelimsellik (Intentionalite) içindedir. Onun bilinci, iradesi, bilme edimi, her zaman, içinde bulunduğu tarihsel koşulların güdümü altında olduğu gibi, bu koşullan değiştirmek için yaptığı her şey de, bizzat bir niyet, arzu ve tasarım ürünüdür. Böylece her iki hâlde de öznenin edimlerine yönelimsellik sinmiştir.

İnsan tarihselliğinin farkında olmayabilir veya onu unutabilir. Bu takdirde o sadece fiziksel zamanı yaşar, tarihsel zamanı ve tarihselliği değil. Yine de o, farkında olmasa da, kendi oluşturduğu tarihselliğin koşulları içindedir. Zaten onun tarihselliğini unuttuğu veya tarihselliğini bir evrenselci/akılsalcı felsefe altında dışlamak istediği dönemler de, esasen tarihsel dönemler olarak yaşanmış olur. Kısacası, tarihselliği unutmak veya yok saymak da, bir tarihsel döneme damgasını basan bir kültürel hâl ve

---

[39] Rothacker, E. *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), a.g.e., s. 28-36.

tavır olarak karşımıza çıkar ve dolayısıyla bir dönemin tarihselliğini yapan ana etkenlerden biri olmaktan başka bir şey ifade etmez.

E- KÜLTÜR VE TARİHSELLİK

Toplum hâlinde yaşayan insanların ve dolayısıyla toplumların kendi niyet, amaç, değer, ide, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri her şey, *kültür* kavramı içerisinde toplanabilir. Ve insanların gerçekleştirdikleri her şey tarihsellik taşıdığından, kültürün de bizatihi tarihsel olduğu açıktır.[40] Yine de bu kültür tanımı genel ve formel bir tanımdır. Çünkü tarihselliği itibariyle kültür, her tarihsel kesitte ve toplumda farklı anlam yapıları ve içerikleriyle tekil kültürler çokluğu olarak karşımıza çıkar. Bir toplum örneğin bir dönemde monarşik bir devlet yapısına sahip iken, onu izleyen dönemde demokratik, oligarşik veya bir başka devlet yapısına sahip olabilir. Aynı toplumun içinde büyük çoğunluğu oluşturan kesim uzun yüzyıllar belli bir dine bağlı yaşamışken, rıza göstererek girdiği veya zorla sokulduğu bir başka kültür çevresi içinde bir başka dinin egemenliği altında yaşamaya geçebilir ve yüzyıllar boyu bağlı kalmış olduğu dinine karşı bir tavır bile alabilir ve zaten o dinin bir kısım ögesini yeni dinine adapte etse de, pek çok ögesini ilerleyen zaman içerisinde unutmuş da olabilir. Dolayısıyla toplumların tarih içerisinde yaşadıkları tekil evrelerin, tekil *etos*ların kavranılmasında kültürün genel ve formel tanımı bize artık yardımcı olamaz. Çünkü artık karşımızda bir kez yaşanmış ve bir daha aynen yaşanmayacak olan bir tekil kültürler çokluğu vardır ve her bir tekil kültürü bizzat bu tekilliğiyle anlamak/kavramak gerekir. Burada hiçbir evrenselci/akılsalcı felsefeden yardım beklenemez.

Bu durum, kültürün genel ve formel bir tanımı yapılabilse bile, aslında evrensel bir kültürden fiilen söz edilemeyeceğini gösterir. Fiilen ve reel olarak, ancak, dönemlerin, çağların kendi özgüllüklerini yansıtan tekil kültürler çokluğundan söz etme imkânına sahibizdir. Tarihsellikleri dolayısıyla tekil kültürler de, uzun yüzyıllar sürmüş olsalar bile, en nihayet, gelip geçici ve bir defalıktırlar. Ayrıca kültürlerarası bir karşılıklı etkileşim de hep vardır ve kültürler de birbirlerinden pek çok şey alıp verirler. Gerçi bu alışveriş çoğunlukla eşit bir alışveriş değildir. Gücü ve nüfuzu fazla zayıf kültürlere kendi kültürlerinden pek çok şey ihraç ederler ve bu bir kültür emperyalizmi boyutuna ulaşabilir. Fakat bu bile, her tekil kültürün, yaşandığı dönemde biricik kalmasını önlemeye yetmez. Bunun yanı sıra bir tarihsel dönemin etkisi kendisinden sonraki bir dönemde de, bu yeni dönem eskisinden ne kadar farklı olursa olsun, devam eder. Bugü-

---

[40] Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, a.g.e., s. 79-92.

nün, şimdinin içinde yaşamaya devam eden bu geçmişe *gelenek* diyoruz. Gelenek, yaşayan geçmiş olarak, tarihselliğimizin ve bugünümüzün anlaşılmasında/kavranmasında geçmişten hareket etmenin zorunluluğunu hatırlatır.[41]

RÖLATİVİST POLİTİK BİLİNÇ VE GÜNÜMÜZ DÜNYASI

A- RÖLATİVİTE VE ÖZGÜRLÜK

Dilthey bir ünlü cümlesinde şöyle demişti:

> Salt nesne hâlinde, yani benim için etki veya kayırma, amaç veya iradeye bağlı olma, önemsenme, saygınlık talebi ve içsel sempati veya antipati, uzak durma ve yabancılık içermeyen bir salt nesne hâlinde; hiçbir insan ve hiçbir şey yoktur. Yaşam bağı, bu insan ve nesneleri, ister beklenti ufkumu, gücümü artıracak şeyle kılar. Veya tersine bu insanlar ve nesneler, yaşam bağı içinde, varoluş mekânımı sınırlarlar, beni etkilerler, gücümü azaltırlar.[42]

Dilthey için gerçeklik, özne açısından, o öznenin yaşam bağlarına açıldığı kadarıyla imlem ve anlam kazanır. Bu demektir ki, gerçeklik, her zaman özne tarafından *anlamlandırılmış* bir gerçeklik olarak vardır. Bu özne de, tarihselliğiyle temayüz eden özne, gerçekliğe yalnız bilişsel edimlerle değil, değer koyucu, iradî edimlerle, arzularla, empatik, sempatik veya antipatik bir tavırla da yönelmektedir. Bilişsel edimleri insanın değer koyucu tavrından, arzularından, iradî edimlerinden, duygu ve heyecanlarından yalıtmak mümkün değildir. İnsanın sahip olduğu bilme, arzulama ve istem yetilerini bağımsız kompartımanlara yerleştirmek, örneğin Kant'ın yaptığı gibi bilmeyi teorik akla, istemeyi pratik akla, arzulamayı yargı gücüne havale etmek, Yeniçağ'ın tarihsellikten yoksun özne felsefesinin yanılgısı olmuştur. Oysa Dilthey'in kullandığı terimle, "insanın total kimliği'nde bunlar birlikte ve iç içedirler, aralarında karşılıklı etkileşim vardır.[43] Bilme, arzulama ve istemeden bağımsız olamadığı için, öznenin içinde yaşadığı tarihsel ve kültürel kurumlar ve içinde düşündüğü düşünce yapıları da, birer insan ürünü olmaları bakımından, arzulama ve iradeden bağımsız ortaya konulmuş olamazlar. Bu ise, bilginin, her tarihsel dönemde bağlam-bağımlı, kültür-bağımlı, kısacası rölatif olması anlamına

---

[41] Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode,* a.g.e., s. 489-496.
[42] Dilthey, Gesammelte Schriften, Band VI., s. 286.
[43] Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, a.g.e., s. 134-150; ayrıca bkz: *Ata Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s. 43-49.

gelir.[44] İnsan, gerçekliğe, sahip olduğu yetilerin ortak çalışması ile yönelir ki, buradan elde edilen bilgi, bilişsellikle sınırlandırılmış bir öznenin, "epistemolojik özne" denilen öznenin duyumlama-tasarımlama ilişkisi temelinde elde ettiği bir bilgi değil; sözü edilen tüm yetilerin birlikteliği ile gerçekleşen bir edim ve edimler topluluğu olarak *anlama* yoluyla elde edilmiş bir bilgi olur. Bu belirtilenler, insanın kendisi hakkındaki bilgisi için de geçerlidir ve bu bilginin de rölatif ve tarihsel kaldığını bir kez daha gösterir.

İnsanın kendisi hakkındaki bilgisinin rölatifliğini ve tarihselliğini kaçınılmaz kılan bir yön de şudur: İnsanın özünün, tarihte, kendi yarattığı ve başlıcalarını felsefenin, bilimin, sanatın, dinin oluşturduğu düşünsel yapılarda ve bunların güdümünde ortaya çıkan kültürel oluşumlarda yakalanabileceği birkaç kez belirtildi. Ne var ki, tarihi büyük ölçüde etkileyip biçimlendiren bu düşünsel yapılara ve oluşumlara yönelişin kendisi de, bu düşünsel yapılardan ve oluşumlardan etkilenir. Yani tarihe *bugünden* bakarken, bugün bizi sarıp sarmalayan düşünce yapılarından, kültürel atmosferden sıyrılmamız, tarihselliğin tanımı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla burada bir karşılıklı etkileşim vardır. İnsanı bilmek için tarihe yöneldiğimizde, yani bu tarihi yapan düşünsel yapılar ve kültürel oluşumlara dikkatimizi yönelttiğimizde, bu yapılar ve oluşumlar bizi etkilediği gibi, bu yönelişe şu andaki tarihsel/kültürel donanımımız da bizzat etkide bulunmaktadır. Bu ise açık bir *döngü*'dür. Ve vurgulamak gerekir ki, tarihin dışına çıkamayacağımıza ve tarih devam ettiğine göre, bu döngünün dışına çıkmamız imkânsızdır. *Hermeneutik döngü,* dışına çıkılamayan bir döngüdür. Ne var ki, bu döngünün dışına çıkmak söz konusu olsaydı, insanı ve onun özünü anlama şansımız da ortadan kalkardı.[45]

B- BİLİNCİN TARİHSELLİĞİ VE FELSEFE

İnsanın özünün tarihsellik olduğunu ileri süren bir felsefe, bilincin de tarihsel olduğunu ve kaldığını ileri sürmüş olur. Yeniçağ'ın özne-merkezci felsefesi, Descartes'la başlayan bir gelenek içerisinde, bilinci zihinselliğe indirgemiş, bilincin zihnin kendi kendisinin farkındalığı olduğunu söylemiştir. Buna göre bilinç, zihnin kendi gözleriyle kendisine bakmasını sağlayan fakat nihayet zihne ait kalan bir yetidir.

Buna karşılık tarihselcilik bilinci zihne ve zihinselliğe indirgemeyi reddeder. Bilinç koşulları, Yeniçağ entelektüalizminin yaptığı üzere sa-

---

[44] Misch, G., "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,* a.g.e., s. 32-43.
[45] Özlem, D. *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,* cilt II, s. 439-486.

dece bilme koşullarına, örneğin Kant'ta olduğu gibi zihin ve duyarlık koşullarına indirgenemez. Bilinç, bilme, arzulama ve istemenin bir birlikteliği olarak vardır ve arzulama ve istemenin bu birliktelikte içerilmiş olması nedeniyle, aynı bilinç daima yönelimseldir, bir şey hakkındadır, bir şey üzerinedir. Ve en önemlisi, bu bilinç, tarihsel koşullar içerisinde, tarihsel deneyimin sınırsızlığı bağlamında, boyuna değişir, dönüşür ve gelişir. Bilincin de, insanlık tarihi içerisinde kendine özgü bir gelişim tarihi vardır. Bilinç daima tarihsellikle koşullanmıştır ve bu koşulluğu ile yaşanan ânı etkiler.[46]

Bilincin tarihsel olduğunu söylemek, "bilinç hakkında bir bilinç" içerisinden konuşmak anlamına da gelir. Felsefî refleksiyon, böyle bir konuşma tarzını, zaten "bilinç felsefesi" başlığı altında sürdürür. Aynı felsefî refleksiyon, felsefenin kendisi üzerine bükülerek kendisini düşünmesini de sağlar. Ve felsefe, kendisi üzerine bükülerek kendisini düşünme işini ihmal etmemiş, kendisi hakkında bir bilince hep ulaşmak istemiştir. Tarihselci felsefe de böyle bir refleksiyona başvurur. Tarihselciliğe göre, bilincin tarihselliği dolayısıyla, felsefenin kendisi hakkındaki bilinci de hep tarihsel kalır. Dilthey'in belirttiği gibi, düşünme ve bilinç yaşamın ve tarihin arkasına uzanamazlar; onun dışına çıkamazlar; çünkü onlar zaten yaşamanın ve tarihin ürünüdürler.[47] Bu durum, baştan beri birkaç yerde belirtildiği gibi, felsefenin, kendi tarihselliğinin bilincinde olması gerektiğini buyurur. İnsanlık tarihine mâlolmuş tüm evrenselci felsefeler ve bilimler ve ayrıca evrenselciliği iman temelinde savunan tüm dinler, evrenselcilik iddialarından vazgeçmeseler de, tarih içerisinden bakıldığında, hep tekil, gelip geçici düşünce yapıları olmaktan öteye geçememişlerdir. Çünkü bunların hepsi, kendisi tarihsel olan ve dönemler itibariyle tekil kalan bir bilinç tarafından inşa edilmiş düşünce yapılarından ibarettirler.[48]

C. RÖLATİVİST POLİTİK BİLİNÇ VE GÜNÜMÜZ DÜNYASI

En yaygın felsefe tipinin, en yaygın bilim paradigmasının ve en yaygın din tipinin evrenselci felsefe, bilim ve din olduğunu, bizzat tarihten öğreniyoruz. Çünkü bu tip felsefe, bilim ve din; ancak kendi tarihselliğinin bilincinde olmayan insana özgü bir temel ihtiyaca, zamanüstü, değişmez, ezelî-ebedî "doğru"lara, hakikatlere ulaşma ihtiyacına cevap verebilir. Ve yine tarihin bize öğrettiği üzere, insanların büyük çoğunluğu kendi tarihselliklerinin bilincinde olmadan yaşarlar. Felsefede bile tarihsellik bilin-

---

[46] Özlem, D. "Tarihselci Bilim Felsefesi", *Felsefe Yazıları* içinde, s. 129-134.
[47] Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Band V., s. 286.
[48] Özlem, D., "Tarihsellik ve Cumhuriyet", a.g.e., s. 11.

cinin tarihi ancak XVIII. yüzyılın ortalarından başlatılabilmektedir. Evrenselci düşünme tarzlarının her tarihsel dönemde en yaygın tarz olmasının nedeni de, işte bu tarihsellik bilincinin yokluğudur. Buna karşılık tarihselcilik, evrensel olduklarına inanılan "doğru"ların böyle olmadıklarını göstermekle birlikte, bu "doğru"ların insanların ürettikleri ve sonradan bir felsefî, bilimsel, dinsel inanç ve değerler topluluğu, bir ideoloji hâlinde insanların ve toplumların pratik/ahlâksal/siyasal yaşamlarını yönlendirdiklerini ve böylece tarihin yapımında başat etkenler olduklarını da bilir. Bu durum, her türlü evrenselciliğin pratik/ahlâksal/siyasal bakımdan da değerlendirilmesini ve bu değerlendirmenin yaşanan anla bağıntılandırılmasını gerektirir,

Ahlâksal ve siyasal açıdan saptanması gereken en önemli husus şudur: Evrenselcilik, tarihsellik bilincinden yoksun insanın bir bilişsel tavrı olmakla kalmaz; hattâ o, daha çok, özellikle siyasette, güçlülerin güçsüzleri ikna ve bağlı olarak aynı güçsüzleri bireysel olarak ahlâken ve toplumsal olarak siyaseten hegemonya altına alma konularında yararlandıkları en güçlü araç da olur. Tarihsellik bilincinden yoksun insanı ve insan topluluklarını ise, evrensellik fikrine inanmaya ikna etmek zor değildir.

Bu saptama ışığında günümüz dünyasının siyasal tablosuna baktığımızda şunları görüyoruz:

Güçlü devletler çevrelerine hep hâkim olmak istemişler, diğer güçlü devletlerle bir hegemonya kavgasına hep girişmişlerdir. Geçen yüzyıldan beri bu hegemonya kavgasının dünya ölçeğinde sürmekte olduğu bilinen bir hususdur ve günümüzde dünya hâkimiyetini tek başına ele geçirmeye adaylığını koymuş devletin, resmî adı Amerika Birleşik Devletleri olan Amerikan İmparatorluğu olduğu da açıktır. Bu imparatorluk aslında siyaset ve ekonomi anlayışları çokluğu içerisinde tekil kalan kendi liberal/kapitalist siyaset ve ekonomi anlayışını tüm dünyaya klâsik bir evrenselci söylem içerisinde dayatmaktadır. Bilindiği gibi evrensel bir dünya devleti ütopyası, Stoacılar'dan Aydınlanma Çağı'na ve oradan günümüze kadar, hep etkili olmuş bir ütopyadır. Oysa tarihselci açıdan bakıldığında, bir evrensel dünya devleti, her şeyin tekil, çeşitli, heterojen ve rölatif kaldığı tarih ve kültür dünyasında hiç gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi de arzu edilmez. Çünkü böyle bir evrensel dünya devleti, insanlık tarihinin bugüne kadar tanımadığı ölçüde totaliter bir devlet, tüm insanlığa homojenleştirici bir kültürü dayatan bir devlet olurdu. Tekil kültürler, yerel renkler silinir, her şey standartlara bağlanırdı. Aslında böyle bir dünya devletinde, ancak ve sadece, bu devleti hayata geçiren grubun, yani belli bir azınlığın ekonomi ve siyaset anlayışı ve ideolojisi geçerli olur, ancak ve sadece bu grup kendi özgürlüğünü yaşar ve bunu "evrensel" olduğu

dayatmasıyla çoğunluğa empoze ederdi.[49] Oysa tarihselci felsefede, özellikle Dilthey'in sürekli vurguladığı husus şu olmuştur: İnsan özgürlüğü, onun sürekli değişen, dönüşen özüne bağlı olarak, değişik tarihsel dönemlerde, değişik kültürlerde değişik biçimlerde yaşanır. Tek ve evrensel bir özgürlük tanımı ve yaşantısı yoktur. Tam tersine, *özgürlük bizzat rölativizmdedir.* Özgürlüğün kendisi, tarihsel ve kültürel yaşam tarzlarının çokluğu içerisinde filiz verip şekillenen bir şeydir.

Tarihselcilik bir özgürlük felsefesi olduğu kadar bir siyaset felsefesini de böylece içermiş olur. Bu açıdan bakıldığında günümüzün Amerikan İmparatorluğu'nun siyasetini şöyle değerlendirmek mümkün görünüyor:

Amerikan İmparatorluğu, yine kendisi tarafından yaratılıp teşvik edildiğine inandığım "postmodernist" bir atmosferde, tekile, farklı olana, geleneğe, etnisiteye, yerelliğe, hattâ folklora dizginsiz gibi görünen bir serbestiyet tanımaya hazır görünüyor. Yani tam da bir tarihselcinin onaylayabileceği bir kültürel çoğulculuğu himaye ve teşvik eder bir tutum sergiler gibidir. Ne var ki aynı Amerikan İmparatorluğu, bu himaye ve teşviki, ancak, kendi siyaset ve ekonomi anlayışının ve bu anlayış doğrultusunda hayata geçirdiği ekonomik ve sosyal düzenin evrenselleşmesine razı olunması koşuluyla sürdürüyor. Anlaşılıyor ki, bu imparatorluk, himaye ve teşvik ettiği şeylerin de, en nihayet, egoizmin ve maddî çıkar düşüncesinin şekillendirdiği kendi ekonomik ve siyasal düzeninin evrenselleşmesine hizmet edeceğini düşünüp tasarlamaktadır. Sonuçta amaçlanan, tüm dünyanın Amerikan İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girmesidir. Tarihselciliğin, hiçbir ülkenin, hiçbir siyasal gücün veya güçler birliğinin tarihte böyle bir evrensel sosyal düzen oluşturamadığını, tarihsel deneyime dayalı olarak belirtmesini, şimdi artık aynı zamanda bir uyarı olarak da görmek gerekir. Çünkü aynı tarihselcilik, yine tarihsel deneyim temelinde, bir evrensel sosyal düzen imgesini aslında kendi siyasal amaçlarını gerçekleştirmek için kullanan güçlü devletler bulunduğunu, bunların bu amacı gerçekleştirmek için başvurdukları tek yolun emperyalizm olduğunu da bize öğretir.

Öyle görünüyor ki, tarihsellik bilinci zayıf insanlar ve ülkeler, üstlerine "evrensel insan hakları", "liberal hukuk devleti", "globalleşme" gibi slogan terimlerle gelen bir Amerikanvâri evrenselci dayatmacılığa zor direnebileceklerdir.[50] Ancak tarihsellik bilinci güçlü insanlar ve ülkeler, bu slogan terimlerin arkasındaki emperyalist amacı sezebilir ve bu evren-

---

[49] Özlem, D., "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim,* Sayı: 76, Bahar/1998, s. 31-40

[50] Özlem, D. "Sivil İtaatsizlik Üstüne", *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 23, s. 74-86.

selci dayatmacılığa kendi hâlihazır kuvvetlerini daha da geliştirerek ve potansiyellerini zorlayarak karşı koyabilirler. Bizim insanımızın ve ülkemizin tarihsellik bilinci yönünden hangi kategoride yer aldığı tartışmalıdır. Bunun açığa çıkarılması, geleceğimiz bakımından hayatî önem taşımaktadır. Bunu açığa çıkarmakta atılacak ilk adımın insanın özünün tarihsellik ve rölativite bilincinin özgürlük bilinci olduğunun kabulünden geçtiğine inanıyorum.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Metaphysik* (Alm.çev: R. Dornheim), 1971, Frankfurt/M.

Bollnow, O. F., *Das Wesen der Stimmungen,* Frankfurt a.M, 1941 (1956).

Bollnow, O. F., "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (çeviren/derleyen: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995.

Bubner, R., *Modern Alman Felsefesi* (çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993.

Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev: Doğan Özlem), 2. baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Dilthey, W., "Einleitung in die Geisteswissenschaften", içinde: *Gesammelte Schriften,* Band VI., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924.

Dilthey, W. "Die Aufbau der Geisteswissenschaften im geschichtlichen Welt", içinde: *Gesammelte Schriften,* Band V., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924.

Dilthey, W., "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie", içinde: *Gesammelte Schriften,* Band V., Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924.

Gadamer, H.-G., *Vahrheit und Methode,* 6. baskı (2 cilt), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1990.

Heidegger, M., *Sein und Zeit,* Halle 1927 (1961).

Heidegger, M. *Tekniğe Yönelik Soru* (çev: Doğan Özlem), Afa Yayınlan, İstanbul 1997. (Kitabın 2. baskısı, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adıyla yayımlanmıştır. Paradigma Yayınları, İstanbul (1998).

Hünler, H., *Estetiğin Kısa Tarihi,* Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

Jung, W., *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi* (çev: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995.

Kant, I., *Kritik der Reinen Vemunft,* Imınanuel Kants Werke, Band V., Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1972.

Lauth, R., *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit,* Stuttgatt 1966

Löwith, K., "Hegel Felsefesi", *Tarih Felsefesi* (Doğan Özlem) içinde. Ekler bölümü, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998.

Misch, G., "Tin Bilimleri Kuramı içinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik (Yonımbilgisi) Üzerine Yazılar* (çeviren/derleyen: Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara 1995 Müller, M., *Sem und Geist. Systeniatische Untersuchung'en über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie,* Tübingen 1940.

Özlem, D., "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Martin Heidegger) içinde; Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

Özlem, D., *Tarih Felsefesi,* genişletilmiş 6. baskı, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998.

Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* 2. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.

Özlem, D., "Kültür Felsefesi", *Felsefe Yazıları,* 2. baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996.

Özlem, D., *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi)* Dersleri, 2. baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Özlem, D., *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* Ara Yayıncılık, İstanbul 1990; 2. baskı: Küyerel Yayınları, İstanbul 1999.

Özlem, D., *Felsefe ve Doğa Bilimleri,* 2. baskı, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1996.

Özlem, D., *Mantık,* 5. baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1997.

Özlem, D., "Tarihselci Bilim Felsefesi", *Felsefe Yazıları,* 2. baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996.

Özlem, D., "Doğa Bilimleri ve 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı: 76, Bahar/1998, İstanbul.

Özlem, D., "Sivil itaatsizlik Üstüne", *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 23, Haziran 1998.

Özlem, D., "Tarihsellik ve Cumhuriyet", *Felsefe Dünyası*, sayı: 26, Ankara 1998.

Pöggeler, O., "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı,* 2.baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.

Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfullingen 1963.

Rothacker, E., *Tarihselcilik Sorunu* (çev: Doğan Özlem), 2.baskı: Gündoğan Yayınları, Ankara 1996.

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

VAROLUŞ YOLUNUN ANA KAVŞAĞINDA: KORKU VE KAYGI

KIERKEGAARD VE HEIDEGGER'DE BİR ARAŞTIRMA

Ömer Naci Soykan*

İnsanın temel bir edimi, şeylere anlam vermektir. İlkin adlandırmayla başlayan bu edim, nesnelerin çözümlenmesiyle süregider. Var olduğunu bilen, özbilinci olan insan, kendisini de nesne yaparak bu varoluşa bir anlam verme sorunuyla karşı karşıya gelir; kim olduğunu, dünyadaki yerini sorgular. Din, sanat, felsefe ve bilim, bu anlam vermeler için başlıca alanları oluşturur.

Varoluşu felsefî bir sorun olarak keşfeden Kierkegaard'da, varoluşu sorgulanan insan, ne genel ve soyut bir düşünce, bir *ide* ne de bütünün içinde, onun bir üyesi, bir tamamlayıcısı olan şeydir; tersine, kendisine sorulmaksızın Tanrı'nın dünyaya *fırlattığı* insandır. Bu nedenle de insan, kendini her an Tanrı'nın *önünde* bulur. Ama o, bu fırlatılmış, düşürülmüş olmayı, başka bir deyişle günahlı olmayı özgürlüğün olanağı olarak üstlenir. Kierkegaard, Hegel'de gördüğü nesnellik araştırmasına ve tümellik

* Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, Mimar Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.

tutkusuna karşı, varoluşu öznellikte, bireysellikte, "tek" adını verdiği kişide arar. Onun felsefesi, sistemci, bütüncü Hegel felsefesine ve Hıristiyanlığın resmî din anlayışına karşı, yine de dinsel ama mistik bir protesto olarak ortaya çıkar. Kierkegaard, bir bütünün bir üyesi gibi görülmeyi kabullenmez; dünya düzenindeki basit bir üye diye görülmek, yok sayılmaktır; insanın kendini yok saymasıdır. Varoluşunu ve özgürlüğünü kendi iç varlığına dönüşümde bulan birey için bu dönüşüm, dur durak bilmeyen bir çabadır. Tek insanı arayan Kierkegaard için, kişi ve birey oluşun somut gösterim alanı olması nedeniyle sanat ve edebiyat başlıca bir uğrak yeridir. O, din, sanat ve felsefe zemininde birden yol alır. Ama onun bunu yapması, görevi, dinsel inancı akılla doğrulamak olan tanrıbilimin hizmetinde bir "uşak felsefe" ("ancilla philosophiae") tarzında değildir. Gerçi o, kimi zaman bir tanrıbilimci olarak görünür. Ama tam bu sırada, bilme ile bilmemenin, inanç ile şüphenin, umut ile umutsuzluğun tıpkı bir yay gibi gerildiği çizgide, "ya, ya da" diyen, deva bulmaz, bireşimsiz çelişkide, paradoksal tarzdaki diyalektikte,[1] tehlikeli hareketeriyle sanki bir ip cambazı gibi yüreğimizi hoplatır. Dine uzak duran, örneğin Hume gibi bir filozofun inancı eleştirmesi aklımıza seslenirken, Kierkegaard gibi inançlı bir filozofun şüphesi yüreğimize dokunur. Ona göre inanç bir tutkudur, tutulmadır. Tutku, bütün insanlar için ortaktır. O hâlde, hiçbir insan inanca kapalı değildir. Ama inanç, düşünmenin sona erdiği yerde başlar.[2] Düşünme, felsefe ise şüpheyle başlar.[3] "Şüphe düşünmenin kedisinin iç hareketidir."[4] Şüphe inanç yoluyla aşılır ama şüpheyi meydana getiren de inançtır.[5] İnsan bu ikisi arasında, şüphe ile inanç arasındaki bu gerilimdedir.

İnsanın varoluşu, Kierkegaard'da daima paradoksal biçimde ortaya konur. Bu varoluş hastalıklıdır; hem de "ölümüne hastalık"lı. İncil'de söylendiğine göre, "Lazar adlı bir adam hasta idi." (Yuhanna, 11) İsa'ya bu haberi verdiklerinde o, "Bu hastalık ölüm için değil." demişti. Ama Lazar öldü. Demek ki İsa'nın sözünün aksine hastalık ölümcüldü. Fakat sonra İsa, onu mezardan çağırdı ve Lazar dirildi. Şimdi bu hastalık ölümcül mü idi? Kierkegaard, "Ölümüne Hastalık" adını verdiği bir yapıtına

---

[1] Kierkegaard'ın bu çözümsüz diyalektiği, Adorno'da "negatif diyalaktik" olarak yeni bir anlam kazanır. Bu konuda, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk* (Ara Yayıncılık, 1991) adlı kitabımıza bakılabilir.

[2] Bkz. S. Kierkegaard; *Furcht und Zittern/Die Wiederholung*, s. 64, Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena, 1923.

[3] Bkz. S. Kierkegaard; *Philosophische Brocken*, s. 134vd., Eugen Diederichs Verlag 1952.

[4] S. Kierkegaard; *Entweder/ Oder*, Zweiter Teil, s. 225, Eugen Diederichs Verlag Düsseldorf, 1957.

[5] Bkz. S. Kierkegaard; *Philosophische Brocken*, s.164.

bu hikâyeyle başlar.[6] Onun için bu hastalık konusundaki paradoksal tanı, varoluşun temelinde bulunur. Parodoksun çözümü, kesin, sağlam bilgi diye de bir şey yoktur. Amaç, aklın kılı kırk yarıcı çözümlemesinde bilgi edinmek değildir. Tam tersine Kierkegaard, "Bilgiyle uğraşmak yüzünden, var olmak nedir unuttuk."[7] diyor. Kierkegaard varlığa parmak atan bir filozoftur:

> Nasıl bir toprakta olunduğunu, kokusundan almak için parmak yere sokulur. Ben parmağımı varoluşa sokuyorum. Hiçbir koku gelmiyor. Ben neredeyim? Şu ne demek ister: *dünya*? Bu sözcüğün anlamı nedir? Kim beni bütünün içine düşürdü ve şimdi benim burada durmamı sağladı? Ben kimim? Ben dünyaya nasıl geldim? Niçin ilkin bana sorulmadı, niçin ilkin gelenek görenekle bana kabul ettirilmedi? Niçin sanki bir ruh tüccarından satın alınmış gibi uzva sokuldum? Gerçeklik denilen koca tecimevinde ben nasıl ilginç oldum? Yahu niçin ilginç olmam gerekiyor? Bu hiçbir özgür şey midir? Ve eğer ben bunun için zorunlu olacaksam: orkestra şefi nerededir? Burada aslında bir orkestra şefi yok mudur? Şikayetimi kime yapmam gerek? Varoluş, elbette bir tartışmadır: kendi görüşümü de söylememe izin var mı? Eğer varoluşun şöyle alınması gerekirse: o, nasıl olduğu bilinmesi için elde edilseydi , o zaman en iyisi olmaz mıydı?[8]

Kierkegaard'da sorular yanıtlardan çoktur ve kesin hiçbir yanıt yoktur. O, kendi varoluşunun kanıtını bize bir ses olarak verir. Bu ses nasıl bir sestir? Şu bir yanıt mıdır:

> Ama benim ruhum ve benim düşüncem nasıl böyle verimsizdir ve sanki daima içeriksiz, şehvetli ve yüz kızartıcı acılarla azap vermektedir! Dilimin bağı yahu hiç çözülmeyecek mi, ben hep kekeliyecek miyim? Bana gerekli olan bir sestir, Lynkeus'un bakışı gibi içe işleyen, devlerin iniltisi gibi korku uyandıran, bir doğa sesi gibi dur duraksız, her şeyi donduran bir bora gibi aşağılayıcı, kalpsiz alaycının yankısınınki gibi sinsi, en derin baştan en eritici göğüs iniltisine dek uzanan bir genişlikte, en kutsal-yumuşak fısıltıdan çılgınca enerjiye dek çeşitlenen bir ses. Benim için gerekli olan şey, hava almak için, bence nasıl anlamlı olanı söyleyebilmek için, hem öfkenin hem sempatinin kanallarını boşaltabilecek şeydir. - Ama benim sesim, tıpkı bir martı çığlığı gibi düpedüz kısıktır ya da sessiz dudaklardaki hayır dua gibi ölüdür.[9]

---

[6] Bkz S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Rowohlt 1962.
[7] Alıntılayan: Jean Whall; *Existentialisme'in Tarihi*, s. 9, Elif Yayınları 1964.
[8] S. Kierkegaard; *Furcht und Zittern/Die Wiederholung*, s. 183.
[9] S. Kierkegaard; *Entweder/Oder*, Erster Teil, s. 24-25, Eugen Diederichs Verlag Düsseldorf, 1956.

O, sesinde anlamı ve anlamsızı, her şeyi ve hiçbir şeyi istiyor. Çünkü o, varoluşun en derin hakikatini, dünya ile Tanrı, gerçeklik ile ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ile sonsuzluk, inanç ile bilgi karşıtlıklarının uzlaşmaz geriliminde bulur. Onun, biri varoluşun kepazeliğini, diğeri mükemmelliğini gören iki gözü vardır. O, varlığın anlamını, bir çıfıt çarşısı dediği bu dünyada değil, iç yaşamda arar. İç yaşamda ise korku, iç daralması ve umutsuzluk vardır. Adorno'nun haklı deyişiyle "Kierkegaard'ın felsefesi, cehennem varlıkbiliminde meydana gelir."[10]

Varlığın bedeli yokluk. Çünkü var olmak suçtur. Cezası da yok olmaktır. İlk kez Anaksimandros'un şu sözünde dile gelen bu düşünceyi Heidegger Batı düşüncesinin en eski yargısı olarak niteler: "Nesneler meydana gelişlerini nereden edinmişlerse, zorunluluk gereği, yine oraya giderek yok olmalıdırlar; çünkü onlar, zaman düzenine göre cezalarını ödemeli ve doğru olmayışları için doğrultulmalıdırlar."[11] "Doğru olmayış" var olmak, "doğrultulmak" da yok olmak demektir. Var olmanın suç sayıldığı bu düşünce Batı düşüncesinde belki de en çok Kierkegaard için geçerlidir. Âdem'in suç işlemesiyle dünyaya düşmesi, yani insanın dünyada varoluşu ve Âdemoğlunun bu suçu devralmış olması biçimindeki bu Hıristiyan inancı, Anaksimandros'un sözüne bağlanmakla felsefî bir içerik kazanmıştır. Kierkegaard'ın bu suçu yalnız insana değil, tüm doğaya da yüklemiş olmasıyla bu bağıntı daha da bir genellik kazanır. Doğa da tıpkı Âdem'in düşmesi gibi Tanrı'dan düşmüş olmakla suçludur. Bu suçlu oluş korkuyu doğurur. Korku, varoluşun en temel, en ilksel ortaya çıkış yeridir. Buna göre iki tarz korku vardır: Nesnel ve öznel korku. Gerçi Tanrı, insanın günahını ondan almak için kendini İsa olarak kurban etmiştir. Ama bu da günahın sürekliliğini ortadan kaldırmamıştır. Günah insanda, onun varoluşunun, zamandaki varlığının bedeli ya da belirtisi olarak süregelmektedir.

Korkunun özel bir biçimi de "*daimonca*-olan" şeydir. Jaspers'e göre, Kierkegaard'da *daimonca*-olan, kendine özgü rastlantısal ben için inatçı istençtir: O, bunu kendisi olmayı istemenin umutsuzluğunun son biçiminde, en salt biçimde bulur.[12] *Daimonca* olan "iyiden duyulan korku"dur. Şeytan yalnızca ruhtur. Ama bedenleşmiş olan insandaki şeytanî olan şeydir *daimonca* olan. İnsanın kötüye karşı savaşmaması, savaştan umudunu kesmesi, günahın kölesi olması hâlidir.

Korkunun bir başka tarzı "iç daralması"dır. Bu, korkunun yol bulup dışarı çıkamaması, edilgin hâlidir. Korkudan taş kesilmektir. Bir şeyden

[10]Bkz. Th.W.Adorno; *Kierkegaard*, s. 154, Suhrkamp 1974.
[11]M. Heidegger; *Holzwege*, s. 317, Vittorio Klostermann 1980.
[12]Bkz. K. Jaspers; *Psychologie der Weltanschauungen*, 429-430, Springer-Verlag 1971.

gocunmaktır; alınganlık göstermektir. Birini kırmak değil, tersine kırılmaktır. "Ama iç daralması, içi yanan olarak ortaya konduğu için, keşif, deyim yerindeyse, akla değil, tersine paradoksa aittir; çünkü o nasıl kendi kendisinin ve tersinin belirtisinin doğruluğu ise, öylece bu belirti paradokstur da ve iç daralması kendi kendisini anlamaz, tersine paradokstan anlaşılır."[13] İç daralması, en derinde olan şeydir.

Türlü biçimlerde karşımıza çıkan korku, o hâlde esasında nedir?

"Suçsuzluk bilgisizliktir. Suçsuzlukta insan, ruh olarak belirlenmiş değildir; tersine ruhsal olarak dolaysız birlikte kendi doğallığıyla belirlenmiştir. Ruh, insanda rüya görendir... Suçsuzluk durumunda barış ve dinginlik vardır; ama burada aynı zamanda barışsızlık ve çatışma olmayan başka bir şey vardır; çünkü burada mücadele edilecek hiçbir şey yoktur. O hâlde o nedir? Hiç. Ama Hiç'in etkisi nedir? O, korkuyu doğurur. Bu, aynı zamanda korku olan suçsuzluğun gizidir. Ruh kendi gerçekliğini rüyada planlar; ama bu gerçeklik Hiç'tir, fakat bu Hiç, suçsuzluğu daima kendi dışında görür. Korku, rüya gören ruhun bir belirlenimidir."[14] Korku, hiçlikten doğar demek, varoluş hiçlikten doğar demektir. Korku, Kierkegaard'da dışsal herhangi bir şeyden duyulan korku değildir. Korku, Hiç'in kendini açması ve varlığa çıkması gibi, insanın iç varlığından çıkarak yayılır. Bu, varoluşun yayılımıdır. Korku, çocukta, yetişkinde, kadında, erkekte, Hıristiyan dünyasında, eski zamanlardaki halklarda da gösterilebilir. Hattâ o, cansız dünyayı bile kapsar. Tüm evren tıpkı insanlık gibi korku içindedir ve bundan kurtulmanın özlemini çeker.

Ama korku, tüm dünyaya basılmış olan yitmişliğin bir damgası değildir. Tam tersine korku insan için düpedüz doğal varlık olmaktan daha yüksek bir varlık olmanın ifadesidir. İnsan korkuyu bu yüksek şey olmayı isteme özelliğinden dolayı duyar. Korkunun sıkıştırmasında insan iki yoldan birini seçebilir. O, ya özgürlüğün daha yüksek bir ülkesine yükselmeyi ya da doğaya bağlı bir varoluşta kalmayı seçebilir. Korkunun yol ayrımında bu iki ana cadde görünür. Birincisi özgürlüğe, ikincisi günaha açılır. Ama hangi günaha? Kierkegaard'da hiçbir ana kavram tek anlamlı değildir.

Günah, dünyaya gelmiş olmakla tüm varlıklar için anlam kazanır. Günahın insansal olmayan varlıktaki bu etkisini Kierkegaard "nesnel korku" olarak adlandırır. Evrenin içindeki bu nesnel korku, yaratmadan meydana gelmiş değildir; tersine bu korkunun üstüne bambaşka bir ışık düşmüştür. Âdem'in günahı yoluyla günahlılığın duyusallığına düşülmüştür. Böylece

[13] S. Kierkegaard; *Philosophische Brocken*, s. 48.
[14] S. Kierkegaard; *Der Begriff Angst*, s.40, Europäische Verlagsanstalt 1991.

günaha dünyada süreklilik kazandırılmıştır. "Korku, Âdem'de olduğu gibi artık hiçbir zaman yinelenmez; çünkü Âdem sayesinde günahlılık dünyaya gelmiştir. Bu nedenle korku, iki benzetmeyi elde etti: Doğadaki nesnel korku ve bireydeki öznel korku. Sonuncusu, Âdemin korkusunun daha bir çoğunu, birincisi daha bir azını içerir."[15]

Öznel korkuyu Kierkegaard baş dönmesine benzetir. Ama nasıl bir baş dönmesi? Gözleri birdenbire boş bir derinliğe düşen birinin başı döner, gözleri kararır. Bunun nedeni onun gözlerinin uçurum gibi derin olmasıdır. "Özgürlüğün göz kararması, korku böyledir. O, ruhun bireşimi [ruh-beden bireşimini] gerçekleştirmesi suretiyle meydana gelir ve özgürlük, gözlerini şimdi kendine özgü olanağının içine, aşağıya diker ve burada sonluluğu kavrar, burada tutunmak için. Bu baş dönmesiyle özgürlük, güçsüzce yavaş yavaş yere düşer. Psikoloji daha fazla gelemez ve bunu istemez de. Aynı anda her şey değişir ve özgürlük yeniden ayağa kalkması suretiyle suçlu olduğunu görür. Bu iki anın arasında, hiçbir bilimin açıklamadığı veya açıklayamadığı sıçrayış bulunur. Korku içinde suçlu olan biri, böylece ancak olabildiğince iki anlamda suçludur... Korkunun nesnesi Hiç'tir, sanki gittikçe fazla bir şey olan Hiç."[16] Böylece Hiçlik, yavaş yavaş varlık kazanır. Bütün bunlar özgürlük içindir. Tek olan, yani birey, yani kişi, söz konusu sıçrayış sayesinde kendi üstüne çıkar, yani özgürlük ülkesine.

İnsan ruh ile bedenin bir bireşimidir, aynı zamanda zamansal olan ile ebedî olanın bir bireşimi. Ruh-beden bireşimi olan insan için ebedilik, zamandaki art ardalığın anda kaldırılmasıdır. Bu bireşimi yapan da ruhtur. Putperestlikte bu bireşim yoktu. Bu, bir doğal ruhsuzluk durumudur, kaderdir. Fakat Kierkegaard, Hıristiyanlığın içinde de bir tarz putperestlik bulur. Korkunun nesnesi hiçlikti. Korku ile hiçlik sürekli olarak birbirlerine karşılık gelir. Putperestliğin korkusu kendi nesnesine, kendi hiçliğine kaderde sahiptir. Hıristiyanlıktaki putperestliğin korkusu kaderle bağıntıda, ruhun şimdi olduğu ama ruh olarak özsel olmadığı her yerde bulunur. Hıristiyan putperestliğinin yaşamı ne suçlu ne suçsuzdur. O, şimdi ile geçmiş, gelecek, ebedî olan arasında hiçbir ayrım tanımaz. Hıristiyan putperestliği ruhsuzluktur. Ruhsuzlukta hiçbir korku yoktur. O, kendi hâlinden memnundur, mutludur. Ruhsuzluğun bu mutluluğu putperestlikteki kölelik durumuna benzer. Buna karşın ruhsuzluğun yitirilmesi en korkunç şeydir. Çünkü bu, mutsuzluğun kendisidir. Fakat ruhsuz olarak belirlenen insan bir konuşan makineden başka bir şey değildir. Böyle biri felsefe

[15] a.g.y., s. 57.
[16] a.g.y., s. 57-58.

sözlüğünü, iman sözlerini, politik bir sloganı su gibi ezberleyebilir. Ama o, neyi anladığı, neyi anlamadığı ayrımını yapamaz; aptalın biridir.[17]

Kierkegaardcı diyalektik, putperestliğin günahta, daha doğru bir deyişle korkuda bulunduğunu da söyler. Ama burada putperestlik duyusallıktır. Gerçi ruhla bir bağıntısı olan bir duyusallıktır ama onda derin anlamda ruh, ruh olarak yoktur. Fakat bu olanak da korkudan başka bir şey değildir. Korkunun nesnesi hiçlikti. O hâlde putperestlikte korkunun hiçliğinin anlamı nedir? Bu, kaderdir. Kader, ruhla bağıntısında yalnızca dışsal bir şeydir. Kader, zorunluluk ile rastlantısallığın birliği demektir. Kierkegaard, bunu hiçkimsenin söylemediğini belirtir. Ona göre, putperestçe kader üzerine konuşulmuştur ama bu, sadece zorunluluk olarak görülmüştür. Suç ve günah kavramı, putperestlikte en derin anlamda ortaya çıkmaz. Orada kader yüzünden suçluluk vardır. Bu, trajedideki suçsuz suçludur.

Yahudiliğin yasanın görüş tarzı olduğu kabul edilir. Bu, Yahudiliğin korkuda bulunduğu anlamına gelir. Ama korkunun hiçliği, burada kaderden, yani putperestlikte olduğundan başka bir şeyi gösterir. "Yahudilikte olan korku, suçtan duyulan korkudur. Suç, kendisini her yerde açan bir güçtür ama hiç kimse onu derin anlamda kavrayamaz, bu esnada o varoluş üstüne hile ve oyunlar düzenler... Putperestlikteki kehânet, Yahudilikteki kehânete karşılık gelir. Ama bundan dolayı kurbanı hiçkimse anlayamaz. Burada, Yahudilikte, derin trajik olan, putperestlikteki kehanetle bağıntıda benzer biçimde bulunur. Yahudi çaresini kurbanda arar, ama bu ona yardım etmez."[18] Çünkü burada kurban gerçektir. Böylece suç ortadan kalkar. Ama günahın gerçek bağıntısı konulmadığı sürece kurban yinelenmek zorundadır.

Bu yinelenme, Hıristiyanlıkta bireyselliklerde olur. Burada dışarıya değil, içe dönülür. İçe dönmek suretiyle özgürlük keşfedilir. Hıristiyanlıkta kaderden korkulmaz. Çünkü o dışsal bir şey olarak görülmez. Özgürlüğün keşfedildiği bu evrede günah korkusu vardır. Özgürlüğün suçla bağıntısı korkudur; çünkü özgürlük ve suç henüz olanaktır. Suç diyalektik bir özelliğe sahip olur. Suç aşılmaz; tersine suçlu olan kimse, suçun neden olduğu şeyle suçludur. Suç asla dışsal bir şey değildir. Özgürlüğün olanağında geçerli olan şudur: Suç ne denli derin keşfedilirse, deha o denli büyüktür. Çünkü insanın büyüklüğü, yalnız ve yalnız ondaki Tanrı tasarımının enerjisine bağlıdır.[19]

---

[17] Krşl. a.g.y., s. 86-88.
[18] a.g.y., s. 96.
[19] a.g.y., s. 100-101.

Böylece Kierkegaard, korkunun insanlıktaki tarihini, putperestlikten başlayarak Hıristiyanlığa dek götürür. O, özgürlüğe ve varoluşa vardıran korkuyu en derin anlamda yalnızca burada bulur. Hıristiyanlığı resmî Hıristiyan inancından ayırarak, bir iç, mistik yaşantı olarak İsa'nın kendisinde bulur. O, İsevîliği değil, İsa'lığı, yani Tanrılığı ister. Ona göre İsa, insan değil, Tanrı'dır. Bu bakımdan Kierkegaard, resmî Hıristiyanlık inancıyla çelişir.

Hıristiyanlıkta kendi içine dönen insan, tek oluşu kazanır. O, artık yalnızca "tek olan" diye adlandırılır. Günah, niteliksel sıçrayış sayesinde tek insanda konulmuş olursa, o zaman iyi ile kötü ayrımı da konulmuş olur. Böylece korku ikiye ayırılır: Kötüden duyulan korku ve iyiden duyulan korku.

Kötünün önündeki korku günah korkusudur. Bu günah, Âdem'e konulmuştu ve Âdemoğlunda süregelmektedir. "Konulmuş günah, gerçi ortadan kaldırılan bir olanaktır ama aynı zamanda haksız bir gerçekliktir... Korku haksız bir gerçeklik olduğu için, yeniden yoksanmalıdır. Bu çaba korkuyu üstlenmeyi ister."[20] Böylece haksız, gayrimeşru bir gerçekliğe yönelen korku, üstlenilmek suretiyle hayırlanacaktır. Evetleme ve hayırlamanın bu diyalektiğinde insan kalıcıdır. Konulmuş günah, kendi kendisinde sanki özgürlüğe yabancı bir sonuçtur. Korku bağıntısı, yeni bir durumun olanağı olan bu sonucun geleceğine yönelir. Bir birey de ne denli derine batmışsa o denli daha derine batabilir ve bu "batabilme" korkunun nesnesi olur. Burada korku ne denli çok uykudan uyandırılırsa, günahın sonucunun kişiye, somut bireye ("et ve kanda") bu aktarılması o denli anlamlı olur. Günah, bireysellikte "anayurt hakkını" elde eder. Ahlâk açısından bakıldığında günah hiçbir durum değildir. Korku, yeni durumun olanağı olarak kesintisiz şimdidir. Haksız bir gerçeklik olarak konulmuş günahı birey pişmanlıkla gerçeklik olarak vazeder. Ama pişmanlık, bireyi özgürlüğe götürmez. "Pişmanlık, günah bağıntısındaki bir olanağa indirimli olarak girmez. Başka bir deyişle o, günahı ortadan kaldıramaz, yalnızca ona üzülebilir. Günah kendi sonucunda ilerler, pişmanlık onu adım adım izler ama daima bir anlık geriden. Günah korkunç olanı görmek için kendi kendini zorlar; ama o, tıpkı şu çılgın Lear gibidir ("Sen ey, yaratmanın harap olmuş şaheseri!" [Kral Lear, 4. perde, 6. sahne]); iktidarı yitirmiştir ve gücü, kederlenmek için ancak elde tutar. Burada korku kendi en yüksek noktasındadır. Pişmanlık aklı yitirmiştir ve korku pişmanlığa ilişkin olarak artmıştır. Günahın sonucu ilerler, günah, saçlarını tarayan bir hizmetçinin ardı sıra sürüklenen, bu sırada umutsuzlukla çığlık adan

[20] a.g.y., s. 104.

bir kadın gibi bireyi sürükler. Korku öndedir, tıpkı kötü bir havanın gelmekte olduğunun kendiliğinden ayrımlanması gibi, gelmeden önce sonucu keşfeder. Korku daha da yaklaşır, birey, bir kez huylandığı bir noktada oflayıp puflayarak çakılı kalan bir at gibi titrer. Günah galip gelir. Korku, kendini umutsuzlukla pişmanlığın kollarına atar. Pişmanlık son olanı tehlikeye sokar. Pişmanlık, günahın sonucunu ceza çekme olarak, yitmişliği günahın sonucu olarak kavrar. O, yitmiştir; onun yargısı söylenmiştir, elbette onun laneti, yargının vahimleştirilmesi, bireyin yaşam yoluyla mahkemeye sürüklenmesinde meydana gelir. Başka deyişle, pişmanlık çılgına dönmüştür."[21] Günahın bireyi sürüklediği bu cehennem yolu, Kierkegaard için yetkinliğe, özgürlüğe giden yoldur. Doğrusu, özgürlüğün bedeli hiç bu kadar ağır biçilmemiştir.

Korku, yalnızca kötünün önünde olan, kötüden duyulan şey değildir. İyinin önünde de korku duyulur. Bu, "*daimonca* olan" şey diye nitelenmişti. Burada bireyin kendisi kötünün içindedir ve iyiden korkar. Bu tarzın bir ön basamağı olarak Kierkegaard, "günahın köleliği"nden söz eder. Günahın köleliği, kötüyle özgür olmayan bir bağıntıdadır; ama *daimonca* olan, iyiyle özgür olmayan bir bağıntıdadır. *Daimonca* olanın iyiyle ilgisi, iyinin onu dışardan sınırlamasındadır. *Daimonca* olana estetik-metafizik açıdan da bakılabilir. Bu takdirde o, "talihsizlik", "kader" gibi kavramlarla belirlenir. Fakat *daimonca* olana ahlakça yargılayan olarak bakılmaz. O, tıpkı doktorun kendisini iyileştirmek için ameliyat edeceği hastanın bıçak altında yatmaktan ya da aynı amaçla eczacının verdiği acı verici ilaçlardan korkmasına benzer. Suçsuzlukta *daimonca* olandan söz edilemez. *Daimonca* olan bir durumdur. Bu durumdan sürekli olarak tekil günahlı eylem birdenbire çıkabilir. Ama bu durum, suçsuzlukla doğal bağıntıda yeniden bir gerçeklik olmasına rağmen, niteliksel sıçrayış yoluyla konulmuş bir olanaktır.

"*Daimonca* olan iyiden korkmadır. Suçsuzlukta özgürlük, özgürlük olarak konulmamıştı, onun olanağı bireysellikte korku idi. *Daimonca* olanda bağıntı tersine çevrilmiştir. Özgürlük, özgürsüzlük olarak konulmuştur; çünkü özgürlük yitirilmiştir. Özgürlüğün olanağı, burada, yeniden korkudur. Ayrım mutlaktır; çünkü özgürlüğün olanağı, burada kendini özgürlükle bağıntıda gösterir; bu bağıntı, özgürlüğe yönelik bir belirlenim olan suçsuzluğun tam karşısında konulmuş olandır. *Daimonca* olan, kendini kilitlemek isteyen özgürsüzlüktür... *Daimonca* olan, *kapanmış o-*

[21] a.g.y., s.106.

*lan ve kerhen vahiy*dir".[22] Bu ikisi aynı şeydir. Kapalı olan dilsiz olandır. Dil, söz, kurtarıcı olandır, kapalı olanın boş soyutlamasından kurtarandır.

> *Daimonca olan, birdenbire olandır.* Birdenbire olan, başka bir yönden itibaren kapalı olan için yeni bir deyimdir. *Daimonca* olan, eğer içerik akla getirilirse, kapalı olan olarak belirlenir, eğer zaman akla getirilirse birdenbire olan olarak belirlenir. Kapalı olan, hayırlayan kendini kilitlemenin bireysellikteki etkisi idi. Kapalılık, bildirişime karşı kendini daima daha çok kapar. Ama bildirişim, yeniden, süreklilik için deyimdir ve sürekliliğin olumsuzlanımı birdenbire olandır. (...) Eğer imdi, *daimonca* olan bedensel bir şey olsaydı, o zaman o, asla birdenbire olan olmazdı... Ama birdenbire olan hiçbir yasa tanımaz. O, doğa görüngülerinden değildir, tersine psişik bir şeydir, özgürsüzlüğün ifadesidir. Birdenbire olan, *daimonca* olan olarak iyi önündeki korkudur. İyi, burada süreklilik demektir; çünkü kurtuluşun ilk ifadesi sürekliliktir. Bireyselliğin yaşamı, belli bir dereceye kadar süreklilikte yaşamla birlikte yol aldığı sırada kapalılık bireyde süregider; tıpkı yalnızca kendi kendisiyle bildirişimde bulunan ve bundan dolayı birdenbire olan olarak devamlı burada olan bir süreklilik abrakadabrası gibi. Kapalılığın içerikle bağıntısında birdenbire olan, korkunç olan demek olabilir; ama birdenbirenin etkisi gözlemci için komik olarak da görünebilir. Bu bakımdan her bireysellik, birdenbirenin bir parçasına sahiptir, keza her bireyselliğin sabit ide'den bir parçaya sahip olması gibi. (...) *Daimonca olan içeriksiz olandır, can sıkıcı olandır.*[23]

Bu tarzı sanatçı başlıca olarak mimiklerle canlandırır. Diyalog, birdenbireyi engeller. Konuşmada süreklilik vardır. Birdenbireye karşılık gelen süreklilik, nesli tükenme hâlidir, son bulma durumudur. İç sıkıntısı (can sıkıntısı), tükenme hâli, hiçlikteki bir sürekliliktir. İçeriksizlik, can sıkıntısı, yeniden kapalılığı gösterir. İçeriksizliğin biçimi kapalılıktır. Tanrı'da ya da iyide kapalılık olmaz. Çünkü böyle bir şey en yüksek genişleme hâlidir. *Daimonca* olan ise, olumsuz olan ve hiçlik olur. Olumsuz olan, hiçliğin biçimi demektir; tıpkı kapalılığın içeriksizliğin biçimi olması gibi.

Özgürlük, farklı tarzlarda yitirilir. Buna göre, bir özgürsüzlük durumu olan *daimonca* olanın da farklı tarzları vardır. Bunları Kierkegaard, biri özgürlüğün bedensel-psişik yitirilişi, diğeri özgürlüğün pnömatik[24] yitirilişi diye ikiye ayırır.

---

[22] a.g.y., s.112-113.
[23] a.g.y., s. 118-121.
[24] "Pnömatik", Yunanca "nefes, soluk" demek olan "pneuma"ya dayanan, ona bağlı olan, ondan ileri gelen anlamındadır. Burada Tanrı'nın kendi tinini insana vermesi, üfürmesi anlamında kullanılıyor.

Schelling'in kısaca "Özgürlük Yazısı"[25] diye bilinen yapıtı, hem Kierkegaard hem de Heidegger için büyük önem taşır. Bu yazı bugünkü Schelling araştırmaları için de başlıca kaynaktır. Schelling'in derslerini de dinlemiş olan Kierkegaard, onun birçok düşüncesini kendi açısından ileriye götürür. "Özgürlük Yazısını"nı Heidegger de derslerinde kullanmıştır. Böylece bu yazı, âdeta bu üç filozofu birbirine bağlayan bir köprü görevini yerine getirmiş olur.

Kierkegaard, özgürlüğün bedensel-psişik yitirilişi konusuna Schelling'in bu yazısını anarak girer. Burada ruh ile beden arasında kurulan bağıntı ele alınır. İnsanı ruh-beden bütünlüğü olarak gören Kierkegaard için bu ikisi arasındaki ilişkide beden ruhun egemenliğinde, onun organı, aracı olarak bulunur. Bedenin bu bağıntıya başkaldırması, özgürlüğün beden yoluyla kendi kendisine karşı yaptığı suikasttır. Burada özgürsüzlük *daimonca* olan olarak şimdileşmiştir. Ama özgürlük bizzat isyancı partinin safına geçmedikçe, isyancının korkusu kötüden duyulan korku olarak pekala şimdileşmiş olan korku olur, iyiden duyulan korku olarak değil. Bedenin ruha başkaldırışının en aşırı biçimi özgürlüğün hayvansal yitimi denen şeydir. Bu durumda *daimonca* olan, günah köleliğinin bir ifadesi olarak görünür.[26]

Özgürlüğün pnömatik yitirilişine gelince... *Daimonca* olanın görünüş tarzı çok geniştir. O, ayrı zihinsel içerikten ileri gelmez, fakat verilen içeriğin özgürlükle bağıntısına dayanır. Özgürlüğün içeriği zihinsel olarak görülmüş hakikattir ve özgürlüğün eyleminde olan bu hakikat insanı özgür kılar. Bu hakikat, yalnızca, onu eylemde ortaya çıkaran tek olan için, kişi için olan hakikattir. Eğer hakikat birey için başka bir tarzda burada ise ve o bireyce engellenmişse, o zaman biz *daimonca* bir görüngüye sahip oluruz. "Hakikatin her zaman gür sesli tellalları olmuştur; fakat sorun, bir insanın en derin anlamda hakikati bilmek isteyip istemediği, hakikati onun tüm varlığının içine işlemesine bırakmak, hakikatin tüm sonuçlarını üstlenmek isteyip istemediğinde ve başka çare kalmadığında kendisi için kaçacak bir yere ve sonuç için sahte bir sevgiye sahip olmayı istememesindedir.

Kierkegaard, hakikatten yeterince söz edildiğini ama şimdi kesinliğin, içselliğin vurgulanmasının zamanı olduğunu belirtir. Bu da soyut anlamda değil, tersine Fichte'den aldığını söylediği biçimde büsbütün somut anlamdadır. Kesinliğe, içselliğe ancak eylem yoluyla erişilir. Eylem, bireyin *daimonca* olup olmadığını belirler. En katı bir ortodoks, *daimonca*

[25] Bu konuda bilgi için *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat* başlıklı kitabımıza (s. 65-90) bakılabilir: Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.
[26] Bkz. *Der Begriff Angst*, s. 124-125.

olabilir. O, kutsal olan önünde eğilir, bilinebilir olan her şeyi bilir. Onun için hakikat, seramonilerin bir bütünüdür. Ama o, kanıtını hayat tehlikesinin içine atamaz. Çünkü onun defteri kendi elinde değildir. Onda kesinlik eksiktir. Batıl inanç ve inançsızlık, özgürsüzlüğün iki biçimidir. İnanmamanın en yüksek, görünüşte en özgür ifadesi alaydır. Ama alayda kesinlik yoktur. Bundan dolayı o, alay eder. Eğer sözümona kutsal kişi, kendi dindarlığıyla ilişkisinde özgür değilse onda içsellik yoktur. O zaman o komik olarak görünür. Kesinlik ve içsellik, somut anlamda öznelliktir. İçsellik, somut olanda anlamadır. Bilincin sahip olabildiği en somut içerik özbilinçtir. Özbilinç eylemdir; eylem de yeniden özbilinçtir. İçsellik böyle bir bilince karşılık gelmezse, burada *daimonca* olanın bir biçimi vardır.[27]

İnançsızlık, batıl inanç, ikiyüzlülük, kepazelik, gurur, korkaklık, bütün bunlar, *daimonca* olanın türlü türlü biçimlerde ortaya çıktığı, kesinliğin ve içselliğin olmadığı, özgürlüğün pnömatik yitiriliş durumlarıdır. Hepsinde ortak olan şey, boş bir kabuk olma, ruhsuz olma, içeriksiz olma hâlidir. Oysa içsellik ebedîliktir, ebedî olanın bir insanda belirlenimidir.

Korku, ancak inanç yoluyla kurtarılır. Burada söz konusu olan insanın korkudan kurtulması değil, korkunun kurtarılmasıdır. Özgürlüğün olanağı olan korku, ancak inanç yoluyla mutlak olarak oluşturulmuştur. O, tüm sonlulukları yiyip bitirmek suretiyle, tüm kendi yanılgılarını açığa çıkarır. Böyle bir korku sayesinde oluşmuş biri, kendi sonsuzluğunun olanağı bakımından oluşmuş biridir. Bu olanak, talihin, mutluluğun, başarının olanağı değildir. Onda her şey eş olanaklıdır. Bu yüzden bu olanakla eğitilen biri, korkunç olanı da gülünç olanı da kavrar. Ancak bu suretle birey olanağı kendinin yapabilir, kendi kendisini eğitebilir. Eğer olanağın keşifleri doğru biçimde yönetilirse; olanak tüm sonlulukları keşfedecek ama onları sonsuzluğun biçiminde idealize edecek, korku içinde bireyi yenecek, ta ki birey ona inancın vaktinden önce gerçekleştiriminde yeniden galip gelene dek. Ama birey olanağı kötüye kullanırsa asla inanca varamaz; onun inancı sonluluğun bir kurnazlığı olur. Olanak sayesinde eğitimli biri, eğer eğitimin başlangıcında korkuyu yanlış anlarsa, onu inanca götüremez, tersine o kişi, inançtan çıkar. O zaman o, yitmiştir. Buna karşın korku içinde kalan biri, korkunun sayısız sahtekârlıklarıyla kendini aldatamaz. Korku, onun hizmetçisi olarak kalır. Birey korku sayesinde inanç için oluşmuşsa, o zaman korku, onu ortaya çıkaran şeyin kendisini silip atar. Korku kaderi keşfeder. Eğer birey kendini kaderle avutmak isterse, o zaman korku geri döner, kaderi çekip atar. Eğer birey, kader bağıntısında kendisini böyle değiştirmemişse, o zaman o diyalektik bir artı-

[27] Bkz. a.g.y., s. 126-131.

ğı daima elde tutar. Hiçbir sonluluk bu artığı silip atamaz. Korku elde kalır. Sonluluğun sefaletinde batmak istemeyen birine en derin anlamda sonsuzluğa açılmak gereklidir. Korku sınavcıdır. Hiçbir gerçeklik onun gibi keskin sınayıcı değildir. Korku, inanç yardımıyla Tanrı kayrasında huzura vardırmak amacıyla bireyselliği eğitir. Böylece korkunun keşfettiği, ikincil olan günah bağıntısında olunur. Gerçi günah birincildi ama o korku yoluyla keşfedildiği için ikincil olur. Kendi suçluluğunu sonluluk yoluyla bilen biri yitmiştir. Çünkü o zaman korku ve günah, sanki dışsal bir şeymiş gibi kavranmış olur. Oysa ne günah, ne de onu keşfeden korku dışsal, psikolojik bir şeydir. Ancak korku yoluyla günah bağıntısında kendini eğiten, oluşturan biri, barış içinde huzur bulur.[28]

Bireyin bu dünyada, yani sonlu olanda yitip gitmemesi, tersine var olması için daima korku içinde kalması gerektiğini söyleyen Kierkegaard için bu dünyada hiçbir iyi şey yoktur. Tanrı da bu dünyada değildir. Çünkü bu dünya Tanrı'ya uygun bir yer değildir. O, ancak insanın en iç varlığında bulunabilir. Korku da oradadır. İnsan bu kötü dünyada iç varlığındaki korku içinde olmakla, sürekli olarak kendini Tanrı'nın önünde görür, korkar ve titrer. Böylece o var olur ve özgürlüğün ülkesine yükselir.

Kierkegaard felsefesinde Tanrı her an karşımızdadır. Varoluşçu felsefenin en önemli temsilcisi sayılan Heidegger'de ise Tanrı'ya yer yoktur. Fakat bu felsefe de Lukacs'ın deyimiyle bir çeşit "dinsel tanrısızlığı" ya da tanrısız dinselliği yansıtır. Çelişkili gibi görünen bu nitelemenin uygunluğu, bu felsefenin içine girildikçe anlaşılacaktır.

Bu iki felsefe arasındaki akrabalık, bazı ayrı ele alınışlarına karşın kullanılan aynı kavramlarda kendini gösterir. Bunlardan başlıcası "korku"dur. Bu kavram, her ikisinde de var olanın var olmasının, bulunuyor olmasının temel bir belirlenimi olarak görülür. Bundan başka Heidegger'de yeni olarak ortaya çıkan, Türkçe'sine "kaygı" ya da "tasa" diyebileceğimiz kavramın ("Sorge") da "korku" ile yakınlığı olması, söz konusu akrabalık için bir gösterge sayılabilir. Ayrıca her iki filozofun kavramları işleyiş biçimi, bir kavramın kendi karşıtıyla belirlenmesi ya da belli bir ilgi içine sokulması, kavramların sanki bilinçli varlıklar olarak kendi başlarına edimde bulunur gibi görülmesi gibi benzerlikler, aralarındaki ortaklığı oluşturur. Korku ve kaygı kavramlarının Heidegger'de insan varoluşu bakımından neyi dile getirdiğini anlamak için, ilkin onun felsefesine çok genel çizgilerde de olsa bakmak yararlı olacaktır. Daha da önce, herkes için anlaşılma bakımından son derece sorunlu olan Heidegger'in

[28] Bkz. a.g.y., s. 141-147.

dili hakkında burada birkaç şey söylenmelidir. Türkçe'de "yağmur yağar", "göz gözler", "el eller" gibi çok sayıda örnekte görüleceği gibi, bir sözcük bir cümlede hem özne hem eylem olarak bulunabilir. Buna benzer duruma Almanca'da hemen hemen hiç rastlanmaz.[29] Fakat Heidegger, kendi anadilinin kendisine vermediği bu olanağı, hem de garip bir biçimde sık sık kullanır; örneğin "korku korkar", "hiç hiçler", "dil diller" gibi. Üstelik o, belirttiğimiz gibi, bu kavramları bilinçli, edimde bulunan birer varlık gibi görür. Onun bu görüşünün temelindeki kabul de şu ünlü sözünde dile gelir: "Var olan her bir şeyin varlığı sözün içinde oturur... Dil varlığın evidir."[30] Dil ile varlık arasında kabul edilen bu özdeşlik, filozofları içinden çıkılmaz paradokslara götürmüştür.[31] Bence Heidegger'i okumak, onun bu tarz kabul ve tutumlarını geçici de olsa benimseyerek sözlerini izlemekle olanaklıdır. O zaman bu izleyişte kendimizi çok sağlam bir "mantıkçı"nın karşısında bulabiliriz.

Heidegger, bir katolik olarak yetişmişti, papaz olmak üzere ilâhiyat öğrenimi görmüştü. Daha sonra, bir süre doğa bilimleri, sonra da felsefe okudu. Husserl'in öğrencisi oldu. Artık dinsel eğilimlerini bırakmıştı. "Kendine bir *tanrısız* olarak baktı -bunun âdeta katlanmak zorunda kaldığı kişisel bir yazgı olduğunu düşünür gibiydi. Ama son dönemindeki yazılarından birinde şöyle diyordu: "Yine de benim Tanrısızlığım Tanrıya, belki de felsefî tanrıcılıktan daha yakındır."[32] Onun Tanrı inanışı farklı yorumlanabilir. Ama bu, onun için yalnızca kişisel bir sorundur, felsefî değil; tıpkı kişi olarak bir nazi olmakla birlikte felsefesinde nazizm etkisi bulunmaması gibi. Heidegger, Kant'tan devraldığı Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı düşüncesini daima korumuştur.

Heidegger felsefesi, kendi sözüne uygun olarak varoluşun köktenci bir çözümlemesi diye nitelenebilir. Buradaki varoluş da insan varoluşudur. Böylece o, felsefeyi tümüyle *antropolojik felsefe* olarak anlar. Onun varlıkbilimden anladığı budur. Ona göre varlığın araştırılması gereken yer varoluştur. Gerçekten ilintide olduğumuz tek varlık türü insandır: "Varoluş tarzındaki Var olan, insandır. Sadece insan var olmaktadır. Kaya vardır, fakat var olmamaktadır. Ağaç vardır, fakat var olmamaktadır. At vardır, fakat var olmamaktadır. Melek vardır, fakat var olmamaktadır. Tanrı

[29] Yaptığımız tüm araştırmalarda ve Alman dilbilimcilere başvurularımızda, yalnızca "oyuncu oynar" demek olan "Der Spieler spielt." örneğini bulabildik. Başvurduğumuz uzmanlar, benzeri örneklerin İngilizce'de de bulunmadığını söylediler.

[30] M. Heidegger; *Unterwegs Zur Sprache*, s.166, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1979.

[31] Bu konuda, Platon'un *Sofist* diyalogu çerçevesinde yaptığımız bir çözümleme *Metin Okuma* (Ara Yayıncılık 1991) adlı kitabımızda bulunabilir.

[32] Bryan Magge; *Yeni Düşün Adamları*, s. 134, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979.

vardır, fakat var olmamaktadır."[33] Bunların hiçbiri gerçekte var olmamaktadır. Gerçekten var olabilen insanın bunu başarabilmesi için varlığın belirsiz çevresinden ayrılması gerekir. Bu çevre gündelik yaşam alanıdır. İnsanın öteki insanlar ile, öteki insanlar için ve öteki insanlara karşı sürdürdüğü günlük yaşam uğraşında, sürekli olarak ötekiler karşısında farklı olma kaygısı yatar. Ama insanın günlük yaşam olanakları, ötekilerin koyduğu ölçülerce yönetilir. Bu ötekiler, belirli ötekiler değildir. Her öteki, bütün ötekilerin yerine geçebilir. Ötekilerin kimliği, ne bu ne de şu kimse; ne insanın kendisi ne bazı kimseler ne de hepsinin toplamıdır. Onların kimliği "kimsesizlik"tir ya da "herkes"tir. Bu "göze batmazlık" ve "belirsizlik" içinde "herkes alanı" ("onlar alanı") ve bu alanın egemenliği gelişir. Herkes neden hoşlanır ve nasıl eğlenirse, biz de ondan hoşlanır ve öyle eğleniriz. Sanat ve edebiyatı herkes nasıl okur, görür ve yargılarsa biz de öyle yaparız. Herkes alanı, onu oluşturan bir özelliği olan sıradan olma ile varlığını korur. Günlük insanın kimliği sorusunun yanıtı olan "herkes", insanın ötekilerle birlikte olmasında kendi varoluşunu teslim ettiği "hiçkimse"dir. Kendi varoluşumuzu ele geçirmemiz, onu ötekilere, herkese teslim etmememiz, "varolmanın tümünün bir değillemesi olan Hiçlik"le bizi karşı karşıya getiren, "iç sıkıntısı", "korku" gibi bazı deneyimlerden geçmemize bağlıdır. Var olan belirli her şeyden başka olan bu hiçlik, aslında varlığın kendisidir. Söz konusu deneyim, bizi "içine atılmış" olduğumuz bu dünyada yardımsız ve dayanaksız bırakılmış durumda düşünmeye götürür. Dünyaya fırlatılmış olan insanın varoluşu da ölümle sonlu ve sınırlıdır, "ölüm için varlık"tır. Fakat bu sınırlı dünyada eylemler yapıyoruz. Tanrı var olmadığına göre, eylemlerimiz Tanrı'ya doğru değil, dünyaya, öteki insanlara ve geleceğe yöneliktir. Bu bir aşmadır. Yalnızca insan aşabilir. Bu aşma ya da öteye geçme, önce dünyaya, sonra öteki insanlara, en sonunda da kendi geleceğimize doğru bir aşmadır. Bu aşma ile hep kendi kendimizin ilerisindeyiz, hep tasarıyız, tasarıda kendi kendimizi, kendi varoluşumuzu tasarlıyoruz. Bunun için de hep kaygı içindeyiz, kaygının kendisiyiz. Kendini tasarımlamada insan, kendi üzerine kendini sorguya çekiyor. Böylece o, varoluşu tehlikeye atıyor. İnsan kendi varoluşunu böyle bir tehlikenin içine atmaksızın onu kazanamaz. Varoluşun önceden oluşturulmuş, insana verilmiş özü yoktur. İnsan kaderini kendisi üstlenir.

Bu genel betimlemeden sonra şimdi, korku ve kaygının varoluş yolunda nerede olduğu, nasıl bir rolü üstlendiği daha yakından görülecektir.

---

[33] M. Heidegger; *Metafizik Nedir?*, (Almanca-Türkçe), Çeviren: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.

Heidegger, kendisini bir varlıkbilimci (ontolog) olarak görür. Bu bilim var olanın varlığı hakkındadır. Başyapıtı *Varlık ve Zaman*'a varlığın anlamı sorununun serimlenmesiyle başlar. Ana sorun, insanın, kişi-varlığın varlık tarzıdır. Bu varlık tarzı, sıradan, düpedüz var olanın varlığından ayrımında kendini ortaya koyar. İnsanın varlığı, ölüm için olan bir varlıktır, yani zamanla sınırlı bir varlık. Başka bir yerde Heidegger, "Varlığı kavramak, "temeli" kavramak demektir"[34] der. Bu "temel" varlığın içindedir. O hâlde varlığı kavramak için onun içine inmek gerekir. Demek ki biz burada varlığın içine inen bir yola girmekteyiz. İçine inilecek olan varlık da insanın, kişi-varlığın varlığıdır.

Heidegger, "Metefizik Nedir?" adlı yazısında, metafiziğin ikili bir karakterine işaret eder: Her metafizik soru, metafizik sorunsallığının tümünü ortaya koyar ve soruyu soran, sorunun içine sokulur. Var olanın kendisine olan bu teslimiyet içinde var olan, kendisini açığa çıkarabilir. Bir var olan olarak bilim yapan insanın bu "yapma" esnasında olup biten şey, onun var olanın tümünün içine adım atmasından başka bir şey değildir. Araştırılması gereken şey, yalnızca var olandır ve başka "hiçbir şey" değildir. Heidegger, tam burada bu "hiç"i, bu "hiçbir şey"i sorgular. O, neyin nesidir? Burada rastlantısal olarak mı ortaya çıkmıştır? Bu Hiçten bize ne? Hiç'i bilim terkediyor. Ama onu terkettiğimiz anda aynı zamanda kabul etmiş olmuyor muyuz? Bilim Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istememektedir. Demek ki Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istememekle onu biliyoruz. Bilim Hiç'i, "olmayan bir şey" diye terketmiştir. Heidegger işe bilimin terk ettiği bu noktadan başlar: Hiç nedir? Onu nerede arayacağız, nasıl bulacağız? Hiç, var olanın tümünün tam bir değillemesidir. Öyleyse onun bu özelliği, bizim onunla karşılaşacağımız tek yönü gösteriyor. Kendimizi var olanın ortasına konmuş olarak buluruz. Günlük yapıp etmelerimizde şu veya bu var olana bağlı olarak, var olanın şu veya bu alanında kendi varoluşumuz kaybolmuş gibi görünmektedir. Ama burada da var olan, gölgede de olsa bütünün bir birliğinde saklıdır. O, bizim şeylerle ya da kendimizle özel olarak uğraşmadığımız zaman, gölge altından çıkıp, örneğin asıl iç sıkıntısında üstümüze gelir. Ama bu belli bir şeyden dolayı olan bir iç sıkıntısı değil, var olanı bütününde açığa çıkaran iç sıkıntısıdır. Bu, Hiç'in temel bir deneyimidir. Başka bir temel deneyim korkudur. Bu da belli bir şeyden ürkmek anlamında korku değil, tersine kendine özgü bir sessizliği birlikte getiren korkudur, "özsel korku"dur. "Ölüm için varlık, özsel korkudur."[35] Bizi bir kayıtsızlık içine gömen bu

[34]M. Heidegger; *Grundbegriffe*, s. 93, Vittorio Klostermann, 1981.
[35]M. Heidegger; *Sein und Zeit*, s. 266, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1979.

korkuyla biz Hiç'le karşı karşıya geliriz. Korku Hiç'i açığa çıkarır. Bu sırada var olan raydan çıkmıştır. Ama Hiç, var olanı yok etmez. Hiç var olanla birlikte ve bütünde raydan çıkmakta olan var olanda kendisini gösterir. Hiç kendine doğru çekmez, özünde iticidir. Hiçi'in özü hiçlemedir. Hiç, kendi hiçlemektedir. Hiçlemekte olan Hiç, her şeyden önce, var olmayı, var olan olarak var olanın karşısına çıkarır. Var olma, Hiç'in içine bırakılmadır. Var olma ancak Hiç'in içinde bırakıldığında var olabiliyorsa ve Hiç sadece korkuda açığa çıkıyorsa, o hâlde biz var olmak için sürekli korku içinde sarsılmak zorunda mıyız? Bu kendi sorusuna Heidegger "hayır" diyor. Böyle bir köklü korkuya ancak ender hâllerde düşülür. Ama korku hep oradadır. Uyur yalnızca. Köklü korku, her an var olmada uyanabilir. Bu, var olanın sesini duyduğumuz andır. Yalnızca insan bu sesi duyabilir. Bu ses yalnızca şunu der: *Var olan vardır.*[36]

Heidegger, korkunun esas bulunuşunu varoluşun yetkin bir açık oluşu olarak anlar. Bu, varoluşun bir varlık olanağıdır. Meydana çıkma, ancak varoluşa ait açıklıkta olanaklıdır. Korkunun içinde açığa çıkan var olan, kendine özgü varlığı yoluyla kendini kendisinin önüne getirir. Korkunun önündeki yer, yani korkunun korktuğu şey dünya-içinde-var olmadır. Ama bu şey, dünya içindeki hiçbir var olan değildir. O, ürküntünün ürktüğü şeydi. Korku ile ürküntü arasında gerçi bir akrabalık var ama temel ayrılık buradadır. Korkunun önündeki şey, tamamen belirsizdir. Oysa ürkme, daima belli bir şeyden ürkmedir. Korkunun önündeki yerde, "Hiç'tir ve hiçbir yerdedir" aşikâr olur. Korkunun önündeki yer, böyle bir dünyadır. Korkuda dünya içi var olan batar, dibe çöker. Dünya artık hiçbir şeyi ortaya koyamaz. Korku, kendisinin en çok kendine özgü dünya içinde olmadaki varoluşunu, tecrit eder. Bu varoluşta o, en çok kendine özgü varlık olabilme için olan varlığı açığa çıkarır. Bu, kendi kendini seçmenin ve kavramanın özgürlüğü için olan özgür-varlık demektir. Bu varlık ama aynı zamanda, varoluşun dünya içinde varolma olarak kendisine teslim edilen şeydir. Korku, varoluşu "tek ben" olarak tecrit eder. Ama bu varoluşsal tekbencilik, varoluşu kendi dünyasının önüne dünya olarak getirir ve böylece de onu dünya içinde varlık olarak kendi önüne koyar. Korku içinde olan birinin yeri yurdu yoktur; o açıktadır. Ama bu açıkta olma durumu, aynı zamanda evde olmayan varlık demektir. Açıkta olma, yani evde olmama, asıl görüngü olarak varoluşsal-varlıkbilimsel olarak kavranmalıdır. Korkunun bu varoluşsal yorumu, varoluşun bütün varlığının ne

[36] Bkz. *Metafizik Nedir?*

olduğu sorusunun yanıtlanmasına bir zemin hazırlar. Böylece varoluşun varlığının kaygı olarak ele alınışına varılır.[37]

Dünya içinde olma, köklü ve kesintisiz bir bütün yapıdır. Bu yapı, varoluşsal-varlıkbilimsel olarak nasıl belirlenecektir? Varoluş, olgusal olarak var olur. Sorun, bu var olmaklığın ve bu olgusallığın varlıkbilimsel birliğidir; yani birinin diğerine özsel ait olmaklığıdır. Varoluş, kendisine özsel olarak ait olan bulunmaklığının temelinde bir varlık tarzına sahiptir. Bulunmaklık, iç sıkıntısı olarak anlaşılır. Burada varoluş, kendisi kendi önüne gelir ve kendi fırlatılmışlığında kendine açılır. Ama fırlatılmışlık, bir varolanın varlık tarzıdır. Varlıksal ve varlıkbilimsel olarak dünya içinde varolana yönelik kalmış, sıradan, günlük deneyim, varoluşu, varlıkbilimsel çözümleme için varlıksal, kökensel olarak öne koymaya yetili değildir. Aynı şekilde yaşantının içkin algısı da varlıkbilimsel olarak yeterli bir yöntemi verecek durumda değildir. Öte yandan, varoluşun varlığı, bir insan ide'sinden çıkarımlanamaz. Varlığın anlaşılması, varoluşun varlıkbilimsel yapısına ilişkindir. Var olan kendi varlığında kendisine açılmıştır. Bulunmaklık (iç sıkıntısı) ve anlama, bu açıklıktaki varlık tarzını yapılandırır. Bu temel bulunmaklığın görünür kılınması, korkuyu ürkmeden ayırır. Korku, varoluşun varlık olanağı olarak korkuda açılmış olan varoluşla birlikte, bir olarak, varoluşun kökensel varlık bütünlüğünün açık kavranışı için görüngüsel zemini verir. Varoluşun varlığı, kendini kaygı olarak açar. Varoluşsal temel görüngü olarak kaygının, istenç, arzu, heves ve eğilim görüngüleri karşısında sınırlanması gerekir. Varoluşun kaygı görüngüsüne dek ilerleyen çözümlemesi, varlığın anlamı sorusunu ortaya koyar.[38]

Varoluşun varlığı şu anlama gelir: Dünya içinde karşılaşılan var olandaki varlık olarak kendini dünyanın içine artık atmış olan varlık. Bu varlık, *kaygı* başlığının anlamını doldurur. Bu başlık, salt varlıkbilimsel-varoluşsal olarak kullanılır. Tasa, daha doğrusu tasasızlık gibi varlıksal sayılan her varlık eğilimi anlamın dışında kalır. Özlü kaygı dünyanın içinde varlık olduğu için varlık, dünyanın içinde karşılaşılan başkalarının birlikte varlığıyla *kaygı için olan* diye kavranabilir. Tasalanma içteki varlığın tarzı olarak onun temel yapısı yoluyla, kaygı ile belirlenir. Kaygı, varoluşsallığı olgusallıktan ve yok olup gitmekten kurtararak belirlemekle kalmaz fakat bu varlık belirlenimlerinin birliğini çepe çevre kavrar. Kaygı, kökensel yapı bütünlüğü olarak varoluşun her olgusal durumundan öncedir.[39]

---

[37]Bkz. M. Heidegger; *Sein und Zeit*, s. 184-191.
[38]Bkz. a.g.y., s. 180-183.
[39]Bkz. a.g.y., s. 192-193.

Kaygı, belli sınırlarla ölçülüp betimlenebilen sözü edilen görüngülerden varlıkbilimsel olarak "daha önce"dir. Kaygının tam bir varlıkbilimsel ufkunun görülebilir veya genellikle bilinebilir olması gerekmez. Zaten Heidegger'in amacı somut bir insanbilim ortaya koymak değildir. Bu nedenle ondan bu görüngülerin kaygıda temellendirilmesi beklenmez. Kaygı, bu belirsizliğiyle kaygıdır. Eğer o da diğer görüngüler gibi betimlenebilseydi onlardan bir ayrımı olmazdı ve onların temelinde bulunamazdı. Bu nedenle kaygı hakkında söylenenler daha çok onun ne olmadığına ve sınırlarına ilişkindir. Hiç de öyledir. O, daima ne olmayan şey olarak deyimlenir.[40]

"Varoluşun ne hakkında istenmesi olan var olabilme, dünya içindeki var olmanın varlık tarzına sahiptir. Bu nedenle onda dünya içi var olana yönelik ilgi varlıkbilimsel olarak bulunur. Kaygı, her ne kadar kişiye özel ise de daima endişelenme ve tasa için olandır. İstemede, anlaşılmış, yani onun olanağına sokulmuş bir var olan, temin edilecek var olan olarak, daha doğrusu onun varlığının içine kaygı için olan yoluyla götürülecek olan var olan olarak kavranır. *Bundan dolayı*, artık bir "ne hakkında istemeden" belirlenmiş olan bir istenmiş olan, herhangi bir zamanda istemeye aittir. İstemenin varlıkbilimsel olanağı için şu yapılandırıcıdır: Genellikle ne hakkında istemenin öncü açıklığı (kendini öne atan varlık), üzerinde titizlenilebilir olanın açıklığı (artık var olanın neredeliği olarak dünya) ve "istenmiş" var olanın bir olanağına yönelik bir var olabilmeye varoluşun anlayıcı kendini atması. İsteme görüngüsünde kaygının temelde bulunan bütünlüğü aradan görünür."[41]

Kaygılanmanın ortalama sıradanlığı, olanak körlüğüdür ve yalnızca "gerçek olan"a dayanır. Bu dayanma, endişelenmenin uzamsal bir işgüzarlığını uyandırır. Bu, "onlar alanı"nın yönetimindeki bir iş güç içinde olmadır. Düpedüz isteme, düpedüz eğilim, düpedüz sıkıntı hep bu alandadır. Varoluş, asla düpedüz sıkıntı değildir, salt kaygıdır. "Yaşamak için" olan, belli bir şey için olan bu sıkıntı, bulunmaklık (iç sıkıntısı) ve anlamayı yerlebir edebilir. Düpedüz sıkıntıda kaygı, henüz özgür olmamıştır; daima bir şeye bağlıdır. Oysa varoluşa götüren böyle hiçbir bağı olmayan kaygıdır. Kaygı deyimi, varoluşsal-varlıkbilimsel temel bir görüngüyü dile getirir. Varoluşun varlığının kaygı olarak açımlanması, bizi varlıksal-varoluşsal olarak artık açılmış olan kavrama varoluşsal olarak götürür. Böyle bir açımlama ve yorumlama, biz kendimiz için, "insan" dediğimiz var olan için varlıkbilimsel temelleri elde etmek içindir.[42]

---

[40] Bkz. a.g.y., s. 194.
[41] a.g.y., s. 194.
[42] Bkz. a.g.y., s. 195-196.

Heidegger varlıkla gerçeklik arasındaki ilgiyi bir anlam ilgisi olarak görür: "*Varlık gerçekliğin* anlamını elde tutar. Varlığın bu temel belirlenimi tözsellik olur. Varlık anlayışının bu yer değişimine uygun olarak varoluşun varlıkbilimsel anlaşılması da bu varlık kavramının ufku içine geri döner. *Var olan* da başka var olan gibi *gerçek mevcut olan*dır. Ancak böylece varlık, *gerçekliğin* anlamını *genelde* elde tutar. Buna göre gerçeklik kavramı, varlıkbilimsel sorunsallıkta kendine özgü bir üstünlüğe sahiptir. Bu üstünlük, yolu, varoluşun halis, varoluşsal bir çözümlemesine çevirir, hattâ dünya içinde ilkin doğrudan doğruya elde olanın varlığına bakışa da. O, sonunda genellikle varlık sorunsallığını sapa bir yöne zorlar. Geri kalan varlık tarzları, gerçekliği göz önüne almayla olumsuz ve kişisel olarak belirlenir."[43] Gerçeklik, yalnızca diğer varlık tarzları arasında bir varlık tarzı değildir fakat o, varoluşla, dünyayla ve elde olanla belirli bir temel bağıntı içinde varlıkbilimsel olarak bulunur. "Gerçeklik sorunu" başlığı altında çeşit çeşit sorunlar birbirine karışır. Bunları Heidegger şu dört başlık altında toplar: 1. Bilince aşkın var olanın olup olmadığı; 2. Dış dünyanın bu gerçekliği yeterince belirleyip belirleyemeyeceği; 3. Bu var olan, eğer o gerçekse, onun kendi başına varlığında ne ölçüde bilinir olacağı; 4. Bu var olanın, gerçekliğin anlamının genelde ne demek olduğu. Bizi burada konumuz açısından başlıca olarak ilgilendiren gerçeklik ile kaygı bağıntısıdır.

"Gerçeklik, varlıkbilimsel başlık olarak dünya içi var olana ilişkindir. O, genellikle bu varlık tarzının gösterilmesine yararsa, o zaman elde olmaklık ve varolmaklık, gerçekliğin kipi olarak iş görür. Ama bu sözcüğün yaygın anlamı terk edilirse, o zaman o, salt şey varolmaklığı anlamındaki varlık demek olur. Fakat her varolmaklık, şey varolmaklığı değildir. Bizi "çevreleyen" "doğa", gerçi dünya içi var olandır; ama o, ne elde olmaklığın ne de varolmaklığın varlık tarzını "doğa şeyliği" biçiminde gösterir. "Doğa"nın bu varlığı her zaman yorumlanabildiği gibi, dünya içi var olanın *tüm* varlık kipleri, varlıkbilimsel olarak, dünyanın dünyalılığı içinde ve böylece dünya içi olanda temellenmiştir. Buradan şu görüş çıkar: Gerçeklik, ne dünya içi var olanın varlık kipleri çerçevesinde bir üstünlüğe sahiptir ne de bu varlık tarzını asla dünya ve varoluş gibi bir şey olarak varlıkbilimsel uygunlukla nitelendirebilir. *Gerçeklik*, varlıkbilimsel temel bağıntıların ve olanaklı kategoriyal ve varoluşsal dışarı atmanın düzeninde *yeniden görüşülmek üzere kaygı görüngüsüne havele edilmiş*tir."[44] Böylece gerçeklik, varoluşun varlığında varlıkbilimsel ola-

[43] a.g.y., s. 201.
[44] a.g.y., s. 211.

rak temellenir. Gerçekliğin kaygıya havale edilmesi, onun bilinç düzeyine çıkarılması, böyle bir şey olarak anlaşılmasıdır. Kaygının işe karıştığı, kaygıya havale edilen her görüngü, varlıkbilimsel bir temel bulur. Aksi hâlde o, temelsizdir, boştur.

"İnsanın tözü varoluştur."[45] Bunun anlamı, insanın tözünün kendisine hazır olarak verilmediği, önceden ne bir Tanrı ne de herhangi bir güç tarafından oluşturulmadığı, onu ancak insanın kendisinin oluşturabileceğidir. Bu da insanın kendisini kaygıyla daima tasarlaması, varoluşuna titizlik göstermesi suretiyle olanaklıdır. Kaygı duymak titizlenmek demektir. Aksi hâlde insan, herkes alanında, herkesin hükmü altında herkesten biri olur. Böyle biri de ne töze ne varoluşa sahiptir. Kaygı, insan olma durumunun temel bir görüngüsüdür. Kendi varoluşu üstüne titizlenen, kaygı duyan insan ancak özgür olabilir. İnsan bu dünyaya kendi istemi dışında fırlatılmış ve bir Tanrı tarafından terk edilmiş olmakla kendi kaderini eline geçirme olanağına sahiptir. O, ya bu olanağı kullanmayacak, yani kendisini, "onlar alanı"na bırakacak, onlardan biri olacak ya da kendisini "onlar alanı"ndan geri çekerek -bu geri çekmede korku ve kaygı başlıca olandır- kendini sürekli olarak tasarımlayarak kendi varoluşunu ve özgürlüğünü kendi eline alacaktır. Heidegger'in tüm varlık çözümlemesi, insanın bu sonuncu durumu elde etmesine yöneliktir. O, insan özgürlüğünün bir temellendirmesine girişmez. Çünkü özgürlük, insan için kaderdir. Bu sorun, yani insanın özgürlüğe mahkum olduğu düşüncesi, Heidegger'in bir izleyicisi olan Sartre'da işlenmiş ve ileriye götürülmüştür.

Kierkegaard ile Heidegger'in özellikle "hiçlik" ve "korku" kavramlarını ele alışlarında, birincisindeki Hıristiyan ögeler çıkarıldığında benzerlik çok açık bir biçimde ortaya çıkar. Aralarındaki başka bir akrabalık, her ikisinin insanın toplumsallığını aşağılamasıdır. Bu da tek oluşu, kişi oluşu baş tâcı etmenin bir sonucu olarak görülebilir. Bu bakımdan her iki filozof bize Herakleitos'u anımsatır; belki de Heidegger daha da çok olarak. Yine özellikle Heidegger için burada hatıra gelen başka bir filozof da "Tanrı'nın ölümü"nü ilân eden Nietzsche'dir. Nietzsche'nin bu sözü üzerine olan yazısında o, düşünmenin Nietzsche için de var olanı var olan olarak tasarımlamak demek olduğunu söyler. Bu nedenle düşünme ya varlık-bilimidir ya da hiçbir şeydir.[46] Heidegger'in somut insanın, bu dünya içindeki insanın varoluşunu betimlediği söylenir. Ancak bu betimlemenin kendisinin hiç de o denli somut olmadığı, burada kendisinden yaptığımız alıntılarda da açıkça görülür. Üstelik bu alıntıları biz, olabildi-

[45] a.g.y., s. 212.
[46] Bkz. *Holzwege*, s. 206.

ğince anlaşılır bir hâle dönüştürmeye çaba göstererek yaptık. Bu nedenle daha çok serbest çeviri ve yorumlama yolunu seçtik. Fakat böyle bir çaba, bazılarınca hiç de gerekli görülmeyebilir. O zaman, örneğin Carnap, Popper, Ayer gibi düşünürlerin Heidegger'le alay etmesine dek varılabilir.[47] Ama Heidegger'in yüzyılımızda en çok etkisi olmuş birkaç filozoftan biri olduğu ve bu etkinin günümüzde artarak sürüp gittiği de unutulmamalıdır. Belki de bu konuda bir orta yol olarak onun felsefesinin "uç noktaya getirilmiş kavram akrobasisi"[48] olduğu söylenebilir. Bu "akrobasi"nin olumlu ya da olumsuz tarzda değerlendirilmesi, okuyucunun felsefe anlayışına kalmıştır.

[47] Bkz. B. Maggee; *Yeni Düşün Adamları*, s. 123.
[48] Bkz. H. Schmidt; *Philosophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner Verlag Leipzig 1931.

"İSMİ İNSAN, KENDİSİ KAYGI OLSUN": HEIDEGGER'DE KAYGININ VARLIKBİLİMSEL DEĞERİ

Cem Deveci*

Varlık ve Zaman'ı uzun ve zahmetli bir ameliyata benzetebiliriz: Eğer varlık sorununu dert edinmiyorsanız, izlemesi de özellikle rahatsız edici bir ameliyat. Bazı safhalarda sizin de işin içine sokulduğunuz, bazı safhalarda ise ustanın sizi ittirip işi kendinin götürdüğü bir ameliyat. Ameliyat edilen her ne kadar *Dasein*[1] olsa da amaç onu kurtarmak ya da sağaltmak değil, ameliyatta edinilecek bilgiler ışığında varlık sorusunun ya da varlı-

* Dr. Cem Deveci, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] *Dasein* terimini çevirmeden bırakacağım. Yapılan çevirilerde, bazen 'Var olma' bazen de 'burada-varlık' karşılıkları kullanıldı. 'Burada-varlık' çevirisi, daha sadık olsa da sorunsuz değil. Sorun aslında, Heidegger'in *Dasein* terimini kullanımından da kaynaklanıyor. *Varlık ve Zaman*'da, bazı cümlelerde *Dasein* özne konumunda kullanılmıştır. Her ne kadar kendisi, *Dasein*'ın varlıkbilimsel bir mevki olduğunu söylese de *Dasein*'ın "var olmasından", "kendi bakış açısından", "kaçıyor olmasından" ya da başka *Dasein*'larla ilişkiden söz ettiği bölümler istisna sayılamaz. Yani , *Dasein* terimi birçok pasajda zımnî de olsa insan kavramına neredeyse eş tutulmakta. Bu nedenle *Dasein* sözcüğünü gördüğümüz her cümlede 'Var olma' ya da 'burada-varlık' karşılıklarını düşünürsek, aslında çok zor olmayan bazı bölümleri yalnız zorlaştırmış olmayız, hem de saçma hâle getireceğimizi düşünüyorum. Önemli olan '*Dasein*'ın, 'Sein' terimini içerse de, aslında, içinde yalnızca insanın devindiği bir mevki, bir durum olduğunu unutmamak.

ğın anlamı sorusunun yolunu açmaktır. O hâlde neden *Dasein'la* uğraşılmakta, sayfalar boyunca *Dasein* neden didiklenmektedir? Bu sorunun cevabı kitabın girişinde verilmiştir: Varlık sorusunu sorarken başka başlayabileceğimiz yer yoktur. Ya da varlığını kendine mesele edinmiş, varlıkla hep-zaten içli-dışlı olan ve aynı zamanda soru soran başka bir yaratık, mevki, kategori yoktur. Ward'un dediği gibi: "*Dasein* öyle bir varlık yoludur ki onun için varlık sorusu olanaklı hâle gelir, ki bu yol, zamansallık tarafından çizilmiştir. Burada anlaşılması güç olan düşünce, *Dasein*'ın bir şeyin ismi olmadığı, bir mevki olduğudur. Bu mevkide şeyler açığa çıkarlar, kapanırlar, bu mevkide aynı zamanda Varlık sergilenir.[2]

Bu nedenle, *Dasein, Varlık ve Zaman*'ın özellikle Birinci Kısmında en küçük parçasına, her tür olanağına değin incelenecektir. Heidegger'in anladığı şekliyle temel varlıkbilim fenomenolojiyi bir yöntem olarak alacak, özlerle ilgili sorunsallar bizi ancak varlık sorusuna götürdüğü ölçüde yardıma koşulacaktır. Tıkanan noktalarla karşılaşırsak, örneğin *Dasein*'ın kendisi, öze yönelik olmayan tutum ve davranışlarla yakalanırsa; söz konusu özden kaçmayı sağlayan özü bulmak için yorumsama işin içine sokulacaktır. Yorumsama kaçınılmazdır; çünkü *Dasein* zaten-hep yorumlanagelmiş bir dünyayı peşisıra sürükleyerek var olur. Dünyasından kopuk tasarladığımızda yapay özler tasarlama tehlikesi vardır: İnsan doğası, aşkın ego, bilinç gibi. Başka bir deyişle varlıkbilimcinin fenomenoloji odasında beklediği *Dasein* varlıkbilimciyi yorumsama odasında beklemektedir. *Dasein*'ın, dünyevîliği içinde, dünyevîliğiyle ameliyata alınması gerekir. Böylece, bütün metin boyunca fenomenolojinin özsel-evrensel niteliği yorumsamanın yaşanmış deneyime, biricikliğe, birinci-elden anlamlandırmalara verdiği önemle dengelenecektir. Herhangi bir temaya giriş hemen hep fenomenolojik yürütülen varlıkbilimsel sorgulamadır. Ama, özellikle *Dasein* söz konusuysa, bu girişin hemen ardından, *Dasein*'ın konuya ilişkin özgün durumunun yakalanması gerektiği, ancak bundan sonra öze ilişkin sorgumuza yöneleceğimiz belirtilir. Örneğin, ölümü saf bir fenomen olarak alırsak, *Dasein*'a ölümün ne anlattığına girmezsek, ölüm tüm canlı yaratıkların sonu olarak ortaya çıkabilir. Oysa *Dasein* ölümden korkusunda, ölümü zaten-hep kendince yorumlamış olarak anlamış durumdadır. Öte yandan tek başına yorumsama da temel varlıkbilim için yeterli kaynağı sağlayamaz, çünkü *Dasein* örtük olan bir mevkidir. Onu kolay kolay açıklığı içinde, bir elde-bulunan olarak göremeyiz. Hep, bir dizi ilgilenimler, amaçlar, âletler, imgeler ve bağlantılarla sarılmıştır. Bu örülü dünyayı, *Dasein*'ın salkım saçaklığını kabul ederek işe başlamalıyız

[2] James F. Ward, *Heidegger's Political Thinking* (Univ. of Massachusetts Press, 1995), s: 3.

ama olduğu gibi kabul ederek bitirmek zorunda değilizdir. Umut *Dasein*'ın kendi varlığı konusunda önemli ipuçları vereceği, bu ipuçlarının da bizi esas soruya, "Varlık nedir" sorusuna götüreceğidir.

Bu projenin en önemli temalarından biri Kaygıdır (Sorge). Çünkü kitabın yarısına değin yalnızca değinilen bu tema, Birinci Kısmın sonunda merkezî önemi haiz olarak ortaya çıkar: Kaygı *Dasein*'ın varlığıdır. Böylece, Birinci Kısım, Altıncı Bölüm sonunda, *Dasein*'ın hazırlık düzeyinde kalan incelenmesi tamamlanır. *Dasein*'ın varlığının kaygı olduğu, İkinci Kısıma geçişte en önemli vargıdır. İkinci Kısım, Kaygının varlıkbilimsel anlamını sorgulamayla ya da kaygının da ardında neyin yattığını aramayla başlayacaktır. Bunun cevabı ise: Zamansallıktır. Bu nedenlerle kaygı *Varlık ve Zaman*'ın metinsel bütünlüğünü ayakta tutan önemli kavramsal dayanaklardan biridir. Kaygı, İkinci Kısımda incelenecek olan sahici-olma, bekleyici-kararlılık, tarihsellik gibi temalara geçişi sağlar. Temel varlıkbilim için kaygı değerlidir, her günlük yaşam ne denli ittirirse, o denli değerlidir, çünkü *Dasein*'ın ne olduğunu açık etmektedir, bu nedenle de esas soruya yaklaşmamızı sağlamaktadır. Schmidt'in deyişiyle: "Kaygı varlığa özgün bir ilişkisi olan *Dasein*'ı belirlemenin en temel yoludur, onun için –kaygının açık ettiği varlığa ulaşmak için– kaygının yapısı ve anlamı sorgulanmak zorundadır."

Burada, kaygıya atfedilen önemi ve değeri serimleyip tartışmaya çalışacağım. Ama önce *Varlık ve Zaman*'da kaygı denli önemli olmayan, fakat bizi kaygıya yaklaştıran iki temayı, Endişe (*Angst*) ve İlgilenimi (*Besorgen*) kısaca ele almalı.

Dasein'IN KAÇAMADIĞI ANLAR: ENDİŞE

Kaygıya benzermiş gibi görünen, bu nedenle bazı yorumlarda kaygı ile karıştırılan endişe (Angst)[3] her şeyden önce bir anlıksal durumdur. Ameliyat boyunca endişe önemli bir belirti olarak ele alınacaktır, çünkü hergünlükte çoğunluk kapalı duran *Dasein*'ın açıldığı, örtüsüzleştiği, dünyevîliğinin kanıtlandığı ender durumdur. Her ne kadar *Metafizik Nedir?*'de endişe hiçi açık eden durum olarak tanımlansa da *Varlık ve Zaman*'da kendinden başka var olma yollarının arasında, onların eklemlenmesine yardım eden ve varlıkbilimsel sorgulamaya belli ara düzeylerde el veren anlıksal bir durumdur. Endişenin incelenmesi, bu belirtinin verileri bizi *Dasein*'ın günlük ortalama yaşamda kaçıp durduğu şeyin ne olduğunu

[3] Kaygı olarak çevirmek yanlış. "Korku" ise yanlış olmasa da, bildik, sahici-olmayan korkudan ayırmakta güçlükler yaratıyor. *Angst* "çepeçevre-kaplayan" olarak da çevrildi ama yine bu sözcüğün geçtiği bazı tümceleri Türkçe'de tasarlamak zor. Kanımca endişe uygun bir çeviri, sahici-olmayan (bir şeyden, bir yerden gelen) endişe içinse korkuyu karşılık olarak kullanabiliriz.

bulmaya götürecektir. *Dasein*'ın aslında zaten-hep bildiği –var olmada zaten var sayılmış– bir şeyi bilmezden geldiği iddiasını atar ortaya Heidegger. Burada yürütülen mantık bir şeyi görmezden/bilmezden gelmek için o şeyi görmüş olmak gerektiğidir. Metinde bu konuda yürütülen inceleme[4] tam anlamı ile *Dasein*'ın yorumsamayla köşeye sıkıştırılmasıdır. Endişe olgusu varlıkbilimsel düzeyde anlaşılabilirse, *Dasein* mevkiinde bu fenomenin anlamının ne olduğu bulunursa, *Dasein*'ın dünyevîliği (dünyayla yapışıklığı) üzerine önemli veriler elde edilecektir. Endişe, *Dasein*'ın önünden kaçıp durduğu şeyle yüzleşiverdiği, yüzleşmek zorunda kaldığı anda ortaya çıkan şeydir. Açık olan, bu kendisinden kaçılmakta olan şey anlaşılmadan, endişenin ne olduğu da anlaşılamayacaktır. Onun için *Dasein* "döndürülmeli", sırtını dönüp durduğu yöne çevrilmelidir. Kaçmayı bıraktığı, kaçamadığı ânı yakalamaktır. Yani, yorumsamaya uygun olarak endişenin ne olduğunu *Dasein*'ın kendi yorumundan dinlemeliyiz. Heidegger şöyle der: "*Dasein*, ancak esaslı bir varlıkbilimsel yolla kendi önüne, tüm örtüsüzlüğüyle getirildiğinde önünden kaçmakta olduğu şeyin önünden kaçabilir."[5] Bu zor cümlenin anlamı şu olsa gerektir: Kaçıp durmaktan kaçmanın gerçekleştiği an bize *Dasein* mevkii hakkında varlıkbilimsel önemde bilgi verebilir, ki bu an endişe anıdır. Endişe kaçıp durmaktan kaçındığımız andır ve *Dasein* ancak sahici endişe durumunda yakalanabilir. *Dasein* mevkiinde bir şeylerin görmezden geliniyor olduğu aşikârdır Heidegger'e göre; çünkü görmezden gelineduran, görülüverdiği anda yaşanan şey son derece yoğun ve rahatsız edicidir.

Endişenin sıradan korkudan, nesnesi ve kökeni belli olan korkudan farkı *Metafizik Nedir?*'de daha etraflıca incelenmiştir:[6] Sahici endişe bir şeyden, birilerinden, belli bir olasılıktan kaynaklanmaz, hiçten kaynaklanır. Sıradan korkuyu mümkün kılan, bir şeylerden kendimizi sakınmamızı olanaklı kılan aslında endişedir. Ya da: Genelde varlığımıza yönelik hiçten gelen sahici endişe her zaman vardır (doğrudan yüzleşmekten kaçıp dursak da) ve aslında bu endişe sayesinde dünyada kendimizi şundan bundan sakınırız. Peki *Varlık ve Zaman*'da nedir endişenin kökeni? Çünkü bu eserde Heidegger 'hiç' ten pek söz etmez. Şöyle der: "Dolayısıyla, tehdit eden kendini belirli bir yönden, yakınlardan getirmez, zaten hep oradadır, fakat hiçbir yerdedir; yakındadır, soluğumuzu kesecek denli ya-

[4] Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, (Çev.: J. Macquarrie ve E. Robinson), (Harper and Row, 1962), ss: 228-230. Bundan sonra: BT.
[5] BT, s: 229.
[6] Bkz. M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* (Was Ist Metaphysik?), çev: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, (Ankara, 1991).

kında, ama hiçbir yerdedir."[7] Burada bir yerden gelme ile hiçbir yerden gelme arasındaki ayrım dünyevîliğe ilişkin bir ayrımdır: Sıradan korku, bildik dünyamızda bir yerlerden geldiği için (çığ düşer, yangın çıkar vs.) dünyevîliğimizi bozmadan onunla yüzleşebiliriz. Oysa hiçbir belirgin yerden kaynaklanmayan, dolayısıyla her yerden gelen tehdit –endişe– dünyamız içinde hâlledemeyeceğimiz bir tehdittir. Nesnelere iliştiremediğimiz, bir yerlere oturtamadığımız, usa vuramadığımız bir durumdur.

Dolayısıyla endişenin kökeni sorusuna *Varlık ve Zaman*'da verilen cevap: "dünyada-olmaktır."[8] Dünyanın tümüyle bizden alınacağı, koparılabileceği durumlarda endişe kendini gösterir, tikel hiçbir şeyin tehdidi değildir, topyekün dünyasızlaşmanın tehdididir. Peki ne var denebilir bu denli abartılacak dünyasızlaşmada? Heidegger bu soruyu *Dasein* mevkine yöneltir ve bu mevkiide olup bitenlerden, zaten-pekişmiş varsayımlardan cevaplar soruyu: *Dasein* mevkiinde dünyamızı yitirmenin düşüncesine bile tahammül edemediğimiz ortaya çıkar. Bu tahammülsüzlüğün varlıkbilimsel sorgulamaya katkısı ise şudur: *Dasein* mevki dünyası altından çekildiğinde çökecek bir mevkidir. Başka bir deyişle, bu mevkide bulunanlar da dünyasızlaşmanın ne olduğunu aslında çok iyi bilirler, çökme olasılığında dünyaya, her günlüğe ait bütün güvencelerden uzakta kalacaklarını zaten ayrımsamışlardır. Burada yinelenmesi gereken nokta, dünyada-olmanın varlıkbilimci için değil *Dasein* için olmazsa olmaz bir koşul olduğudur. Bu bilgi *Dasein*'dan çıkarsanmıştır ve *ontik* düzeyde bulunan varsayımlar varlıkbilimsel düzeye taşınmıştır. Heidegger şunu demeye getirmiştir: Endişede ortaya çıkan dünyada-olmamanın (dünyasızlığın) tehdidi bile bu denli kaçındığımız bir şeyse, dünyada-olmak (dünya-içinde-olmak) varlıkbilimsel öneme sahiptir. O hâlde *Dasein* incelenirken "Da" kısmı, burada-varlığın buradalığı kesinlikle koparılmaması gereken kısımdır. Koparılma olasılığının *Dasein* mevkiinin kendinde ne denli ciddi (bir) endişeye yol açtığını zaten gördük.

Endişe, Heidegger'e göre, özne-nesne ikiliğini yıkan bir anlıksal durum olduğu için varlıkbilimsel mertebeye yükseltilmeyi hak eder. *Varlık ve Zaman*'daki endişe incelemesiyle varılan sonuç şudur: *Dasein* zaten-hep dünyadadır, çoğunluk dünyevîdir. Bu dünyayla bağlantıdan ayırıp kurgulayabileceğimiz bir özne, sonradan da bu özneye sardırabileceğimiz bir nesne yoktur. Ya da tersi: Önce nesnelerin bulunduğu bir dünyanın içinden çıkıp özne konumuna erişen bir *Dasein* söz konusu olamaz. Zaten endişe konusunda *Dasein* köşeye sıkıştırıldığında, *Dasein*'ın kendisinin

[7] Heidegger, BT, s: 231.
[8] Heidegger, BT, s: 230.

dünyasız-olmaktan, nesnelerden kendini soyutlamış bir özne olmaktan aman aman kaçıyor olduğunu görmüştük. Doğrusu, *Dasein*'ın dünyaya yapışıklığı, nesnelerle sarılmış, örülmüş bir mevki olduğudur. Oramıza buramıza âlet-edavat yapışmış, konuşmamızda, kararlarımızda, dinlenmemizde, planlarımızda dünyayla kaynaşık, dünyaya batmış durumdayızdır. Dün-yadan ayırt edildiğinde varlığının ne olduğunu belirleyemeyeceğimiz –çünkü yok olur– bir varlıktır *Dasein*.

Bu tematiğin, dünyanın bize yabancı olduğu, dünya ile ilişkimizin hiçbir zaman barışık olamayacağı türden *gnostik* dünya görüşlerinden, öğretilerinden farkı açıktır.[9] Gnostik kurguların tam tersine, Heidegger bize en yabancı olan durumun –endişeyi yaratan– dünyasızlık olduğunu ileri sürmektedir. Endişe zaten bir dünya-içinde-olmaksızın varlığımızı tasarlamak zorunda kaldığımız ânın baskısıdır. Aşinalığın, uğraşların, tanışların, âlet-edavat, görev, amaç ve kuralların bizden sıyrıldığı yerde – ki öyle bir yer yoktur– *Dasein* artık *Dasein* olamaz. Dünyanın topyekün yitme olasılığı da ancak ve ancak olmadığımız 'durumda', ölümde olasıdır.

Ama endişe genelde geçer. Bir anlıksal durumdur, bir süreklilik, yapı ya da bütünlük arz etmez. Oysa kaygı, ileride göreceğimiz gibi bir yapıdır, ögeleri vardır, bütünseldir. *Varlık ve Zaman*'da endişe varlıkbilimsel sorgulama sırasında ara sıra ortaya çıkar. Önemlidir ama kaygıya biçilen değer ona biçilmez. Aslında endişe bize bir yandan *Dasein*'ın dünyadaoluşunu kanıtlarken, diğer yandan kaygı temasına geçişi hazırlar. Endişeden çıkarsanan *Dasein*'a ilişkin üç özellik daha sonra kaygıyla ilintilendirilecektir. Bunlar: Varoluşsallık, olup-bitmişlik ve düşmüşlüktür. Ama kaygıyı anlamanın yolu endişeden yapılan geçişe bakmakta değil, ilgilenimin ne olduğunu kavramakta, ilgilenim ile kaygı arasındaki ilişkiye bakmaktadır. İlgilenimin ne olduğu bilinmeden kaygının neden yapısallık arz ettiğini, neden ilgilenimden üstün olduğunu anlamak olası değildir.

İLGİLENİMİN DÜNYASI: HAYAT GAİLESİ

İlgilenim[10] (*Besorgen*) nedir? Kaygıdan ayrı mıdır, ayrıysa nasıl ayrılır, yoksa yalnızca kaygının dünyada çeşitlilik içinde tezahürü müdür? *Varlık*

[9] Bu yollu Heidegger yorumlarının tartışması için Bkz. Otto Pöggeler, "Heidegger Bugün" , s: 83, dipnot: 26, *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, 1994.

[10] *Besorgen* bilindiği üzere kavram olarak içinde *Sorge*'yi içerir. Bu etimolojik fırsatçılığı Türkçe'ye aktarmak mümkün değil gibi. *Besorgen*'i özen, ilgi, uğraş, iş-güç olarak çevirmek olasıdır. Ama, Heidegger bu kavramı 'tasa'dan ya da melankoliden tamamen ayrı, varlıkbilimsel anlamı ile kullandığını belirtir (BT, s: 89). Aslında İngilizce'ye 'concern' olarak çevirmek de sorunlu gözükmektedir, bkz., s: 83 çevirmenin dipnotu. Her ne kadar *'Sorge'*ye *care* demek, *Besorgen*'e de *'careful'* demek yanlış olmasa da –ki böyle çevirmek Heidegger'in oyununu görmemizi sağlar– *'careful'* isim hâlinde kullanılamaz. Türkçe'ye çeviride 'ilgi' en uygun

ve Zaman'da, *Dasein*'ın varlığının kaygı olduğunun belirlenmesinden epey önce, kaygı teması ilk olarak ilgilenim olgusu incelenirken tanıştırılır. İkisinin arasındaki ilişkinin önemli olduğu daha buralarda bellidir. İlgilenim şöyle tanımlanır: Dünyada, bir şeylerlerle, belli amaçlara yönelik, kılgısal ağırlıklı, âlet-edavat yardımıyla, özenle uğraşmak, hattâ didinmek. Ya da, Heidegger'in varlıkbiliminin diliyle, ilgilenim 'dünyaya-doğru' olmaktır (*Sein zur Welt*).

İlgilenim alanının, "çok büyük kısmı, çoğunlukla", Heidegger'in *ontik* dediği düzeydedir, ama tüm diğer ontik olgular gibi varlıkbilimsel önemi haiz özelliklerle donanmıştır; bu nedenle esas soruya –varlık sorusuna– giden yolda ciddi incelemeye tâbi tutulur. İlgilenim dünyası kendini, ilk olarak bir çeşitlilik, dağınıklılık içinde gösterir. Dünya-içinde-olurken, hep bir şeylerle ilgiliyizdir, dünyaya-doğru-olmayı pek aksatmayız: işgüç, yaşam gailesi, sorunlar, amaçlar, kurallar. İlgilenimde açık edilen dünya sınıflanmış, ögeleri ilişkilere sokulmuş, çoğunluk ele-hazır (*Zuhanden*) bulduğumuz âlet-edevat, norm ve uygunluk kıstaslarından ibaret bir dünyadır. Ayrıca, her günlük yaşamda ilgilenimleri de birbirleriyle ilintilendiriyor olduğumuz, hattâ ilgilenimler arasında önem sıralaması yapıyor olduğumuz görülebilir. Bu yaygın, çeşitli, hattâ dağınık ilgilenimler durumsal ve bağlamsal olabilir, ama öznel değildir.[11] Araba kullanma bir ilgilenimdir, trafik kurallarına uyulması, işe zamanında gitme, işte özenli olma, başarılı olma, para kazanma, vb., hep ilgilenime örnek yönelişlerimizdir. Burada-varlık olarak *Dasein* mevki, bu birbirine bağlanmış, ilintilendirilmiş ilgilenimlerin birlikteliğiyle örülüdür. Otomatiğe bağlanmış olmasa da ilgilenimler alanı bu kendiliğindenlik içinde sürüp gider gibidir. İlgilenimlerin yönünü değiştirmek de olasıdır ya da bir ilgilenime yapışık duran aracı bir diğer âletle değiştirmek oturup uzun uzun düşünerek yaptığımız bir şey değildir. Sabah işe gitmek için kalktığımızda araba çalışmazsa, oturup onarmak için saatler harcayacağımıza, otobüs durağına yelteniriz ya da taksi tutarız. Çünkü, bu zaten kurulmuş çerçevede araba sürme ilgilenimi, işe gitme ilgilenimine hizmet verecek şekilde yerleşmiştir. Dolayısıyla, ilgilenimler yalnızca yürütülmeleri için

---

karşılık olsa da *Besorgen Dasein*'ın dünyevî etkinliklerle, aygıtlarla dönüşümlü ilgilenmesini, durağan olmayan, sürekli *Dasein* mevkine geçişli bir süreci anlatmaktadır. Kanımca, *Besorgen*, bir yöneliklik anlamını barındırdığından ilgilenim olarak çevrilebilir.

[11] Ele-hazır ve elde-bulunanın farkı üzerine ilgilenim alanını inceleyen kaynak için bkz. Robert Brandom, "Categories in Being and Time", *Heidegger: A Critical Reader* içinde (H. L.Dreyfus, H. Hall), (Basic Blackwell, 1992), Brandom'un yorumu ile, dünyaya-doğru olurken, ilgilenimdeyken, öznel denen tutum (kategori) ancak nesnelerle elde-bulunan olarak ilişkiye girdiğimizde ortaya çıkabilir. Genelde ele-hazırlık ile (ele-hazır bir dünyayla) işleyen ilgilenimler temelde öznel değildir. Brandom, s: 48.

gerekli olan âlet-edavata bağlı değildir (işe gitme-araba); aynı zamanda başka ilgilenimlere bağlanmış durumdadırlar (işe gitme-araba sürme). Öte yandan aynı âlet-edevat değişik ilgilenimlerin konusu ya da uzantısı olabilir: Aynı araba onarıma bırakıldığında, ustanın arabayla ilgilenimi artık farklı bir göndermeler sistemi içinde, farklı amaca yönelik işleyecektir. Bu durumda yalnızca amacın kendisi değil, amaç doğrultusunda işe koyulan âlet-edevat da değişir. Onarımda gösterilen özen de arabayı sürerken gösterilen özenden farklıdır. Kısacası nesneler, âletler, amaçlar, kurallar bizim farklı ve değişken ilgilenimlerimize cevap verecek özelliklere sahiptir.

İlgilenim alanının kurduğu bu dünyevî örgüselliği Heidegger saf fenomenolojik yaklaşımın karşıtı olarak görür: Bir nesnenin ona yaklaşan öznenin yöneliminde bulunabilecek özü yoktur, çünkü ilgilenimler karmaşık ve çoğul kullanımı talep ederken, nesneler de (dünya da), her nasılsa,[12] bu çoğul ve değişken niyetlere cevap verir niteliktedirler. Husserl, kitabın özünü, ona yönelen öznenin okuma niyetinde bulunabileceğini söylediyse, Heidegger, kitabın değişik ilgilenimlere sokulabilme olanağından, bu çoğul sardırmalara kitabın açıklığından söz edecektir: Kitabı birinin kafasına geçirebilirsiniz, yakıp ısınabilirsiniz, saksı altlığı yapabilirsiniz, kırık masa ayağının eksiğini telafi edebilirsiniz. Elbette kitabı okumak olağandır ama bu olağanlık özden gelen bir olağanlık değil, özneler-arası kurulmuş dünyanın, zaten-verili ama değişebilir olağanlığıdır (normalliğidir). Zaten olağan dışı kullanımlar, örneğin bir âletin normal ilgileniminden koparılıp başka ilgilenime aktarıldığı durumlar, olağanın kırıldığı noktalarda ortaya çıkar: Sular kesilecekse, tencerelere su doldurmakta olduğu gibi.

Peki ilgilenime ilişkin sorun nedir? *Dasein* mevkiinde işler yolunda gitmediğinde bile işleri yoluna sokmanın olanakları varsa kaygı neden olsun? Hergünlük yaşamda ilgilenimler süregitmekteyse, biz de pek sorgulamadan bunları yürütüp, işleri idare edebiliyorsak (ya da işler kendini idare ediyorsa), neden ilgilenim incelemesi sırasında kaygıdan bahis açılır? Çünkü Heidegger'e göre kaygının bu hem tıkır tıkır işlemeyle, hem de işlememe durumlarıyla ilgisi vardır. *Varlık ve Zaman'ın* kaygı üzerine özel ayrılmış bölümüne (Altıncı Bölüm) henüz gelmeden, üç sahici-ol-

[12] Bu bakışım, Sheehan'a göre Heidegger'in en önemli meselelerinden biridir: Öznenin öze yönelik tutumuna dünya aynı dille cevap verir ya da tersi: Dünyanın kendini aşan niteliği fenomenolojik yaklaşımı mümkün kılar. Bu korelasyon Sheehan'a göre Heidegger'in Husserl'den kopuş noktalarından en önemlisidir: "phenomenological-alethiological correlation" için bkz. ss: 82-83., Thomas Sheehan, "Reading a life: Heidegger and Hard Times", *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles Guignon, (ed.) (Cambridge Univ. Press, 1993).

mayan varlık yolu anlatılırken, ilgilenim-kaygı ilişkisi açık edilir: İlgilenim durulduğunda, herhangi bir şeyle uğraşmazken, dinlenirken, kaytarırken, oyalanırken ya da iş tamamlandığında, geçici de olsa ilgilenimin söndüğü durumlarda, kaygı kendini gösterir. Bu durumlarda temel yönelişimiz olan ilgilenim geri plana çekilir ve dünya bizim amaç, âlet, kural ve uğraşlarımızdan bağımsız hâle gelir. Neden? Çünkü kaygı ilgilenimin altında yatan, onu besleyen şeydir. İlgilenimin duraksadığı, –bir işi ertelediğimizde, bitirmeyi geciktirdiğimizde– teneffüse çıktığı durumlarda kaygı olası olarak kendini gösterecektir. Ama bu olasılık zayıftır. Çoğunluk olup biten, her günlüğe ve 'Onlar' alanına, 'onlar' alanına ait, üç sahici-olmayan var olma şekli ortaya çıkan ilgisizliği (ilgilenim yoksunluğunu) başka yöne çeker. Bu üç var olma şekli: Merak, gevezelik ve belirsizliktir. Yapacak bir şey yoksa, ya da ilgilenimde bulunduğumuz şey bizi yeterince ilgilendirmiyorsa, başka şeylere merak salarız, çene çalarız ya da olasılıklar üzerine fikir üretip, "ne yapsam bilmiyorum," deriz.

Burada imâ edilen, aslında boş zaman denen şeyin çoğunluk merak, gevezelik ve belirsizlikle 'doldurulmuş' zaman olduğudur. Bu üç tutumun söz konusu olmadığı durumda ya da bunlardan kaçınıldığında, yani, merak, gevezelik ve belirsizliğin *Dasein* mevkiini işgal edemediği durumda kaygı ortaya çıkabilir. Zaten kaygı ortaya çıktığında bu sahici-olmayan günlük oyalanmalar çekiciliklerini yitirirler: "Amma çene çaldık, gideyim biraz çalışayım" dendiğinde kaygı ortaya çıkmıştır bile. Meraka, gevezeliğe ve belirsizliğe garkolunduğunda *Dasein* kaçaktır: İlgilenimini olası kılan, onu ayakta tutan, kendi buradalığını bütünleştiren ve altta yatan yapıyı, ilgilenime anlam veren boyutu –kaygıyı– görmezden gelmektedir. İlgilenimin kaygıya sıkı sıkıya bağlılığını görmek de kolay değildir. Çünkü ilgilenimler tek tek alındığında hem kendi başlarına, hem de birbirleriyle ilişkilerinde anlamlıymış gibi görünürler, en azından işler yolunda giderken. Sanki ilgilenimler kendi kendilerine yeterler, verilmişlikleri içinde, anlamları sorgulama gerektirmeyen, belki olsa olsa özen isteyen dünyevî uğraşlardır. Ama, öte yandan, işlerin ters gittiği durumlarda gördüğümüz gibi ilgilenimler amaçları, âletleri ve normları sabit, kendi içlerine gömük, anlamları kendilerinden çıkarsanacak edimler değildir. Yani, ilgilenimleri birbirine, âlet-edevatı da uygun ilgilenimlere nasıl bağlamamız gerektiğini gösteren bir üst-ilgilenim yoktur.[13] Örneği-

[13] Bu noktada insanın erekselliği de –mutluluk arayışı, fayda gözetme, barış, huzur, vd.- Heidegger'e göre varlıkbilimsel değere sahip değildir. Çünkü tüm bu ereksellikler de ayrı ayrı, bazen birbiriyle çelişen ilgilenimlerde olasıdır. Bu türden yönelişleri de önceleyen bir boyut olmalıdır: *Dasein*'ın bütün-olmasını sağlayan, içinde yer aldığı ilgilenimi bitirmesini sağlayan bir alt-yapı: Kaygı. Öyle ki, kaygı neden mutluluk isterim, fayda gözetirim, güvence ararım

mize dönersek, "araba çalışmadıysa otobüse binmeli, şu durakta inmeli, şu yöne yürüyüp, şu kadar katı çıkıp özür dilemeli ve hattâ, oto tamircisine telefon etmeli" durumu, Heidegger'e göre, salt bilinçle açıklanacak bir olanaklar-olasılıklar zinciri değildir. Bu, yeni, her günkünden farklı bütünlüğün kurulabilmesi için, aşina olunan âlet-edevatın yerine yenilerinin idame edilebilmesi, 'yeni' araçlarla 'eski' ilgilenim yürütülürken, yeni ilgilenimlerin de olağan ilgilenimlerle örtüştürülmesi kaynaştırılması gerekir. Bu bütünün sağlanabilmesi altta yatan kaygıyla olur. Yoksa, ilgilenim alanında herhangi bir ilgilenim –imtiyazlı bir ilgilenim– bana bu türden bir zinciri nasıl kurmam gerektiğini göstermez. Olsa olsa her ilgilenim kendi normlarını açık eder (otobüse binme normları bana nasıl özür dileneceğini göstermez). Kaygı hep vardır ama ilgilenimde aksaklık olduğunda, bir de, daha önce dendiği gibi, ilgilenim duraksadığında yoğunlaşır, hattâ doğrudan devreye girer. Kaygı bu bütünleştirici özelliğiyle, olağan durumlarda ilgilenimi sürekli kılandır. Hesapçı-kitapçı bir tutumla dünyaya-doğru-olma olarak ilgilenim alttan sürekli kaygıyla beslenir. Yukarıdaki zincire dönersek, kişi bu bağlantıları yapıverir, çünkü, örneğin, işini kaybetmek istemez, çünkü parasız kalmak istemez, çünkü devam etmek istemektedir, çünkü varlığını ciddiye almakta, kendine ve kurulu dünyasına, iç içe geçmiş ilgilenimlerine olabilecek şeylerden kaygılıdır.

Ameliyatın ilgilenime ilişkin kısmı tamamlandığında kaygının kendi başına incelenmesinin yolu hazırdır. Dikkat çeken sonuç, araçsal ya da kılgısal usun egemenliğinde işleyen ilgilenim dünyasının kaygı sayesinde ayakta durduğu, bu dünyadaki olası çatlaklar ve göçüklerde yine kaygının işleri yoluna soktuğunun (zaten-hep sokuyor olduğunun) kanıtlanmış olmasıdır. *Dasein*, varlığındaki bu özgünlük –kaygı– sayesinde ussaldır, ussal olduğu için özgün değildir, dahası kaygı özne-nesne, benlik-öteki, iyi-kötü, uygun-uygunsuz, ikilik ve ayrımlarını önceliediği gibi, ussal-ussal olmayan ayrımını da önceler. Peki nedir kaygı? Dünyadayken dünyaya-doğru olmamızı sağlayan, orada bir şeylerle ilgilenmemizi, bu uğurda koşuşturup durmamızı, becermeye çalışmamızı sağlayan kaygı nedir?

KAYGI: VARIMIZ, YOĞUMUZ

Dasein mevkiinden bakıldığında dünyada-olmanın vazgeçilemez önemi Endişe incelendiğinde ortaya çıkmıştı. Ama, Endişe, belki de yalnızca anlıksal bir durum olduğundan dünyada-olmanın ne olduğunu açıklayacak (açık edecek) nitelikte değildir. Endişe yalnızca bu önemi gösterir, çıktı-

---

sorularının hepsini cevaplar: Çünkü *Dasein*'ın varlığı kaygıdır, kaygının kökü ise zamansallıktır.

ğında hatırlatır, sonra yitip gider. Dünyada-olmak, der Heidegger, aslında kaygıdır. Ancak, incelemenin bu düzeyine gelindiğinde dünyada-olmak, başka tür olmalarla birlikte ortaya çıkar. *Dasein*'ın bütün olması, bütün olma yolu ya da genelinde *Dasein*'ın varlığı, üç ayrı ama aynı zamanda bitişik olma yolunun birlikteliğidir: 1. Kendi önünde (ilerisinde) olma, 2. Dünyadaki şeylerin yanısıra olma ve 3. Zaten-hep dünyanın-içinde olma. Bu üç olma bileşik hâlde kaygının yapısını oluşturur: "*Dasein*'ın varlığı dünyadaki şeyler yanı sıra olmak anlamına gelen zaten dünyada olmanın önünde (ilerisinde) olmaktır. Bu varlık kaygı terimini açar."[14]

Ne demektir bu? Burada anlatılan anlaşılması gerçekten zor bir birlikteliktir, çünkü ortaya çıkan BÜTÜN her bir olma yolunun diğerini zaten varsayıyor olmasından dolayı zaten verilmiş bir birlikteliktir. Yani, bu üç olma yolunun her biri ötekileri varsayar. İlk olarak, *Dasein*, amaçlar, emeller yolunda (zaten-hep) henüz olmamışa yöneliktir. Bu da henüz erişilmemişin, yapılmamışın ışığında eylemek, bu yolda olmak demektir. Ya da basitleştirirsek, *Dasein* mevkii geleceğe bakmaktadır. Ama, amaçlarla emeller yalnızca anlığımızda ürettiğimiz şeyler değilse, dünyadan, dünyaya-doğruyken devşirdiğimiz yönelimlerse *Dasein* aynı zamanda olup-bitmişliğiyle dünyanın-içindedir (Zaten hep dünyanın içinde olmalı ki, kendi önünde olabilsin). Dahası, eğer dünyada olmak, daha önce ortaya çıktığı gibi, hep âlet-edevatla, nesnelerin yanı sıra olmak anlamına geliyorsa, *Dasein* üçüncü olarak, dünyada karşılaşılan şeylerin yanısıra olmak demektir. İşte bu üçlemenin birliği kaygıdır, kaygıda bu üç olma yolu bir araya gelir, birleşir, hattâ birbirleri içinde eritilir. Bu nedenle kaygının katışıksız hâlinde kişi, ne yalnızca geçmişe ilişkin kuruntulara ya da başarılara saplanır; ne yalnızca dünyadaki nesnelerle ilişkilerini denetler ya da sorunlardan yakınır; ne de yalnızca dünyaya batıklığı içinde ne olmuş olduğunu kabullenir. Kaygıda kişi üçünü birden yapar, yapısal bir bütünlüğe kavuşur.

Dasein'ın kendi önünde (ilerisinde) olmasına örnek olarak Heidegger şöyle der: Her hâlükârda *Dasein*, varlığında, kendini zaten kendinin bir olasılığıyla karşılaştırmış durumdadır."[15] Yani, *Dasein* bir gün geleceğe yönelecek bir varlık da değildir, o "zaten hep kendi önündedir". Yukarıda anlatılan üçlemeyi açıklamak için örneğimize dönersek: İşe zamanında yetişmem ve yetişmeyi istiyor olmam için (kendi-önünde-olma) işe geç kalmanın anlamını ve olası sonuçlarını zaten biliyor olmam, bu konuda olasılık bağlantılarına aşina olmam (zaten-hep-dünyada-olma), dahası ye-

[14] Heidegger, BT, s: 237.
[15] Heidegger, BT, s: 236.

tişmek için gereken aygıtların ve şeylerin yanı sıra bulunuyor, kullanımlarına zaten aşinalık geliştirmiş olmam (dünyadaki şeylerin yanı sıra olma) gerekir. Ama bunlar tek tek yeterli değildir kesinlikle. Bu üç olma olanağının hiçbirini düşünmeden, 'unutmadan' üçünü birlikte, iç içe geçmiş şekilde, bütünselliğiyle arz edebilmem gerekir. İşte kaygı bu bütünselliğin, yapısal örgünün ta kendisidir. Genelde dünyada-olmak *Dasein*'ın bu üç olma biçimini kapsar ve bu nedenle dünyada-olmak özünde kaygıdır. Atılmışlık yetmez, nesnelerle aşinalık yetmez, geleceğe yönelik olmak önemlidir, ama diğerleri olmadan bu da yetmez. (İşe zamanında varma güdüsü ya da istenci ne denli yoğun olsa da tek başlarına işe zamanında varmayı gerçekleştiremez. Zaten işe zamanında varmayı, mevcut olanaklardan ya da geç kalmanın olası sonuçlarından bağımsız 'düşündüğümüz' vaki değildir) Kaygının bunları bir arada tutan yapısallığı gereklidir, ki dünyada-olma bir bütünsellik kazansın.

Bu belirlemeden sonra kaygının merkezî önemi daha da pekiştirilecek, kaygının değeri iyice açık edilecektir. Heidegger benliğin de kaygıyla oluşturulmuş bir birlik olduğunun, kaygı sayesinde erişilen dünyada-olmanın bütünlüğü olmadan benliği düşünmenin söz konusu bile olmadığını söyledikden sonra, kaygıyı dört temel yönelimden ayırt eder: İsteme, dileme, alışkanlık ve itki. Burada gösterilmeye çalışılan şey bu dört dünyevî yönelimin de bunları önceleyen kaygının eseri olduğudur. Bu karşılaştırmalarda yukarıda serimlenen üç olma-biçiminin kaygıda bir aradalığı fikri daha açığa çıkar. Bu nedenle, burada yalnızca kaygı-isteme ilişkisine bakmakta fayda var.

İsteyen "insan" tek başına duran, dünyasız bir özne değildir, ne de orada hazır-bekleyen nesnelere yönelen bir özne. Bir şeyi istemek için zaten neyin-ne-için olduğunun ortaya çıkmış olması gerekir –para kazanmayı istemem için paranın ne getireceğinin zaten açık edilmiş olduğu bir dünya gerekir (zaten-dünyanın-içinde-olma). Öte yandan, kendi önümde olmam, geleceğe bakacak şekilde konumlanmış *Dasein* mevkiini işgal ediyor olmam gerekir (kendi-önünde-olma). Ama aynı zamanda para kazanma yollarına ve bu yollarda kullanılacak nesnelere ve normlara aşinalık içinde olmam gerekir (şeylerin-yanısıra-olma). Eğer kendi-önünde-olma, zaten-dünyanın-içinde-olma ve dünyadaki-şeylerin-yanı sıra olma zaten bireşim hâlinde kaygının yapısıysa, istemenin olanağı tamamen kaygıya dayanır. *Dasein*, varlığının kaygı olması sayesinde bir şeyi isteyebilir. Kaygı istemeye önceldir. Aslına bakarsanız, Heidegger ifade etmese de, ortaya çıkan şey, istemenin yoğunluğunun da kaygının yoğunluğuna bağlı olduğudur. İstencin körelmesi göreli kayıtsızlığın; istencin uyuşması ise kaygının ilgilenim alanınca bastırılması ya da dağıtılmasıdır,

istencin her günlüğün ortalama varoluşunda sahici-olmayan emellere yöneltilmesidir.

Bir açıdan bakıldığında, kaygı sanki bu üçlemenin –üç olma yolunun– bir arada tutulmasından ortaya çıkan tansiyondan kaynaklanmaktadır. Örneğin, bir yandan hep-zaten-dünya-içinde olmayla ve dünyanın-şeyleri-yanı sıra olmayla, öte yandan kendi-önünde-olma arasındaki olası tansiyon. Belki yanlış değildir bu yorum: Yani *Dasein* mevkiinde olup-bitmişliği, dünyaya batmışlığı, ilgilenim alanının verili anlam ve normlarını kabul etsem de; şu anda olmuş olduğum durumu olduğu hâliyle onaylayamam, yaşam akıp giderken ben donup kalamam; kendi önüme geçip, dünyadan devşirdiklerimle kendime yol göstermeliyim (zaten hep gösteririm). Bu yol gösterme uğraşında dünya belki araya girecek, belki yardım edecektir ve bu tansiyonlu bir ilişkidir. Ama Heidegger kaygıyı sürekli bir tansiyon olarak ele almaz ve kaygının bütünsellik arz eden bir yapı olduğunu ısrarla vurgular. Çünkü dünyayı yalnızca verili olanaklarıyla, bulunmuş olduğumuz durumuyla kabul edememezin, *Dasein* mevkiinin geleceğe bakıyor olmasının, belirgin bir nedeni vardır: Zamansallık (ya da geçicilik). Kaygının varlıkbilimsel anlamı olan zamansallığın incelenmesi, *Varlık ve Zaman*'ın İkinci Kısmında yapılacaktır ama önceden anıştırılan tema şudur: Bengilik içinde devinen, oyalanıp duran, verili dünyadan yalnızca zevk almaya yönelen ya da dünyaya tamamen yapışık, ordaki olanaklarla oynayıp duran bir varlığı olamaz *Dasein*'ın. Çünkü *Dasein*'ın varlığı tükenen türdendir, sonludur.

Varlık ve Zaman'daki en ilginç alıntı kuşkusuz kaygı-insan özdeşliğini anlatan, ilk hâliyle Hyginus tarafından kaleme alınmış Lâtince masaldır.[16] Bu masalın önemi, metinsel kurgu açısından kaygı-zamansallık bağına geçişi sağlamasında yatar. Kaygı masalı şöyledir:

> Bir keresinde Kaygı (Cura) bir nehirden geçiyordu, bir kireç parçası gördü ve ona şekil vermeye başladı. Oluşturduğu şeye bakıp düşünürken Jüpiter geldi. Kaygı Jüpiter'den bu parçaya ruh vermesini istedi. Jüpiter memnuniyetle kabul edip kireç parçasına ruh verdi. Ardından Jüpiter parçaya kendi isminin verilmesini istedi. Kaygı ile Jüpiter arasında bu konuda bir tartışma başladı. Derken Yeryüzü ayaklandı ve yaratığa kendi isminin verilmesi gerektiğini, çünkü kendi parçasından yapılmış olduğunu söyledi. Üçü birden Satürn'den hakemlik yapmasını istediler. Satürn şu karara vardı: Jüpiter, sen ruhunu vermiş olduğun için yaratık öldüğünde ruhu senin olacak, sen Yeryüzü, bedeni verdiğin için, bu şeyin bedenini

[16] Bu metnin çok sonraları önce Herder, ardından da Goethe tarafından alıntılanmış olduğuna dair bilgi için, Bkz. *Being and Time*, s: 492, çevirmenin notu: V.

> sen alacaksın. Ama, bu yaratığa ilk Kaygı biçim vermiş olduğundan, yaşadığı sürece bu yaratığa Kaygı sahip olacak. Ve aranızda isim konusunda bir anlaşmazlık olduğuna göre, gelin ona insan (homo) ismini verelim, çünkü topraktan (humus) yapılmıştır.[17]

Heidegger bu metni yorumlarken, öncelikle, masalda bahsi geçen *Cura*'nın ikili anlamını vurgular: 1. Endişeyle (bir şeyler) ortaya koyma ve 2. Dikkatlilik ve kendini vermişlik. Daha sonra bu temalara paralel bir kavramsallaştırması olan Seneca'ya geçer ve Seneca'nın kusursuzluk, mükemmeliyet ve tamamlanmışlık anlamlarını taşıyan *perfectio* ile kaygı arasında kurduğu bağlantıyı aktarır: İnsan ne yapıyor olursa olsun, *perfectio* durumuna ısrarlı ve gayretli bir şekilde hep yönelik kalıyorsa, bu yönelişi sağlayan ve sürekli kılan şey *cura*'dır. Görüleceği üzere, Seneca'nın bu bakış açısı Heidegger'in ilgilenimle kaygı arasında kurmuş olduğu varlıkbilimsel bağlantıya çok benzemektedir. Hatırlanacağı üzere ilgilenimin yürümesi için kaygı zorunluydu. Ancak Heidegger ne Seneca'nın düşüncesini ne de sevimli *Cura* masalını olduğu gibi varlıkbilimsel inceleme düzeyine taşıyamıyacağımızı öne sürer. Çünkü masaldaki *Cura* ontik düzeyin safdilliğini yansıtır, "yaşamın gailesi" anlayışıyla sınırlı olan bir kaygıdan söz edilmektedir. Metin varlıkbilimsel bir yaklaşıma henüz geçilmemiş bir düzeyde *Dasein*'ın kendi varlığını yorumlamasını yansıtır. Başka bir deyişle yorumsama düzeyinde kalmakta, kaygının kökeninin ne olduğu, insanı neden kaygının şekillendirmiş olduğu soruları sorulmamaktadır. Seneca'nın yaklaşımı ise ilgi çekici olmasına rağmen Heidegger tarafından bir köşeye itilecektir. Bunun nedeni büyük olasılıkla Seneca'daki *perfectio* kavramının insancı çağrışımları barındırmasındandır. Heidegger insanın yönelik olduğu yöne doğru değil, bu yönelikliği sağlayan kökenin de gerisine, kaygının da öncesinde yatana doğru gitmek istemektedir. *Perfectio*'ya yönelik kalan insan anlayışı temel varlıkbilimin gidişatına uygun olmayan ve bu sorgulamanın önünü tıkayan bir özsellik getirebilir.

Masal alıntısından ve Seneca göndermesinden Heidegger'in çıkarmak istediği yeni bir tema vardır. Bu nedenle Satürn (Zaman) figürüne önem verir. Masalda kaygının yaratmış olduğu varlığa ismini veren ve bu yaratığın nasıl bölüşüleceğinin kararını veren merci sembolik olarak zamandır. Bu sembol, Heidegger'e göre henüz yanıtlanmamış olan *Dasein*'ın varlığının neden kaygı olduğu, sorusuna bir ön cevabı sağlayacak niteliktedir. Bu masalın anlattığı şeyin önemini Satürn figürüne odaklanarak anlamak ve bunu *perfectio* anlayışıyla birleştirmek şu adımları atmamızı

[17] Alıntılandığı yer: Heidegger, BT, s: 242.

sağlar: *Ontik* düzeyde seyrek de olsa kendini zaten belirtik kılabilen *cura* deşildiğinde, bunun aslında, varlıkbilimsel düzeydeki *Sorge* (*care*) olduğu kanıtlanmıştır. Başka deyişle, en sıradan insanın bile bir şeyleri özenle yapıyor olmasında, endişeyle bir şeyleri kotarmasında kaygı vardır. "Yemeğin tuzu fazla kaçmış" derken ev hanımı *cura* içindedir, dünyaya-doğru-olmasından kaygı ortaya çıkmıştır. Bu kişi, kotarılmış olanın *perfectio*'dan uzaklığını zaten-hep keşfetmiş durumdadır. Bu keşif de, sonunda gelen olası keyifsizlik de kaygıdan kaynaklanır. Bu ilişki, aslında daha önce ortaya çıkarılmıştı: İlgilenim-kaygı bitişikliğinde. Metinin bu bölümünde yeni olan, *perfectio* kavramının işin içine sokularak, kaygının da ardında yatan boyuta doğru yönelmek ya da Heidegger'in diliyle "kaygının varlıkbilimsel anlamına" doğru sorgulamayı sürdürmektir. Şöyle ki: Neden *perfectio* dendiğinde, neden bir işi doğru-dürüst yapma gayreti vardır dendiğinde, Heidegger için yanıt zamansallık olacaktır. Yemek örneğine dönersek, yapılan ve şimdi-burada yenecek olan yemeğin (olup-bitmişliği ile), bir gün *perfectio*'ya kendiliğinden yanaşmasını beklemek *Dasein* için söz konusu değildir. Çünkü *Dasein*'ın ontik anlamıyla buna "zamanı yoktur", varlıkbilimsel anlamda ise *Dasein*'ın zamandan başka bir şeyi yoktur. *Perfectio*'ya yönelik olmak Seneca'nın da dediği gibi ısrarlıdır: Kaygıyla eyleyen insan bu bağlantının kopmaması için gayretli ve ısrarlıdır. Hattâ diyebiliriz ki, bu uğurda ferahlatıcı öznel yorumları çoğunlukla benimsemez. "Yok canım tuzu kararında aslında" dendiğinde ev hanımı direnir: "Hayır, hayır, fazla kaçmış".

Dasein'ın varlığı kaygı, bu mevkide bulunmanın varlıkbilimsel anlamı ise zamansallıktır. *Dasein*'ın varlığının neden kaygı olduğu açığa çıkmıştır: Bu mevkiyi işgalimiz geçicidir; ve bu geçicilik kesin bir geçiciliktir. Ölümsüz olsaydık binlerce rezil yemek yapmak umurumuzda olmayabilirdi (tabiî bu yemek-yapma ilgileniminde, bu ilgilenime ilişkin var olma için geçerlidir) ya da bir gün şans eseri kotarılan şeyin *perfectio*'ya yakın düşmesini bekliyebilirdik. Oysa, öznelliğe hiç yer bırakmayacak şekilde, *Dasein* –varlığı kaygı olan *Dasein*– zamansaldır, ne zaman olacağı belirsiz ama olacağı kesin bir sona doğru yol almaktadır. Heidegger'e dönersek, işte bu nedenle her günlükte gördüğümüz oyalanma, bitirmeme, şişirme, geciktirme gibi varoluş şekilleri samimi olmayan (otantik olmayan), kaygıyı örtmeye yeltenen, kaygıyı örtebildiği ölçüde de aslında ortak olan zamansallığımızı unutturan edimlerdir. Kaygının zamansallığa bu bağlanımı Heidegger için, Birinci Kısmın sonuna değin yalnızca *Dasein*'la uğraşmada merkezî görünen kaygıyı, başka bir yere, varlık sorusuyla uğraşmada merkezî olan zamansallığa ilintilendirmemizi sağlar. *Cura*'nın yapmış olduğunu bölüştüren, ona isim veren Satürn'dür.

Varlık ve Zaman'ın İkinci Kısmından başlayarak zamansallık teması varlık sorununu *Dasein*'ın hem ötesine, hem de öncesine taşıyacaktır. Bu arada, neden kaygı var?, sorusuna bir dizi ara cevap bulunacaktır: Çünkü *Dasein* ölümlüdür, ölümlü değilmiş gibi yapmasında ölümlülük iyiden iyiye belirgindir. Bu ara cevaplar sayesinde daha önceki olma biçimlerine (dünyanın-içinde-olma, dünyaya-doğru-olma vb.) bir yenisi eklenecektir: ölüme-doğru-olma ya da ölüme-doğru-giderek-olma (*Sein zum Tod*).[18] Ölüme-doğru-olma zamansallığın en önemli kanıtlarından birisidir. *Dasein*'ın varlığı kaygı idiyse, bu varlığın varoluşsallığı (*Existenzialitat*) zamansallığın temelinde yükselir. *Dasein*'ın varlığının varoluşsallığı kaygı denen yapının olanaklarının (daha önce anlatılan üç olma yolunun ve bu yolların birlikteliğinin) seferber edilmesi anlamına gelir ve bu seferber etme zamansallıkla, zamansallık içinde yürütülür. Bu da, artık kaygıyı yapısal bütünlüğünün ötesinde, varoluşsal olarak anlamamızın yolunu açar. İkinci Kısmın hemen başında Heidegger bunu şöyle anlatır: "*Dasein*'ın varoluşsallığının en önce atılmış varlıkbilimsel temeli zamansallıktır. Zamansallık ile, eklemlenmiş yapısal büyüklüğüyle, *Dasein*'ın varlığı olarak kaygı, böylece, ilk kez, varoluşsal olarak anlaşılabilir hâle gelir."[19] Kaygının temeli zamansallıksa, kaygının yapısı zamansallığa zaten aşina bir yapı olmalıdır. Zamansallık bağlantısı vazgeçilmez bir bağlantıysa kaygının *Dasein* mevkiindekini kendi içine gömen, kendi varlığına kapatan ya da bireyselleştiren bir "doğasından" söz etmek olası değildir. Tam tersine, alınan yol bizi giderek daha birleştirici, bireyseliyıkıcı, ortaklaştırıcı bir yere götürmektedir. İlgilenimlerde âlet-edavat ve dünya açılıyorsa, kaygı sayesinde ilgilenimler açılıyorsa, zamansallık sayesinde de kaygı açılmakta, kaygının iş üzerindeyken resmi çekilmektedir (varoluşsallğında kaygı). Zaman tematiğine doğru gittikçe de, varlık sorusuna yaklaşıyor olduğumuz hissi uyanmaktadır.

---

[18] Heidegger'in ölüme verdiği bu önem ve değeri bağlamsallaştırarak, Alman kültürünün ölüme duyduğu yakınlıktan bahsetmek kanımca ciddiye alınacak türden yorumlar değil. Buraya değin anlatılanlar açıksa, *Varlık ve Zaman*'daki sonluluk, zamansallık, ölümlülük temalarının "zaten bu Almanlar ölümü pek severler" türünden yaklaşımlarla çürütülemeyeceği de açıktır. Bu türden bir yorum özellikle Hühnerfeld'de belirgin. Bkz. P. Hühnerfeld, *Heidegger, Bir Filozof Bir Alman*, özellikle, ss: 81-88, çev.: Doğan Özlem, (Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994). Öte yandan ölümün sadece yalnızlık, kasvet ve çaresizlik temalarıyla bağdaştırılması zorunlu değildir. Ölümün romantik-olmayan anlamını vurgulayan Lingis, Heidegger-Levinas etkisinde kaleme aldığı denemelerinde ölümlülük ekseninde tüm sonlu varlıkları kapsayan bir cemaatin olanağının zaten verilmiş olduğunu öne sürer. Bkz. Alfonso Lingis, *The Community of Those Who Have Nothing in Common*, ve özellikle kitabın en güzel denemesi için: *Community in Death*, (1994, Indiana Univ. Press).

[19] Heidegger, BT, s: 277.

Ama bir sorun vardır. *Dasein* her günlüğü içinde zamanı "kullanır", bu yolla da sahici zamansallıktan –bizi varlık sorusuna götürebilecek olan– uzağa taşınır. Gündelik ilgilenimler saat zamanıyla yürütülür ve aslında bu saat zamanının varlıkbilimsel düzeydeki zamansallığa bağı bilinmezden, görülmezden gelinir. Heidegger'e göre gündelik ölçümlü zaman sahici zamansallık sayesinde olanaklıdır. Bir varlık, bu dünyada eğer zamanı ölçüp türdeşleştiriyorsa bu, olsa olsa, bu varlığın kendi zamansallığından kaynaklanmakta, kendi zamansallığı sayesinde yapılmaktadır. Sahici zamanın gündelik zamana öncelliği Heidegger tarafından *Dasein* mevkiinde zamana zaten verilmiş bu önemin varlıkbilimsel düzeyde incelenmesiyle gösterilecektir.[20] Yürütülen mantık basitleştirilirse, zamansal olmasaydık, dakikaları bile sayan varlıklar nasıl olurduk sorusu esas sorudur. Biteceğimizi bilmeseydik, bu denli hassas bir ölçmeye yeltenir miydik? Öte yandan, sahici zamansallık ile gündelik zaman ilişkisi konusunda *Dasein* mevkii örtüktür. Her zaman olduğu gibi, örtü kaldırılmalı ve *Dasein*'ın aslında geçiciliği nedeniyle geçiciliği örten sıradan, türdeş zamana yönelmiş olduğu açık edilmelidir. Bu da elde edildikten sonra ortaya çıkan varlıkbilimsel bulgu var olma-varlık (*Dasein-Sein*) ilişkisine bizi iyice yaklaştırmış olur. Bu bulgu bize *Dasein*'ın özgün varlık konumunun iki boyutlu olduğu gerçeğine götürecektir: *Dasein* mevkiindekiler için yalnızca varlığın kendisi bir mesele değil, zamanın kendisi de bir meseledir. Ama *Varlık ve Zaman*'ın sonlarına yaklaşıldığında bunun bir ikilik olmadığı da görülecektir. *Dasein*'ın zamansallığına verdiği önem aslında bu mevkiide bulunan varlığa verdiği önemle aynıdır. Ya da en azından *Dasein* için zaman, varlığın bir mesele olarak ortaya çıktığı ufuktur. Bu şu demektir: zamanın çizdiği ufkun ötesindeki varlığı (varsa tabiî) ırgalamayız. En azından *Dasein* için varlık ve zaman aynı şeylerdir.

Kaygının zamansallıkla buluştuğu noktada, sahici olmayan zamanın kurgusallığı kanıtlandığında (kendi başına yetemezliği gösterildiğinde) artık, ne kaygının ne de zamansallığın öznel ya da nesnel yaklaşım ve yorumlarla açıklanamayacağı gösterilmiştir. Zaman ne "dışımızda" akıp giden, yalnızca dünyaya ait bir elde-bulunandır, ne de algımızda ayrıştırdığımız, sonra da dünyada ele-hazır nesnelere uygulayıp, uyarladığımız bir "içsel"-anlıksal boyuttur. Zaman hepimizden akıp gidendir. Zaman-

[20] *Varlık ve Zaman* henüz ortaya çıkmadan, Heidegger'in 1924'te zaman üzerine yaptığı konuşmanın metni için bkz. "Zaman Kavramı (*Der Begriff der Zeit*),", çev.: Saffet Babür, *Aristoteles, Augustinus, Heidegger-Zaman Kavramı*, içinde, (İmge Kitabevi, Ankara, 1996). Bu metin Heidegger'in zaman sorununa yaklaşımını, *Varlık ve Zaman*'dan önce nasıl ele aldığını göstermesi açısından önemli.

sallığın deşilmesiyle aslında *Dasein*'a uygulanagelen ameliyat bitmiş sayılabilir. *Varlık ve Zaman*'da, İkinci Kısımda yapılan bekleyici-kararlılık, tarihsellik sorguları, artık *Dasein* mevkiiyle doğrudan uğraşmaz. Varlık sorusu –varlığın anlamı sorusu– bu noktadan sonra dünyadan, dünyada olmadan ya da *Dasein* mevkiinin özgünlüğünden çıkarsanan sonuçlardan değil de, büyük oranda *Dasein*'ın varoluşsallığından çıkarsanan sonuçlar üzerinden sorulmaya devam edilecektir.

Kaygıya dönüp, toparlarsak, *Varlık ve Zaman*'da kaygıya yalnızca varlıkbilimsel bir önem değil, bir değer de atfedildiğini söylemek olası gözüküyor. Bu değer, Heidegger'in kendisinin atfettiği bir değermiş gibi gözükse de, iddia edilen bağlantılar ve örgüler "doğru yoldan" hiç sapmadan erişilen sonuçlarsa, bu değer aslında, *Dasein* mevkiinde bulunanların atfettiği değerdir. Kaygı hepimizde (zaten-hep) bulunan varlığın ta kendisidir, kaygı geçiciliğimizin resmidir. Bu resme bakmaya, genelde ve çoğunlukla isteksiz isek, bu aslında ona verdiğimiz değerden ötürüdür. Hep örteriz kaygının üstünü. Öznel olanda eritip, nesnel olanda pekiştirir, ilgilenimlerde dağıtırız. Ama hep oradadır. Biri gelip üstünü açarsa, sevgide, nefrette, barışta, savaşta seferber edilen şeyi çıplak bırakırsa rahatsız oluruz. Varlıkbilimsel kazanımlardan çok "bu örtü kaldırma" operasyonunun maliyeti düşündürür bizi. Haksız mıyız?

Kısa bir maliyet hesabı

Heidegger açıkça söylemese de, kaygının hem *ontik*, hem de varlıkbilimsel düzeylerde ilgilenimden üstte tutulması gerektiğini, kaygıya zaten verilmekte olan değerin açığa çıkıp 'kararlılığa' akması gerektiğini imâ eder. Heidegger için en büyük tehlikelerden birisi bu değerin yitimidir. Kaygıyı ne denli kapalı tutarsak, varlığımıza ne kadar örtük kalırsak, ilgilenim alanını oluşturan uğraşlarımız, didinmelerimiz, bir şeye gösterilen özen de o denli 'öznel' görünecek, bu edimler birbirlerinden kopuk sahici anlamlarından arınmış, dolayısıyla anlamsız görüneceklerdir. Başka eserlerinde nihilizm konusunda söylediği şeyler kaygıya doğrudan bağlantılı olmasa da; kaygının giderek örtülmesine ya da 'unutulmasına' ilintili görülebilir. Kaygının zaman zaman da olsa kendini açık etmesi zorunludur ve zaten hep böyle olmuştur ama Heidegger'in yaptığı şey kaygıyı varlıkbilimsel düzeyde tamamen açık etmektir. Bunun en önemli maliyeti temelde ilgilenim alanının, bu alanın yanısıra da hergünlük denen ortalama varoluş biçimlerinin ve bu biçimlerin var saydığı toplumsal edimlerin değersizleşmesidir. Belki bu amaçlanmamıştır ama bedel olarak ödenmiş gibi gözükmektedir. Tematik düzeyde 'insana dair', 'insanî' olarak anlaşılagelmiş, yaygın kabul görmüş bir yığın edim ve tutum temel

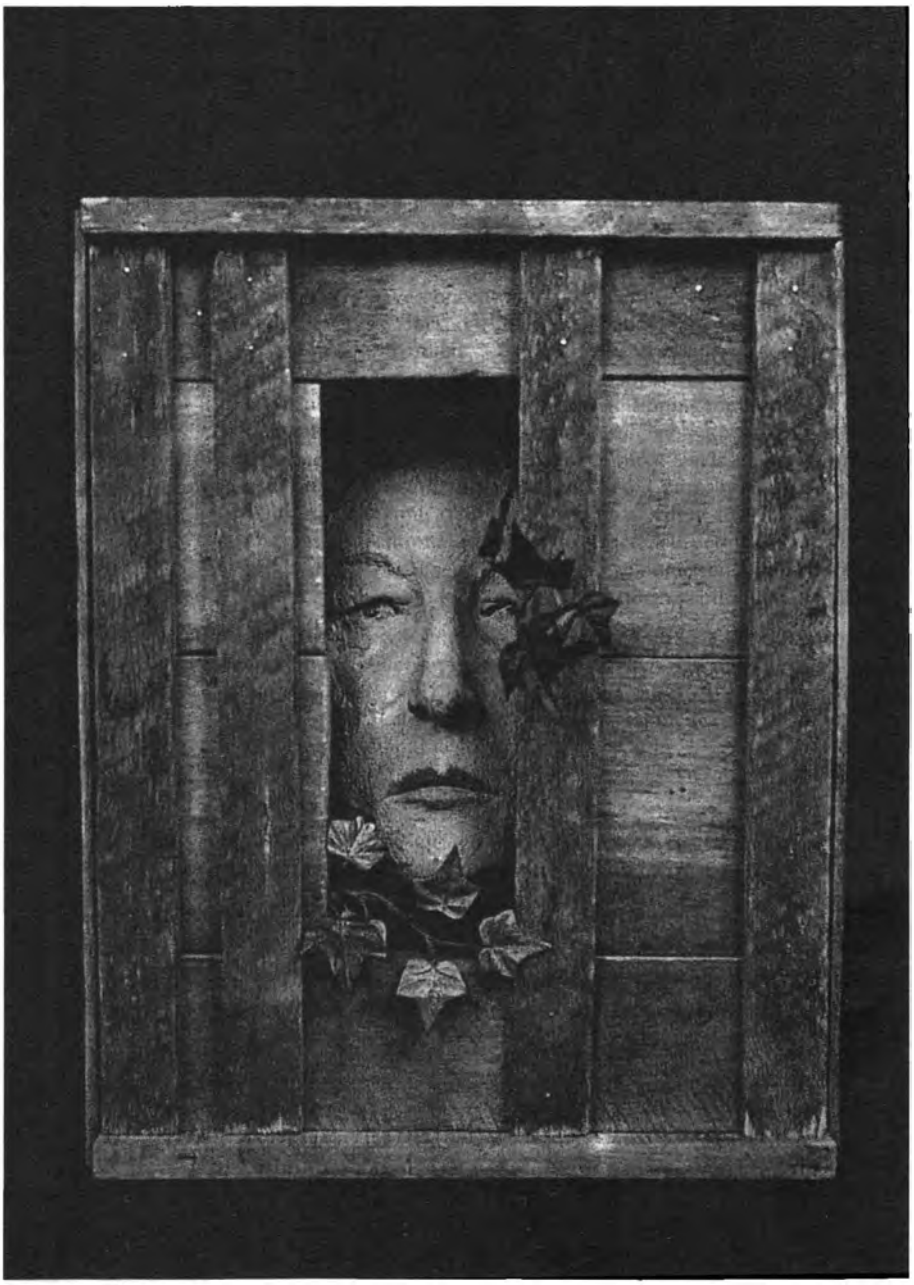
varlıkbiliminin sınırlarından kapı dışarı edilmiştir. En basitinden, sohbetin aslında 'gevezelik' olduğu ya da belki, öylesine müzik dinlemenin oyalanma olduğu açığa çıkmıştır. Öte yandan, bir şeyi, bir işi bölük-pörçük yapmanın, *perfectio*'nun ışığında değil de, olduğu kadarıyla yapmanın sahici zamansallıktan kopuk olduğuna emin olabilir miyiz? Yoksa olduğu kadar yapma *Dasein* mevkiinin zamansallığından olmasa da, insan olarak anladığımız ama yine sahici bir zamansallıktan kaynaklanıyor olamaz mı?

Caputo bir yazısında[21] Heidegger'in neredeyse yalnızca kaygıya eğilmesine abartılı da olsa ilginç bir eleştiri getirmektedir: Heidegger beden-anlık ikiliğini aşma pahasına bedeni felsefî sorgulamadan dışlamıştır. Endişe dünyalığımızı gözümüze sokarken, Heidegger'in yaklaşımında acı herhangi önemli bir durumu açık etmez. Caputo'ya göre kaygı gibi acı da, bizleri ortaklığımız temeline götürebilecek niteliktedir. Heidegger'de acı temasının yer almaması, *Dasein* kategorisinin bedensel her tür insanî yönelişten arındırılmış bir kategori olmasının bedelidir. Levinas ise Heidegger'den etkilenmiş olmakla birlikte *Varlık ve Zaman*'da hiç yer almayan eros, arzu, hoşlanma gibi temaları, *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta, dünyayla ve Ötekiyle ilişkimizde varlıkbilimsel değere sahip yönelimler olarak baştacı eder. Levinas'ın Heidegger'in *Dasein* kavramsallaştırmasını eleştirisi şu kısa cümlede aslında özetlenir: "Heidegger'in *Dasein*'ı hiç acıkmaz."[22]

---

[21] John D. Caputo, "Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart", *Reading Heidegger From The Start–Essays in His Earliest Thought*, içinde, Theodore Kisiel ve John van Buren (eds.), (1994, State University of New York).

[21] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity –An Essay on Exteriority*, çev: A. Lingis, (1969, Duquesne Univ. Press), s: 134.



"Rachael"

Susan Grabel, 1992, Psychology: Mind, Brain & Culture, Drew Westen, John Wiley & Sons Inc, 1996.

KAYGI GÜLÜ AÇARKEN

Ahmet İnam*

Sunuvermiş kaygı gülünü Türkçem,
Dikenleri düşüncemi kanatır.
Yıldız olur, kaygı göğünü bahçem,
Anlam açan çiçeklerle donatır.

Hiçlik kaygısı kaygıların hasıdır. Boşluğu, sallantıda olmayı yaşamaktan kaynaklanır. İnsan mânâ zeminlerine dayanarak yaşıyor. İnançları, doğru diye belledikleri görüşleri, düşünme biçimleri var. Dayandığı zemin ruhsal, toplumsal, kültürel, ahlâkî destek sağlıyor. Zemin bize emniyet veriyor. Yuvamız, barınağımız güvencemiz oluyor.

Mânâ yitimi ayağımızın altından bu zemini alıyor, kaydırıyor. Bunun verdiği acı, boşluk duygusu, sendeleme, bedence, duyguca, düşünce olarak varlığımızı sürdürmemizi, çevremizle sağlıklı bir biçimde yaşamamızı engelliyor. Mânâ yitimi, günlük yaşam içinde çoğunlukla istenen bir durum değildir. Yaşamın "olağan", "alışılagelen" akışını çarpıtır. Dengeleri alt üst eder. Toplumsal yaşamı bozar; kültürel uyumu zedeler; ruhsal yaşamı sarsar. Bu yüzden mânâ yitimi "hastalık" olarak görülür: Hekimler, danışmanlar, dostlar, yitirilen mânâ zeminimizi "yeniden" yerine koymaya çalışır. Zemin yerine oturtulacak; yaşam olağanlığına kavuşturulacaktır. Zemin, ekonomik, toplumsal, kültürel, ruhsal, hukukî, ahlâkî, siyasî boyutlarıyla altımıza konmuştur. Gelenekten, eğitim düzenimizden, ya-

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

şama biçimimizden destek alır: Zeminler altımıza çatılmış, biz de üstüne konulmuşuzdur. Mânâ hazırdır; zemin yaşayışımızın altına serilmiştir. Zeminlere sahip çıkılmalıdır: Sıkı sıkı sarılmalıdır. Ruh "sağlığımız" için, inançlarımız, değerlerimiz, dünya görüşümüz için. Böyle denir, böyle öğretilir.

Mânâ zemini, bizimle yaşamalıdır. Yaşayışımıza "oturmalı", yaşayışımızı bütünlemelidir. Öyleyse, sürekli dönüşen yaşam içinde mânâ zeminimiz, zeminlerimiz (birden çok, "dayanak" noktamız, değerler düzenimiz olabilir!) bu değişimden etkilenmeksizin varlıklarını sürdüremezler. Değerler alanında yaşayışımızın temel zorluklarından biri de bu: Yaşayışımızdaki hızlı değişime (bilimde, teknolojide, sanat ve düşüncede...) açıklama getiremeyen, destek sağlayamayan değerlerimizin, değer düzenimizin, bir anlamıyla mânâ zeminimizin yarattığı sorunlar... Yaşamla beslenemeyen, tazelenemeyen mânâ zeminlerimizin kokuşması... Hayatımızın tatsız tuzsuz bir hâle gelmesi.

Kokuşan yaşamın dönüştürülmesinde kaygıların hası hiçlik kaygısının katkısı olabilir. Önce, bu kaygıyı, günlük dildeki anlamlarıyla, farklı "kaygılar"dan nelerin ayırdığını görelim.

VIDI VIDI DÜNYASINDA SIRADAN KAYGILAR

Sağlamlığını güvence altına almak istediğimiz mânâ zeminimizde kaygılardan azâde bir hayat sürmek isteriz. Kim kaygılı bir hayatı ister ki?

Geçim sıkıntımız olmasın isteriz. Yaşamımızı sürdürürken, ayakta kalmamızı sağlayacak, karnımızın doymasını, bedensel gereksinmelerimizin karşılanmasını destekleyecek maddesel zeminin sarsıntısı bizde *hayat gâilesini* doğurur. Geçim sıkıntısının yarattığı bu *vıdı vıdı* kaygıya, hayat gâilesi ya da kısaca gâile diyebiliriz. Burada "vıdı vıdı" sözü, bu kaygıyı küçümsemek için söylenmedi. Gâile, *zemin koruyucu, zemine yapıştırıcı* bir kaygıdır. Bu tip kaygılar, vıdı vıdı dünyasında yaşanır. Bu dünyada hiçlik kaygısı yoktur. İnsanlar körü körüne bağlandıkları inançlarının bu inançların dayandığı zeminin ya da zeminlerin farkında değillerdir. "Yaşamak"la, "yaşayıp gitmek" arasındaki ayrımda ikinci tarafta dururlar.

Başarısızlık korkusu, sıkıntısı, beklentisi; geçmiş başarısızlıkların yarattığı çöküntüyle gelecekten umudumuzun kesilmesi; bu yaşantılar öbeğine de *tasa* diyorum. Tasa, bir eyleme geçmeden önce, bu eylemi başaramayacağımız korkusudur.

Bu korku, baş dönmesi, mide bulantısı, hareket edememe, kısaca, bedensel işlevlerde çeşitli bozukluklar olarak kendini belli edebilir. Tasa, hayatımızı karartır. Yaşama sevincimizi, umutlarımızı öldürür. *Tasa kum-*

kuması insanların çekilir insan olmadıklarını gözlemleyebiliriz. Tasa, yaşadığımız çevreyi, bir düşman çevre hâline dönüştürür. Düşmanlık duyulmasa da bir yılgınlık, bıkkınlık tasanın görünümlerini oluşturur. Yakınmacı biridir, tasa kumkuması, sürekli yakınır. Beğenmez, sevemez. Ruh tembelidir. Ruh devinimi çok yavaşlamıştır.

Vıdı vıdı dünyasında gâile ve tasanın yanında *tedirginlik*ten de söz etmek gerekir: Manâ zeminiyle diyaloğu olamayan insanlarda, çatışmalar yaşayan, fırsatlar kaçırdığını düşünen, yaptıklarından pişmanlık duyan, suçluluk, günah duygusu yaşayan; kendi öz saygısını yitirmişlerde tedirginlik gözlemlenebilir: Seslerden, görüntülerden, ilgiden, ilgisizlikten... hep rahatsızdırlar. Sürekli rahatsız olmaya hazır hâlleri vardır.

Öfke, vıdı vıdı dünyasındaki kaygılarla bir açıdan ilgili olabilecek bir duygu. Kaygısız da öfke olabilir. Yapılan bir haksızlığa karşı tepkiniz öfkeyle ortaya çıkabilir. Öfke, bir *eğilim,* bir karakter özelliği olmaya başlamışsa, arkasındaki kaygıların bir belirtisi olabilir.

Vesvese... Anlam zeminimizin dehlizlerine itilebilecek vıdı vıdı dünyasının, vıdı vıdı kaygılarından biri. Gerçeklikten kopmuş, sağlıklı yaşantılara dayanmayan, ruh estetiğimizi bozucu, çevremizdekileri incitici, beceriksizce yaşamaya itici bir olumsuz kaygı. Günlük yaşamın *kaygı çukuruna* düşmüş insanların yardıma ihtiyacı elbette vardır. Hepimiz bu çukurlara kolayca düşebiliriz. Bu çukurlara düşüşümüzde, çıkma çabamızda, kaygının olumlu anlamda dönüştürücü etkisi olabileceğini çoğu kez unutuyoruz. Vıdı vıdı kaygıların mânâ zeminimize, bu zeminimizin yaşanışına yaptığı "zararlı" etkileri görmek gerekir. Vesvese, mânâ zeminini aşındıran, çürüten bir kaygıdır. Duygu yaşamının bir özelliği olarak, bu "olumsuz" durum, mânâ zeminimizin değişmeden, kokuşarak sürmesine yardım eder. Vesvese mânâ zeminini besler; çirkinlikleriyle, bozukluklarıyla besler.

Kuruntu, vesveseden daha "gelişmiş", bir vıdı vıdı kaygıdır. Tedirginlik, çevreden olumsuz yönden çabuk etkilenmeyle kendini gösteriyordu. Bu anlamda, kendiliğindenliği fazla bir kaygı. Vesvese, tedirginliğe göre biraz daha düşünce ve düş gücüyle beslenmiş durumdadır. Kuruntu ise, vesveseden daha ileride, daha fazla "kurgu" ve "uydurma"lardan, yakıştırmalardan oluşmuştur. *Hüsnü kuruntu* da bir kaygıdır, ilk bakışta öyle görülmese de. Kendimiz hakkında yarattığımız "olumlu" özellikler taşıyan bir masaldır; bu masala ihtiyacımız vardır; bu masalı yitirmekten korkarız; kaygımız buradan kaynaklanır: Uydururuz ve uydurduğumuzun gerçeklik karşısında yıkılacağı kaygısı yaşarız.

Elbette, bu yazımda ne kaygının ne de burada kendimce betimlemeye çalıştığım türevlerinin "tanımlarını" verebilirim. Amacım ipuçları vermek

yalnızca. Türkçe'deki kullanılışlarından yola çıkarak, *kendimce* anlamlar vererek, ayrımlar üzerine düşünmeye çalışmak. Bunun için ne psikolojide ne ruh hekimliğinde ne de felsefede herhangi bir kurama yaslanıyorum. (Doğrusu, günlük dil düzeyinde tartışılan psikolojinin -*folk psychology*- sınırları içindeyim. Bir okurum, yazılarımda hiç dipnotu olmadığını söyleyerek kendimden önceki, kendimin dışındaki birikimi yadsıyıp yadsımadığımı sormuştu! Yazılarımdaki görünmeyen dipnotlarını elbette erbâbı bilir. Bu söz bir hüsnü kuruntu mudur? Mânâ zemini işçiliğine kalkışmış birini yargılama, hem bir ömür boyu süren tüm çalışmalarını görme *kaygısıyla* yürütülmeyi gerektirir hem de temel kaygılarının ve dayanaklarının anlaşılmasını. Bir insanı yargılamak onun kaygılarını anlama kaygısı taşıyarak gerçekleştirilmeli!).

Günlük yaşam, vıdı vıdı dünyası içinde sürüyorsa (çağımızda çoğunlukla öyledir!) kaygı, bu dünyada vıdı vıdı kaygı adını almakta, çeşitli *türev kaygılar* oluşturmaktadır: Gâile, tasa, tedirginlik, vesvese, kuruntu... gibi. Bu türev kaygılar, bedenimizin sağlıklı işleyişini, duygu dünyamızın düzenini, düşünce yapımızı, çevreyle olan ilişkimizi bozmakta, çarpıtmaktadır. İşte vıdı vıdı dünyasının kaygı çukuruna düşmüş insanları yönetmek bir iktidar için ne kolaydır! (Yoksa, bu türev kaygılar yaşayanlar âsi mi olurlar? Teröre mi başvururlar?).

KAYGI ÇUKURU DÜŞÜCÜLERİ

Kaygının biyolojik kökeni unutulmamalı. Canlıyı çevresine bağlar; onun çevresiyle başetmesine katkıda bulunur. Kaygı çukuruna düşenlerin yaşama kavgasında başarısız olmaları, kaygı gücünü kendi "yararlarına", varlıklarını sürdürme çabasında kullanamamalarından kaynaklanır. Buradan çıkarak, kaygı çukuruna düşenlerin "yaşama savaşında" tümüyle başarısız olduklarını da söyleyemeyiz. Kaygı çukurundakiler, yaşayıp giderler ama bir çukur yaşamıdır onlarınki.

Nedir kaygı çukuru? Kaygının bizi vıdı vıdı dünyasında koyması sonucu, kaygının "yaşayıp gitme"den "yaşamaya" dönüştürülemeyişiyle çakılıp kaldığımız yaşama alanıdır. Çukur, yaşamaya açılamaz; yaşamaya çıkış sıçrama gerektirir, zor bir sıçrama. Çukurda kaygı, kaygı için çalışmaya başlar; hayatın değerlerinden, amaçlarından, yaşama sevincinden, sevgiden, dostluktan, yaratma heyecanından kopmuştur. Kaygı kendi başına çalışmakta, boşlukta dönüp durmaktadır; yaşamayla olan bağı kopmuştur; bizi atılımlar yapmaya, kendimizi gözden geçirmeye götürmemektedir.

Neden çukura "düşenler"den değil de, düşücülerden söz ediyorum? Zaman zaman hepimiz düşeriz kaygı çukuruna, içimiz yanar, yüreğimiz

burkulur; rahatımız kaçar, huzurumuz uçar gider; bir biçimde çukura çakılıp kalmayız, çukurun devamlı "oturucularından", sâkinlerinden olmayız; çukur bir tünele dönüşür, umut ışığı yanar, çıkar gideriz. Düşenler, çıkma şansı olanlardır. Düşücülerse, zaman zaman çıksalar da çukurdan, sık sık ziyaret ederler çukuru; onların yaşayıp gitme biçimlerinde çukura kendini kapatma da vardır: Çukur hep yollarının üzerindedir, içine düşecek düşücülerini aramakta, beklemektedir. *Fenâ fîl hufre* çukurda yok olma, çukurlaşma bu düşücülerin işi değildir çünkü, düşücü, belki *sisifos* efsânesinde olduğu gibi, çıkıp çıkıp düşendir; bir ucu "yaşayıp gitme"dedir, vıdı vıdı dünyasındadır, çukurda yok olmaz, çukurda yaşamada "bulunma" anlamında var da değildir: Kaygı onu yokla-var arası tuhaf bir hâle sokmuştur. Çukurdan çıktığında kendini yaşam karşısında savunmasız hisseder, kaygıdan kurtulmak için kaygıya dönmek zorundadır! Bir koza gibi örmüştür ruhuna kaygısını, düşücü. Ne kaygıyla ne de kaygısız yaşayabilir. Belki bu durum doğanın bir oyunudur insan türünün özellikle bu yüzyıldaki ruhsal serüvenine: Kaygı, yaşamayla bağını yitirince, kendi üzerine dönmüştür. Ruhun gerçeklikle bağında bir "çarpıklık" söz konusudur. Kaygı enerjisi, yaşamaya "tutunmaya" değil de, boşlukta sallanmak için kullanılmaktadır. Bu sallanış, vıdı vıdı dünyasının boşluğunda olup bitmektedir; bu dünyadan ne bir çıkış isteği, niyeti, ne de bu dünyanın rahatsızlığını yorumlama kaygısı taşır.

"Hafriyat", kazı işlemi doğar doğmaz başlamıştır: İlk "haffâr"lar (kazıcılar) anamız, babamız, yakın çevremizdir. "Öcüler", "doktor, polis amcalar" ilk korkutucularımızdır. Bunlar yaratılır ve biz içimizde öcülerle kaygı balçığında yürümeye başlarız. Yarışma dünyasında, iyi okullarda okuyup, iyi başarılar elde etme, toplumda saygın bir yer edinme kaygıları bize aşılanır; doğrusu bu kaygıların çukuruna itiliriz. Dişimizi sıkarak okullarda okur; dişimizi sıkarak işimizi yaparız. Yaşam bir işkenceye dönüşmüştür artık; lânet olası hayatın tadı tuzu elimizden alınmıştır: Sürekli yapacağımız işler vardır, bitirilmesi gereken işler. Oysa işler hiç bitmez. Bitsin de istemeyiz. Çukur yaşamı kaygı içinde kaygısızlığı öğretir bize. Alışkanlıklar ediniriz, işimize tümüyle kendimizi verir, kaygılardan uzak bir yaşam sürdürmeyi bekleriz.

Çukura düşücülerin yardımına nasıl gidilir? Dostlarımıza sık sık, olur olmaz şeyleri kendilerine *dert edinmemeleri*ni, kaygıdan uzak bir yaşam sürmelerini öneririz. Bu tutumu yanlış buluyorum. Kaygıdan uzak bir hayat yaşamaya değmez. Çukura düşücülerin öncelikle *aynaya* gereksinimi vardır. Kaygıdan kaçılmaz. Kaygı tüketilemez. Çukura düşücülerin kendi içlerine tuttukları ışık önemlidir, Çukura düşücülerin kendileriyle yüzyüze bir ilişkiye gereksinimleri vardır. Ruh, çukura düşmüş, çukurda

kendi yüzünü unutmuştur. Çukurda, çukurun dışını, insanları, evreni unutmuştur. Çukurda kendi ruh dünyasının çamuruna batmıştır; dünyası küçülmüş, ruhu küçülmüş, yaşama enerjisi "boşuna" akmaya başlamıştır.

Çukura düşücülerin yardımına, kendileriyle, duygularıyla, düşünceleriyle, çevresiyle hesaplaşabilenler koşabilir. Onlara kendi içlerindeki sesi dinlemeleri söylenebilir. Vıdı vıdı insanın içindeki ses, ona yol gösteremez; içindeki ses ona, para kazanmayı, ünlü olmayı, dünyada başarılı olmayı söyleyebilir. Doğrusu kaygı çukuru düşücülerinin, vıdı vıdı dünyası dışına taşıyabilecekleri dünyaları yoktur.

Çukur, onları kendileriyle muhabbetten alıkoyar; dünyayı ve evreni bütünlüğü içinde görmelerini engeller. Çukur insanı, sürekli olarak kendisinin birileri tarafından yönetildiğini, kendisine buyruklar verildiğini hisseder. Çukur insanının bu anlamda, bir iç özgürlüğe sahip olmadığını görüyoruz. İtilip kakılan, bir türlü içselleştirilemeyen, sürekli diğer insanlara göre yaşanan bir yaşamdır, çukur yaşamı. Kaygı, belimizi büker, "ihtiyâr"ımızı, karar verme gücümüzü elimizden alır. Üzerimizde sürekli insan bakışı hissederiz. Hep bakanlara, baktığını düşündüğümüz insanlara göre yaşamaya çalışırız.

Kaygı, özerkliğimizi, özgürlüğümüzü, diğer insanlara yönelmiş ahlâksal yanımızı, sevgi dünyamızı, dayanışma duygusunu, öteki insanları dinleme, anlama isteğini elimizden alır. Ruhumuzu güdükleştirir.

Vıdı vıdı dünyasının, çukurlara savuran bitmek tükenmek bilmeyen kaygıları, bizi yaşamaya, sağlıklı bir biçimde gerçekliğe bakışa götüremediği için, gaflet içinde bırakabilir. Kaygısız insanların, vurdumduymaz tavırları, davranışları, eylemleri, gaflete çok yaklaştırır. İnsan ve dünyası kaygısıyla araştırılır. Tartışmalar, düşünce ileri sürmeler, varlığı tanıma, kaygımız olmaksızın gerçekleşmez. Dünya bizim kaygımızdır. Dünya umrumuzdadır. Kaygı, bir yaşama sorumluluğudur bu anlamda. Çukura düşürücü kaygılarla değil işimiz; çünkü biz hem kendimizle yüzleşmekten korkmadık hem de öteki, ötedeki görüşlerle, düşüncelerle, insanlarla, canlılarla, varlıklarla iletişimimizi kesmedik. Ufkumuz, kendi iç dünyamızı taşıyacak denli derin; öbür ufuklarla birleşmeye, söyleşmeye, yüzleşmeye, tartışmaya, kavgaya hazır olacak kadar, geniş; heyecanını, devingenliğini yitirmediği için hep yükseklerdedir.

Çukura düşücünün dünyası, küçük vıdı vıdı kaygıların yumağından oluşmuştur. Bu dünya kaygılarını kaygı tamircilerine bırakıp, bir başka âleme, endişe iklimine yönelelim.

ENDİŞE İKLİMİNDE

Vıdı vıdı kaygılardan endişe iklimine çıkmak kolay değildir: Güçlüdür bu dünyada kaygı çukurunun çekimi. Bedenimizi düşünelim. Ağrımız var mı? Sağlıklı mıyız? Ya kansersek? Ya şimdiye dek tanısı konulamamış bir sayrılık bedenimizi kemiriyorsa? Bedenimiz böylesi sorularla yuvarlar bizi çukura: Belki de ağrımayacak olan beden, ağrımaya başlar; girdabına sürükleniriz kaygının. Bu kaygı bizi kaplar, mânâ zeminimizi daraltır; hapis düşeriz dar anlamlara. Kaygı tıkar bizi, kaygıya tıkılırız. Yıkılsak, yıkılmayız; körolası kaygı bizi ayakta tutar, olduğumuz yerde, battığımız yerde.

Duygularımızı düşünelim: Kuşkularımızı, güvensizliklerimizi. Ya dedikleri yalansa, ya beni aldatıyorsa? Onu seviyor muyum? Nefret mi ediyorum? Nedir duygum ona karşı? Bu duygu belirsizliği vıdı vıdısı. Duygularımızın iki yüzlülüğünden utanma vıdı vıdısı, kimi düşünürlerin (Kierkegaard!) derin bulduğu bir vıdı vıdı. Gizli suçluluk duyguları. Günah duygusu. Pişmanlık. Hep eksik, hep yanlış hep birşeyleri kaçırıyor olmanın ağır yükü: Öyle olmasak da kendimizi öyleymiş gibi duyma. Kendimizden tiksinme. Değersiz bulma.

Korkularımız: Kayıyor kaygı ayaklarımızın altından, gerçek kayıyor: Soluk almaktan korkuyoruz, adım atmaktan; kırılıveririz, düşüveririz. Kaygı enerjisinin tersine işleyişi, insanı dünyaya, yaşamaya bağlayacak kaygı; gerisin geriye işliyor; bizi kendimize çakıyor.

Düşüncelerimizin işleyişlerini düşünelim. Öylesine işliyorlar ki çukur açıyorlar önümüzde. Kuruyoruz boyuna, dahiyâne kurgular; kaygıların sırça sarayında, kaygıların kör akışını, engelleyici gidişini, düşünce akışımız hünerle destekliyor: Nous(akıl) aşırı güçleniyor, aşıyor sınırlarını para-noetik alana giriyoruz, para-noia'ya. Akıl kendini kemirmeye başlıyor: Kaygı seli işgal ediyor aklı, akıl kaygıya teslim oluyor; kaygının forsası oluyor.

Çevremizle ilişkilerimizi düşünelim: Saçtığımız kaygılarla uzaklaştırıyoruz çevremizdeki insanları. Toplumsal bağlar çözülüyor. Kültürümüzle bağ kuramıyoruz. Türkü söyleyemiyoruz. Şiir okuyamıyoruz. Tavla oynayamıyoruz. Gülen insanlara kızıyoruz. Mutlu insanlar canımızı sıkıyor. Herkes bizim gibi kaygılansın, herkesin kaygı çukurunda canı çıksın istiyoruz. Kaygı cehenneminde yanıyoruz.

Endişe iklimi, kaygıya olan bakışımızın, tutumumuzun değişmesiyle yaşanabilir. Bir zemin değişikliği gereklidir, psikolojinin deyimiyle bir çerçeve değişikliği (Gestalt Switch!). Kaygının, bizi batıran, kalakaldıran, yapıştıran etkisini dönüştürmeye hazırlık olacak bir değişiklik iş başındadır, iklimin yaşanabilmesi için.

Endişe iklimini anlamaya *Dîvan-ı Lügat-üt Türk*'ten yola çıkarak başlayalım. (Türkçe'min kaygı gülü oralarda açıyor!) -Türk Dil Kurumu Yayınları, çeviren Besim Atalay, 1986-

Tirig erse turugsadı
Anğar sakınç küni togdı
(III, 333, 11-12)

"Yaşadıkça, durmak istedi, sağ kalmayı arzu etti; onun için *sakınç küni* 'kaygılı günler' doğdu." Bu sözleri yer aldığı bağlamdan "koparark" yorumluyorum; elbette bu sakıncalıdır; amaç kaygı bahçesini anlamaktır; çiçekler yer değiştirebilir! Kaygılı günler niçin doğdu? Sakınç günü, sakıncalı gün, kuruntulu gün, günlerin sebebi nedir? Sağ kalmak! Yaşamayı istemek! Burada, konumuz açısından, vıdı vıdıdan çıkış kapısını görebiliriz. Belli bir yaşam biçimi vardır ki, bize sakınç günlerini hazırlar! Burada sakınç bizi esir almıyor: Sakıncın başımıza neden belâlar açabildiğini görüyoruz. Belli yaşama biçiminde "turugsamak", duraksamak, durmak dert kervânına katar bizi. Kaçmamız gereken şeydir bu yaşadıklarımız, sakınılacak bir şeydir. Kaygının endişe iklimindeki adı "sakınç"tır!

Kaçtı sakınç sevnelim
(I, 142-17)

Ne güzel bir söyleyiş: Kaygı bulutları dağıldı, hadi sevinelim. Kaygıya böyle bir bakış, çukura götürür mü insanı? Kaygı, istemeyerek gelendir, bir belâdır. Bir yazgıdır; bir yağmur gibidir örneğin, yağar ve biter. Güneş açar sonunda. Sevinç başlar. "Sakınç"ın kendisi dert edilmez. Kaygıya sığınılmaz. Kaygı uzağımızda durmalıdır.

Mende bulnur sevinç otı kadhgu atar
(III, 374-6)

Sevinç otu, doğadan gelir; insan tüm doğallığı içinde, kuşlarla, böceklerle, dağlarla, toprakla, ağaçlarla yaşar. Varsın, kadhgu (kaygı) buyursun gelsin! Otu yedik mi sevinçle dolar içimiz. Vıdı vıdı kaygıdan endişe iklimine geçişte doğanın farkına varırız. Çevreyi duyarız. Kaygıyı sevinçle ilişkiye sokabiliriz: Artık kaygı ruhumuza çökmez, tüm duygularımızı ele geçirmez! *Duygu çoğulluğunu*, farklı duygular yaşayabileceğimizi anlarız.

Üdhik mini komıttı
Sakınç manğa yumıttı
(I, 69, 8-9)

Sevgi beni coşturdu, sıkıntı başıma toplandı! Sevgi ve coşkunun yanında sakınç duruyor! Ne güzel kaygıdır şu sakınç: Entellerimize, çok bilmiş aydınlarımıza nasıl öğretmeli? Sakınç otu var mıdır acep, viskilerine koyalım içsinler! Sevinç otu bizim şerbetimizde bulunsun, sevinç otunu içip, sevinç atıyla dörtnala koşalım, çukur ötesi diyarlara. Sevinç otu, odumuz olsun, içimizde yansın bu od, çukurdaki psiko-analist arkadaşlara selam verip yola koyulalım:

Sakınç kudhi kizleyü
Tün kün bile sevnelim
(I, 100, 7-8)

Sıkıntıyı, kaygıyı çukura, kuyuya gizleyip, gece gündüz sevinelim! Nereye gizleyeceğiz sıkıntıyı? Çukura, kuyuya. Hangi çukur o? Vıdı vıdı çukuru. Kaygı kalsın orada. Kimseler görmesin kuyuya atalım kaygıyı. Kaygı kuyuda olsun. Biz olmayalım kuyuda. Kaygı çukurunda kalsın. Yeri de orası. Dikkat edin: Kaygı ortadan kaldırılmıyor, yalnızca gizleniyor! Gizlenen kaygının ardından düğün bayram! Ne güzel kaygıyı gizledik! Oysa çağımız çukur aydınının marifeti, kaygısını başımıza kakmaktır. Aydınım, kaygılıyım. Ancak, salaklar, geri zekâlılar kaygısızdır. Aydın salak olmadığına göre kaygılı olmak durumundadır. Sakıncı baş tacı edip üzüm üzüm üzülelim aydın kardeşlerim. İnsan suçluluk duygusuyla doğar (Batılı insan "ilk günah" ın suçuyla!). Hatırlayıp kahrolalım. Sevinç bize yakışmaz çağımız aydını vıdı vıdı dünyasında yanmaktadır! Sevinç, endişe iklimine çeker bizi. Dikkat edin, cennet değil, bu iklim; endişeli iklim; kaygının güzelleşmeye, varlığımıza katkıda bulunmaya başladığı bir iklim. Kaygı, eski dilde kadhgudur, yani *katkı*dır: İnsana bir katkı. Bu katkıyı anlayamayanlar onu belâ, onu lânet olarak görmüşlerdir! Kaygı, bizi endişe ikliminden de öteye taşıyacak bir güç olarak, bir *kayra*dır, bir lütûftur. Neden kayradır, kaygı; çünkü, kaygıda *kaygurmak* vardır, kayırmak, korumak, gözetmek, sakınmak (Bu konuyu sonra ele alacağız!). Kaygı, diğer insanların acısına, sıkıntısına duyulduğunda paylaşmaya götürür. Yoksa bir başına acı bizi endişe ikliminde tutar, durdurur:

Kadgu meni turgurur
(III, 295, 8)

Endişe ikliminin çukurdan farkı, ufuk farkıdır. Orada kaygının diğer duygularla ilişkiye geçtiğini, kendi içinde renklendiğini, deyim yerindeyse, bir *kaygı gökkuşağı* oluşturduğunu görebiliriz.

Kördi meni emleyü
Baktı manğa imleyü

Kaldım köngül tımlıyu
Kadgu meni turgurur
(III, 295, 5-8)

Beni iyileştirerek, hastalığıma çare bularak gördü, işaret vererek baktı, gönlüm donarak baktım ona, ne yapacağımı şaşırdım; kaygım beni durdurdu. Tahmin edebileceği gibi, sevgilinin çağrısı söz konusu burada, bakış yaraları iyileştiriyor! Bakış kaygı çukurundan çıkarıyor bizi. Sevgilinin gözü, çukurdan alıyor; bakışlarındaki "im"i, işareti anlıyorum; vıdı vıdı dünyasına kaygı zincirleriyle bağlı ruhum kanat takmaya hâzır; ama başaramıyorum, kuyudan çıkıyor endişe iklimine takılıp kalıyorum: Gönlüm donuyor, kaygı endişe ikliminde dönüşüyor, sevgilinin görüşüne, bakışına açılıyor; ama bakış gönlümü harekete geçiremiyor: Kalakalıyorum endişe ikliminde, kaygım durduruyor beni.

Vıdı vıdı dünyasının kaygısı batırıcı, düşürücü kaygı idi. Şimdiyse durdurucu. Olsun, bu da bir ilerlemedir. Sevgilinin beni görebildiği, *öteki*'nin beni fark ettiği bir iklimdeyim. Kaygının zulmeti, ruhumu görünmez kılmıyor. Görülüyor ve görüyorum. Ama gidemiyorum sevgiliye. Durduruyor kaygım beni.

Endişe iklimi: Vıdı vıdı dünyasının ötesinde, sevgilinin, dostun, ötekinin bizi fark ettiği, bizim ötekini fark ettiğimiz yer. Bir "iyileşme"nin sonucu ordayız; çukurumuzdan bir dost bize "işaret" etmiştir. Bana "imleyü" bakan bir dostun sıcaklığını örtememiştir kaygım, beni tıktığı çukurda. Çıkmışımdır, "imleyü" bakanı görmüş, ona doğru yönelmişimdir: Yöneldim ve dondum kaldım. Neredeyim? Endişe ikliminde. Ne durdurdu beni? Kaygı. Yine yapacağını yaptı. Hâlâ etkili üzerimde. Endişeliyim. Endişe iklimindeyim. Çukurun cehenneminden sonra, bu da bir ilerlemedir!

Neresi endişe iklimi? Neyleyeceğim buralarda? Bu dünyada bu dünyayı vıdı vıdı olarak yaşayan da var, endişe iklimi olarak da. Endişe iklimi bir bilinçlenme diyârıdır. Neden orada olduğunuzu bilirsiniz. Sevgiliye varamazsınız. Kendinize ve "ötekine" uzak düşmüşsünüzdür. Şimdi bu iklimin fenomenolojik betimlemelerini Yunus yapsın:

Aşkın zencîrini üzem
Deli olam dağa düşem
Sensin dünü gün endişem
Bana seni gerek seni

Aşkın zinciri kırılmalıdır, (üzmek: kırmak, ayırmak!). Nedir aşk? [Elbette, kendi bağlamımız açısından Yunus'un ilâhî aşkını *taşıyoruz*! Yunus'u çarpıttığımız söylenebilir. Yunus, endişe ikliminde yaşayan bizim gibileri

anlar; onu farklı yorumlamamızı, arayan, seçenekli düşünmek isteyen birinin kaygısı olarak görür, bağışlardı. Yunus'un hoşgörüsüne saygımız vardır. Güveniyoruz]. Aşk beni kuyudan çıkaracak, ötekinin aşkıdır; kaygı beni durdurmuş, gönlümü dondurmuştur. Artık, bu âtıl, bu donmuş, durmuş hâlden kurtulup, zincirleri kırma zamanıdır. Deliliğim buradandır. Kaygının olumsuz enerjisini, deliliğin coşkusuyla yenmenin peşindeyim. "Vakt erişmiş", dağlara düşmüş, kaygının görünmez kıldığı "seni", "ötekini", sevgiliyi görmeyi düşünmekteyimdir. Endişe ikliminde seni gördüm, seni gördüm vıdı vıdı kaygıdan uzaklaştım; seni gördüm, kaygı karanlığı, kaygının dondurucu soğuğu beni endişe iklimine götürdü; bu iklimde kaygımı endişeye dönüştürdüm; endişemi sana yönelttim. Tıpkı Diyarbakır yöresinde bir mezar taşında yazdığı gibi:

Vahdet-i fî yâ munîs

Seninle birleşmektir amacım ey sevgili! (Bu sözü bana iletip yorumlayan hocam sevgili Yasin Ceylan'dan özür dileyerek, kendi yorumumu yapıyorum!). Beni gören sevgili, "munîs"tir, dost canlısı, ötekine saygı duyan biridir. Onun işaretinden anladım ki "kesret" âlemindeyim; birliğim (yalnız birliğim mi? Dirliğim de!) yok olmuştur. Seni arıyorum, sana ulaşmayı düşünüyorum. Mezar taşı söylüyor bunu. Endişe ikliminde yaşayan bir cân söylemiştir bu sözü. Ölmüş, ölerek, ölümden sonra kavuşmayı ummuştur. Sevgili uzaktadır. Uzletteyim. Vuslatım belirsiz bir zamana kalmıştır.

Sevgilinin sevgi dolu, sıcak yüzü bana endişe iklimini işaret etmektedir! (Levinas'ın Ötekisi on emiri işaret eder. Benim sevgilim, ötekim, sevgiyle bakar bana, beni çağırır! Bana kendini hatırlatır!).

Ben vıdı vıdı dünyasının, dünyevî kaygıların uzağına ulaştım artık. Karacaoğlan'ın sesini duyuyorum:

Bin kaygu bir borç ödemez
Gamlanma gönül gamlanma

Borcu ödemek gerek. Endişe iklimi insanlığa duyduğum borcu hatırlatır bana. Kaygıyla ödeyemem borcu. Eyleme geçmem gerekir; ahlâk alanındayımdır; artık. Gam kılığına girmiş, vıdı vıdı kaygıdan kurtulmalıyım bir an önce.

Dîvan şiiri, endişe ikliminde dolaşan, "gam esiri" şairlerin feryatlarıyla doludur. Hicrân, firkât, ayrılık bir türlü bitmez. Dîvan şairlerinden çok azı aşk zincirini üzmüştür! (Belki Fuzulî bile) Neden derseniz, gamı gönüllerinde hissederler; bu gamın kılık değiştirmiş vıdı vıdı kaygı olabileceğinden kuşku duymazlar. Gamla dost olurlar. Gam onları feleğin çem-

berinden geçirir. Oysa feleğin çemberi vıdı vıdı dünyası içinde hapsolmuştur. "Zaman-ı gerdiş", olmuştur; günlük yaşamın zamanı.

Zaman-ı gerdişe uymaz, zaman-ı aşk-u muhabbed

denmiştir. Dîvan şiirleri zaman-ı aşk-u muhabbeti endişe iklimine çekmeyi başarsalar da; garip duygu ve düşünce cambazlıkları yapmışlardır. Gam sevgiliden gelir, sevgiliden geldiği için değerlidir; hattâ o da bir sevgilidir diye düşünmüşlerdir zaman zaman; gamın çaresini yine gamda aramışlardır! (Fuzuli!) Murad mumu yanacak sevgiliye kavuşulacaktır. Ama, sevgiliye ulaşılamamanın gamı, sevgiliye dönüştürülmüştür. Gamı bir elbise gibi giyip dolaşmışlardır. Gamı, yakalarına yapışıp bırakmayan bir ele benzetmişlerdir. Can bir buhurdan, içinde yanan tütsü de gam olmuştur. Gamı böylesine muhabbetle karşılama, mazoşist eğilimleri hatırlatmıyor değil; ama bana hep vıdı vıdı kaygının, edebiyat kılığında bir oyunu gibi geliyor. Endişe ikliminin endişesini gam, gamı da yaşama sevincine dönüştürmüşlerdir. Büyük bir *ruh zekâsı!* Munîs, mezar taşlarında bir yazı olarak hâlâ onları beklemektedir. Ebediyyen bekleyecektir.

Endişe ikliminde olabilmek, vıdı vıdı dünyanın bilincinde olabilmeyi gerektirir; "bir şaşma", bir "sorgulama" endişe ikliminin yaşanan hâlleridir.

Bir elif tahsil eden münezzehtir âlemden
Endişe ikliminde niçin durup gezerim.

Yunus soruyor. İlginç bir sorgulama peşinde: Bir elif tahsil eden bu âlemden, endişe ikliminden arınmalı, kurtulmalı. "Elif tahsili" yeterli olmalı, bu "kurtuluş" için. Elif, kuyunun göğe açılan ağzında yazılıdır: Tanrı'dır. Gökyüzüdür, kaygıya katılmış kutsallıktır. Kaygıyı göğe çekmedir, elif'te göğe yükselme vardır. İncecikten yağan kar, "elif, elif" diye tozar. Karacaoğlan duymuş bu sesi. Elif'i Yunus görmüş, okumuş. Okuduğu için endişe iklimi okulundan mezun olması gerektiğini ileri sürüyor. Çünkü elif'i okuyabilmek kolay değildir; elif semavî dinlere "gönderilmiş" kitapların tümünün ortak anlamını, yorumunu içinde taşır:

Dört kitabın mânâsı tamamdır bir elifte
Be dedirtmen siz bana be diyecek azarım.

Elif yeter, evrenin gizini çözebilmek için; ikinci bir harfe ("be", harfine örneğin! gerek yoktur; be demeye ne gerek var, be diyerek kızgınlığımı göstermek niye? Elif tüm kitapların gizini taşır içinde. Yunus elif okumuştur ama bu bilgisi onun endişe âleminden, endişe ikliminden kurtuluşuna yetmiyor. Bilgisi özeldir. Elif okuyabilmek, vıdı vıdı dünyasının dışında, kaygı çukurunun ötesinde yaşayabilmek demek. Yunus bu bilgisiy-

le endişe iklimine gelebilmiş ama daha öteye geçememiştir. Gerçekten geçememiş midir?

Kaygı eli ermez idi gussa gözü görmez idi
Endişe şehrinden taşra bir ulu muhidde idim

Kaygı elinin boynumuza sarılamadığı, dert gözünün (gussa gözü!) göremediği, bir ulu ortamda bulunmuştur. Yunus; Endişe ikliminde, endişe şehrinin uzağında, ulu bir "muhitte", çilesini çekmeye hâzır; beklemektedir. "Bulunmuştur" yalnızca; ulu ortamda endişe şehrinin uzağı, ötesi, taşrası da endişe iklimindedir. "Ulu muhit" de endişe iklimindedir.

Yunus, vıdı vıdı dünyasını reddetmiş; endişe ikliminde yürümekte. Endişe ikliminden kurtulmaya çalışmakta, bu çabasında başarısı da var: İklimdeki şehirlerden birinden kurtulmuş, endişedeki elif'i, endişedeki ululuğu görebilmiştir. Nasıl mı? *Gussa gözünü,* vıdı vıdı kaygı gözünü kapatarak! Peki "ulu mekânda" olmak, endişe ikliminin *ötesine* götürmez mi bizi? Götürmüyor. Yunus'un sorguladığı da budur: "Neden endişe ikliminde durup, gezmektedir?" Elif tahsil etmiş, ulu mekâna varmış, yine de endişe ikliminin sınırlarını aşamamıştır. Belki de bir başına bilgiyle, tahsille endişeden azât olabilmenin yolu yoktur.

Öteye geçebilmek, ötedekini görebilmek, kavrayabilmek, yaşayabilmekle olanaklı:

Bunca uzun endişeler yoldaşımız idi bizim
Dost fikretinden artığı bilin ki küllî kıyl u kâl

Dost fikreti? Kimin düşünce âleminde dost fikreti var? Dost düşüncesi? Dost fikretinden farklı olanlar, boş sözlerdir artık. Dost, endişe ikliminde yerini almıştır. Doğrusu, biz dostun yanında yerimizi almışızdır. Dost fikreti, bir endişe âlemi olan düşünce âlemimizi dönüştürmeye başlamıştır. Ne vardır dost fikrinde? Elbette sevgi. Elbette dayanışma. "Vahdet-î fî yâ munis"! Birlik sende sevgili! Tanrı olan sevgiliye söylenmiş, dünyadaki sevgiliye niye söylenmesin? Sevgili neden cinsellik bağı olan birisi olsun yalnızca, sevgili sevgiyi başaramayan insanların, cinsellik torpiliyle yaşayabilecekleri bir beden midir? Vıdı vıdı dünyasının kaygısından sevgili nasıl oluşur? Hangi kaygılar, nasıl bir kaygı beni sevgiliye götürür?

Dost fikreti yüreğimizde duyulmadıkça, düşüncemizde dans etmedikçe sevgili, vıdı vıdı sevgili olacak, endişe iklimine taşınamayacaktır? Peki, kimin sevgilisi endişe ikliminde? Kaçımız bu iklimin insanlarıyız? Elitist mi düşünüyorum? Emek ister sevmek de, kaygı duymak da. "İpini koparan" vıdı vıdı dünyada gitmek istediği yere gider. Kalbini, beynini, kendini kaygı terbiyesinden geçirmemiş insana, endişe iklimi nasıl açılsın? Elitist değilim: Belli bir sınıfa, diplomaya, ırka, cinsiyete, yaşa, kül-

türe öncelik tanımadığım için. Yaşamak zor zanaat. İnsan olmak zor. Kaygı duymak gibi olağan, kendiliğinden bir yaşantının bir yaşama *kaygısıyla* ilişkiye sokularak *ruhsal bir damıtmadan* geçirilmesi önerisi de, bu açıdan ilk bakışta anlaşılmaz gibi görünüyor.

Endişe ikliminin eşiğinde birçok sanatçı duruyor. Duygularını bir yanardağ patlaması, bir zelzele, bir felâket gibi yaşayan insanlar. Vıdı vıdı dünyasıyla endişe iklimi arasındaki "no man's land"de, sınır bölgede, yalpalayanlardan öğreneceklerimiz vardır. Örneğin Lâtin şairlerinin bu yalpalamaları oldukça düşündürücüdür. Vergilius'un *Aeneis*'inden bir dize:

Sunt lacrimae rerum

Gerçeğin gözyaşları vardır: İyi bir saptama. "Kahpe felek" edebiyatı mı bu? "Gökten nur yağsa, benim başıma taş düşer" duygusu mu? Gerçeğin tanınması, gerçeğe çarpılma. Gerçeğin fark edilmesi. Gözü yaşlı gerçek: Gözü yaşlı dünya, eğip bükemediğim, hükmedemediğim, benden bağımsız olan şey (res!). Vıdı vıdı dünyasının lâneti değil bu, gülmenin ağlamanın, sevmenin, tiksinmenin yaşandığı dünyaya belli bir açıdan bakabilme yürekliliği.

Odi et amo: quare id faciam fortasse requiris
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.

Catullus'un ünlü sözleri: Çatışan duyguların vıdı vıdı kaygıları kıran gücü. Biraz serbest çeviriyle: (Özür dileyerek!)

Nefret ediyor hem de seviyorum, ne oluyor bana yahu
Bilmiyorum. İliklerimde duyuyorum bunu. Kahroluyorum.

Biraz daha yenilerden Coleridge'in bu çatışmalı durum için yorumu şöyle:

To be wroth with one we love
Doth work like madness in the brain.

Hiddetle birleşen aşk, beyinde bir delilik gibi etki gösterir. Öfke, kızgınlık, nefretle aşk birleşemez, birleşirse delilik olur, buyruluyor. Türkçe'mizle:

Sevdiğimize gazâbımız
İşte delilik azâbımız

Delilik duygusu: Endişe ikliminin eşiğinde tutar bizi. Gereklidir. Acılıdır, ama güzeldir. Çatışmaların, tutarsızlık olarak görünen zıtlıkların yaşanması, insan olma çabasının gereklerindendir. Yine Catullus, hafif meşrep sevgilisi Lesbia'ya aşkını anlatırken, feleğin bu tür çemberlerinden geçmektedir:

... amantem iniuria talis cogit
amare magis...

"Zulmün böylesi seveni daha çok sevmeye zorlar"mış. Catullus'un yalancısıyım. Şiddetli duygular, duygu çatışmaları fark edildikçe endişe ikliminin sınır kapılarına doğru yolculuk başlar. Girince içeri ölüm endişesi, olanca düşündürücülüğü ile bizi karşılar:

Yanar içim göyner özüm ben ölü(mü) anıcak
Ölüm endişesi ne hoş ululara danışacak.

Yunus bu: Endişe ikliminin saygın mihmândârı! Lâtin kapıya getirdi, girdik: Kapıda Yunus: İçin için yanan ruhuyla ölümü sorgulamaktadır. Ölümü anınca, içine ateş düşmektedir. Bu ateş elbette vıdı vıdı dünyasının ateşi değildir. Dünya hesabının, hesap dünyasının ateşi değildir. Buradaki kaygı, endişe ikliminin ufuklarını açacak, ruh zenginliğinin kaygısıdır. Ve tam da bu noktada endişenin, açıkça dönüşümünü gözlemekteyiz: Ölüm endişesi hoştur! Kaygı, vıdı vıdı dünyada bir belâ, bir çamur olan kaygı, burada hoş bir endişeye dönüşmektedir (Hoş endişe? Hoş bir endişem var sevgilim: Seni seviyorum!). Yalnız olmadığı için, ululara danışılan endişeyi yaşadığı için, Yunus'un endişesi hoştur. Hoş endişe! Yüreğimize hoş geldin. Vıdı vıdı bucağından nice acılarla ulaştın, gönlümüze.

Ey yâranlar, ey kardeşler, korkaram ben ölem diye
Öldüğümü kayırmazam ettiğimi bulam diye

Bir gün görünür gözüme aybım vurulur üzüme
Endişeden del olmuşum nidem ben ne kılam diye

Hoş endişe, danışacak ululer varsa, gerçekleşir. Böyle ululer var mı çağımızda? Hoş endişe olmadığına göre, yok. Ululer yok. Gazetelerde köşe yazarları, magazinciler, psikologlar, paragöz psikiyatristler, vıdı vıdıcı felsefeciler, şaşkın sosyologlar, ipini koparmış sanatçılar var!

Yunus'un yârenleri var, endişe dostları, *endişedeşleri,* ölüm korkusunu, endişesini üleştiği. *Endişe üleşildikçe hoşlaşır* (Ama hâni endişemi üleşecek dostlar? Dost fikreti nerede, düşünce dünyamın?). Ölüm endişesi çok temel bir endişe, biz ölümlüler için (ölüm vıdı vıdısı değil!) Sarsıcı ürkütücü bir duygu: Ahlâk endişesi, sorumluluk, hele hele adalet duygusu ölüm endişesini "tahvil ediyor", dönüştürüyor. Ölüm istenir oluyor, çünkü hakkın Dîvanında hesap sorulacaktır, ettiğimi bulmam gerekir; bu aklıma gelince kaygımı "kayırmaz" oluyorum! Hatırlayalım: Kaygı dönüşümü danışacak dostlarla, ululerla ve ahlâk duygusuyla gerçekleşiyor. Mutsuzluğun, vıdı vıdı kaygıcılığın, kaygı pazarlamanın ahlâksızlık olduğunu söylerken, bunu demek istiyordum: Kaygıyı ve mutsuzluğu sakın ola ki

sömürmeyelim! Dünyanın değişmesi için ikisi de gerekli, zaten hep vardılar hayatımızda, hep de olacaklardır. Mutsuzluğun sömürüsü ancak bu kötü dünyayı sömürmeye çalışanlara hizmet eder. Devrimi mutlu insanlar yapacaktır. Mutluluk bir duygu değildir çünkü; bir "karakter"dir, bir "huydur"! Mutlu insan da kaygılanır, acı çeker. Ama onun hayatına baktığımızda, çilelerle, acılarla başetmeye çalışan dünyasının ardında, enerjisini kullanmaya açık bir cesaret, bir heyecan; yılgınlığın, mutsuzluğun tembelliğini ortadan kaldıracak bir yaşama coşkusu olduğunu görürsünüz.

Ahlâk duygusu, eksikliğin, özürün ortaya konması, endişe dünyasında bir arada yaşamaya karşı duyulan sorumluluğun belirginleştirildiği *ahlâk endişesinden* gelir. Yunus endişeden "del olmuştur", ne yapacağını sormaktadır. Bu sorusu onu temel bir derde götürür: *Derd derdine!*

Dert gerektir dert gerektir dert gerek
Kim gerek derde verem dermanımı

Yunus'un bu sözleri dertlerimizi depreştiriyor. Bizdeki korkaklığı, yılgınlığı, çirkinliği yüzümüze vuruyor: Bir meydan okuyuştur bu, ne büyük cesarettir! Endişe ikliminde dert aramaktır. Derman verebilsin diye. Dert yoksa, derman nasıl verilecektir? Kaygı yoksa, kaygıya şifâ nasıl bulunacaktır?

Kaygı bende var, niçin? Derman vereyim diye var. Kaygıları yenme kaygısı var bende. Kaygıları kayırma var. Kaygılara özen gösterme. Kaygı gülünü onun için sulamıyor muyuz ruhumuzun? Kaygımız ölürse biz de ölmez miyiz? Dert yoksa, bir lâle olan, bir sümbül olan, bir kardelen olan, hattâ boynu bükük bir gelincik olan dermanımız nasıl olup da açacaktır? Kaygı hoşgeldin. Hoş kaygı, hoşgeldin. Vıdı vıdı âleminden de olsan, endişe ikliminin kapısında durmuşsun. Hoşgeldin, dermanımla buluşun hadi. Dermanımla dost olur.

Nereden gelir dermanım? İnsan olmanın, endişe ikliminin uçsuz bucaksız sınırlarını yaşamanın bilincinden, dostlarından, sevgiliden, ululardan, ahlâk duygumdan. Kaygı kozası içinde bir dermanım ben. Onu sevince dönüştürüp uçacağım!

(Bütün bu söylediklerimi "dolduruşa getirmek", "uyutmak" olarak gören okura, verecek dermanımız yoktur, onun da bizi anlamaya dermanı yoktur!).

Eşkere kıldım bugün pinhânımı
Cân verüben buldum ol cânanımı

Bende derman var çünkü gizlerimi meydana çıkardım, ortaya koydum. Kaygı beni tüketmedi! (Vıdı vıdı kaygı öldürücüdür. Tüketici, yok edicidir). Gizlerim hep vardı. Gizlerim, gizil gücümdür. Meydana çıkardım

onları, onlardan güç aldım, canımı verip cananımı buldum. Sevgimi, ruhumu endişe iklimine, o iklimin ötesine adayıp cananımı, sevgiliyi, ötedekini, ötekini, kaygıdaşımı buldum (Yunus Tanrıya sesleniyor. Bu buluş, bulma, insana da erişebilir!).

Endişe iklimindeki keşif gezimiz bize çağımız insanın kaygısıyla nasıl yanlış yaşadığını gösterdi. Bize hoş endişeleri duyuracak, içimizdeki gizleri özgürce yaşamaya, geliştirmeye olanak sağlayacak dünyaya gereksinimimiz var.

DÖNÜŞÜMÜN EŞİĞİNDE

Endişe ikliminin ötesi var mı? Elbette var. Bu da, yazımızın başında sözünü ettiğimiz *hiçlik kaygısının* anlaşılması, yaşanması, anlamlandırılmasıyla olanaklı.

Vıdı vıdı dünyadan endişe ikliminin sınırlarına doğru yolculuğa yine bir Lâtin şiiriyle çıkalım. Ovidius'la. *Dönüşümler* diye çevirebileceğimiz *Metamorfôseis*'in hemen girişiyle:

In nova fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis (nam vos mutastis et illias)
adspirate meis primaque ab origine mundi ad
mea perpetuum deducite tempora carmen.

Ovidius'un dönüşüm düşüncesi ilginç; neden, nereye bizi ilgilendirmiyor. Biz endişe iklimi yolcularıyız, her han bize uygundur; yolculuk arkadaşlarımıza râzıyız; Ovidius'un çağrısı kulağımıza çalınır, ilgimizi çeker, hoş kaygılar uyandırır. Ovidius'un *Metamorfôseis*'i (ya da *Metamorphôses*'i) düşlerle dolu, belki de pek ciddiye alınmayacak bir yapıt: Yine de dönüşüm düşüncesine, dönüşüm düşüncesinin dönüşümüne, onun sözlerinden esinlenerek başlayabiliriz.

Hangi dönüşümlerle, değişimlerle, cisimlerin yeni biçimler aldığının türküsünü söylemek istiyor Ovidius; "ey tanrılar" diyor, bu değişimler sizin eserinizdir; başladığım bu işi başarmam için bana ilham verin, söylemeye çalıştığım bu türküyü dünyanın yaratılışından zamanımıza kadar durmadan, kesintisiz biçimde götürün.

Dönüşümün türküsünü mitolojiye uygulayacaktır, dönüşümler bir sihirbaz sopasının değişimiyle gerçekleşecek gibidir. Dönüşümün şiirini kültüründen yansıtacaktır.

Ovidius, özellikle yaşamının sonlarına doğru sürgüne gönderildiği için acı çekmiş bir şair; kaygısı dünyevî görünüyor; türküsünün dünyada zamanın oluşumundan başlayarak şimdiyi kapsaması gerektiğini düşünüyor; bu kaygısı onu ölümsüz tanrılara yaklaştırıyor; onlardan yüreğine

esin göndermesini diliyor. Vıdı vıdı dünyanın çıkışında, endişe iklimine birkaç adım kala soluğu kesiliyor bence: Dönüşümleri başlatıyor; Khaos'tan başlayarak ama endişe iklimine girebilecek dönüşümü gerçekleştiremiyor. Dünyaya çakılıp kalıyor; ölümsüz olduğunu söylediği tanrıların dünyadaki yansımalarına.

Kaygı, Eski Yunanca'da "agkhô" fiiliyle ilgili, Lâtince'de "Angô"ya dönüşmüş: Boğaza sıkıca bastırmak, boğazlamak, boğmak anlamlarından çıkıp geliyor. Türkçe'de "boğuntu" sözü, bu anlama yakışıyor; yalnız "boğuntuya getirmek", bir kandırmacayı gösterdiği için, çağrışımlarıyla "ango"yu tam vermiyor. Bir açıdan ilginç: Bir kaygı olarak boğuntu, çağımızda boğuntuya getiriliyor; değeri anlaşılamıyor. Bu, boğazımızı sıkan, bu bizi daraltan, gönlümüzü, içimizi sıkan *yaşama hâline* gark olmuş (boğulmuş!) insanlar, kaygıyı tanımıyorlar. Hekimlerin inceleme alanında, farmakolojik araştırmaların deney hayvanı olmuş. Ovidius, sevgili Ovidius, dönüşümleri görüyor musun? Angô, Almanca'ya geçiyor, örneğin "eng" olarak. "Eng", dar demek, "das Kleid ist sehr eng", elbise çok dar: Elbise değil, gönül çok dar, ufuk çok dar. Kaygı, endişe ikliminde dostlara uzanıyordu, "eng" olarak da, dostlar arasındaki yakınlığı, sıkılığı gösteriyor bize: "enge Freunde" sıkı fıkı olmuş dostlar! Enge Freunde endişe ikliminde mi, vıdı vıdı dünyasında mı? Vıdı vıdı dünyasının Almanca'sı "die Enge" olmalıydı: Dar yer. Dar yerdeki, dar gönül, dar gönüldeki sıkıntı. Ovidius, gör bak, "angô" fiilini nelere dönüşmüş. Nasıl dönüşümler geçirmiş? Endişe iklimi yaşayanlarını köşeye sıkıştırmış (in die enge treiben!), iklimin dağ havasını, ruh açıcı soluğunu soluyamaz olmuşlar; tık nefes (engbrüstig!) insanlara dönüşmüşler. Dar gönüllü (engherzig!) olmaya zorlanmışlar. Bir geçit var, oysa endişe ikliminden, bir dar geçit (Engpass!). Dar kafalı (engstirnig) bakışlar için belki bir açılma olanağı.

Kaygıların hası hiçlik kaygısıdır. Endişe ikliminin ötesindedir, hiçlik, bir şoktur; bir travma, bir anlam yitimi: Dipten gelen bir sarsıntı. Kirlenen dünyayı, pas tutmuş, yılışmış, cıvımış, tavsamış ruhu diriltme fırsatı: Muallakta bir keşif; bir bomboş oluş; hiç bilmediğiniz, tanımadığınız bir yerde, yerçekiminin gökçekiminin, herhangi bir sesin, ışığın olmadığı bir yerde, sallanıp durma: Boğulma, boğuntu iç daralması: Kierkegaard'ın Angst'ı, Heidegger'e başka bir düzlemde ulaşıyor; sıradan alışkanlıklar dünyasından kopma, dayanılmaz bir özgürlük duygusu, Sartre'da "angoisse", bir var olma kaygısı çok derinde: Hiçbir şey "verilmemiş" bize, geçmiş yok; gelecek açık; "seçmelerle" oluşturacağız kendimizi, boşluktan oluşacağız, hiçlikten. "Korku, belli bir nesneden korku değildir; psikolojik bir durum da değil. Korku, Kierkegaard'da "Frygt", belirlenmişliklerin, beden hazzının, ahlâk kurallarının ötesine geçip, varlıkla,

tanrıyla karşı karşıya gelebilmektir. Hiçlikte, hiçbir dünya desteği, dünyevî dayanak olmadan durabilmektir. Vıdı vıdı dünyasından, ne yapacağımızı bilemediğimiz endişe ikliminden fırlayıp boşlukta durabilmek: Bütün yalancı desteklere karşı çıktığımız, destekleri yok saydığımız için. Boşluktan çıkmayı denemek istediğimizden. "Uzlet", hiçliğe ulaşır. Ayrılık, vıdı vıdı dünyasından, bir ara yer alan endişe iklimindendir. Kaygı bizi alır hiçliğe bırakır; doğrusu biz kaygıyı dönüştürürüz, dönüştürebiliriz, hoş endişe açabilir kaygı ağacından, kaygı ağacının uzak dalları bizi hiçliğe bırakır, bu dallardan hiçliğe bırakabiliriz kendimizi, hiçliğe çıkabiliriz.

Elbette zor. Elbette korkulu. Neden vıdı vıdı kaygıdan hiçlik kaygısına? Hiçlikte yok olmak için mi? Kaygıdan kayıp hiçliğe varmak, kaygıyı araştırmak için; kaygıyı çepeçevre sarmak için, kaygıyı en geniş ufku içinde görebilmek için. Özgürlüğü yaşamak için. Hiçlik kaygısı özgür olanın kaygısıdır, özgürleşme kaygısıdır: Zincirleri kırma kaygısı. Bu kaygı kayırma kaygısıdır: Güzel bir dünyayı, güzel insanı kayırma, insan olarak var olmaya özen gösterme kaygısı. Kaygıya açık olma kaygısı: Yunus'ta görmüştük, "dert gerektir bana" diyen kaygı, dermanını vermeye hazır olma kaygısı. Derde, zamana açık biçimde yaklaşma. Hiçliğe yürüyüş, dünyaya sıkı sıkı tutunmamak için, tutunarak kokuşmamak için. Dert, bize gelmeyecektir artık; biz derde gideceğiz. Derdi hiçliğe süreceğiz. Hiçlikten korkmayarak.

Dönecek miyiz bir gün hiçlikten? Elbette! Kaygıyla yitmeyeceğiz, kaygıya yitmeyeceğiz. Hiçlikten dönüş, tazelenmiş, canlanmış, yenilenmiş bir hayatadır. Hiçliğe yolculuk kolay değil; gerekli de; gidebilecekler için söylüyorum. Benlik aşılacak, senlik de; bizliğin de ötesine geçilecek, hiçlikten şenliğe geçilecek! Hiçliğe hazırlık, hiçlik yolculuğu, yumuşaklığını yine dostluk sıcaklığı ve mizah duygusuyla kazanacak. Sevgili, dost, hiçlik ateşiyle renklenecek (Yanacak demiyorum; anlamları hiçliğin prizmasından gelen ışınla farklı aydınlanmalara kavuşacak, diyorum).

İşte endişe ikliminin dar geçidinden hiçliğe çıkış, nasıl ve nereye dönüşle biteceğini bilemediği; ama dönülürse kaygının yaşamımıza kattığı gücü görebileceğimiz bir oluş. Bu çıkış, aşkla oluyor. Aşk, yaşam enerjisidir; Batı'da, erôs'tur. Oysa aşk, hem yaşam hem ölümdür, sevgiyi ve kaygıyı içerir: Bizim kaygımız, Heideggerci anlamıyla hem "Sorge" (Carel, hem de "Angst"tır; Hem yaşama bağlar bizi, ötekine bağlar, ötedekine), hem de tozumuzu atar; boğar bizi, sarsar. Kısaca kaygı bizi insan gibi insan kılmada bir olanaktır. Kaygıların hası aşktır.

Cihanı hiçe satmaktır adı aşk
Döküp varlığı gitmekdür adı aşk

Elindeki sükkeri ayruğa sunup
Ağuyı kendü yutmakdur adı aşk

Belâ yağmur gibi gökten yağarsa
Başını ana dutmakdur adı aşk

Bu âlem sanki oddan bir denizdür
Ana kendüyi atmakdur adı aşk

Var Eşrefoğlu Rumi bil hakikat
Vucudi fâni itmekdûr adı aşk

Neden hiçliğe gittiğimiz anlaşıldı mı? Kaygıyı aşkta eritmek için. "Fenâ fil aşk." Bencilliği ortadan kaldırdık, şekeri ötekine uzattık, "ayruk" bizdendir artık, mübarektir; zehri biz içebiliriz; derdi konuk eden hancılarız biz; dert gerektir bize; belâ gökten yağsa, çıkar başımızı uzatırız; hiçliğe gitmekteyiz; hiçlikten dönmekte; vıdı vıdı dünyasını da geçtik, endişe iklimini de; hiçlik âlemine geldik; ateşten bir denize attık kendimizi. Hiçlikte yaşadık gördük ki varlık geçicidir; gidicidir; bizse ölmeyecekmiş gibi yaşıyoruz: Bu da bizi sonlu olana bağımlı kılıyor: İçimizdeki sonsuzluk, sonlu olduğumuzu anlayınca çıkıyor: Sonlu kılıyoruz varlığı, varlığımızı, sonsuz aşkımızdan dolayı.

Kaygı aşkı yorumluyor; aşk kaygıyı; kaygı gülü açıyor. Bahçesi olanlar düşünsün.

EVRENİN BELİRSİZLİĞİ KARŞISINDA İNSANIN ÇARESİZLİĞİ: TEMEL KAYGI

Yasin Ceylan*

İnsan kendi varlığının bilincine varma noktasından itibaren sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunların en büyüğü, kendisini derin bir belirsizliğin içinde hissetmesidir. Bilgisi ve deneyimi arttıkça bu belirsizlik sisini dağıtmaya çalışır, güçlü umutlar besler. Ne var ki tam tersine, bu belirsizlik büyüdükçe büyür, bilgisinin artması daha çok, onu çepeçevre saran bu karanlık sisin daha iyi fark edilmesini sağlar. Kuşkusuz, söz konusu belirsizlik kişinin mutluluğunu, şimdiki durumunu ve geleceğini ilgilendirmeyen, sırf insanların merak ettiği, çözülünce fazla bir şeyin değişmeyeceği bir ilgi alanı değildir. Aksine bu belirsizlik, keşfedilince her şeyin temelden değişeceği tüm sırların açığa çıkacağı, esas sorunların çözüme kavuşacağı bir belirsizliktir.

İnsanları, kutsal kitabın ifade ettiği gibi, Tanrı tarafından yaratılan ilk insandan türemiş canlılar olarak, veya Darwin'in bilimsel kanıtlara daya-

* Prof. Dr. Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

narak iddia ettiği gibi basit organizmalardan evrilerek şimdiki konumuna gelmiş canlılar olarak tanımlayalım, değişmeyen sonuç, bizim dışımızdaki bir gücün veya güçlerin etkisiyle var olmamız gerçeğidir. Ancak, bazı varoluşçu filozofların ileri sürdüğü gibi "biz her şeye kendimizi bu dünyada var olarak fark ettikten sonra başlarız, dünyamızı da biz kurarız. Bu sebeple daha öncesi ve sonrası bizi bağlamaz" diyemeyiz. Bu, esas sorunlardan kaçmak olur. Sorunu çözememek onu görmezden gelmeyi gerektirmez. O, bizim dışımızdaki güç veya güçler tarafından var edilmemiz, "ne biçimde var olmak istersiniz?" sorusu bize sorulmadan, bu güçlerin istikameti doğrultusunda biçim almamızı sağlamıştır. Diğer taraftan, bizim istencimiz dışında oluşmuş varlık formumuzla zihnimizde tasarladığımız ideal varlığımız arasında bir fark olmasaydı, varlık donanımımız konusunda zaten bir sorun çıkmayacaktı. Dolayısıyla esas sorun şu anda sahip olduğumuz varlık biçimiyle zihnimizde tasarladığımız ideal varlık biçimi arasındaki büyük farkın bilincinden mi doğuyor? Yoksa var olan bilinç-donanımlı nesneler olarak elimizde bulunan imkânların daha iyilerini zaten elde edemeyeceksek, insan olmak da bundan ibaretse, bizim esas sorunumuz insan olmak mı? Yine başka deyişle, varlık kavramımız ve varlığa fiilen katılmamız insan olmanın getirdiği kısıtlamaların ötesine geçmiyorsa asıl sorun var olmuş olmak mıdır?

Eski ve Ortaçağ felsefelerinde "varlık", filozoflar tarafından, insandan bağımsız, evrende var olan her şeyin (Tanrı dahil) en önemli niteliği olarak (ontoloji) ele alınmıştır. Aristoteles, Plotinus, İbni Sina gibi filozoflar "varlık" kavramı üzerinde en fazla duran düşünürlerdir. Ancak bu klâsik anlamıyla "varlık" konusuyla en kapsamlı uğraşan filozof XVII. asır Müslüman filozoflarından Sadreddin el-Şirazi'dir. Sadece varlık kavramının incelenmesine *Al-Hikmat al-Muta'ālīyah fi'l-Asfār al-'Arba'ah al-'Aqlīyah* adında kapsamlı bir kitap ayırmıştır. Bu kitap Hegel'in "Tinin Görüngü Bilimi" üslubunu andıran, felsefe literatürünün en soyut ve çetrefilli eserlerinden biridir.

Varoluşçuluk ve Fenomenoloji akımlarıyla birlikte varlık kavramının anlaşılmasında bir devrim olmuştur. Daha önce insanın kavrama gücünden bağımsız olarak ele alınan varlık, bu yeni yaklaşımla insanın bilişsel yetileri çerçevesi içinde ele alınmış ve insan zeminine oturtulmuştur. Bu yeni yaklaşımı en sistemli biçimde ortaya koyan Alman filozofu Heidegger'dir. Bu filozof, *Metafiziğe Giriş* adlı eserinde "Niçin hep Var olan var da, Hiç yok?"[1] sorusuyla başlayıp esas felsefenin varlığı araştırmak oldu-

[1] Heidegger, M., *An Introduction to Metaphysics*, New York, 1961, s. 1-3.

ğunu ancak zamanla bu temel işlevinden saptırıldığını iddia eder. Yani insan merkezli varlık anlayışını *Dasein* kavramı üzerinde yoğunlaştırarak klâsik ontolojiden tamamen ayrılır.

İnsan yetileriyle sınırlı varlık kavramını, tüm yönleriyle inceleyen ve biraz da karamsar bir açıdan değerlendiren filozof, Jean Paul Sartre'dır. Kendisini bu dünyaya fırlatılmış olarak bulan insan, kendi kaderini kendisi belirleyecektir. "Var olmadan önceki durum neydi?" veya "Öldükten sonra ne olacak?" soruları onu pek ilgilendirmez. Sartre Tanrı kavramını da dışlayarak "belirsizlik" alanındaki inançla beslenen umutları da boşa çıkarmıştır. Onun felsefesinde insan, var olmakla, temelinde anlamsızlık yatan ve sonunda zorunlu olarak yenilgi bulunan bir maceranın kahramanıdır[2].

Varlığın belirsizlikle olan bu gizemli ilişkisinden, belirlilik alanına geçtiğimizde durum yine pek iç açıcı değildir. Sahip olduğumuz en güvenilir bilgi türlerinden empirik bilgi, başka bir deyişle beş duyu yoluyla elde ettiğimiz bilginin geçerliliği, Platon, Descartes ve David Hume gibi filozoflar tarafından ciddi şekilde sorgulanmıştır. Platon gerçeği daima görünürlerin ötesinde aramıştır. Descartes rasyonel bilgiyi esas almıştır. David Hume bir empirisist olmasına rağmen tüm empirik önermelerden şüphe etmiş ve deneye dayanan bir genellemenin hiçbir zaman mutlak doğruya erişemeyeceğini tutarlı bir tarzda ortaya koymuştur.

Diğer taraftan empirik bilgiden şüphe etmesek bile bu tür bilginin alanı doğa bilimleri ile sınırlıdır. İnsanın kaderi, mutluluğu ve evrenin tümü ile ilgili konularda bize yardımcı olamamaktadır.

İnsanın istikrarlı yaşamı için en gerekli bilgi, geleceğe ilişkin bilgidir. Geleceğe ilişkin bilgimiz, doğa bilimlerinin tikel olaylarla ilgili ortaya koyduğu, doğruluk derecesi yüksek ihtimallerden öteye geçemiyor. Bu bilgi, bilinmeyen dünyadan gelecek felâketler konusunda bizi hazırlıklı kılmaya yetmiyor. İnsan olarak donanımımız itibariyle ancak tikel, kopuk olaylar konusunda kesinliğe yakın bilgi sahibi olabiliyoruz. Evrensel konular ise bilimin değil felsefe ve teolojinin konusudur. Bu konularda edineceğimiz bilgiler, doğrulukları kanıtlanamayan varsayımlar seviyesindedir.

Sonuç olarak sahip olduğumuz bilgi, sahip olduğumuz varlık türü sebebiyle eksik ve yetersiz kalmaktadır.

İnsan formunda var olmanın sebep olduğu sorunlardan biri de, insanın mutluluk mücadelesidir. Aristoteles haklı olarak mutluluğu son erek ola-

---

[2] Bu konuda geniş bilgi için Doç. Dr. Kenan Gürsoy'un *J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, Ankara, 1987, adlı eserine bakınız.

rak tanımlar. Yani her insanın yakalamaya çalıştığı, diğer her tür iyinin kendisine araç olduğu zirvedeki hedef. Ancak tüm insanlar için bu kadar hayatî önemi olan bir ereğin ne yazık ki bir prensibi yoktur. İnsandan insana değiştiği gibi, insan, kendisini neyin nasıl mutlu edeceğini çoğu zaman bilmez. Bazen kendisini mutlu edecek diye büyük çabayla eriştiği olanaklardan bir süre sonra rahatsız olmaya başlar, yeni durumlar yakalamaya çalışır. Söz gelimi, Emmanuel Levinas'a göre insanda biyolojik ve psikolojik ihtiyaçların ötesinde doyumsuz bir arzu vardır.[3] Bu arzu mutlağa doğru, sınırsıza yönelen derunî bir istektir. Ancak akıbet aynıdır. Sanki sürekli sıkıntı, insan yaşamının esasıymış gibi, kısa süren mutluluk seanslarından sonra tekrar nüksedip aslî işlevini yerine getirir. Birbirimizle her karşılaştığımızda "Nasılsınız?" diye sormamız bunun bir kanıtıdır. Hemen her kültürde ve dilde sorulan bu soru, birbirimizin mutluluğundan emin olmadığımızı gösterir. Alman filozofu Schopenhauer insanın mayasında mevcut bu marazi durumu felsefî bir dille anlatmıştır.[4] Bir diğer Alman düşünürü Kant, seksen yıllık yaşamında mutluluk diye oldukça kaypak olan bir hedefi yakalayamadığını anlayınca, insan için asıl amacın mutluluk değil, ahlâksal erdem olduğunu iddia etmiştir.[5] Ona göre insan bir aziz olacak şekilde temiz, dürüst bir hayat yaşamalı, bu uğurda bazı mutsuzluklara katlanmalı, hak edip yaşamadığı mutlulukların da sonraki yaşamında Tanrı tarafından kendisine iade edileceği inancıyla sabretmelidir.[6] Çünkü pratik akıl, ilkece ahlâklı davranmanın kurallarını vermektedir, ama mutluluğu teminde yetersizdir. Bu nedenle yine Kant'ın deyimiyle bazen hayvanları akıl sahibi olmadıkları hâlde kendimizden daha mutlu görürüz.

Mutluluk mücadelesinde müşahede ettiğim en garip gözlemim, beni huzurlu kılmada yetersiz bulduğum şartları daha iyileriyle değiştirmek üzere çaba sarfederken elde ettiğim yeni şartların pek de umduğum gibi çıkmadığını fark edip, önceleri kötü diye adlandırdığım şartları tekrar aramış olmamdır. Üstelik ileriye dönük planlarınızda –ki bu daha fazla mutluluk getirecek diye yapılır– hesaba katmadığınız o bilinmeyenler dünyasından öyle bir müdahale olur ki, başka bir ifadeyle öyle bir felâketle karşılaşırsınız ki dünyanız başınıza yıkılır. Mutluluk artık ulaşılmaz bir hedef olur. Hayat katlanılması zor bir yük hâline gelir. Bazen ferahlamak i-

[3] Adriaan Peperzak, *An Introduction to the Philosophy of Emmenuel Levinas*, Indiana, 1993, ss. 65-8

[4] W. T. Jones, *A History of Western Philosophy, Kant and the Nineteenth Century*, New York, 1975, s. 152.

[5] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, ss. 113, 114.

[6] Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, New York, 1963, ss. 52-7.

çin geçmiş günler –o şikayetçi olduğunuz günler– düşlenir, hayâllerinizde tekrar canlandırılır ve böyle avutmalarla bir insan ömrü varacağı yere kadar varır.

Böyle trajik durumlarda insan yine insanlara başvurur. Biraz daha iyi bilen bilge insanlara. İsrailoğulları'ndan Eyüp peygamber gibi: Tüm servetini, oğullarını ve kızlarını kaybedince "Anamın bağrından çıplak geldim ve oraya çıplak döneceğim"[7] diyerek aklını duygularına hakim kılmıştı. Yine bilge filozof Epiktetus gibi: "Bir şey elinden çıkınca onu kaybettim deme! Benden alındı de. Elinde ne kaldıysa onunla mutlu olmaya bak."[8]

Tüm bunlardan anlaşılıyor ki, sahip olduğumuz varlık türü bize istediğimiz mutluluğu verememektedir.

İnsan varlığını temelden ilgilendiren ve tüm insanlar için anlaşılmaz bir kaygı kaynağı olan bir hadise de, bir varlık biçimi olan yaşamımızın fâni oluşudur. Yani zaman kaydından bağımsız olmayışımız ve her insan için ölümün kaçınılmaz oluşudur. Ölüm her insanın başına gelecek olan bir gerçeklik olmakla birlikte, insan için bir deneyim olamamaktadır. Çünkü ölümü tecrübe eden her insan bu tecrübeyle birlikte bu varlık türüne veda etmekte ve tecrübesini aktarma imkânı bulamamaktadır. Sokrates'in varsayım olarak ileri sürdüğü, "Ölüm derin bir uyku gibi midir?"[9] Yoksa, "Semavî dinlerin iddia ettikleri gibi başka bir varlık türüne geçişin bir başlangıç noktası mıdır?" bunu bilgi seviyesinde öğrenmek mümkün değildir. İnsan akılsallığı ve bilinci biyolojik alt yapının bir uzanımı mıdır? Yani biyolojik yaşamın devamı için bir araç mıdır? Aksine biyolojik yapı, bilince hizmet eden bir araç mıdır? Bunları bilmek ve bu konularda kesin hükümler vermek imkânsızdır.

Bilgi nesnesi olmayan bu konularda, zihnin başka bir yetisi olan inanmayı harekete geçirirsek acaba bir çözüme varabilir miyiz? Bu seçenekte de çözüm pek kolay görünmüyor. Her şeyden önce inanç, tabiatı gereği nesnel olamıyor. İki insan aynı dogmaya inanmakla birlikte inanma gerekçeleri aynı değildir. Her inanan insanın inanma nedenleri farklıdır ve özneldir; başkası için geçerli değildir. İnanma gerekçeleri daha çok deneyimlerden elde edilen doğrudan sezgilere dayandığı için, böyle bir bilginin, kuramsal akılla donatılıp başka insanlar için anlaşılır kanıtlar hâline gelmesi gayet zordur.

---

[7] *Kitab-ı Mukaddes*: Eyub, Bab: 1, âyet: 20
[8] Epiktetus, *Enkheiridion*, 11. Bölüm.
[9] Platon, *Apology*, 40C.

İnançların öznel özelliğini kabul etmekle birlikte –inanç nedenlerinin hiçbir zaman bilimsel bilginin kanıtları gibi ortak bir değer kazanmadan hiç olmazsa birey için geçerli bir bilgi türü olduğunu kabullensek bile– sorun pek hâlledilmiş sayılmaz. Çünkü her inanç, bilgiye dönüşme temayülünü gösterir. Başka bir ifadeyle anlaşılabilir, makul bir kanaat hâline gelme istidadı içerisindedir. Bu seviyeye gelemeyince, mutlak doğruluk derecesinden ödün vermeye başlar. Bir bakıma, bilimsel bilginin tam doğruluğa ulaşması için gerekli olan şüphe unsuru, inanç ilkelerine de bulaşmaya başlar. Bu durumda inanan kişi ya inanç-şüphe çatışmasını görmezlikten gelir ya da bu çatışmayı ciddiye alır ve "inançlarımı bilgi seviyesine nasıl indirebilirim?" diye bir çaba içerisine girer. Bu alanda ya teologlar düzeyinde kalır, inançlarını bazı felsefî argümanlarla destekleyip bununla tatmin olur ya da bir adım öteye gidip bizzat felsefenin içine girer ve burada hiçbir dogmanın mutlak biçimde aklî kanıtlarla desteklenemeyeceğini görür. Bu yeni evrede insan, inanma yerine felsefî spekülasyona başvurur. Filozofun felsefi kuramları, devamlı değişikliklere uğrayarak onun inanışlarının yerini alır. Başka bir deyişle filozofun felsefî düşüncesi onun kendi dinî inançları hâline gelir.

Bu noktada inanılan dogmaların bilgi seviyesine çıkma eğilimi yüzünden, inanan kişinin âtıl bir inanca veya eksik bir şekilde aklın kanıtlanmasına dayanarak bir teoloğa; bilgi seviyesine inemediği için inançlarını tamamen terk ederek bir filozofa dönüşmesinin gerisinde inancın bir dinamizme gereksinim duyması gerçeği bulunmaktadır. İnsanın tüm bilişsel faaliyetleri hareket hâlindedir. Bilimsel bilgi, felsefî bilgi hattâ sezgisel bilgilerimiz devamlı bir devinim içerisindedirler. Bir zihin faaliyeti olan inanmanın böyle bir dinamizmin dışında kalması, insan olmanın temel ilkesine aykırıdır. Bu sebeple inancını dinamik tutmaya çalışan insanlar, bunu dinin formel yapısında ve pratiklerinde bulamayınca mistik bir yaşam türüne geçerler. Bu yeni deneyimde kuramsal olarak yaratamadığı dinamizmi tecrübelerinden aldığı sezgisel bilgilerle elde eder. Nihaî olarak inancını kuramsal açıklamalar yerine tecrübeleriyle destekler ve korur. Ancak bu tecrübeler dildeki kavramlarla güçlükle aktarılabildiğinden tamamen anlatılamazlar. Özleri tecrübe edenin kendisinde kalır. Yani nesnel bilgiler hâline dönüşemezler.

Durum böyle olunca mistik bilgi, çok az kişinin erişebildiği, doğruluğu ortak bir değer hâline gelemeyen bir bilgi türü olmaktan öteye geçememektedir.

Hıristiyanlıktaki insanın yaratılıştan gelen günahkârlığını, ilk insan Âdem'in suç eğilimine veya işlemesine bağlamak yerine, onun yaratılışın-

daki veya mayasındaki eksikliğe bağlamak daha doğru olmaz mı? Plotinus, insan varlığının yaratılmış bir varlık olduğunu, dolayısıyla Tanrının varlığına eşdeğer olmadığını ileri sürmüştür.[10] İnsan için mümkün olan varlık biçimi ancak böyle bir varlıksa, insan için en büyük talihsizlik, var olmaya mahkum olmaktır.

Sonuç olarak, insanın insan olmak sıfatıyla sahip olduğu varlık türünün zaafı sebebiyle, bilgi, mutluluk, inanç yönlerinden ne tür büyük engellerle karşı karşıya olduğunu bir nebze anlatmış olduk.

[10] Walter Kaufmann, *Philosophic Classics*, New Jersey, 1968, Vol. I, ss. 497-500.



"..."

Fotoğraf: John Harte, The Bakersfield Californian Photojournalism, an Ethical Approach, Paul Lester, LEA, Lawrence Erlbaum, Associates, Hilsdale, New Jersey, 1991.

Angst ve Ölümlülük

Seçil Deren

Dünyada yalnız, Tanrı tarafından unutulmuş, bu koskoca hânedeki milyonlar ve milyonlar arasında atlanmış olma olasılığının tasası, her insanın derinlerinde bir yerde yaşar. Kişi, kendisine arkadaş ya da akrabalıkla bağlı bir kalabalığa bakarak, tasasını uzakta bir yerde saklı tutar; ne var ki tasa hâlâ oradadır ve bütün bunlar [kendisinden] alınsa nasıl hissedeceğini düşünmek bile istemez.

Kierkegaard JP I 100 (Pap. VIII A 363) n.d., 1837

Modern çağ, kendisini sürekli dönüştüren bir hız çağıdır. Bu hızlı dönüşümün öznesi de aslında yalnızca bir mitten ibaret olan özerk burjuva bireyidir. Rekabet hâlinde ama asla birbirine üstünlüğünü kabul ettiremeyecek bir kozmolojiler çoğulluğu, bireyin özerkliği düşüncesiyle birlikte ortaya çıkar. Modern çağın insanı, özerk bireyin ve onun göreceli kozmolojilerinin kurgusallığının farkındadır ama bunu olabildiğince göz ardı etmeye, bundan kaçmaya çalışır. Özerk birey aynı zamanda mülk sahibi de olan bireydir. XVIII. yüzyıldan beri bireyin özerklik alanı mülkiyetinin bittiği yerde biter. Bu sınırlı özerklikleri bir arada tutan ahlâkî alan antik Yunan'daki *nomos*tan çok farklıdır; çünkü, artık ortak bir *ethos*tan[1] söz edilemez. Bu durumda ortaya bireysel ahlâkın temelinde ne olduğu

[1] Doğal ve toplumsal koşullarla belirlenen gerçeklik. Birey kavramıyla birlikte bireysel ahlâka dönüşen *ethos* antik Yunan'da ahlâkî mükemmellik anlamına gelir. Ama bu ahlâkî mükemmellik, ancak şehir devletinin âdetleri, gelenekleri ve kültürel kimliği içinde mümkündür. Prof. Dr. Nalbantoğlu'nun "Patikalar ve Otoyollar"da Gadamer'den yaptığı alıntıda *ethos* "doğanın hem insanlara hem de hayvanlara bahşettiği yaşam tarzı" olarak tanımlanmıştır.

sorusu çıkar. Çünkü, bir kurgudan ibaret olan "birey" üstünden tanımlanan her şey de, aynı kurgunun devamı olmaktan öteye geçemez.

Angst,[2] bu boşlukla tanışmış ve yüzleşmiş insanın ruh hâlidir. Heidegger'e göre düşünülmeyen, duyulan bir hâldir. İnsanın kolayca içinde kalamadığı bu hâlde her şey şekil değiştirir ve yücelir.

Fransız Devrimi'nin ve sanayileşmenin yarattığı değişimle "fikirlerden uygulamalara geçiş, olaylarla (fenomen) Varlık arasında yaratılan aşılmaz mesafe, doğal dünyayla insan dünyasının birliği, dolayısıyla da akılcı bir görü ilkesi, sürekli güçlenerek, modernliğe karşı entelektüel tepkinin ana gücünü oluşturacak olan bir Varlık özlemi doğurur. Zafer kazanan Prometheus Olympos'un yitirilmiş güzelliğini özler" (Touraine, 1995, 89)

Heidegger'e göre "düşmüş", dünyaya fırlatılmış insanın Varlık'a dönüşünü sağlayan tek bir temel ruh hâli vardır: *Angst.*

"*Kaygı* [*Angst*], Ekzistens olarak insanın yaşadığı bir psişik süreç değildir; tersine bizzat Ekzistens olma hâlidir".[3] İnsan boşlukta, yurtsuzlukta (*Unheimlichkeit*) var olmaz. İnsan dünyayı sonradan karşısında bulduğu bir şey (*Gegenstand*) olarak gördüğü, epistemolojik bir özne-nesne ayrımı yaptığı sürece kendini yurtsuz hissedecektir. Çünkü *Dasein* her zaman başkalarıyla birlikte var olmaktır (*mit-sein*), her zaman dünya içinde olmaktır (*Innerweltlichkeit*).

İnsanı gerçek dünyadaki nesneleri bilme kapasitesine sahip bir özne olarak tasarlayan, Descartes'ın ve Kant'ın felsefelerinin temelini oluşturduğu Batı felsefesi, Hiçlik konusunda sessiz kalır, Hiçlik'i unutur. Bu nedenle, *Daseinın* unutkanlığı, Batı düşünce tarihinin kaçınılmaz sonucudur (Marx, Werner, 1982, 28). *Daseinın* varlıkbilimsel anlamı, insanın kendisini mutlak, rasyonel bir biçimde temellendirmesinde değil, tarihsel gerçekliğinin, sonluluğunun farkına varmasında aranmalıdır. İnsan günlük yaşamda unutsa bile, Varlık'la *Angst*la ve ölümle çevrilidir.

Dasein, Hiçlik içinde var olur. Kendisini felsefenin rasyonel düşünüşünden ayıran bir düşünme tarzı, insanın asla denetimi altına alamadığı bir ruh hâli olan *Angst* deneyimi içinde Hiçliğin güçlerini anlamlı kılabi-

[2] *Angst* kavramı Almanca'dan Türkçe'ye kaygı, tasa, endişe olarak çevrilebilir. Fakat aslında bu sözcüklerin hiçbirinin *Angst*'ı tam olarak ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. İngilizce metinlerde *Angst*, genellikle çevrilmeden bırakılmaktadır. Bu nedenle bu yazıda da çoğunlukla *Angst* olarak kullanılacaktır. Kierkegaard'ın kullandığı psikolojik vurgusu ağır basan durumlarda endişe olarak kullanılmıştır. Sonuçta, hedeflenen, bir sözcüğe bağımlı olmak değil, onunla tanımlanmaya çalışılmış bir ruh hâlini açmak olduğundan, metin içinde yukarıdaki karşılıkların hepsine zaman zaman başvurulmuştur.

[3] Hühnerfeld, 1994, s. 72.

lir. Werner Marx'a göre, Heidegger'in akılcı düşünceyi bir kenara bırakmasının ardında, insana içkin bu güçsüzlüğü kavrayışı vardır.

Aristocu gelenekte insan, varlıkların süregiden düzenine onu değiştirecek biçimde müdahale etme yetisine sahip değildir;[4] çünkü insan içinde bulunduğu dünyadan farklılaşmış, ona dışardan bakar hâle gelmiş değildir. Aristo insanı *techne* (sanat) yapan öz olarak tanımlar (Marx, 1971, 75). Aristo'ya göre düşünmek bu düzene ışık tutar; bu düzeni ne kurar ne de değiştirir. Aristo'nun *techne* kavramı çerçevesinde insan, kozmik düzenin bir parçası ve hizmetkârıdır. Yeni özler yaratamaz, yaratıcıyı oynayamaz. Teknolojinin yardımıyla özsel nitelik taşıyan yeni varlıklar üretmiş ve doğaya hükmedebileceğini kanıtlamış olan insan, elbette artık *techne* çerçevesindeki tanımından tatmin olmayacaktır. Heidegger, insanın kendi kendisini yorumlayışındaki bu çarpıcı değişiklik üzerinde durmuştur. Bu *ethos* içinde insan *arche*dir, kendi eylemlerinin yazarıdır. Fakat bu "özgürlük" aynı zamanda insanın eylemlerinden "sorumlu" olduğu anlamına gelir.

Deneysel doğa bilimlerinin başarıları ve sosyal bilimlerin yaklaşımlarıyla varlıklara ilişkin bu bakış neredeyse tamamen unutulmuştur. Bu durumda, modern insanın tarihsel bilinci, gerçekliğin bütünüyle dönüşmesinin bu dönüşüme insanın katkısını gerektirdiğini ortaya koyar. Bu bakışın tehlikeli yanı, içinde bulunulan dönemin sınırlılıkları içinde, tarihselciliğe, göreceliğe ve insanlaştırmaya (anthropomorphizing) düşülerek bütünün, ebediyetin unutulmasıdır.

Yapılması gereken, dünyayı tamamen bilinebilir, değişmez, sabit ve sürekli bir biçimde düşünmekten vazgeçip, Aristo geleneğini anımsamaktır. Heidegger'in arzuladığı antik Yunan'a geri dönmek değildir. Bilinebilirlik ve değişmezlik uğruna,[5] Varlık unutulmuştur. Tamamen bilinen bir dünyada Hiçlik'in yeri yoktur ve varoluş yalnızca görünenlere indirgenmiştir.

Modern çağın unutturmaya çalıştığı hiçlikle yüzyüze kalıvermenin sıkıntısı içinde "neden yokluk değil de varlık var?" sorusu yükselir. Hei-

[4] Aristo, Platon'dan gelen fenomenler ve idealar ayrımına karşı çıkmıştır. İdealar ancak fenomen olduklarında varlık kazanırlar. Bu yorum doğal dünyayı Platon'daki durağan, statik hâlden çıkarıp devingen ve değişken kılar. Bu değişimin motoru, tözlerin özlerine yaklaşarak mükemmelleşme eğilimleridir. Doğa ve toplum bu bakış gereğince zaten sürekli değişim içindedir. İnsan, ahlâkî ve politik olarak yalnızca toplum içinde var olabileceği için kendi başına kural koyamaz, değişim yaratamaz, müdahale edemez. Aristo'nun düşüncesinde kendi kendine gönderme yapan bir birey kavramı yoktur.

[5] Bu bilinebilirlik ve değişmezlik saplantısının ardında doğada olacakları önceden kestirebilmek ve bu sayede denetlemek ve müdahale etmek arzusu vardır. Bu arzu da modern bilimin ve teknolojinin ve aynı zihniyetle şekillenen toplumun en temel ifadesidir.

degger *Angst* düşüncesinde bir evrensellik olup olamayacağını sorgulamıştır. Acaba Akhilleus de *Angst* duymuş mudur? Heidegger'e göre *Angst* modern insana dairdir. Heidegger'e dayanarak metafizikten arınmış bir etik kurulabileceğini düşünen Werner Marx, *Angst*'ı ve ölümlülük duygusunu evrenselleştirerek bunlar üstüne bir ahlâk kurmaya çalışmıştır. Heidegger de *Angst*a kararlı bir biçimde tutunan insanın gündelik yaşamdaki tutumunun farklılaşacağına değinmiştir. Lukacs'ın *Destruction of Reason*'nda [Aklın Yıkımı] *Angst*ın evrensel olup olmadığı sorusuna getirdiği yorum, bu hâlin XX. yy. bireyinin düştüğü durumun abartılması olduğudur. Modern insan için *Angst* daha korkunç ve abartılıdır ama bu *Angst*ın yalnızca modern insana özgü olduğunu göstermez.

Modernizm, insanı çevresinden yalıtılmış, doğası gereği yalnız ve diğerleriyle anlamlı ilişkiler kurmaktan aciz görür. İnsanlar, gerçek değişimin karşıtı olan, durağan bir akış içinde yaşarlar. Psikolojik zaman sanki tarihsel zamandan, nesnel dünyanın gerçek zamanından kopmuştur. Düşlerin bu yalnız dünyası ve öznel bilinç, modernitede evrensel insanlık konumuna yükseltilir. George Lukacs, Heidegger'in insanın "varlığa fırlatılmışlığı" kavramını modernizmin temel ideolojisi olarak görür.[6] Bu varlıkbilimsel kavrama göre, yapısı gereği insan, diğer insanlarla ilişki kuramaz. Lukacs'a göre modernitenin, insanı tarih-dışı bir varlık olarak kurgulaması ve tarihi yok sayması, insanı kendi öznel bilincine hapseder. Varlığa fırlatılmışlık duygusunun kaynağı da bu kendi öznel bilincine hapsedilmiş olma hâlinden kaynaklanır.

Lukacs, öznellik, içe dönüklük ve öznel idealizm geleneğinin ardında münzevîliğin varlıkbiliminin kurucularından Søren Kierkegaard'ı görür. Kierkegaard, iç ve dış dünyanın nesnel, diyalektik bir bütünlük oluşturduğunu öne süren Hegelci görüşü reddeder. Bu bütünlüğü reddederken bireyin bir *incogito*[7] içinde var olduğunu söyler. Kierkegaard'a göre *incogito* sonlunun içinde Sonsuzun, Tanrı'nın dünyadaki varlığının ifadesidir. İnsan dünyada Tanrı'yla *øieblikket*[8] diye anılan bir zaman noktasında karşılaşır. İnsan, yalnızca öznelliğe ve somut nesnel varlığa tam anlamıyla sahip olduğunda Tanrı'nın varlığından haberdar olur. Bu kavrayış anının üç aşaması vardır: Estetik, etik ve dinsel. İnsan, estetik aşamayı geçince birey olmayı seçtiği ve somut varlığa ulaştığı etik ve dinsel aşamalara ula-

[6] Golomb, 1995: 3.
[7] Bilmeme hâli.
[8] Kierkegaard'ın kavramsallaştırmasında sonluyla Sonsuzun kesiştiği an. Heidegger'de *Augenblick* olarak kullanılır. *Augenblick* sözcüğünün anlamı göz açıp kapama süresidir. Her iki kavram da Luther'in İncil çevirisindeki "twinklink of an eye in which we shall be changed –göz açıp kapayıncaya dek değişeceğiz– cümlesinden gelmektedir (Dreyfus, 1990, x, 321).

şır. Bu aşamada insan, kendi varlığını üstlenmeyi ve kendini, hem kendisine hem he başkalarına açmayı seçer.

Etik ve dinsel aşamalarda yaşam, estetik aşamada olduğu gibi, yalnızca sanatsal bir varoluş hâli değildir, somut gerçeklik kazanmıştır. Kierkegaard'ın öznenin kendisiyle ilişkisine dayanan diyalektiği, bir yerde Marx'ın diyalektiğiyle çakışır. Kierkegaard, metalar ve yabancılaşmayı, *estetin* içinde yaşadığı burjuva dünyasını, bu dünyaya içkin çapraşıklığı çürüterek teşhir eder ve estetin kendini nasıl gözlerden sakladığını gösterir. Kierkegaard'ın felsefesi çapraşıklığın deşifre edilerek açıklanması ve hakikatin gözler önüne serilmesine yönelmiştir.

Kierkegaard'ın düşüncesindeki öznenin kendisiyle ve ardından nesneyle olan ilişkisi ilerleyen bir inziva hâli ve kişinin içe dönüşü olarak, öznel olana daha yüksek bir potansiyel bahşedilmesi süreci olarak görülebilir. Çünkü içe dönüklük yalnızca bireyin kendisini ve kendisinin tarihteki yerini bulmasında bir aşamadır.[9] Kierkagaard'ın felsefesi aslında yanılsamayla ve *Angst*'la dolu olan XIX. yy. burjuva dünyasının açığa çıkarılmasıdır. Kierkegaard'ın ahlâkî talebi ve öznel idealizm iddiası, estetin bu cahil ve kör idealizmini reddedişinin mantıksal sonucudur.

Ancak, Kierkegaard'a göre, nesnelliğin somut olarak kavranabilmesi için önce öznenin araştırılması gerekir. Umutsuzluk ve endişe, içsel gerçekliğin içine işlemiş olan duygulardır. Bu duygular Kierkegaard'ın bireyini bir yaşam tarzından bir diğerine sürükler. Bu sürüklenme ya da geçiş, estetikten etiğe, etikten dinsele olabilir. Ne var ki bu yaşam tarzlarından herhangi birinde umutsuzluk ve endişe kaybolmaz. Kierkegaardcı öznenin sürüklendiği bu süreçler zihinsel ya da mantıksal nedenlerle harekete geçmez. Endişeyle harekete geçer, endişeyle ve kişinin kendisine yabancılaştığı duygusu ve algısıyla birlikte hareket eder. Ben, ancak umutsuzluk ve *Angst*'la yüzleşince kendi olmaya başlar.

"Nedensiz kaygı"dan[10] ilk kez Kierkegaard *The Concept of Anxiety*-de[11] söz etmiştir. Bu "nedensiz kaygı" geleceğe yöneliktir ve insan soyundaki bozulmamış öge olan gebe kaygıdır. *Angst* korku değildir, bu nedenle yöneldiği herhangi bir şey yoktur.[12] Kierkegaard'ın felsefî metinden çok edebiyata yakın üslubuna Sokratçı bir "kendini bil" yaklaşımı eşlik eder. İnsan kendini var olurken bilir, kendini bilirken var olur. Kendini bilmek, kişinin kendisi olma potansiyelini gerçekleştirmesiyle eşgü-

[9] Wyschogrod, 1969, 28.
[10] anxiety over nothing – (Haufniensis, 1980)
[11] Bu kitap, ilk olarak 17 Haziran 1844'te Virgilius Haufniensis takma adıyla yayımlanmıştır.
[12] Mulhall, 1996, 109.

dümlüdür. Kaygı, sonlu benin sonluluğunun farkındalığıdır. Sonluluk gibi kaygı da varlığa ilişkindir, herhangi bir şeyden çıkarsanamaz.

Kaygı korkudan farklıdır, çünkü korkuya neden olan, korkunun yöneldiği bir nesne vardır. Oysa kaygının nesnesi hiçliktir ve hiçlik bir nesne değildir. Korku bir nesnesi olduğu için zaptedilebilir, yenilebilir, tedavi edilebilir. Ancak kaygı zaptedilemez; çünkü hiçbir sonlu varlık kendi sonluluğunu yenemez. Kaygı, suskun ve gizli de olsa hep oradadır. Varoluşsal kaygı prikoterapiyle giderilemez, çünkü prikoterapi sonluluğu değiştiremez.

Kierkegaard'a göre insan hem özgürdür, hem zorunluluklarla çevrilidir; hem sınırlıdır, hem sınırsızdır. Bu insan için kaçınılmaz tinsel bir durumdur. Bu çelişkili durumdan doğan kaygı hem yaratıcılığın, hem de günahın ardında durur.

The Concept of Anxiety'nin girişinde Kierkegaard, bu çalışmadaki amacının kalıtsal günah dogmasını daima aklında tutarak ve göz önünde bulundurarak "kaygı" kavramını psikolojik açıdan incelemek olduğunu belirtir.[13] Ancak, Kierkegaard'a göre günah, psikolojinin konusu değildir. Günah kendi alanının dışında ele alındığında kırılmaya, yansımaya uğrar ve değişir. Örneğin günah estetik alana taşındığında ya uçarılığa ya da melankoliye dönüşür. Alanından koparılan ve değiştirilen günah komik ya da trajik, gülünecek ya da ağlanacak bir şey hâline gelir. Oysa günah üstesinden gelinmesi gereken ve karşısında ağırbaşlı bir tavır takınılması gereken bir ruh hâlidir.

Kierkegaard, umutsuzluğun insan doğasının zorunlu bir parçası olmadığını belirtir. *The Concept of Anxiety*'de günahkârlık hâlinin Âdem'in ilk günahından kaynaklanmadığını, çünkü Âdem'in o ilk günahı işlemesinin zorunlu olmadığını söyler. Günah, özgürlüğün yarattığı gittikçe büyüyen boşluktan kaynaklanan endişeye insanın dayanamaması ve bu endişeye yenilmesiyle ortaya çıkar. Bu dayanamama hâli ve yenilgi endişeye neden olur. Endişenin umutsuzluk olarak açığa vurulmasıysa günahtır. *Ölümcül Hastalık*'ta da umutsuzluğun zorunlu olmadığı, bunun Tanrı vergisi olmadığı vurgulanır. Yani insan doğuştan günahkâr değildir; özgürlükten günaha nitel bir sıçrama[14] ile günahkâr olur.

Kierkegaard, birçok açıdan klâsik Hıristiyan teolojisine ters düşer. İlk günah düşüncesine karşı Kierkegaard, öncelikle insanın günah işlemek ve işlememekte özgür olduğunu vurgular. Düşüş/cennetten kovuluş yaratılışla gelen bir zorunluluk değildir. İkinci olarak, özgürlük endişeye neden

[13] Haufniensis, 1980, 14.
[14] "qualitative leap out of freedom into sin."

olur; fakat endişe günah olmadığı gibi kaçınılmaz olarak günaha neden de olmaz. Üçüncü olarak her bireyin günahı kendi günahkârlığı içinde ortaya çıkar. Her insan doğduğunda bir özgürlük ve günahsızlık hâli içindedir; günahkârlık sonradan ortaya çıkar. Günahın yarattığı endişe özgürlüğün yarattığı endişeyle birleşir. Endişe, günahkâr birey günahkârlık içine kısılmışlığı üstüne düşündükçe artar. Bu endişe, günahkâra kendisini yaratanı ve kendisine özgürlük vereni hatırlatır. Böylece endişe inançla birleşerek kurtarıcı olabilir; geriye, Tanrı'ya bir sıçramayı sağlayabilir.

Sartre'ın varoluşçuluğunun izinden gidilerek okunduğunda Kierkegaard irrasyonalist ve aşırı bireyci görülebilir. Bu görüş tamamen yanlış olmamakla birlikte, Kierkegaard'ı Kantçı etiğe bir eleştiri olarak okumanın mümkün olduğu da söylenebilir.[15] Kierkegaard'ın yaşamın aşamaları üzerine yazdıkları hatadan hakikate doğru bir gelişimin anlatımıdır. Bunlar, Hegel'deki gibi kendiliğinden gelişecek, yumuşak geçişlerle atlanacak aşamalar değildir. Hegel'e göre toplum içindeki köklerimizle kendimizi bu köklerden koparabilme kapasitemizin sentezi zaten *Geist* içinde vardır. Hegel'e yönelik eleştirilerinde bu anlamda Kierkegaard ve Karl Marx'ta bir benzerlik bulmak mümkündür. Her iki düşünür de Hegel'in çözümünü gerçeklikten kopuk ve soyut olduğu için reddetmişlerdir. Marx'a göre sentez ancak devrim sonrası ortaya çıkacak yeni toplumda gerçekleşebilir. Bu yeni toplumda "bir kişinin özgür gelişimi herkesin özgür gelişiminin ön koşulu" olduğu *Manifesto*'da belirtilmiştir. Kierkegaard'da da sentez, toplumun dönüşümüyle olacaktır. Bu dönüşümün gerçekleştirilmesi de her bireyin kendi içinde ve kendisi için yerine getirmesi gereken bir görevdir.[16]

Kierkegaard, umutsuzluk çözümlemeleriyle Hegel'in mantıksal sisteminden bütünüyle ayrılmıştır. Kierkegaard'ın bakış açısından, Hegel'in mantıksal formülasyonları somut gerçeklikle çelişir. Çünkü Kierkegaard'a göre bir varoluşsal tarzdan diğerine geçiş, dolaysız, beklenmedik, ani ve hattâ sarsıcıdır. Birey, yaşamın çelişkili kutuplarının, sonlu ve sonsuzun duygusal olarak farkına varınca somut varoluşa ulaşır. Bu dolaysız ve birbirine tamamen zıt kutupların farkına varmak umutsuzluğa neden olur. Umutsuzluk ve acı, etik ve dinsel aşamalarda daha açıktır, çünkü estetik aşamadaki soyut birey yalnızca bir potansiyeldir. Oysa etik ve dinsel aşamalarda birey mutlak ve somut olarak kendisini seçer ve var eder. Olabilirlikler açısından çeşitlilik içerse de *estetin* yaşamı temelde değişmeden kalır, çünkü dünyayı yalnızca soyut anlamda değiştirmeye çalışır.

[15] Rudd, 1997, 19.
[16] Rudd, 1997, 23.

Kendisi dünyanın içinde yer almaz; estetin *pathos*u (duyarlılığı) estetiktir, sanatsal biçimde kurulmuştur. Dili, şeylerin ona zarar veremeyeceği bir olabilirlik düzeyini koruduğu sanatsal bir oyuncak olarak kullanır.

Etik aşamadaki birey, sanatı yaşama dönüştürür. Etik aşamada, kişinin kendisi ve dünyayla ciddi olarak ilgilenmesinin koşulu, kendi içine dönmesidir. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta Kierkegaard varlığının bilincindeki umutsuz kişiye çok az rastlandığını söyler. Bu kişiyi "başka zamanlar uyumak kadar hayatî olan bir yalnızlık gereksinimi"[17] sarar.

Yalnızlık gereksinimi her zaman içimizde tinsel bir yan olduğunu kanıtlar ve bu tinselliği ölçmemizi sağlar. "Kuşbeyinli insanlar sürüsü, birbirinden ayrılamayanların kalabalığı" bu gereksinimi o kadar az hisseder ki muhabbet kuşları gibi yalnız kaldıkları an ölürler [...] Ama ne Antikçağ ne de Ortaçağ bu yalnızlık gereksinimini göz ardı ediyordu, ifade ettiği şeye saygı gösteriliyordu. Çağımız, sonu gelmeyen toplumsallığı ile yalnızca suçlulara uygulamayı bildiği yalnızlık karşısında titremektedir. Günümüzde kendini ruhuna terk etmek bir suçtur ve o hâlde yalnızlığın âşığı insanlarımızın, suçlularla birlikte aynı kategoride sayılmasından daha normal bir şey yoktur.[18]

Heidegger'in düşüncesinde toplumsal dünyanın önemini vurgulayan Dilthey ve Kierkegaard'ın etkileri görülebilir. Fakat Dilthey "yaşamın nesneleştirmeleri" diye adlandırdığı toplumsal fenomenin olumlu yönünü vurgularken, Kierkegaard "halk"ın konformizminin ve sıradanlığının olumsuz etkileri üstünde odaklanır. Heidegger, Dilthey'den hakikatin yalnızca toplumsal bağlam içinde var olabileceğini ve bilinebileceğini almış ve bu düşünceyi geliştirmiştir. Ancak aynı zamanda Kierkegaard'dan da "hakikatin asla kalabalık içinde olmadığı" görüşünü almıştır.[19]

Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı kitabında, Ben'in, ruh ve bedenden, içsel ve dışsal olandan, deneyimler ve hareketlerden oluşmadığını, varlığın kendisi için seçtiği bir duruş olduğunu söyler. *Ölümcül Hastalık*'ta endişe, hem özgürlükle yüzleşmekten hem de günahtan kaynaklanır. Ancak aynı zamanda bu endişe günaha da yol açar. Bu nedenle endişe ve umutsuzluk doğrudan etikle, dinsel olanla ve ebediyetle ilgilidir.

Umutsuzluk ölümcül hastalıktır. Umutsuzluk ruhun ve benliğin bir hastalığıdır. Üç farklı görünüm alabilir. Bir Ben'i olduğunun farkında olmayan umutsuz kişi (bu, gerçek bir umutsuzluk değildir); kendisi olmak istemeyen umutsuz kişi ve kendisi olmak isteyen umutsuz kişi.

---

[17] Kierkegaard, 1997, 78.
[18] Kierkegaard, 1997, 79.
[19] Dreyfus, 1990, 143.

Ben, karşıtlıkların ilişkisinde ortaya çıkar. Ancak bu ilişki Hegelci anlamda karşıtlıkların sentezi ya da birbiriyle ilişkisi değil sadece gerilimidir. "İnsan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile sonsuzluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir. Sentez, iki terimin ilişkisidir. Bu görüş açısından Ben, hâlâ var olmamıştır.[20] Sonlunun ve sonsuzun, olabilirin ve zorunluluğun Ben'in oluşumunda eşit payları vardır. Sonsuzun umutsuzluğu sonluluktan yoksun olmasından, sonlunun umutsuzluğu Sonsuzluktan yoksun olmasından kaynaklanır. Olasılığın umutsuzluğu zorunluluktan yoksun olmasından, zorunluluğun umutsuzluğu olasılıktan yoksun olmasından kaynaklanır. Bunlardan birinin eksikliği, Ben'i umutsuzluğa düşürür. "Umutsuz kişi ancak olanakla kurtarılabilir."[21] Ben'in var olabilmesi için öncelikle özgür olabilmesi gerekir. Yalnızca zorunluluklarla kendini belirleyen kişiler, Ben'lerini kaybederler ve Tanrı'dan da uzaklaşırlar. Çünkü Tanrı mutlak olabilirliktir.[22] Tanrı'dan sonra hiçbir şey Ben kadar sonsuz değildir. Bu nedenle insanın Tanrı karşısında görevi, sonsuzluğunu ve olabilirliğini fark etmek ve bunların içinde seçimlerini yapmanın sorumluluğunu taşımaktır.

Umutsuzluk bir mükemmellik midir yoksa bir kusur mudur? Kierkegaard'a göre, soyut anlamda düşünüldüğünde, bu duyguyu hiç hissetmeyen hayvanlara kıyasla, umutsuzluk, bir üstünlük ve avantajdır. Ne var ki, umutsuz olmak yalnızca en kötü talihsizlik ve ıstırap değil yıkımdır.

Bu durumda günah işlemek nadir bir şey midir, hattâ ahlâklı bir şey midir? Umutsuzluk dünyada giderek daha az hissedilen bir duygu hâline gelmiştir; ve günahın kaynağı umutsuzluktur. Tanrı katında yerinin ne olduğunun farkında olmayanlar çoğunluktadır. Ne var ki bu günahın günah olduğu gerçeğini değiştirmez.

İnsan sürüsüyle çevrelenmiş, dünyevî konuların içine çekilmiş, dünya işleriyle giderek daha çok hesapçılaşan [kişi] böyle bir kişi kendini unutur, kutsal anlamını unutur, kendisine inanmaya cesaret edemez, kendi olmayı çok meşakkatli, başkaları gibi, bir kopya, bir sayı, kitlenin içinde bir adam olmayı çok çok daha kolay ve güvenli bulur... Ben olabilirlik içinde kaybolduğunda... bu yeterli enerjisi olmadığından değildir... Eksik olan boyun eğme gücüdür, insanın sınırlılıkları olarak adlandırılabilecek yaşamdaki zorunlulukları kabullenme gücüdür. Acı olan böyle bir Benin dünyada bir değeri olmaması değildir, hayır, acı olan, onun kendisinin farkına varmamasıdır, Ben'in belli ve zorunlu bir şey olduğunun farkına varmamasıdır...kaderci, teslimiyetçi umutsuzluk içindedir ve umutsuzluk

[20] Kierkegaard, 1997, 26.
[21] Kierkegaard, 1997, 52.
[22] Kierkegaard, 1997, 54.

içinde olan her kişi gibi kaybolmuştur, çünkü onun için her şey zorunluluk hâline gelmiştir.[23]

Sonsuz olmak Ben için en soyut olasılıktır. Tam da bu Ben, umutsuz kişinin olmak istediğidir. Kierkegaard, Tanrı'nın insana büyük önem atfettiğine inanır. İnsanları sürü gibi gütmek isteyen insandır; Tanrı her insana tek tek seslenir. Tanrı hakiki benliği kurar; benliği reddetmek günahtır. Ama bu asla Ben'in Tanrı'yla birleşmesi ya da panteizm gibi bir anlama gelmez. Kierkegaard Spinoza'nın "bir şey ne kadar mükemmelse, o kadar var olur" düşüncesinden etkilenmekle beraber, Varlığın bir süreklilik değil, süreksizlik gösterdiğini düşünür.[24]

Kierkegaard'ın günahı soyutlaştırdığı, öldürmeyi, yalan söylemeyi ve benzeri şeyleri günah saymadığı düşünülebilir. Ama Kierkegaard'da sorun günah işlemek değil, günahkârlık hâli içinde olmaktır. Başka bir deyişle, günahkârlık hâli içinde olmak günah işlemeye yöneltir. Günahı soyutlaştırmaktan çok, günah işlemenin ardındaki asıl nedeni bulmaya çalışmaktadır. Tanrı katında umutsuzluk, günahkârlık hâli içinde olmaktır ve kendisi zaten günah olan umutsuzluk günah işlemeye yöneltir.

Kierkegaard'ın modern çağa ilişkin sıkıntısı, şeyler arasındaki farkların düzlenmesidir. *The Concept of Anxiety*'nin önsözünde "Geniş omuzları olan herkes Atlas değildir, dünyayı sırtında taşıyarak da olamaz"[25] der. Babayla oğul, öğretmenle öğrenci, kralla tebaa arasında bir fark kalmamış gibidir. Bundan rahatsızlık duyması muhafazakârlığından kaynaklanmaz.[26] Kierkegaard modern çağın getirdiği düzenlemenin her şeyi anlamsızlaştırmasından rahatsızdır. Anlamsızlık toplumsal bir sorundur, çünkü böyle bir toplumsal ortamda bireyin anlam, değer ve önem verebileceği her şeyin içi boşalmıştır.

Şeyler gibi sonluluğun ve sonsuzluğun da birbirinden farkı kalmamıştır. Geçmiş, şimdi, gelecek ve sonsuzluk arasında hiçbir fark görülme-

---

[23] Surrounded by hordes of men, absorbed in all sorts of secular matters, more and more shrewd about the ways of the world -such a person forgets himself, forgets his name divinely understood, does not dare to believe in himself, finds it too hazardous to be himself, and far easier and safer to be like the others, to become a copy, a number, a mass man.... When a self becomes lost in possibility...it is not merely because of a lack of energy.... What is missing is essentially the power to obey, to submit to the necessity in one's life, to what may be called one's limitations. Therefore, the tragedy is not that such a self did not amount to something in the world; no, the tragedy is that he did not become aware of himself, aware that the self he is is a very definite something and thus the necessary.... The determinist, the fatalist, is in despair and as one in despair has lost his self, because for him everything has become necessary. (http.www.2xtreme.net/dstorm/sk/index.html).

[24] Wyschogrod, 1969, 25.

[25] "Not everyone who is stoop-shouldered is an Atlas, nor did he become such by supporting a world."

[26] Dreyfus, 1990, 283.

mektedir. Zaman, noktalama işaretleri konmaksızın art arda dizilmiş sözcükler, birbirini izleyen tümceler gibi akar.

Bu anlamsızlık dünyasından etik aşamaya geçen kişi, yaptığı seçimlerle etrafındaki şeylere, ilişkilere ve zamana kendisi anlam verir. Dünyayı tanımlayan onun seçimleridir. Burada da sorun, her şeyi anlamlandırmak kişiye kaldığında bunun tamamen keyfî olmasıdır.[27] Dinsel aşamada anlam, kişinin arzularının tatmininden değil, sevinç de sefalet de getirse, yaşamda önemli olan bir şeyden kaynaklanır.

Bu anlamsızlıkta, Kierkegaard'a göre *Angst* ve umutsuzluk her insanın yaşadığı ama yaşamamış gibi yapmayı, kulaklarını tıkamayı ve görmezden gelmeyi tercih ettiği deneyimlerdir. Heidegger ve Kierkegaard, modern çağın *Angst* yönelimli olduğu düşüncesini paylaşırlar. Kierkegaard, Ben üstündeki düşüncelerinin kültürel olduğunu, Hıristiyan dogma içinde kaldığını ve kesinlikle genellenemeyeceğini belirtmiştir. Fakat Heidegger, Ben'in yapısını fenomenoloji içinden göstermiş ve bunun insanlığın tamamı için gerçerli olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Heidegger, Kierkegaard'a kıyasla tamamen dünyevîdir.

Heidegger'in varoluş çözümlemelerinde, *Dasein*ın iki yönü vardır: Fırlatılmışlık ve fırlatma. Fırlatılmışlık, *Dasein*ın kendisini her zaman verili bir içeriğe ve kaygılara sahip bulmasını ifade eder. *Dasein*, her zaman belli bir dünyada ve belli bir dizi dünyevî seçenekler içindedir. Bu içerik *Dasein*ın gerçekteliğini (facticity) oluşturur. Şu anda elde olanla, gerçektelikle Ben'in bazı var olma biçimleri *Dasein*a açılırken, bazıları kapanır. *Dasein*, yaptıkları yani eylemleri olduğu için sürekli önündeki olabilirlikler üstünden hareket eder. Bu da fırlatmadır. *Dasein*ın şu an elinde olanlarla geleceği zorlamasını ve elinde olacakları oluşturmasını Heidegger aşkınlık olarak adlandırır. Heidegger'in gerçektelik ve aşkınlık, fırlatılmışlık ve fırlatma kavramları Kierkegaard'ın zorunluluk ve olabilirlik kavramlarına paralel düşünülebilir.

Heidegger ve Kierkegaard arasındaki temel ayrım, Ben'le dünyanın ilişkisinin kuruluşunda ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard burada karşısına Hegel'i alır ve onun *Geist* üstündeki aşırı vurgusuna karşı bireyi öne çıkarmaya çalışır. Heidegger ise Husserl'i karşısına alır ve Husserl'deki bireysel öznelliğe karşı paylaşılan-dünyada-var-olmak durumunu öne sürer. Kısaca, Kierkegaard bireyi ön plana çıkararak denge kurmak isterken; Heidegger aynı dengeye var olan tek dünyanın paylaşılan kamusal dünya olduğunu göstererek varmak istemiştir.

---

[27] Dreyfus,1990, 288.

Kierkegaard'da *Angst* olabilirliklerini tamamlayamamaktan kaynaklanan psikolojik ama iyileştirilemez bir durumken, Heidegger'de insanın köklerinden kopmuşluğundan, yurtsuzluğundan kaynaklanan bir hâldir. Kierkegaard ve Heidegger'deki *Angst*ın ortak yanıysa, gündelik yaşamdaki kayıtsızlık, düzleme, konformizm ve anlam yoksunluğu ile körüklenmesidir. Heidegger'e göre *Angst* durumunda gündelik yaşamdaki tüm tanıdık anlamlar çözülür, önemli görünen her şey önemsizleşir. Böylece *Angst* toplumsal kaygılarla üstlenilen ve yerine getirilen edimlerin ve sorumlulukların anlamlı bir yaşam için yeterli olmadığını *Dasein*ın yüzüne vurur. *Angst* karşısında Ben yok olur, geriye yalnızca hiç bir dünyevî nedeni olmayan *Angst* kalır. *Angst*ın tanımında bu noktada Kierkegaard ve Heidegger birleşir: *Angst* dünyanın hiçliği karşısında duyulan endişedir.

Heidegger, Kierkegaard'ın *Angst*a ve Hiçliğe karşı sunduğu bir şeye kayıtsız şartsız bağlanma çözümünü reddeder. Heidegger'e göre uğruna adanılacak her şey kültüreldir ve *Dasein* kendisine olabilirlikler yaratamaz. Toplumsal ve kültürel olarak sunulan sınırlı olasılıklardan birini seçmek de bu olasılığı *Dasein*a ait kılmaz, ona bir kimlik, bir aidiyet vermez. *Dasein*ın kendine ait olabilirlikleri yoktur ve asla olamaz.

Buna rağmen *Dasein* hareket etmeye ve seçim yapmaya devam eder. Bunları yaparken de bir olabilirliği gerçekleştirirken diğerini yok eder. Varoluşçu yazarlarda sıklıkla dile getirilmiş olan bu seçme hâli, Kundera'nın *Var Olmanın Dayanılmaz Hafifliği*'nin ilk bölümünde dile getirilmiştir. Yapılan her seçim "Es muss sein!" (öyle olmalı)dır. Ama her "Es muss sein!"ın yanında bir de "Es könnte auch anders sein!" (pekala başka türlü de olabilirdi) vardır. Bu yaşamımızın en büyük aşkı için, mesleğimiz için, okulumuz için, her şey için geçerlidir. Başka bir kadının/erkeğin, başka bir şehrin, başka bir işin, başka bir yaşamın olabilirliği, buna rağmen olmaması ve asla olmayacağı düşüncesi gerçekten dayanılmazdır.

Bu anlamda Heidegger özgürlüğü, seçilmeyerek yok edilmiş olabilirliklere ve onları bir daha seçemeyecek olmaya tahammül etmek ve yalnızca bir olabilirliği seçmek olarak tanımlar. Bu seçilen olabilirlik tamamen toplumun sundukları arasından ve toplumun belirlediği değerlerin etkisiyle seçilmiştir ama onu seçmiş olmanın tüm sorumluluğu kişiye aittir.

Angst, Varlığın dünyada var olma deneyiminden başka bir şey değildir. Bu deneyim, ölümün ve ölümlülüğün çok derinden kavranmasını sağlar. Bu, ölüm korkusu değildir. Tüm canlılar ölür ama insanın ölümü üstüne pek çok kültürel anlam yüklüdür. İnsan, gelecekte bir gün mutlaka öleceğini bilir. Bir gün ölecek olmak, dünyada var olmanın en temel par-

çasıdır. *Dasein* varlığının olanaksızlığı ve hiçliğiyle yüzleşir. *Angst*ı ölümlülükten ayrı düşünmek mümkün değildir.

Kierkegaard ve Heidegger'e göre bu çağda *Angst*, hem sıradanlığa hem de otantik (eigentlich) olmaya olanak tanır. Yaşamın keyfîliği ve insanın onu denetleyememesi, varoluşun kör talihin ürünü olduğu ve onun akışından bizim sorumlu tutulamayacağımız yanılsamasını yaratır. Bu özgürlüğün sorumluluğundan kaçmaya ve otantiklik arayışına son vermeye yol açar.[28] Kültürel pratikler *Angst*ı ve Varlığı duymaması için sürekli insanın kulağını kuru gürültü ile doldurur. Gündelik yaşamın pratiklerinde kaybolmayı seçen insan, Kierkegaard'a göre günahkârdır, Heidegger'e göre ise *düşmüştür*. Kierkegaard'a göre insan *Angst*tan kaçmaya ve risksiz, güvenli bir yaşam peşinde koşmaya başladığında günah işlemiş olur. Heidegger'e göre günah, kişi otantik olmamayı seçtiğinde, kendisine sahip çıkmadığında ortaya çıkar.

İnsan *Angst*la karşılaştığında ilk tepkisi Kierkegaardcı anlamda hemen bir varoluşa sıçrama değildir. Varoluşa sıçrayabilen insan, kendini tanımlama özgürlüğüne sahiptir ve bunun getireceği sorumluluğu yüklenir. Bu nedenle kendini tanımlama hem çok çekici, hem çok iticidir. Bu yüzden insan, var olma kararı vermekten çekinip çağın ruhsuzluğuna dönebilir. Neden insanlar *Angst*tan kaçmaya çalışırlar? Otantik olabilmiş olanları bile zaman zaman kaçma eğilimi gösterirler. Neden olduğumuz türden, ölümlü ve ölümlülüğünün bilincinde varlıklar olmaya katlanamayız? Neden ölümlülüğümüze tahammül edemeyiz? Neden sürekli önceden yapılmış yollarda yürümeyi kendi yolumuzu yapmaya tercih ederiz? Yanıt aslında çok açıktır. İnsanlar güvenli bir anlam ararlar. İnsanın yapısı onu belirlenmiş anlamlara eğilimli kılar.[29] Varlığın hiçliği ve anlamsızlığına dair hakikatin ortaya çıkması öylesine katlanılmazdır ki, kaçış kaçınılmazlaşır.

*Angst*tan kaçmanın alternatifi ona tutunmaktır. *Dasein*, önemli kabul ettiği her şeyin aslında hiçbir anlamı olmadığının açığa çıkmasıyla uğradığı şaşkınlığa ve sarsıntıya kendisini bırakmalıdır. Bu şaşkınlık ve sarsıntı durumunda kalmakta kararlılık göstermelidir. Heidegger'e göre bunu seçen insan toplumdan uzaklaşacak, münzevî bir yaşam sürecek değildir. Gündelik yaşamda etrafındaki insanların ve şeylerin anlamı, onlarla kurduğu ilişkinin niteliği değişecektir. *Angst*'ın ona sağladığı sezgi ile hiçbir seçimin ve olabilirliğin diğerlerinden daha önemli ve anlamlı ol-

[28] Golomb, 1995, 37.

[29] Her akşam işten çıktığımızda evimizi başka bir yerde bulmamız, sokakları tamamen farklı bulmamız durumunda var olabilir miydik acaba? Bu Ahmet İnam hocanın derste sıklıkla verdiği bir örnektir.

madığını bilecektir. Dünyaya bakışı değişecek, daha açık görüşlü, önünü daha iyi görebilen ve daha korkusuz bir insan olacaktır. Bu durum, Kierkegaard'ın etik aşamasındaki gibi, Ben'i daima belirleyecek yeni bir içerik ya da dinsel aşamadaki gibi bir adanmışlık ve onun anlam dizgesi içinde var olma değildir. Açık, boş ve anlık olarak dünyada var olmaktır.

Sonuç yerine

Kundera'nın "ağırlık gerçekten nefret edilesi, hafiflik de göz kamaştıcı mıdır?"[30] sorusunun aslında otantik bir yaşamla otantik olmayan bir yaşam arasındaki seçime denk düştüğünü belirleyebiliriz. Dünyevî olanı, sonluyu, toplum ve kültür içinde belirlenmiş anlamları kabul ederek, onlara uymaya çalışarak yaşamak, bizi ayaklarımızdan yere çeker ve ağırlaştırır. Yaşamlarımız ağırlaştıkça gerçeklikteliğe yaklaşır. Gerçekliktelik arttıkça yükümüz de o oranda artar. Dünyadan uzaklaştıkça bu yük hafifler, insan dünyevî varlığından sıyrılır. Bununla berarber gerçeklikteliği ve gerçekliği de azalır. Gerçeklikte olan şeyler önemlerini yitirdikçe, insan toplumsal zorunluluklarından daha da kopar, onlardan özgürleşir. Aslında tüm yaşananlar tek bir defa yaşanacaksa, bu seçimin de ölümlülük ve Hiçlik karşısında anlamı olamaz.

Anlamlı olan, insanın kendi ölümlülüğünün farkına vararak dünyadaki varlıklara ve Varlığa özen göstermesine dayanan bir ahlâkî tutum geliştirmesidir. Werner Marx'a göre bu ahlâk herhangi bir üst ilkeye ya da inanca dayanmadığı için metafizik değildir. İnsanın duygularından kaynaklanmadığı için de öznel değildir. Bu ahlâkta geleneğin ve toplumun baskısı da yoktur. İnsanın bütün bildiklerini askıya alıp, her şeyi yeni görüyormuşçasına, dünyaya saygı ve özenle birleşmiş bir hayretle bakması, bu ahlâkın temelidir. Bu bakış, bilimin, dinin, ya da felsefenin bakışı değildir, varoluşsal ve fenomenolojik bir bakıştır.

Geleneksel felsefe *logos*un, tek ve hakiki dünyanın peşindedir. Ama cennetten kovulmuş ve dünyaya fırlatılmış insanın ancak çoğul dünyaları olabilir. İnsanın içinde yaşadığı anlam çoğullukları, dünyaların çoğullukların karşılık gelir. Buna rağmen her insan kendi içinde, deneyimlerine anlamlı bir bütünlük sağlayacak tek dünyayı bulmak ister. Werner Marx'a göre insan farklı dünyaları yaşamayı seçmeli, tek *logos* aramak yerine farklı dünyaları bir arada tutacak bir *logos* hedeflemelidir. *Logos*la birbirlerine bağlanmadıklarında farklı dünyalar boşlukta yüzer ve çoğullukların sağladığı olabilirlikler örtük ve anlamsız kalır.

[30] Kundera, 1989, 15.

Bu çoğulluğu liberal anlamda yalnızca sunulan seçeneklerin çoğulluğu olarak değil, Bahktin'in kullandığı anlamda bir çokseslilik (polyphony) olarak düşünmek gerekir. Çoksesliliğe izin veren bir insan, bir psikiyatrın gözünde şizofren tanımına denk düşebilir. Çünkü modern toplum ve onun bilimsel bakışı, insanın tek *logos*ta, tek dünyada yaşaması gereğini dayatır. Çünkü, çoksesliliği kurabilen ve yaşayabilen Ben, artık nesneyle karşıtlık içinde duran özne değildir. Heidegger'de sınırları belirli bir Ben yoktur, Ben Varlığın bir parçasıdır. Foucault'ya göre Ben, geleneğin ve toplumun sunduğu anlam dizgeleri içinde "kurulan" bir şeydir. Fakat, bu anlam dizgeleri durağan değildir. Ben, onların içinde hem kurulur, hem de onları kurar.

Çoksesliliği uyum içinde yaşayabilen insan bütünleşmiştir. Bütünleşmiş insan tasavvuftaki gibi insan-ı kamildir, Nietzsche'deki gibi *Übermensch*dir ya da Leonardo da Vinci gibi bir Rönesans insanıdır. Sözün kısası, modern insan nesneyi kendinden ayıran ve böylece kendini de nesneleştiren parçalanmış yaşamıyla, Hiçliği ve ölümlülüğü unutuşuyla bütünleşmiş insan olmaktan çok uzaktır. Sürekli tek dünyada yaşamaya zorlanan modern insan, farklı dünyalardan ve onların çoksesliliğinden güzel bir ses çıkaramaz.

Bütünleşmeye doğru geliştikçe insan, bilmeye ve denetlemeye yönelik bir yaşamdan, anlamaya yönelik bir yaşama geçer. Anlamak, sezgiyi içerdiği için bilmekten farklıdır. Virtüözlük, yalnızca notaları tam ve yerinde çalmak değildir. Notaların doğru çalınmasına çalanın varlığının da katılmasıdır. Bu nedenle virtüözlük (virtuousity) içinde erdem de vardır. Anlamak için olmak, olmak için anlamak gerekir. Kierkegaardcı anlamda insanın kendini Varlığa katabilmesi için önce Ben'i olması gerekir. Ancak Ben, kendisini kurduktan sonra kendini güvenceye almak için sahip olduğu şeylere sıkı sıkı tutunuyor ve onların içine hapsoluyorsa, Varlığa katacağı bir şeyi yoktur. Ben, *anlamlı* olmalı ve Varlığa açılma cesaretini gösterebilmelidir. Varoluş karşısında yaşamda böyle bir tavır alış, aynı zamanda ahlâkî bir duruştur.

KAYNAKÇA

Cole, J. Preston. (1971) *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*. Yale University Press: New Haven.

Dreyfus, Hubert L. (1990) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. The MIT Press: Massachusetts.

Golomb, Jacob. (1995) *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*. Routledge: London.

Hannay, Alastair. (1991) *Kierkegaard*. Routledge: London.

Hühnerfeld, Paul. (1994) *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman.*(çev.) Doğan Özlem. Gündoğan: Ankara

Kearney, Richard. (1986) *Modern Movements in European Philosophy.* Manchester University Press: Manchester.

Kundera, Milan. (1989) *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği.* (çev.) Fatih Özgüven. İletişim: İstanbul.

Haufniensis, Vigilius. (1980) *The concept of Anxiety: A Simple Psychlogically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin.* (der. ve çev.) Riedar Thomte Princeton University Press: New Jersey.

Kierkegaard, Søren. (1997) *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk.* (çev.) Mehmet M. Yakupoğlu. Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Kierkegaard, Søren. (1997) *Baştan Çıkarıcının Günlüğü.* (çev.) Süha Sertabiboğlu. Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Marx, Werner. (1971) *Heidegger and the Tradition.* (çev.) Theodore Kisrel Northwestern University Press: Evanston.

Marx, Werner. (1982) "Thinking and Its Matter," *Heidegger Memorial Lectures* içinde, (der.) Werner Marx. DuquesneUniverity Press: Pittsburgh.

Mulhall, Stephen. (1996) *Heidegger and Being and Time.* Routledge: London.

Nalbantoğlu, H. Ünal. (der.) (1997) *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ.* İmge Kitabevi: Ankara.

Rudd, Anthony. (1997) *Kierkegaard and the Limits of the Ethical.* Clarendon Press: Oxford.

Sahakian, William S. (1990) *Felsefe Tarihi.* (çev.) Aziz Yardımlı. İdea: İstanbul.

Touraine, Alain. (1995) *Modernliğin Eleştirisi.* (çev.) Hülya Tufan YKY: İstanbul.

Veisland, Jørgen S. (1985) *Kierkegaard and The Dialectics of Modernism.* Peter Lang: New York.

Wyschogrod, Michael. (1969) *Kierkegaard and Heideger: The Ontology of Existence.* Humanities Press: New York.

Zimmerman, Michael E. (1981) *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity.* Ohio University Press: London.

Evrenin Endişede Kurulması

Efkan Bahri Eskin

Bir yüzyıldır varoluşçu felsefe, insanın dünyaya fırlatılmış olduğunu yineler. Bu iddia, insanın ontolojik değişmezlerinden bahsetmenin güçleştiği bir çağda son sığınak, epeyce yıpranmış bir sığınak olarak görülür; yapmacıklı bir dünyaya uygunsuzdur ve giderek atılmışlık düşüncesinin kendi algısı bile ciddi olup olmadığı kuşkusuna kapılır. Ama yine de, gündeliğin olağanüstünü baskılamış olmasına, hayretin dahi dünyevîleşmesine rağmen, evrenin tüm yüzeyine yayılan kültürü yırtan bir duygu kipi, yaşamını sürdürmeye devam eder. Artık burada olmaktan kaynaklanan endişeye, ötekilerin varoluşunda zayıflayan tasasızlık eklenir. Üstelik aşkınsal endişenin neliğine ilişkin bilinçli bulanıklığına, yeni dünyevî açılarca katkıda bulunulmuştur.

Kaygının nesnesi üzerine düşünme, bir bahçeli ev, gözlük ya da giysi üzerine düşünmeyle benzer sonuçlara yol açar nitelikte değildir. Nesneyi düşünmek, ona sahip olmayı sağlayamazken, kaygı üzerine düşünüm her seferinde kaygılanabilmenin güvenceli bir yolu olarak ortaya çıkar. Kaygı, nesnesi (evren) açısından düşünülürse görkemlidir ama öznedeki duygulanımsal, ruhbilimsel, karşılığı öznenin yıkımına yol açabilecek ölçüde patetik olabilir; çünkü durmaksızın entelektüel, güdüsel, ruhsal inanca ilişkin, yaşama ilişkin, ölüme ilişkin her şeyi kendi gelişimi için kullanmak ister. Lâkin tüm insan soyunda, derinden kök salabilecek, hepsini eşit ölçüde, eşit yoğunlukta etkisi altına alabilecek denli güçlü bir insan

değişmezi değildir. "Tikel birey, tümlenmemiş Tindir, bütün varlığında bir belirliliğin egemen olduğu ve ötekilerin ancak silik boyutlarda bulundukları somut bir şekildir."[1]

Bahsedilen insan tekinin ruhuna egemen olan boyut nereden gelir, başka bir deyişle, insanın özsel doğasıyla, dolayımları arasındaki ilişkinin anlamı nedir? 1- Tin toplumsal koşulların elinde açan, özgür ve hakikate yakın olduğuna inanandır. 2- Tin hakikate yakın olan ve ussal duygusal bir bütünlük olarak yetkin olabilecek bir varlıktır. 3- Nietzsche'nin deyimiyle tin, "babanın ölümünden sonra onun sürüp giden yaşamasıdır."[2] 4- Tüm söylenenler Kant'ın zihninde bulanık bir tümlük içinde doğru-yanlış görünür.

Bireysel tinin belirgin boyutu olarak burada kaygı alınacak olursa, diğer tüm gizlilikler gibi, gündelik yaşamdaki akışının, dolaşılan toplumsal dehlizlerin izini taşıdığı söylenebilir. Ham, yönelmemiş kaygının koyuluğu gözönüne alındığında ise, Nietzsche'nin haklılığı görülür: Kaygı babadan devralınan ama onunla büsbütün çakışmayan kendiliğin kökeninden doğar. Felsefî kaygı ne ölçüde rahatsız edici ise gündelik yaşamdaki tarzı, o denli derin ve rahatsız edicidir. J. Derrida: "Ve felsefe herhâlde deliliğe en yakın noktada, delirme kaygısı için bir tesellidir." Bu çarpıntılılık, felsefî arayışta ve gündelik yaşamda eşit ölçüde paylaşılmıştır ve gittikçe biri diğerinin sınırlarını zorlar. Tıpkı iç içe geçen daireler gibi birbirlerini kaplamak amacıyla ilerler:

> Hem erken dönem hem de geç dönem Heidegger'i açısından bir kimsenin ne olduğunu o kimsenin içerisinde olduğu pratiklerden ve özellikle kullandığı dilden nihaî sözcük dağarından ibarettir... Böylece *Dasein* suçludur demek *Dasein*'in başka kimselerin dilini kullandığını ve asla kendisinin eseri olmayan bir dünyada -tam da bu nedenle kendisinin Heim'ı (yuvası) olmayan bir dünyada- yaşadığını söylemektir. *Dasein* suçludur çünkü onun nihaî sözcük dağarı, içerisine fırlatılmış olduğu bir şeydir –arasında yetiştiği insanların konuştuğu dildir. İnsanların büyük çoğunluğu bundan suçluluk duymayacak ama Hegel, Proust ve Heidegger'in paylaştığı özel hünerlere sahip insanlar duyacaklardır. O nedenle Heidegger *Dasein* sözcüğüyle ne demek ister sorusuna verilebilecek en basit yanıt, 'kendisine benzer insanlar' -kendilerinin kendi yaratımları olmadığı düşüncesine katlanamayan insanlar- olacaktır".[3]

---

[1] Hegel, *Tinin Görüngü Bilimi*, İdea, (Çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1996, s. 35.
[2] Nietzsche, *Ecce Homo*, Yapı Kredi, (Çev. C. Alkor), İstanbul, 1998, s. 19.
[3] R. Rorty, *Olumsallık İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı (Çev. Mehmet Küçük - A. Türker), İstanbul 1995, s. 162-163.

Heidegger bu olumsal çoğulluk içinde *Dasein*'ın otantikliğini ve özgürlüğünü kurtarmak istediğinde, sadece öznel varoluşun kamusallıkça istilasını değil, aynı zamanda, özgürlük ile hakikat ilişkisini düşünür:

> Özgür olanın özgürlüğünün yolu, ne başına buyrukluğun bağımsızlığından ne de ulu orta yasalara bağımlı olmaktan geçer. Aydınlatarak gizleyendir özgürlük; ve özgürlüğün kaynağında, tüm hakikatin özünü perdeleyen o peçe dalgalanır ve perdeleyici bir peçe olarak görünüme gelir. Özgürlük bir açığa çıkışı an be an yola vuran yazgının bölgesidir.[4]

Böylece Heidegger çaresizce belirgin metafizik dili terk edememenin coşku ve sıkıntısı arasında yazdığını hissettirir. Ona göre, burada olmadan doğan olumsallığın yol açabileceği tedirginliktir ki, yalnızca bu, var olanı, insan için bir meseleye dönüştürür. Hegel ve Nietzsche iki karşıt uçta tasarlandığında, insan bu iki uçtan birini seçebilir ama bunu yapmakla, öteki uçla ilgilenmekten kendini alabilecek değildir. Entelektüel, güdüsel, ruhsal alanlarda Budistik bir geri çekiliş ile, yaşamı olumsuzlayanların olumsuzlanmasına dayanan Nietzscheci hedonizm ya da daha farklı şekillerde tasarlanabilecek yaşama kipleri bundan böyle eşit ölçüde yetersiz kalacaktır. İnsan eğer dünyaya atılmışsa başından beri atılmıştır ama atılmışlığın bu ölçüde yoğun bir şekilde fark edilmesi zamansal bilincin dönüşümüyle açığa çıkar.

Bu yetersizliğe daha dünyevî perspektiflerden de bakılabilir. Lacan'a göre bu doyumsuzluk, insanın, toplumla, kültürle, dille, dolayımlanarak, dolayımsız tasarım özdeşliğini kaybetmesi olgusunda yatar:

> ...başka bir deyişle temel kategorisi "istek" olan bilinçaltının, toplumsal düzenle ve düzenin taşıyıcısı olan imleyenlerle bastırılmasıdır; ilk ve en temel varlığını (hakikatini) kaybedişi ve toplumsallaşma sürecinde ne yaparsa yapsın, hangi benlere bürünürse bürünsün hiçbir zaman doyuma ulaşamamasıdır; yani bütün olumlu sonuçlarına rağmen bilincin bilinçaltına, toplumun doğal isteğe, imleyenin imlenene denk düşmemesi onu tamıtamına kaplamaması ve arada bir yarığın, bir çatlağın kalmasıdır ve bu insanoğlunun ilk bütünlüğünü, isteğini, hakikatini bir türlü ele geçirememesi, gerçekleştirememesidir.[5]

Lacan'ın önemli analizlerine, Nietzsche/Heidegger sorunsalına bağlı kalarak şu sorulabilir: Eğer imleyen, imlenene denk düşmüyorsa Lacan dil öncesi hakikati, dile çekerek nasıl bilmektedir? Biri verili düzeni kutsadı-

---

[4] M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, Bilim ve Sanat Yayınları (Çev. Necati Açа), Ankara 1998, s. 32.

[5] Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 228.

ğında, bir başkası ideal idealite evrenine çekildiğinde bir başkası insan doğasına yöneldiğinde, bütün çözümler, belirli kültürel koordinatlarda kökleşen "Gedankenexperiment" içinde debelenir ve biri diğerinin söylediğini kendi bağlamına çekerek massetmek istediğinde şimdiye dek yapılanlardan daha fazla hakikate yakın olmadığını görerek endişenin yeni bir kaynağına dönüşür. İmleyenle imlenen sorunu bu dünyaya aittir ama çözümü tuhaf bir şekilde *nuomenon* da durur ya da böyle bir şey yoktur. Bu iki imkân (imkânsızlık) kişisel mizaca göre önemsenmeyebilir, acı duyulabilir veya estetist bir tavırla neşeyle kucaklanıyor gibi yapılabilir ama aşılamaz.

Bu yüzden denebilir ki, Karl Jaspers'ın aşkınlık ve kaygı arasında gördüğü ilişki, içkinliğin dünyasında da devam eder. Ancak bu durumda kolektivitenin dünyevî bir tarzda yapılanmış olması, birey için dünyanın algısını değiştirmekte, endişe, lanetli bir hâl almakta ve dünyadan özneye katlanarak evreni görkeminden etmektedir.

K. Jaspers'a göre felsefî kaygı, metafiziğin güvencesizliğinden aşkınlığın gerçeklik ve yanılsama arasında algılanmasından, ruhsal durumun iki imkân arasındaki arayışından ve gizli olanın kendini nesnelerde ve insanlarda, rüyalarda ve durumlarda açışı ve geri çekişindeki belirsizlikten doğar. Bu bilişsel gerilik ve ruhsal doyum eksikliği, nesnel bir problem olarak durur. Ve şu eklenebilir ki, derinliğince yaşanması, melankoli ve belirli fizyolojik yapı arasındaki ilişkiye dayanıyor görünür. Bu yüzden problem katmerli bir hâl alır. Bilinç ruhî deneyimle ve kaotik bilgi kütlesini kavramsal ağlarda örgütlemeye çalışan çabasıyla ikili bir yolda ilerler ama başaramaz. İkinci olarak problem fizyolojik öznel döngüden kaynaklanıyor olma kuşkusuyla iyiden iyiye artar. Başkaları dünyayı yeterince önemsiyor görünmezler çünkü. Ama sadece Jaspers'ın deyişiyle "inanç, insanı yüceliğe bağlayarak kaygıyı azaltır." Ayrıca bu düşünme edimi büsbütün bunalımlı değildir. Bu süreçte eğlenceli olan ögeler de vardır ve kaygının entelektüel nesnesinin (dünyanın) dünyevî çözüme kavuşturabilirliğini söyleyen söylem izlendiğinde görülür. Dünyada olanı dünyada olanla, dünyanın sınırlarını taşmadan açıklama çabası olarak içkinci nesnelci paradigma, evrenin kanıtlanabilir tarihsel, fiziksel, ahlâksal olgularla tıkabasa dolu olduğu önvarsayımına dayanır. Böylelikle aşkınsal metafiziğin modern çağda reddi, kavramsal ağlarla yaratılan "idealitenin" dünyadan epey uzağa konulmasının gereksiz olduğu, idealite'nin, reel'e tam uygunluğunun dünyevî sözcüklerle okunabileceği düşünün en uç biçimi, kendini Hegel'de açığa vurmuştur: "İdealite Hegel'de, gerçekliğe (realite) maddeselliğe (materialite) karşıt bir şeyi ifade etmez; tersine

gerçekliğe ve maddeselliğe kavramsal yoldan nüfuz etme olanağını gösterir."[6]

Kavramsal yoldan nüfuz etme cesareti, açık ki Hegel'e, Kant'ın fizik metafizik ayrımının kurgul evreninin başarısızlığından gelmekteydi. Bundan sonra o idealite yoluyla gezegenlerin, yerlerini bile *a priori* saptayabileceği iddiasında bulunabildi ki, bu Kant'ın cesaretini bile aşar. Ve sonunda tüm olup bitenler, gerçek bir nihilist olmayı düşleyen Nietzschenin neşesini artırmaktan başka bir işe yaramadı:

> Kişi bir kestirme istiyordu; evrende her şey insanlık göz önüne alınarak tasarlanmış göründüğü için, şeylerin bilinebilirliği de insana uygun bir zaman süresi içinde tasarlanmış olmalıydı. Gizli dilek her şeyi tek bir vuruşta, tek bir sözcükle çözme dileğiydi... Evrenin bilmecesini çözen olmak için sınırsız tutku ve utku düşünürün düşlerini oluşturdu... Bunun çok talihli, ince, buluşçu ve güçlü bir düşünüre -ama yalnızca güçlü bir düşünüre- ayrılmış olmasından hiçkimse kuşku duymadı ve birçokları ve sonunda Schopenhauer'da şanslının kendileri olduğunu düşlediler.[7]

Nietzsche Hıristiyanlıktan vazgeçtikten sonra, dünyanın farklı bir tarzda algılanmasında ayak direr. Bundan böyle kurulacak kuramsal şatolardan *a fortiori* vazgeçilebilir. Tam da bu nedenden ötürü modern çağda güçlenmiş olguculara, usçulara karşı zayıflamış teologların doğal müttefiki olarak kalmayı sürdürür. Hattâ önceden kendi uyarısı bulunmasaydı, onun bir tür aziz olduğu bile söylenebilirdi. Aslına bakılırsa Nietzsche Kartezyen geleneğin ruhuna en fazla sadık kalmış düşünürdür. Çünkü *cogito*nun güvencesizliğinde neleri düşünmek gerekirse onları düşünür. Ancak yine de Hıristiyan geleneğinin dışında değildir: "Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim, zekilerin zekasını boşa çıkaracağım. Ve Tanrı dünyanın bilgeliğini, akılsızlığa döndürmedi mi?" (Pavlus'un Korintoslular'a I. Mektubu). Nietzsche'nin ahlâksal rölativizmden doğan nihilizmini epistemoloji ve mantığa dek genişletmesi yüzünden bir deli olduğu söylenebilir şüphesiz, ama pek az bilgiyle evreni kurtarmak/yok etmek isteyen rasyonalistlerden daha fazla değil.

Nietzsche'nin modern/postmodern kültürde özümlenmesinin tipik şekli, onun estetizminin, deliliğinden arındırılmış, evcil hâle getirilmiş bir değişkesi üretilerek gerçekleştirilir. Sözgelimi R. Rorty bu yolda ilerleyerek kendi ironizmini tanımlar: "İronistin öbür sözcük dağarlarından etki-

---

[6] K. Löwith, "Hegel Felsefesi", 90/1 *Felsefe Dergisi* (Ç. D. Özlem), s. 114.

[7] F. Nietzsche, Şafak, akt. Walter Kaufmann, *İnsanı Anlama(ma)k*, İdea Yayınları (Çev. A. Yardımlı) İstanbul 1997, s. 76.

lenmiş olmasından ötürü, kendisinin hâli hazırda kullanmakta olduğu nihaî sözcük dağarı hakkında radikal ve süregiden kuşkuları vardır."[8]

Buradan hareketle Rorty, hakikat olmayanın, sanki hakikat gibi savunulmasını buyuran eski zaman pragmatizmini/liberalizmini yeniden üreterek, var olan dünyayı olduğu gibi aklar. Oysa hakikat olmayan saçmalığın, hakikat gibi savunulamayacağı açıktır ve zaten bu yüzden savunulmamaktadır da. Eğer hakikatin savunulması zayıflarsa, sanki hakikatmiş izlenimi vermeye çalışanların yazgıları da başka türlü olmayacaktır. "Çağımızda bir çok insan", demekte Laing, "ne Tanrı'nın varlığını, ne de onun yokluğunun varlığını (presence of absence) değil, varlığının yokluğunu (absence of presence) yaşantılarlar.[9]

Şimdi hakikat algısının zayıflamış olması, yani insanların Tanrı'nın varlığının yokluğunu yaşantılamaları, hakikatin marjinalleşmesi, sanki hakikatmiş izlenimi vermeye çalışan felsefî tasarımların ve benzeri şeylerin de *a fortiori* çözüneceği anlamına gelir. Ve bu tümceden sonra görülebilir ki, "büyük anlatı" kavramsallaştırımının insanların nasıl olup da yeni akıllarına geldiği anlaşılır bir şeydir. Nietzsche kalabalığın kendini çok geriden izlediğini söylediğinde demek ki aldatıyor değildi.

Kimileri hâlâ dünyanın felsefîleştirilmesini istiyor olabilirler, örneğin Baudrillard öteki postmodernistlerden ya da başkalarından. Oysa artık buna imkân yoktur. Bir zamanlar Hegel'in kendi ulusunu, Marx'ın işçi sınıfını, Laing'ın delileri, Foucault'nun iktidarı felsefîleştirdikleri gibi felsefîleştirilebilecek bir dünya ve üzerinde duran görkemli bir nesne yoktur. Hegel masalını şöyle bitirmişti: "Ve böylece Almanya en yüce ulus hâline geldi ve Tarih son buldu." Halbuki tarihin sonu böyle gizemli, görkemli bitmiş değildir, şöyle gizemli bitmiştir: "Boş bir odada çalışan bir televizyon kadar gizemli hiçbir şey yoktur. Bir erkeğin kendi kendine konuşmasından ya da bir kadının tencerelerin önünde düş görmesinden daha tuhaf bir şey bu."[10]

Bu postmodern koşullar altında dünyanın betimlenmesi söz konusu olduğunda, küçük buluşların, kurtuluş bildirimlerinden bezginliğe doğru salınan belirsizliklerin dışında hiçbir şey görülemez olur. İnsanın duruşu, her zaman geçerli bir yargı olarak denebilir ki, bir katı nesneler dünyasında duruş değildi ama akışkanlığın bu denli hızlanması ve kavrama gelmeye bu ölçüde direnmesi ilktir. Ötekilerden sirayet eden hızlanarak coşar, öyleyse ötekiler bir öteki kabile olarak kalamaz; öteki, ego ile birlikte da-

[8] R. Rorty, a.g.e., s. 114.
[9] D. R. Laing, "Aşkın Yaşantı", (Haz. Dr. Kemal Sayar), *Sana Ruhtan Soruyorlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 274.
[10] J. Baudrillard, *Amerika*, Ayrıntı (Çev. Yaşar Avunç), İstanbul, 1996, s. 64.

ğılır. El altında, sözü çarpıtılabilecek, yanlış anlaşılabilecek bir istikrarlı düşman bile kalmamıştır. Var olan ne Gadamer'in tarihsel koordinatları belirlenmiş tikel bağlamların ufukdaşlık çabaları, ne de Wittgenstein'ın farklı monadik dil oyunları ve onlara tekabül eden yaşama tarzlarıdır. Monadik dil oyunları, yaşama tarzları gramersiz bir yoldan birbirlerine geçişirler ama yine de olup bitenler temel bir paradigma altında olup biter.

Sözgelimi Heideggerci metafizik ve *Dasein* etiği zamanın yetkinleşmesiyle metafiziğini ele vermiş ve yerini daha az metafizik görünen duyumun hâkimiyetine bırakmıştır. E. Husserl'in deyimiyle, "akıl kendini böylece algıda kaybeder."

> Şiddetli bir sorumsuzluk tam anlamıyla bir denkleşememe gelir arkadan. Ve yine Heidegger ilgili diyalektik geri beslemeyi zekice analiz eder: "Çünkü onlar her yargı ve kararı kendisininmiş gibi sunar, tek tek *Dasein*'ı kendi denkleşebilmesinden alıkoyar. "Onlar" bir bakıma sürekli olarak "onlar"ın buna sığınmasını kotarabilirler. Her şeyi çok kolayca cevaplayabilir olabilirler, çünkü herhangi bir şeyi teminata alma ihtiyacında olan kimseler değillerdir. Bunu yapan kimseler hep onlardı fakat onların "hiçkimse" oldukları da söylenebilir.[11]

Şimdi Heidegger'in otantik *Dasein* özleminden, gündeliğin Varlık türünü istemeyerek de olsa kutsayana geçebiliriz. Gombrowicz :

> Önerdiğim insan dıştan yaratılmıştır, hiçbir zaman kendi olmayıp insanlar arasında doğan bir biçim tarafından tanımlanmış olduğundan, kendi özünde bile sahtedir. Ebedî ve ezelî oyuncudur kuşkusuz ama doğal oyuncudur; çünkü yapaylığı doğuştandır. İnsan olmak oyuncu olmak demektir, insan olmak insan taklidi yapmaktır, özünde insan olunmadığı hâlde bir insan gibi davranmaktır, insanlığı papağan gibi tekrarlamaktır... İnsana maskesini çıkarmasını öğütlemiyorum (bu maskenin ardında yüz yok) ondan istenebilecek tek şey, durumundaki yapaylığın bilincine varması ve bunu itiraf etmesidir.[12]

Gelişen şey, Heidegger'in kendi düşüncesinde kendini dinamitleyen ögelerin açığa çıkması ya da olumsuzlanmak istenen düşüncenin intikam olgusu değil. Geçiş durumsaldır. Ve bu durumdan ikincisine geçildiğinde ikinci duruma uygun neredeyse onu betimleyen ikinci insan tasarımının muhafazakâr karakterinden ötürü suçlanması da anlamsızdır. Çünkü Hei-

---

[11] Akt. Georg Steiner, *Heidegger*, Vadi (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara, 1996, s. 103.
[12] J. Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Ayrıntı (Çev. Emel Abora-Işık Ergüden), İstanbul 1995, s. 160.

degger'in tasarımındaki insanın otantikliğinin imkânı dünyada kalarak söylenemeyeceği gibi, onun evrensel hakikate yakınlığı ya da daha önemlisi iyi bir şey olduğu bile söylenemez. Bundan şu çıkar ki, bu olguların dünyasında ikinci insan tasarımından birincisine dönülemez. İkinci insan tasarımının kendini algılayış tarzı, Heideggerci *Dasein*'ın otantikliği bildirimindeki bilgiçliği derinden fark eder ve aynı zamanda kendi konumundan, duyumcul realizminden kaynaklanan trajik bir rahatsızlığı imâ etmekten de geri kalmaz.

Bu yüzden tarihin sonunda savrulan insanların, katıksız oportünistler olmadığı, bunun olgunun sadece ve sadece sorunlu bir boyutu olduğu görülmelidir. Eski Batılı felsefeci/kurtarıcıların, şimdilerde Foucault ve Fonda'nın gövde bilgisine yönelmeleri hepten bir fesat kuramı ışığı altında okunamaz. Gaston Berger, "felsefenin varlığın kökten bir dönüşü" olduğunu söyler. Bu insanlar kinizmleriyle hâlâ bu söylemin içinde durmaya ya da onun kırıntılarına tutunmaya, ciddi olarak esrarengiz görünmeye çabalıyor olabilirler. Ama eğer hakikatin kültürel öznel çemberde kurulduğunu söyleyen yaklaşımın eleştiri yutan geleceği akışa uygun olarak tasarlanabilirse Felix Guattari'nin dönüştürücü, eleştirel diline bile şükretmek gerekebilir. Ancak bu olgu, olumsallığın tarihidir. Hakikatin tarihi ise örtük olarak ama asla yok edilememeksizin yaşamını sürdürmeye devam eder.

Heidegger endüstri toplumunun bir öznellik kurmacası ve giderek solipsistlerin bilinçsiz düşkünler yurduna dönüşeceği kehânetinde bulunduğunda henüz F. Fukayama, tarihin sonunu ilân edecek yaşta değildi. Ve Fukuyama gezegende yaşayan endüstri uygarlığının sakinlerinin bir bölümünün perspektifinden, merkezin perspektifinden, gezegende yaşayan diğer insanların kafalarında çok acaip düşünceler olduğunu söylediğinde Heidegger'i doğrular, onun gözlem nesnesi olur, vurgulanarak gösterilen ben-mantıksallık kapsamına düşer. Ve böyle bir düşkünlük ibret vericiliğiyle, hiçbir rölativizmin örtbas edemeyeceği açık bönlüğüyle bize hâlâ ciddi kalma imkânının var olduğunu kanıtlar.

UYGARLIĞIN ÖDÜLÜ OLARAK KAYGI

Mehmet Ali Kılıçbay

Kaygı, hemen hemen bütün canlılarda var olan bir duygu olmakla birlikte, insan onu uygarlaşmasının bedeli olarak bilinç düzeyinde ve üstelik hergün yenilenen biçimler altında yaşamaya mahkum olmuştur. İnsan, bilmediği zaman hayvansı bir kaygı içindeyken, bildiği zaman da insanî bir kaygıya yuvarlanmaktadır ve onu insan yapan unsurlardan biri de, bu "bildiği zaman", "bildiğinden ötürü" kaygı duymasıdır. Öte yandan, artık hayvanî kaygısı da insanîleşmekte, bilmemesi bir bilginin işlevine girdiği için, o da bu bilgiden kaynaklanan bir korku, endişe hâline dönüşmektedir.

Bu kaygı yaratıcıdır, insanı nesne olmaktan özne olmaya yöneldiği esas maceranın içine sokan temel bilgidir. Duygu hâlinde hissedilen bir bilgidir. Bu yüzden hep deşilmesi gerekmektedir. Bilgiyi bir anlama yöntemi hâline getiren insan, sonuçta ruhunun kazıcısı hâline de gelmiştir. Ama aynı zamanda onu, bildiğinden daha fazlasını bilmediğini anlayarak, kendini üst bir iradenin (tanrı, doğa veya rastlantı, daha açıkçası kaos değil de kosmos) tasarladığı/hiç farkına varmadan oluşturduğu veya kendiliğinden, hiçbir neden veya iradenin ürünü olmadan oluşuveren/öyle algılanan/öyle algılanmak zorunda olan bir evrenin içindeki, bir kaderi/hayat hikâyesi olan yani sonuçta belirleyenden çok belirlenen bir varlık olarak kurgulanmasına yol açan da bu kaygıdan kaynaklanan bilgidir.

İnsan, kendini "bilen hayvan" olarak üretmeye başladığı andan itibaren, kendi hakkındaki bilgisini de bu uzlaşmaz çelişkinin içinde uzlaştırmanın/uzlaştıramamanın girdaplarında kaybolarak oluşmuştur. Kaygı, burada başrolü oynamaktadır, çünkü insan, "öleceğini bilen hayvan"dır. Ölüm ise yaşarken yüceltilenin ebediyete kadar hiçleşmesi olduğuna göre, anlık bir varoluşun hiçbir değeri yoktur, yani insan aslında yaşarken de hiçtir. İnsan, ölümün hiçleştiriciliğinden kaygılanmaktadır. Varken yok olmayı, hiç olmamış gibi olmayı kavramakta güçlük çekmektedir. Bu varoluşsal kaygı, ancak metafizikle ve onun terimleri içinde oluşturulan bir kozmogoniyle aşılabilir/aşmak denenebilir.

O hâlde insan ontolojik konumunu kaygıdan arınmış bir şekilde programlamak üzere tahttan inmeyi kabullenmiş ve hayatını bu dünya ve öte dünya olarak ikiye bölerek, ebediyeti kazanmış ama bu kez de varoluşunun ruh ve madde olarak bölünmesinin önüne geçemediğinden, temel varoluşsal kaygı yeni alanını burada oluşturmuştur.

Homo sapiens, aynı zamanda *demens*'tir de. Konvansiyonel olarak akıllıca sayılan eylemler kadar, gene konvansiyonel olarak delice sayılan eylemler de bulunur. Bunlar, onda bir aradadırlar ve hangisinin ne zaman fışkıracağını kestirmek zordur. İnsanın "karanlık yanı", *sapiens*'in yerini *demens*'in aldığı sıralarda üste gelmiş hastalıklı bir kesim değil, insanın ta kendisidir, onun ayrılmaz yapıcı unsurlarından biridir. Bu birlik bilinir, ama kabul edilmez, uygarlığa aykırı görülür, tarihin çizdiği, tarihin içinde çizilen insan projesine aykırı görülür. Uygarlığın, mümkün yollardan yalnızca birisine dökülmüş olması, olması gereken sayılır ve bunun başka türlüsünün mümkün olamayacağı dogmasından hareketle, bundan sapan her şey "olmaması gereken" olarak kategorize edilir ve böylece insan ancak yarısı itibariyle sunulur ama tek bacakla yürüyemeyeceği için, bu insan, insanın yarısı değil, karikatürüdür.

İnsanın "karanlık yarısı"nın kabul edilmeyişi, hem bireysel, hem de toplumsal düzende birçok yeni kaygıya can verir ve bunları dışlamak, hattâ yok etmek üzere birçok yeni konvansiyonel kaygı devreye sokulur ve bu, her bir insan kendi kendinden korkan bir kaygı yumağı olana kadar sürer. Açık bir komedi: Hastalıktan arındırılmak istenen insan, ağır bir hastalığın pençesine itilmektedir. Daha doğrusu diğer yanıyla barışık, ama hasta olmayan insan; diğer yanıyla kavgalı ve hastalıklı hâle getirilmekte, böylece uygarlık bir "ben benden korkarım" uygarlığı hâline gelmekte, bunun sonucu her şey bu temel kaygının süblimasyonu biçiminde ortaya çıkmaktadır. Uygarlık, bir şeytan kovma âyini hâlinde, toplumsal bir paranoya biçiminde yozlaşmaktadır.

Çılgın insanı bastırmak isteyen akıllı insan, aklı tanımladıkça çılgınlığı da tanımlamakta ve bu ikisinin son tahlilde aynı olgunun farklı görüntüleri olduğunu kavramaktadır. Ama uygarlığın biçtiği insan profili ile bu gerçeğin arasındaki uyumsuzluk başka kaygılara yataklık etmektedir. Delilik ve akıllılık, "kaygı duyan insan" profilinin üstüne düşen ışıklardaki açı farkından ibarettir. Ama bunu kimse bilmek istemez. Bilinen bir şeyin bilmezden gelinmesi, deliliğin ta kendisidir ve ağır trajedi: Kendini akıllı olarak üreten insan, bu akıllılığını temel bir delilikten itibaren oluşturmaktadır.

İnsan, tarih boyunca akla ne kadar alan açabilmişse, deliliğe de o kadarını açmak zorunda kalmıştır, çünkü kaderi ta baştan itibaren uzlaşmaz bir çelişkinin üzerine oturmuştur. "Kendini yapan insan" bunun aynı zamanda kozmik bir iradenin sonucu olduğunu kurgulamıştır. Anlık yaşamda özgür olmaktansa, ebedî yaşamda köle olmak evladır cinsinden bu "ilk günah", *homo philosophicus*'un ister istemez kaygıyı rehber ve yoldaş olarak benimsemesine yol açacaktır.

Çünkü "ebedî hayat", kural demektir ve her kural; olanaksız ama her an arzulanan ve hasreti çekilen primordial özgürlükten biraz daha uzaklaşmak olacaktır. Zaten dram da tam buradadır. Özgürlük, kendinde var olan bir şey değildir. Hayvanî hayatta özgürlükten bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü istense de istenmese de, özgürlük, bütün olasılıkların bilinmesi ve bunun içinden tercih yapılması demektir, böyle bir olanak hiçkimse için olamaz. Özgürlük, akıllı-deli olma süreci içinde düşünmeyi icat eden insanın icat ettiği kategorilerden biridir. Ama bu hiçbir zaman gerçek olmamış ve hiçbir zaman da olamayacak kategorinin ortaya çıkartılması, bir atıf noktası hâline getirilmesi, yaşanan her gerçekliği onun aynasında sıraya sokacak, bunları hiyerarşik hâle getirecek, böylece "özgürlük" yaşam eylemlerinin denek taşı olacak ama kıstas olarak alınan hâlin bizatihi olanaksızlığından ötürü, ona kıyasen her eylem kölelik olacaktır. Özgürlüğü ararken köle olmanın ontolojik bir dram olmasının ötesinde, insanın eylemlerine kendi karar veriyor olması yanılsaması, yani tamamen totolojik bir şekilde "özgürlüğe mahkum olması", diyalektik değil de, zıtların tahripkâr birliğinin sonucu, kaygıyı başlıca insanî duygu hâline getirmektedir.

Bu da, kendini sömüren insan metaforunun bile anlatmakta aciz kaldığı bir tükenerek yok olma süreci ile katkılarla zenginleşerek var olma süreci arasındaki birbirini gideren unsurlar arası ilişkiyi açığa çıkarmaktadır.

Ruh ve madde olarak bölünmenin bedeli ağır olmuştur. Maddî uygarlık, ışıkları giderek artan bir tarih, daha çok gurur verici sanat eseri, daha

çok bilgi (bilgi toplumu), daha çok tüketim, hep daha çok... demektir. İnsan zenginleşmiş, çoğalmış, büyümüştür. Ama bunlar oldukça, kaybedeceği şeyler de geometrik diziyle artmıştır. Ölmemek için daha çok neden vardır. Ama ne yazık ki manevî uygarlık da aynı yönde hareket etmiş ve insan daha çok kuşku duyar, daha çok sorgular, daha çok... hâle gelmiştir. Böylece kaybetmek istemediklerini kaybetmeyeceğinden emin olması için gereken araçlar, âletler elinden birbiri ardına kaçmakta ve kaygı bu kez maneviyatın sınırlarını aşarak maddî boyuta sıçramakta ve önüne geçilemez bir şekilde varoluşsal hâle gelmektedir.

Varoluşsal kaygı, uygarlaşmanın sonucu olarak ortaya çıktığı kadar, giderek onun bedeli de olmakta ve insanın derin özünü meydana getirmektedir. İnsan, gülen hayvan da olmuştur. Gülen tek canlıdır, çünkü korkuları anlık spazmlar hâlinde değil, egzistansiyel boyutta ve sürekli olarak yaşamaktadır. Süregiden korkuları (kaygıları) onu zehirlemekte, kirletmekte, o da arınmak için gülmektedir. Catharsis, bir komedi, yaşam bir trajedi ve kaygı sahnenin tamamını kaplamış esas öge olunca; başrole çıkabilmek için kendini ikiye bölmeye razı olan insan, tekrar tekleşmekte ve ruhunun derinliklerinde bedenden arınarak rüyalarına kaçmaktadır, sonsuzluğu burada yakalamaya uğraşmaktadır.

Kaygı düşe doğru kaçışa neden olmakta, düşlerin çoğu maddîleşerek uygarlığı daha da katmerlendirmekte ve düşe kaçış daha da aranılır hâle gelmektedir. Bu sarmal, beden ile ruhun bölünmesinden de beter bir düş-gerçek bölünmesini varoluşun bir unsuru hâline getirmekte ve insan düşlerinin işlevinde ânı; elinde bulunan, sahip olduğu yegâne gerçekliği ıskalamakta veya ânı sıkılarak yaşamakta; ya ürettiği mitik geçmişin ya da ürettiği düşsel geleceğin hayalini anın gerçeğine tercih etmekte ve sonuçta gerçekten gittikçe koparak düşe teslim olmaktadır. İnsanın ağır dramlarından biri gerçekle ilişkisinin platonik olmasında yatmaktadır.

Kaygılandıkça gerçekleşen gerçekten kopma; gerçekten koptukça kaygının artmasına neden olmakta ve insan, dramını, trajedi biçiminde yaşamaktadır. Kaygılansa da kaygılanmasa da gerçek değişmeyecektir: O ölümlüdür, hiçbir zaman varolmamışçasına yok olup gidecektir. Kısa varoluşunu dram olarak yaşasa da, bunu trajediye dönüştürse de, bu böyledir, yani kaygı duymanın âlemi yoktur.

AHLÂKÎ BENLİĞE GERİ DÖNÜŞ: GLOBALLEŞME, ETİK VE SİYASET İLİŞKİSİ

E. Fuat Keyman*

Bugün içinde yaşadığımız dünya, bir taraftan iletişim ve bilişim teknolojilerindeki radikal ilerlemelerin ve dönüşümlerin, diğer taraftan da uluslararası göç, azınlıklar sorunu, sınırların değişimi, soğuk savaşın bitimi gibi ülkelerarası geçişkenliklerin artması sonucunda, simgelerin, sembollerin, yaşam tarzlarının ve dilin artık ulusal sınırları tanımadığını ifade eden *kültürel globalleşme* sürecine sahne olmakta. Kültürel globalleşme, ulus-devletler arası ilişkilerle bütünsellik ve sabit bir anlam taşıyan ulusal-kimlik anlayışını kendisine temel alan bir "modern dünya" kurgusundan, insanlar, topluluklar, toplumlar ve devletlerarası ilişkilerin/etkileşimlerin hem yaygınlaşması hem de yoğunlaşması ve derinleşmesini simgeleyen bir "global dünya" kurgusuna doğru dönüşüm sürecinin başladığını ifade eden bir nosyondur.

---

* Doç. Dr. E. Fuat Keyman, Koç Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Global dünya yeni bir zaman/mekân anlayışının başlangıcını simgeliyor, çünkü hem modernitenin yarattığı oryantalist coğrafî ayrışımlar hem de tarihsel farklılığı niteleyen modern/geleneksel gibi zaman-birimleri globalleşme süreciyle birlikte epistemik ve ontolojik geçerliliklerini kaybetmekteler. Toplumsal ilişkiler ulusal olma boyutunu yitirmekte ve, global, bölgesel ve yerel süreçlerle eklemlenmekteler; uluslararası göç ve gittikçe ontik bir geçerlilik kazanan çokkültürlülük modernitenin sömürge ve emperyal dönemler boyunca yarattığı "ulusal kimlik" anlayışının ciddi bir krizine yol açmakta; hastalık, kirlilik, doğanın bozulması gibi modernitenin sorunları global nitelik kazanmakta ve bu anlamda bir "risk toplumu"[1] ortaya çıkmakta; global sermaye ulusal kalkınma söyleminin meşruiyet krizini gündeme getirmekte; siyasî partiler bir temsiliyet krizi yaşamakta; etnisitenin, köktenci dinselliğin ve meta-ırkçılığın siyasal söyleme yansımaları ciddi boyutlar kazanmakta; bu ve benzeri oluşumlar hem toplumsal hem de uluslararası ilişkilerde yaşanan önemli değişim ve dönüşümleri simgelemektedirler. Bu bağlamda, Malcom Waters, "eğer 1980'lerin temel kavramı postmodernite ise, globalleşme 1990'ların yaşadığı toplumsal değişimin anahtar kavramı olma kapasitesini taşımaktadır" önermesini yapar.[2]

Globalleşmenin toplumsal değişime ekonomik, siyasal, ve kültürel boyutlarda yaptığı etkilerle ilgili önemli çalışmalar ve analizler yapıldı.[3] Bu çalışmaları taradığımız zaman, yapılan çözümlemelerin üç temel noktanın altını çizdiğini görüyoruz:

(i) globalleşme toplumsal ilişkilerin aldığı "yeni bir biçimi", toplumsal yaşamda ortaya çıkan "yeni bir durumu" ya da "yeni bir tarihsel dönemi" nitelememektedir: Aksine, globalleşmeden konuşmak, toplumsal ilişkilerde değişim ve dönüşümlere yol açan tarihsel süreçlerden konuşmaktır. Bu anlamda, global durum, global kültür, global dünya, vb. totalistik ve özcü kodlamalar yerine, globalleşme süreçlerinden ve bu süreçler arasında tarihsel olarak kurulmuş bağlantılardan bahsetmeliyiz, globalleşme dediğimiz olguyu tartışırken;

---

[1] U. Beck, *The Reinvention of Politics*, Polity, London, 1997.
[2] M. Waters, *Globalization*, Routledge, London, 1995.
[3] Bu çalışmaların kapsamlı bir taraması için, bkz. E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geçmodern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, E. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay (der.), *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998 ve E. Fuat Keyman, *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press, New Jersey, 1997.

(ii) ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda yaşadığımız globalleşme süreçleri, modernite içinde ulusal zaman-mekân ekseninde kurulmuş toplumsal ilişkilerde, farklı düzeylerde, farklı ölçeklerde ve farklı iktidar geometrileri içinde, değişim ve dönüşümlere yol açarlar. Bu tarzda düşünüldüğü zaman, globalleşme, Antonio Gramsci'nin 1930'lı yıllarda vurguladığı, bir "değişim dönemini" simgeler: "Eskinin öldüğü, fakat yeninin doğmadığı bir geçiş dönemi." Globalleşme bağlamında, eski olanın ölümü, modernitenin hegemonikleştirdiği "ulusal boyut"un krizini niteler. Bu kriz, devletin, ekonominin ya da kimliğin krizini değil, ulusal-devletin, ulusal-ekonominin ve ulusal-kimliğin parçalanmasını ve yüzyüze kaldığı "meşruiyet ve temsil krizi"ni simgeler. Diğer bir deyişle, *globalleşme süreçlerinden konuşurken dile getirilen kriz, (a) devletin değil, ulus-devlet içinde ayrıcalıklı normatif bir konuma yerleştirilmiş "devlet egemenliği söylemi"nin meşruluk krizini, (b) ekonomik alanın değil, ulusal pazarı ve devlet endeksli ulusal burjuvaziyi öncül kılan "ulusal kalkınma söylemi"nin krizini ve (c) kimlik taleplerinin değil, hayâlî bir topluluk kurgusu üzerinde hareket eden ve farklılıkları aynılaştırma* işlevi gören "ulusal kimlik söylemi"nin temsiliyet krizini nitelemektedir. Bu anlamda, globalleşme süreçleri, toplumsal ilişkilerin modernite içinde "ulusal zaman-mekân" boyutunda söylemsel ve tarihsel kurulmuşluğunun yaşadığı "meşruiyet ve temsiliyet krizinin" ortaya çıkmasına katkıda bulunan, "tarihsel süreçler" olarak düşünülmelidir; ve

(iii) globalleşmeyi bu tarz düşünme biçimi, doğal olarak bizi, globalleşme süreçlerinin *tarihselliğini,* yani toplumsal değişimle ilişkiselliğini, ve bu süreçlerin *bağlamsallığını,* yani globalleşmenin kendisinin söylemsel ve tarihsel kurulmuşluğunu tanımaya götürecektir. Bu tanıma yoluyla, hem globalleşme süreçlerini tarihsel bir kaçınılmazlık olarak gören yeni sağ yaklaşımların, hem de bu süreçleri tarihselliklerinden soyutlayarak emperyalizmin yeni görüntüsü olarak algılayan indirgemeci ve milliyetçi tepkilerin dışında bir alanda, toplumsal değişim olgusuna eleştirel bir tarzda yaklaşabiliriz. Yeni sağ ve milliyetçi globalleşme söylemlerinin dışında bir alanda globalleşme süreçlerine yaklaşmak, (a) siyaseti toplumsal değişimle bağlantılı düşünmeyi, (b) böylece globalleşmeyi "siyasetin yeni tarihsel bağlamı" olarak ele almayı ve (c) siyasetin bugün karşılaştığı toplumsal aktörleri, toplumsal sorunları ve toplumsal talepleri, Arjun Appadurai'nin[4] nitelediği gibi, "ulusal-sonrası toplumsal biçimler" *(postnational social forms)* olarak görmeyi olanaklı kılacaktır. Bu bağlamda, ör-

[4] A. Appadurai, *Modernity at Large,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

> neğin, bugün Türkiye'de etnik, dinsel ve diğer alanlarda yaşadığımız kimlik taleplerini ulusal zaman-mekân boyutunu ön plana çıkartarak çözemiyoruz, üstelik bu taleplere devlet egemenliği ve ulusal kimlik söylemleriyle yaklaşan devletçi zihniyet, bu taleplerin yanıtına değil, tam aksine körüklenmesine ve köktenci/toplulukçu siyasal stratejilere eklemlenmesine yol açıyor. Globalleşme-toplumsal değişim ilişkiselliğini tanımak, bu anlamda, kimlik/farklılık taleplerini "ulusal-sonrası toplumsal biçimler" olarak tanımlamayı, bu talepleri toplumsal olgular olarak görmeyi ve bu taleplere dönük demokratik stratejiler geliştirmeyi sağlayabilecektir.[5]

Bu üç noktadan çıkartabileceğimiz iki önemli sonucun olduğunu düşünüyorum: Birincisi, yaşadığımız dünyada ve Türkiye'de ekonomik, siyasî ve kültürel yaşam alanlarında değişim ve dönüşüm gösteren toplumsal ilişkiler, toplumsal aktörler ve toplumsal talepler, siyaseti "ulusal boyut"un gerisinde bir alanda düşünmemizi gerekli kılmaktadır, ve bu gereksinimin "tarihsel bağlamı"nı ortaya çıkaran süreçlere anlam veren "söylemsel kurguya" da globalleşme diyebiliriz. İkinci olarak, globalleşme, bu anlamda, ulusal boyutta hareket eden evrensel meşruiyet ve temsiliyet krizini simgeler ama bu kriz çözüm yolunu bize göstermez: eski ölmektedir ama yeni olanın ne olacağı da bir soru işaretiyle karşımızdadır. Bu nedenle, globalleşme süreçleri, toplumsal değişim alanında bir "toplumsal olgu" olarak ortaya çıkmış, toplumsal ilişkilerde bir "ontolojik güvensizlik duygusu" olarak tezahür eden ve siyaseti anlama eylemi üzerinde ciddi etkileri olan bir "belirsizlik durumu" gündeme getirirler. Hem demokratikleşme olasılıklarının, hem de köktenci ve toplulukçu siyasî söylemlerin ve stratejilerin güçlendiği, hem kimlik taleplerinin yapıldığı, hem de bu taleplerin "milliyetçiliğin kara baharı"nı yarattığı, hem yeni vatandaşlık anlayışlarının ortaya çıktığı, hem de meta-ırkçılığın normalleştiği bir "belirsizlik durumu"yla, bir güvensizlik duygusuyla sarmalanan toplumsal ilişkilerle karşı karşıyayız. İşte böyle bir belirsizlik durumunda da, devlet-toplum/birey ilişkilerinin yeniden kurulması ve demokratik bir tarzda yeniden-düzenlenmesi yanıtlanması gereken temel bir soru olarak gündeme gelmekte, ve bu soruya yanıt yeni bir siyaset ve benlik anlayışını gerekli kılmaktadır.

---

[5] Bu bağlamda, son yıllarda gündeme gelen "türban sorunu"nun da, ulusal-sonrası bir toplumsal biçim olarak ele alınmasının, bu sorunu lâik-Müslüman tâlî karşıtlığının dışında tartışmak için önemli bir açılım yaratabileceğini düşünüyorum. Bu konuyu ayrıntılı biçimde, "Globalleşme Söylemleri ve Toplumsal Kimlik Talepleri" adlı daha yayımlanmamış çalışmamda tartıştım.

GLOBALLEŞME-ETİK/SİYASET İLİŞKİSİ

Bu soruya yanıtlardan birisi de, siyaseti etikle birlikte düşünmek, ve demokratik bir ahlâkî benlik anlayışının olasılıklarını tartışmaktır. Diğer bir deyişle, globalleşme süreçlerinin benlik üzerindeki olası sonuçlarını tartışmaktır. Bu tartışmanın önemli bir gönderim noktası, Zygmunt Bauman'ın postmodernite ve globalleşme üzerine yaptığı çalışmalardır. Bauman'ın çalışmalarına dayanarak, yaşadığımız değişimlerin ve bu değişimlerin yarattığı belirsizlik durumunun, aynı zamanda "etiğe geri dönüş" sürecini de başlattığını söyleyebiliriz.[6] Diğer bir deyişle, globalleşme hem dünyanın küçülmesini hem de bu dönüşüm sonucunda bireyin yüz yüze kaldığı etik sorunların büyümesini gündeme getiriyor. Benliğin kendisiyle, Öteki benliklerle ve doğayla girdiği (ve araçsal ussallık temelinde yaşama geçirdiği) ilişkiler, globalleşen dünyada etik bir tavır içerecek tarzda yeniden-yapılanma gereksinimi içeriyorlar. Bu gereksinimin maddî koşullarını hazırlayan üç örnek olaya kısaca bakalım (bu örnekler şüphesiz çoğaltılabilir).

Örneğin, doğanın denetlenmesi yoluyla gerçekleşen teknolojik gelişmeler ve bu sürecin vahim sonuçları (nükleer artık ve kazalar, çevreyi yok eden salt kâr amaçlı yatırımlar, kirlilik, erozyon, vb. doğal felaketler), etiği benlik-doğa ilişkisinin içine yerleştirmeyi zorunlu kılacak niteliktedir. Bu, doğayı yok eden teknoloji ve kâr fetişizmi, ki bu süreç modernitenin araçsal rasyonelliğine içseldir, modern toplumu bir "risk toplumuna" dönüştürmekte, ve yüz yüze kaldığımız "doğal felâketler riski" yaşamın her alanını ve her toplumsal katmanı içermektedir. Risk toplumunun doğuşu, bu anlamda, doğayı "öteki" olarak gören ve denetlemeye çalışan benlik anlayışından, doğayla "sorumluluğa dayalı bir ilişki" içinde olan etik-benlik anlayışına geçişi gerekli kılmaktadır. Bu geçiş, "yaşamın temel özne konumunu" insana indirgeyen etik kodlardan, bu özne konumunu doğayı içerecek bir tarzda genişleten "ilişkisel etik konuma" geçişi de, toplumsal ilişkilerin ve siyasetin yeniden-yapılanma süreci içinde olası kılacaktır.

Diğer taraftan, Bosna, Ruanda, ve diğer örneklerde dehşetle izlediğimiz ve global bir nitelik kazanan, kadınlara tecavüz etmenin ve çocukları öldürmenin savaş taktiği olarak kullanıldığı etnik kıyımları düşünelim. Etno-milliyetçi fanteziler yoluyla ötekileştirilen kadınlara kocaları önünde tecavüz edenlere ve bebekleri/çocukları vahşice katledenlere göre, yok

---

[6] Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993 ve Z. Bauman, *Life in Fragments*, Blackwell, Oxford, 1995.

edilen bir yaşam değil, nefret edilen bir kültür, şeyleştirilmiş bir kimlik, sembolleştirilmiş bir vücut, bir beden. Etno-milliyetçilik, aynı zamanda Cezayir örneğinde yaşanan dinsel-köktencilik, ilk önce ulus, toprak, kimlik, ırk, din temelinde yarattığı fantezilerle ötekileştirdiği farklı benlikleri, yok edilmesi gereken kimlik kodlarına dönüştürüyor. Sonra da, bu yok etme eylemini devletin güvenliği, toprağın işgali, uluslararası güvenlik, vb. kurgularla meşrulaştırmaya çalışıyor. Bu anlamda, farklı olanı ötekileştirerek yok etme eylemi, Michel Foucault'nun terminolojisini kullanırsak, fanteziler üzerine kurulmuş bir "doğruluk rejimi"nin sonucudur: Hep vatan için, ulus için, toprak için, ırk için, din için, otantik kimlik için yapılan "yok edici" ve "farklı olanın temel yaşama hakkını yok sayan" eylemler.

Bu kıyımlara, hemen yanı başımızda süren vahşi manzaraya karşı uluslararası toplumun "kayıtsızlığı", uzun bir süre ulusal çıkar ve devlet egemenliği söylemlerine gönderimle kendisini meşrulaştırma girişimi içinde kaldı. Ama "globalleşen dünyanın özne-konumları üzerindeki etki ve sonuçlarının" bu vahşi manzarasının kısa dönemli olmadığı, üstelik "uzaktaki vahşilerin yaptığı kıyımlar" gibi düzmecelerle geçiştirilemeyeceği, kıyım Avrupa'nın göbeğinde başladığı ve giderek yoğunlaştığı zaman, geç de olsa anlaşıldı: Milyonlarca farklı olanın kıyımından sonra. Etno-milliyetçiliğe karşı bu "kayıtsızlık" duygusunun, Gramsci'nin vurguladığı gibi, tek tek bireylere indirgenmemesi gereken, aksine araçsal ve hesapçı "modern benlik anlayışına içsel" bir duygu olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Bu anlamda, eleştirel düşünce temelinde masaya yatırılması gereken sadece etno-milliyetçi fanteziler değil, aynı zamanda uluslararası toplumun içerdiği bu "kayıtsızlık" duygusu da, "Avrupa fikri" de, "Batı uygarlığı" da ve modern benlik anlayışı ve onu kuran felsefi söylemler de. Dolayısıyla, modernitenin teknolojik ve ekonomik gelişme kadar kıyımları ve vahşet manzaralarını da içeren bir rejim, bir davranış biçimi olduğunun kabul edilmesi ve bu rejimin radikal bir "içsel eleştiri" sürecine sokulması. Ve böylece, kayıtsızlığa karşı bir etik anlayışı yaratma ve etiği benliğin hem kendisiyle hem de Ötekiyle ilişkisinin kurucu ögesi yapmak çabasına girişmek.

Benzer örneklere Türkiye'de de rastlayabiliyoruz. Bu örneklerden birisi de, artık devlet düzeyinde bile kabul edilen "işkence olgusu". Bir insan nasıl başka bir insan bedeni üzerinde işkence yapabilir? Bu soruya yanıt bulmak çok zor olmakla birlikte, işkencenin ötekileştirilen bedenin yok edilmesi gereken bir "şey"e dönüştürülmesi ve bu yolla bu bedene sahip olan özneye karşı en vahşi yoldan iktidar kurulması eylemini içerdiğini söyleyebiliriz. Gazetelerden ve televizyon kanallarından izlediğimiz

"Manisa davası", bu bedenlerin lise çağında gençleri de içerdiğini gösterdi bize. Okullarından alınan gençlerin ve bu gençlerin ailelerinin yaşadıklarını, Can Dündar'ın "40 Dakika" programını izledikten sonra, "işkence olayına nasıl kayıtsız kalınabilir" duygusu tüm yürekleri sarmıştır diye düşündüm. Ama aradan geçen zaman içinde, diğer işkence davaları gibi, ne somut bir sonucun ortaya çıktığını, ne de böyle bir sonucun ortaya çıkması için işkenceye karşı ciddi ve yaygın vatandaş inisiyatiflerinin yapıldığını gördük. İnsan hakları söyleminin globalleşmesi ve insan hakları örgütlerinin yıllık raporları "işkence"nin yaygınlığını gözler önüne sermekte. İşkence yapılmakta ve yapılmaya devam etmekte. Bu olguya karşı, bazı sivil toplum örgütlerinin dışında, devlet ve toplum düzeylerinde kayıtsızlık da, korkutucu bir nitelikte.

Tüm bu "ötekileştirme yoluyla farklı olanı dışarsama ve yok etme eylemleri" (tecavüz, işkence, kıyım, yok etme gibi) ve bu eylemlerin global niteliği, bize globalleşmenin özne konumları üzerindeki sonuçlarına karşı alınacak konumun, Bauman'ın vurguladığı gibi, "etiğe geri dönüş süreci"nden çıkartılabileceğini gösteriyor. Modernitenin araçsal ve hesapçı benlik anlayışından "postmodern bir ahlâkî benliğe" geçişi zorunlu kılan bir toplumsal ilişkiler ağı içinde yaşıyoruz. Ahlâkî ve vicdanî sorumluluklara sahip, etrafında gelişen olaylar karşısında kayıtsız kalmayan ve "vicdan muhasebesine" giren bir benlik anlayışına ihtiyacımız var. Farklı olanın ötekileştirilme eylemlerine ve bu eylemleri çerçeveleyen milliyetçi/köktenci fantezilere karşı çıkacak ve "farklılıkların birlikte yaşaması" çağrısını yapacak bir ahlâkî benlik anlayışının, globalleşme süreçlerinin maddî koşulunu hazırladığı "etiğe geri dönüş süreci"nin taşıyıcısı olabileceğini düşünüyorum. Bauman'ın "postmodern ahlâkî benliği", yalnızca haklara dayalı bir vatandaşlık konumuyla hareket etmeyen, aynı zamanda da erdemli ve sorumlu bir vatandaş da. Öteki benliklerle ve doğayla ilişkisini ahlâkî bir ilişki olarak düşünen bir vatandaşlık konumunun ortaya çıkmasını simgeleyen, postmodern ahlâkî benlik anlayışı.

Bu anlayışın ortaya çıkması olasılığı, felsefî düzeyde, Bauman'a göre, Emmanuel Levinas'ın şu önermesine kulak vermemizi gerektirmektedir: "Ben kendimi Öteki'nin ötekisi olarak hissettiğim zaman *sorumluluk,* dolayısıyla Ötekiyle iletişimim başlar."[7] Bu iletişimin kurulması için, Levinas ve Bauman'ı izleyerek, etiği, felsefenin bir alt dalı olarak değil, *felsefe par excelence* olarak görmeliyiz.

---

[7] Levinas'ın felsefe etiği için bkz. S. Hand (der) *The Levinas Reader,* Blackwell, Oxford, 1992 ve R. Cohen (der) *Face to Face with Levinas,* SUNY, New York, 1986.

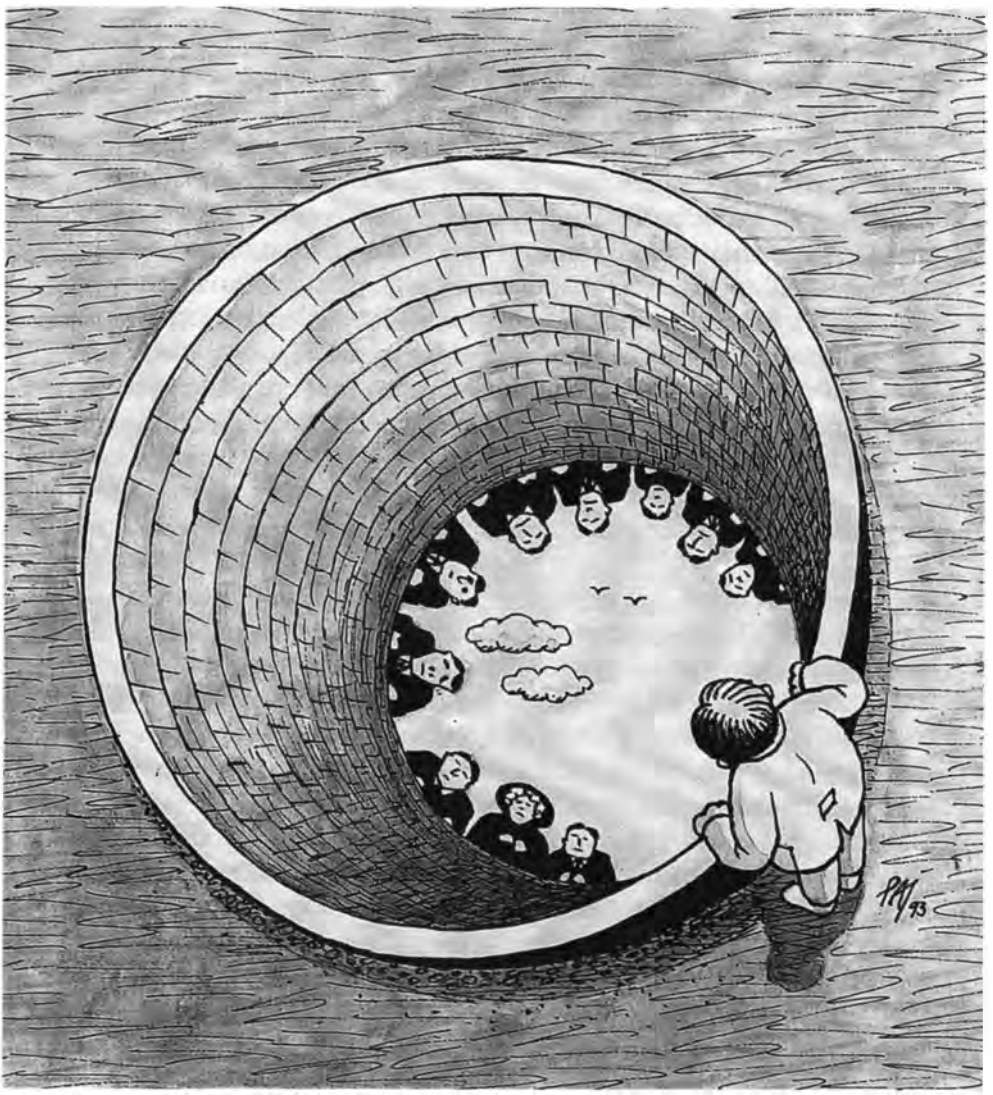
Levinas "benlik-öteki ilişkisini" incelerken, "felsefenin temel amacının doğru olanı mı yoksa iyi olanı mı bulmaktır" sorusuna yanıt getirmeyi amaçlar. Eğer amaç doğruyu bulmaksa, epistemolojik ölçütlerin önceliğini ve bilginin egemenliğini kabul etmek zorundayız. Fakat, bu kabul, "doğru iyi olanı kendi içine özümser ve kendisi için kullanır" önermesini kendimize öncül almamızı gerektirdiği ölçüde, bu öncüllüğün vahim sonuçlan olduğunu da kabul etmemiz gerekmektedir. Yukarıda tartıştığımız örneklerde gördüğümüz gibi, her etno-milliyetçi fantezi, her teknoloji yoluyla gelişme söylemi, her insan hakları ihlali, kendi kurdukları bir "doğruluk rejimi" içinde hareket etmektedir. Her biri, nesnel olduğunu savladığı bir kurgu üzerinden farklılıklara yaklaşmaktadır. Ve bu yaklaşımla, farklılıkları ötekileştirme sürecine temel oluşturacak, kimlik kodları kullanmaktadır: Ulus, otantiklik ve öze dönüş gibi. Bu anlamda, modernite içinde epistemolojiye etik üzerinde verilen öncüllük, nesnelliği değil, özne-nesne ve benlik-öteki ayrımı içinde bir iktidar ilişkisini kurmaktadır.

Ama amaç iyi olanı bulmaksa, dolayısıyla iyi olan felsefe ve yaşam için öncülse, o zaman etik epistemolojinin önüne geçer. Levinas Batı felsefesinin bu karşıtlık içinde okunabileceğini önerdikten sonra, "bu karşıtlığın gerisinde bilgi ile etiği hangi temelde beraber düşünebiliriz" sorusuna yanıt arar. Bu yanıtı bulmak için, etiği "bireylerin ya da toplumsal kümelerin iyiyi kötüyü, haklıyı haksızı, ödev, onur ve benzeri olguları değerlendirmesine ilişkin olan, bir "prosedür" olarak tanımlamak ve böylece etik ile bilgi arasına bir ayrışma noktası koymak çabasında olmamamız gerekir. Aksine, bu yanıt *etiği "benlikle Öteki arasında bir sorumluluk ilişkisi" olarak tanımlamayı gerektirmektedir.* Levinas'a göre etik, "Ötekine karşı sorumluluk", dolayısıyla Ötekiyle bir ilişki biçimidir. Öteki olanı benliğin kurulma sürecine içselleştirme, benliğin kendisiyle ilişkisini Öteki kategorisi yoluyla düşünmektir.

İşte bu anlamda, benliğin kendisini "Öteki'nin ötekisi" olarak hissetmesi, hem farklılık taleplerinin gündeme getirildiği global dünyada farklılıkların birlikte ve beraber yaşama imkânını sağlarken, hem de farklılığı yok etme eyleminin mantığını, dolayısıyla milliyetçi ve köktenci fantezileri ve bu fanteziler yoluyla kurulmuş özcü kimlik anlayışını da ahlâkî bir temelde sorgulamayı olası kılmaktadır. Bu olasılığın gerçekleşmesi, aynı zamanda da, siyasetin kendisinin etik bir eylem olarak yeniden-düşünülmesinin, siyasî aktörlerin "ahlâkî ve sorumluluk taşıyan özneler" olarak yeniden-kurulabilmesinin, ve devlet-toplum/birey ilişkilerinin de "de-

mokratik ahlâk" temelinde düzenlenmesinin önkoşuludur.[8] Demokratik ahlâk üzerine oturmuş bir "etik siyaset", hem devlet-toplum ilişkilerine hem de toplumsal ilişkilere "etik bir ilişki" olarak yaklaşırken, bu etik ilişkiyi "çoğulculuk ethosu" ilkesi temelinde de düzenleyebilir. Bu düzenleme, farklılıklar arası diyalojik bir iletişimi içerdiği sürece, farklı özne konumlarının kendi benliklerini "vicdan muhasebesine" sokmalarını ve bu yolla kendileriyle, farklı olanlarla ve doğayla ilişkilerini "ötekine karşı sorumluluk ilkesi" temelinde kurmalarını sağlayacaktır. Bu anlamda da, yaşadığımız ve ötekini yok etmeye dayalı trajik ölümlere karşı tavrımızda kulağımızın her zaman, Levinas'ın sürekli olarak kullandığı, *Karamazov Kardeşler* kitabında Alyosha Karamazov'un söylediği şu sözlerde olması gerektiğini düşünüyorum: "Biz hepimiz diğerlerine karşı sorumluyuz fakat ben ötekilerden daha da sorumluyum."

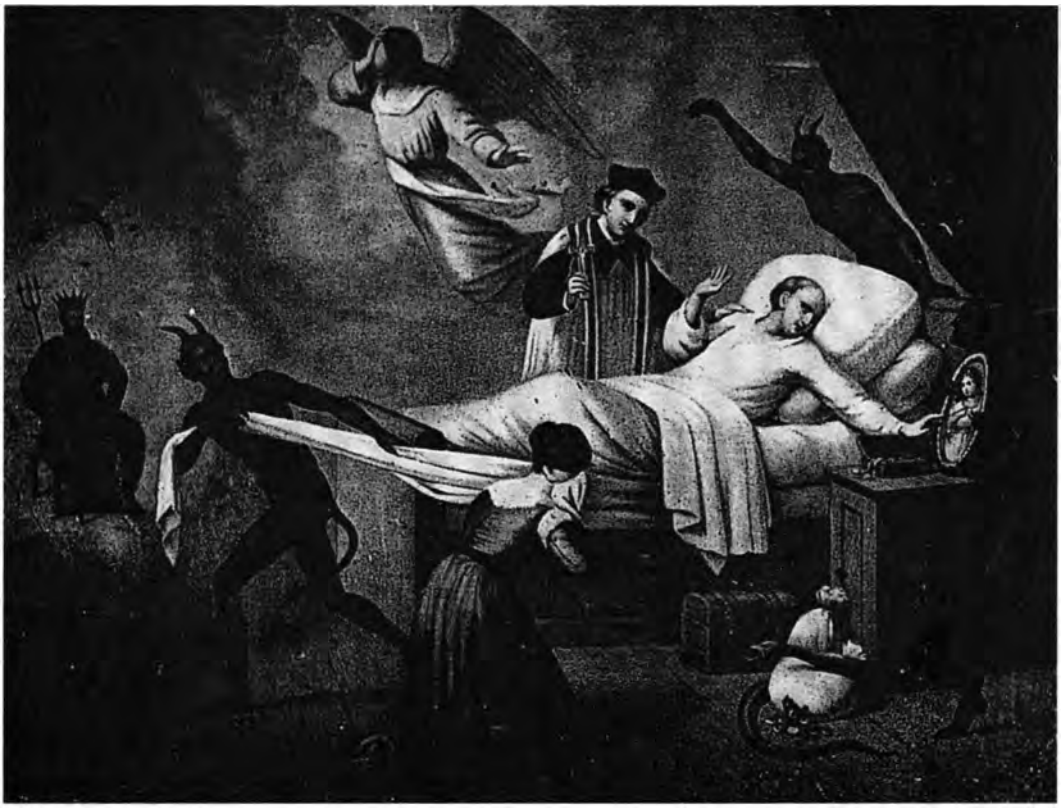
[8] Demokratik ahlâk anlayışının daha kapsamlı irdelenmesi için bkz. E.F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geç-modern Zamanlarda Siyaset*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, bölüm 3 ve 4.



"İsimsiz"

Julian Pena-Pai, 1. Tahran Karikatür Bienali,
Tahran Museum of Contemporary Art

KAYGILIK



"Rahibe Maria Renata, Ne Olacak!"

XIX. Yüzyıldan Kalma Bir Gravür. BBC Hulton Picture Library Witchcreft and Demonology, Francis X. King, Treasurer Pres, 1987.

DASEIN İÇİN KAYGILIK ...

Cahit Irmak

Ben ölürsem, ne yaparsın Tanrım?
Ben ki senin testin, bir kırılırsam?
İçtiğin içkiyim hem, ya bozulursam?
Ben senin esvabın, işin, meşgalen,
bensiz anlamını yitirirsin sen.

Ne evin kalır ben gidince, ne barkın,
ne de içten sözcükler seni esenleyen.
Kalır çırçıplak yorgun ayakların,
gidince yumuşacık terlikler: Ben.

Kayar omuzlarından o geniş harmani.
Sıcacık bir yastığa baş kor gibi
yanağımda onca dinlenmiş bakışların,
aranır upuzun, merakla beni –
ve bırakır kendini günbatımıyla
taşların yabanıl, soğuk koynuna.
*Tanrım, kaygıdayım. Ne yapacaksın?**

...

S*adece*.. sadece kendi ölümünü *ölüyor* ve *ölecek* olmak **gerçeği**:
Yaşamak...

[[... ***Cura**'nın (**Kaygı**), balçığa şekil vermesiyle başlıyor.. ardından, Jüpiter ruh üflüyor o çamur yığınına.. ve.. isim babalığı tartışması...*

... Dünya geliyor sonra, Cura'yla çekişirken Jüpiter.. "Ben!" diyor: "İsmi ben koyacağım; çün benden yaratıldı..."

.... Varlık adsız, umarsız; belirsizlik büyüyor.. yetişip Satürn yargıç son noktayı koyuyor:

Jüpiter.. sen ruh verdin.. ölünce alacaksın...

Dünya.. bedeni senden.. ve sana dönecektir...

Cura.. ki sensin yoğuran.. topraktan (humus) evirdiğin bu şekil, yaşadığı sürece, senin hükmündedir...

... Homo, onun ismidir!..]

... Arkası hep, insan varoluşunu belirleyen bu kaygıdan, **yaşamaca yalanına** saklanma cehdi..]

Yaşamak**'ta'** zorlanıyoruz..

ne yapsak **gündelik** örtemiyor **ruhun yalın hâlini**...

"Timor est fuga"; kaygı kaçmaktır ya..

ins, eşya, ân, mekân tesmiye edilen bukağılarla kayıtlı bir 'oluş'; asla sönmeyecek **arzular** için yarısı (ihtiyâten) **dışarıda** bırakılmış bir bâtın yolculuğu, o **Bungun Öz**den kaç(ın)alım derken, **bungun bir halita** kılıyor bizi...

İns.. onunla sanki derin, oysa her hâlde kapanacak yarım nefes **avuntu aralığı** açılıyor, 'çevren'in üstümüzde gittikçe daralan daralan fânusunda...

Sanki derin; çünkü 'Vücûd–ul Ayn'.. ama kapanacak; çünkü 'büyük yoksunluk' kalıyor geriye, birbirine değen her 'vücûd'dan...

Biz.. olmayan 'onlar'...

... Aşklarımızı seyrediyoruz uykuda; **yavuz endişe** boyunca eğleştiğimiz belirsiz şekilleri...

... Aynı yazgı içinde tüket–**iş**–erek beslendiğimiz dost(!)ları; hani şu gûyâ kimliklerini "bizimle geçmiş ve gelecek bir anlatıyı paylaşma yoluyla edinen özne"leri.. peki, dünyada–olma denen bu anlamsız anlatıyı kiminle paylaşabilirsiniz ki?!.

... ve uykuda çocuklarımızı.. düşlerine dek vuran o kâdim ağrıyla büzüşen dudaklarını.. ki bir ömrü heceleyip tek cümle kuramayacak!..

İşte.. peşinden akadurduğumuz tutunma, bağlanma, *yüzleri zamana daldırma* telaşı, bir bakmışız getirip **hiç**in göbeğine seriyor bütün didinmelerimizi...

[... *Gün ışığından sakınır **Albino** gibi, uçağan kelimeler de, ancak karanlığa, geceye sığınmakla dilini bulabiliyor. O ân, yani tasa her şeyle uykudayken, yarılan kalp boşluğa şu sesi çiziyor: Ne varoluş!.. Sen, **oyuncakların Tanrısı**; ben, **zübde–i adem**!..*]

Eşya.. onunla, **'Fırlatılmış Varlık'** özgürlüğünü gideriyor!.. O bitimsiz bulantıdan kurtulmak.. unutmak.. kimseliğe gömülmek insiyakıyla, **şey**i çoğaltıp arada **seçilmez** olmayı deniyor.

Cümle müsekkin, yüzleşmenin kıyıcı ürpertisini silebilmek için...
Ama 'kimse' silemez hem silinmiş yazılanı.
Yine de bir şey, bir şey daha.. 'son defa'dan önce...

Ân.. onunla **gölgeler**, '**carpe diem**'in fütursuz sarhoşluğuna bırakıyor kendini. Adımlarının altında sürekli çatırdayan buzun ateşini duyarak; iliklerinde durmadan uğuldayan **ıssız**lığa kulaklarını tıkayarak... Euklides uzayının öksüz sürüngeni, sayvan bedenini **âna** yayıp içindeki uçsuz çölü seraplarla kandırıyor. Meğer kavrayıp kuşatabileceği, yavaşlatabileceği, dondurabileceği, koynunda dinebileceği bir **kesit** yok... Meğer çığlıklarından bir **sağır ses** deriyor, boyna anlamını deşen akrep...

... Ah! ne kaldı şunun şurasında
bırak, bırak beni
nasılsa kapanıyor her şey
bir lahit kapağı gibi...

Mekân.. onunla düzmece bir itmînân ediniyor; ezelî tedirginliklerini bastırıyor **yersiz yalnızcalar**. "İşte bir im bu dâr olsun; ben varım, dünya var" derken, sâir bir esâret işliyor; parmaklıklar ardındaki **abanoz pantere** dönüşüyor ruhlar.. içten içe kemirecek kendini; içten içe bir son dilek, süzülür mü göz kuyularından?..

Öylesine bitkin ki gözlemekten parmaklıkları
Birini bile yakalayamaz olmuş artık bakışı
Binlerce, sanki binlerce parmaklık önünde
Ve dünya, yok olmuş ötede.

Akar ufacık değirmiler boyunca kıvrak
güçlü adımları, bir göbeğin çevresinde
sanki bir tâkat dansı, ki uyuşur durur
orda, o koskoca irade.

Usulca aralanır ya bazen göz perdesi,
İşte o ân, bir hayâl süzülür içeri,
Geçer uzuvların gergin sessizliğini,
*Kalbi bulur kalbolur söner kalpte.***

.. Her şey.. ânı rikkatle **sona** dokuyan örümcek; sürçüp yarışı terkeden atın bitmek bilen gözleri; 'tek, tenha' – iliğin seğirmesi; gökle üstümüze gerili usanç; 'Gizyüz'ün akan giysileri; düşlerimizde hiç kaymayacağı zannıyla sahiplendiğimiz yıldızlar; toz 'muşamba dekor'; anne/baba/çocuk; suslu harfler cenaze alayları kahkaha ve "acımız büyük"...

... 'Tin'in çelimsiz çırpınışları, kimsenin duyduğu sesler–kimsenin gördüğü işaretler olarak, her 'sefer'de daha dibe...

Yürümenin sürekli engellenmiş bir düşme oluşu gibi..
Yaşamak**'la'** zorlanıyoruz..
Yaşamak...
KAYGI'nın tasarlanmış süreği...
...

Zeyl:

"...Sonra kalb, her zulümât ardında ayrı ayrı bir nûru gördüğü için, seyahata iştihası açılıyordu. Hayale binip semaya çıkmak istedi. O vakit, gayet geniş bir perde daha açıldı. Kalb, semâvât âlemine girdi. Gördü ki; o nuranî tebessüm eden sûretinde görünen yıldızlar, Küre–i Arz'dan daha büyük ve ondan daha süratli bir sûrette birbiri içinde geziyorlar, dönüyorlar. Bir dakika birisi yolunu şaşırtsa, başkasıyla müsademe edecek, öyle bir patlak verecek ki, kâinatın ödü patlayıp âlemî dağıtacak. Nur değil, ateş saçarlar; tebessümle değil, vahşetle bana baktılar. Hadsiz büyük, geniş hâlî, boş, dehşet, hayret zulümâtı içinde semâvâtı gördüm. **Geldiğime bin pişman oldum**..." (Mektup 29/5)

---

*,** Rainer Maria Rilke.
(Irmak Türkçe'siyle)

KAYGI(SIZ)LIK



"Stresle, Hem de Bir Başınıza Mücadele? İmkânsız!"

Reklam Çalışması, Fotoğraf: Fredrik Broden, Sanat Yönetmeni: Jane Palecek, Communication Arts, Photography Annual, 39 Ağustos 1998.

BERNARD MANDEVILLE: KAYGISIZ BİREY VE MODERNİTENİN ÇIKMAZ SOKAKLARI

Aslı Çırakman*

Bernard Mandeville'in *Arıların Masalı ya da Kişinin Kötülüğü, Kamunun Yararı* adlı kitabı 1714'te Londra'da basıldı. İlk baskıda *Şikayetçi Kovan ya da Düzenbazlar Dürüst Oldu!* adlı daha önce basılmış dört yüz otuz üç mısralık bir fabl; bunu takip eden *Erdemin Kaynağı Üzerine Bir Araştırma* adlı bir deneme ve fablda bahsedilen görüşler hakkında yirmi açıklama vardı. *Arıların Masalı* 1723'te iki yeni makale ile birlikte tekrar basıldı: "Toplumun Doğası Üzerine Bir Araştırma" ve *Hayır İşleri ve Hayır Okulları Üzerine Bir Deneme.*[1] Bu dönemden sonra Mandeville ismi ahlâksızlık ve riyakârlığı çağrıştırır oldu. Hattâ isminden "şeytan adam" benzetmesi türetildi. Umumun rahatını bozmaktan kitap hakkında yayımcısının cezalandırılması istemiyle dava açıldı ancak kitap sansüre uğramadı. Fakat Middlesex Büyük Jürisi, masalı, din ve erdemi küçük düşürdü-

* Y. Doç. Dr. Aslı Çırakman, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] Bu yazıda kullanılan kopya için bakınız: Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits,* derleyen F. B. Kaye, Clarendon Press, Oxford, 1966, birinci bölüm.

ğü; toplumsal refah ve devletin bekası için zararlı hattâ yıkıcı olduğu; müsrifliğin, aç gözlülüğün, kibrin ve bunun gibi bir çok kötülüğün toplumsal refah için gerekli olduğunu iddia ettiği için lanetledi. Kitap gittikçe daha da popüler oldu, birçok baskısı yapıldı. Mandeville 1728'de kitaba bir önsöz ve altı diyalog ekleyerek ikinci bölümü yazdı.[2] Burada hem skandal yaratan iddialarını güçlendiriyor hem de kendini savunuyordu. 1740'ta Fransızca, 1761'de Almanca baskıları yapılan kitap Fransa'da baş celladın emriyle yakıldı.

Bernard Mandeville 1670'te Rotterdam'da doğdu. Leiden Üniversitesi'nde felsefe ve tıp okudu. Mide ve sinir rahatsızlıkları; o zamanki adıyla melankolik ve isterik hastalıklar üzerinde uzmanlaştı. Daha sonra İngiltere'ye dil öğrenmek için gitti ve Londra'ya yerleşti. 1733'te gripten öldü. Zamanının en meşhur ve başarılı yazarlarından biri olmasına rağmen günümüze hakkında pek az bilgi kaldı.

Mandeville'in bugün bize yabancı olmayan fakat kendi dönemi için oldukça tuhaf ve rahatsız edici bir iddiası vardı. Ona göre çağdaş toplum, çıkarcı bireylerin bir araya gelmesinden oluşuyordu. Bu bireyleri birbirine bağlayan unsur toplumsal yükümlülükler veya özgürlükler değildi. İnsanları birbirine kıskançlık, rekabet ve sömürü ilişkileri bağlıyordu. Dahası insanlar gerçeğin böyle olduğunu biliyor, özel hayatlarında bu çirkin ilişkileri her gün yaşıyor ve yaşatıyor fakat insan içine çıktıklarında bütün bunları bilmezden geliyorlardı. Böyle bir ikiyüzlülük Mandeville'e göre toplumsal yaşamın oluşması ve süregitmesi için vazgeçilmezdi.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında, İngiltere'de yandaşları olan bir siyasî doktrine göre siyasal özgürlük ve toprak sahipliği arasında zorunlu bir ilişki vardı. Özel çıkar peşinde koşmak (örneğin deniz aşırı ülkelerde yatırım yapmak, ithalat yapmak) siyasî özgürlükleri tehdit ediyordu. Bir ülke özgürlüğünü ancak ve ancak tutumlu bir halka sahip olursa koruyabilirdi. Machiavelli bunları cumhuriyetçiliği savunduğu *Söylevler*'inde söylemişti. Bu rejimin devamını sağlayan önemli iki faktör yurttaşların tutumlu, hazinenin dolu olmasıydı.[3] İnanılan oydu ki lüks tüketim tıpkı Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi yozlaşmaya, keyfî yönetime ve yıkıma

---

[2] Kitabın ikinci bölümü için bu yazıda Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees and Other Writings*, derleyen E. J. Hundert, Hackett Publishing, Cambridge, 1997 kullanıldı.

[3] Machiavelli'nin İngiliz siyaset düşüncesine etkisi için bakınız J. G. A. Pockock, *The Machiavellian Moment: The Florentine Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975. Mandeville'e dönemin siyaset düşüncesinin değerlendirilmesi bağlamında bakınız J. A. W. Gunn, *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, Kingston, 1983, sayfa 96-119. E. G. Hundert, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, sayfa 1-15.

yol açıyordu. Genelde toprak sahiplerinin veya kira ile geçinen aristokratların savunduğu bu görüşe karşı serbest ticareti savunan bankerler ve sermayedarlar gittikçe zenginleşiyor ve bu sayede hükümetler üzerinde keyfî bir baskıda bulunabiliyorlardı. Ne de olsa bu dönemde devletin gelirleri dış ticarete ve borsa spekülasyonlarına bağımlı hâle geliyordu.

Mandeville zenginliğin ve lüks tüketimin siyasî yozlaşmanın göstergesi olduğunu reddederken insanlara gelişen ticaret toplumunda yepyeni ve bireyci bir ahlâka sahip olmadan var olamayacaklarını söyledi. Mandeville'in masalı ticaret toplumunun gerçeklerini göremeyen arıların hikâyesini anlatır. Her ne kadar La Fontain'in fabllarına özenerek yazılmış olsa da Mandeville masalın bir hiciv olduğunu reddeder. Haklıdır da. Onun yanlış olanı göstererek doğruya ermek gibi bir niyeti yoktur. Hiciv normlara dayanır. Mandeville ise normları eleştirir.

Arı kovanı İngiltere'dir. O zamana kadar edebiyatta Hollandalılar'ı, mutlak monarşik düzeni, çalışkanlığı, dayanışmayı ve tutumluluğu temsil eden arılar Mandeville'in masalında düzenbaz ve bireycidir. Bu kovanda yaşayan tüccar, avukat, doktor, rahip, asker, yargıç, politikacı tüm arılar hırçın, hilebaz ve huysuzdur. Bir yandan açgözlülükten, savurganlıktan, lüks tüketimden ve toplumsal yozlaşmadan şikayet ederler diğer yandan gözlerden uzak yapmadıkları hile, etmedikleri ayıp yoktur. Bilmezler ki yaşadıkları devletin bekası onların böyle hilebaz ve riyakâr olmalarına bağlıdır ve her arı üzerine düşen kötülüğü yaparak toplumsal refaha katkıda bulunur. Arıların homurdanmasından ve şikayetlerinden bıkan Jüpiter, onlara doğruluk ve dürüstlük verir. Kovan zamanla küçülür, fakirleşir; kıtlık ve savaşlar başlar, birçok koloni kaybedilir. Arılar daha çok çalışmalarına rağmen daha az kazanırlar, sanat bilim ve ticaret geriler. Masalın sonunda arılar durumlarına uygun daha alçakgönüllü bir yaşam sürmek için yakınlardaki bir ağaç kovuğuna taşınırlar. Artık dürüst, yoksul ve sessizdirler. Masalın kıssadan hisse bölümünde, Mandeville skandal yaratan paradoksunu ortaya atar. İnsanların özel hayatlarında edindikleri her türlü kötü alışkanlık (kibir, şehvet, açgözlülük, kıskançlık, savurganlık) toplumsal açıdan faydalıdır; ulusal refaha katkıda bulunur. Kişinin kusurları ve günahkârlığı toplumsal fayda sağlar. İyi kötüden doğar.

Mandeville bugüne kadar değişik şekillerde yorumlanıp eleştirildi.[4] David Hume, Jean-Jacques Rousseau ve Adam Smith, Mandeville'in, çağdaş toplum (on sekizinci yüzyıl Avrupa toplumu) üzerine yaptığı bu değerlendirmeyle yüzleşerek, kendi kavramlarını, düşüncelerini şekillen-

[4] Mandeville'den etkilenen düşünürler hakkında Kaye'in *Arıların Masalı*'na yazdığı kapsamlı girişe bakınız s. CXIV-CXLVI.

dirdiler. Mandeville'i Büyük Jüri'nin izinden giderek eşitsizliği savunduğu ve kötüyü iyi gösterdiği için lanetleyip unutabiliriz. Fakat Mandeville aynı zamanda bize kapitalizmin ruhundan, modern işlevselciliğin mantığından, dahası modern zamanların rahatsız edici paradokslarından bahsettiği için incelemeye değer bir yazardır.

Bu yazıda, Mandeville'in paradokslarla irdelediği düşüncelerine bir giriş yapmayı umuyor ve modern birey, toplum ve devlet çözümlemesini ele alıyorum. Göstermek istediğim, Mandeville'in nasıl faydacı olmadan faydacı düşünceye yol açtığı ve faydacı düşünceye kaynaklık edebilecek bir doğa durumu ve toplumsal oluşum tasarladığıdır. Hâlbuki, ne faydacı düşünürler ne de faydacı düşüncenin doğduğu İskoç Okulu, insanı ve toplumu doğa durumundan yola çıkarak çözümlemişlerdir. Mandeville o zamana değin herkesin bildiği fakat açıkça söylemeye çekindiği "gerçekleri" ortaya atarken modern toplumda devletin konumu ve işlevi üzerine ilginç iddialarda bulunmuştur. Bu bağlamda, Mandeville'in insanın doğasına ilişkin öne sürdüğü iddialar onun paradokslarının kaynağıdır.

İNSAN DOĞASI

Mandeville'e göre, bireyin kötülüğü toplumsal faydayı oluşturur ya da kamusal iyiyi kişinin kötü alışkanlıkları yaratır. Mandeville, ahlâkî olarak kötü olanın iyi yönleri vardır ve bu yönler iyiyi yaratır demek istemiyor. Bütün kötü alışkanlıklar fayda sağlamaz, fakat faydalı olanın temelinde kötü alışkanlıklar yatar. Mandeville bu paradoksu açıklamak için bir doğa durumu tasarlar. Tıpkı Hobbes'un doğa durumunda olduğu gibi, bu dönem, toplumun ve devletin olmadığı bir dönemdir. İnsanın temel tutkusu hayatta kalabilmektir. Özde insanı hayvandan ayıran hiçbir şey yoktur. İnsanlar da hayvanlar gibi içgüdüleriyle hareket ederler.[5] Hobbes'tan farklı olarak Mandeville'in karşı usçuluğuna göre insanlar her zaman (hem doğa durumunda hem de toplum oluştuktan sonra) ussal ya da soyut ahlâkî ilkelerle değil, onlara hükmeden arzuları yönünde hareket ederler.

Mandeville insanı tanımlayan ama hayvandan ayırmayan iki doğal dürtüden bahseder. Birincisi, kendini sevmek yani kendini korumak. Hayatta kalmak doğuştan her insanın (ve hayvanın) içgüdüsel olarak paylaştığı bir özelliktir. İkincisi, kendimizi beğenmek yani fırsatları kollamak, değerlendirmek, kendi değerini ve üstünlüğünü başkalarına benimsetmek her insanın (ve hayvanın) doğal dürtüsüdür.[6] Mandeville'in bu ayrımını

[5] İnsanların hayvanî içgüdülere sahip olduğu düşüncesini Mandeville, Pierre Gassendi ve Montaigne'den alır. Bakınız Hundert, s. 39-42 ve F. B. Kaye'in *Arıların Masalı*'na Girişi, Mandeville, s. LXXXV.

[6] Mandeville, ikinci bölüm, s. 174.

Rousseau da kabul eder. Fakat Roussseau'ya göre *amour-propre* yani kendini beğenme diyebileceğimiz tutku, toplumun oluşmasından sonra ortaya çıkar ve insanın aklını kullanma yetisiyle pekişir. Çünkü, insan ancak akıl yürütebildiği zaman kendini başkalarıyla karşılaştırabilir. Mandeville'e göre ise, kendini beğenme toplumsal hayata da taşıdığımız doğal ve vahşi bir duygudur. Rousseau'nun Mandeville'den etkilenerek geliştirdiği *amour-propre* kavramı kibir ve gösteriş gibi toplumsal kötülüklerin kaynağıdır. Rousseau, Mandeville'i insanların sahip olduğu en temel ve doğal duyguyu, yani acıma duygusunu görmezden geldiği için eleştirir.[7]

Mandeville'e göre insanın tüm davranışları kendini sevme ve kendini beğenme dürtülerinden kaynaklanır. Tüm doğal arzular bencil olduğundan ve davranış arzular tarafından yönlendirildiğinden, doğal dürtülerle yapılan hiçbir davranış erdemli değildir. İnsanlarda onları doğal olarak erdemli kılabilecek hiçbir özellik yoktur. Erdem insanın doğal dürtülerine karşı tutkularını bastırmak ve yenmek için, iyi olmak çabasıyla ussal bir hamleyle yaptığı eylemler bütünüdür. Diğer yandan, kamusal olanı gözetmeyen her türlü davranış kötüdür ve doğaldır.[8]

İyiyi ve kötüyü, erdemi ve kötülüğü kimin, neden ve nasıl tanımladığı sorusu Mandeville'in siyasal ve toplumsal düşüncesinin kaynağını oluşturur. Mandeville'in vahşi insanı, Hobbes'un vahşisi gibi, barışı savaşa tercih edip toplumsal sözleşme yapmaz. Toplum ve siyasal iktidar bireylerin onayıyla değil, keyfî olarak yukarıdan aşağı doğru inen reformlar silsilesinin sonucunda ortaya çıkar. Toplum, erdem öğretisi ve insanları ikna etme sanatının ortaya çıkmasıyla oluşur. Mandeville her türlü toplumsal ve doğal davranışı ben-merkezciliğe indirger. Bu bağlamda, tüm felsefî düşünce belli başat arzular ve dürtülerin akılcılaştırılmasıdır.[9] İnsanın doğasını keşfeden, akılcılaştırma sürecini, yani erdemleri de keşfederek toplumu ve siyasal iktidarı kurmuş olur. Mandeville'e göre, toplumu kuranlar seçkinler yani siyasetçiler ile din adamları ve filozoflardır. Seçkinler, insanların dalkavukluktan etkilendiğini keşfederler, ne de olsa insanın temel dürtüsü kendini beğenmesidir. İnsanı doğal olarak toplumun dışına iten bu dürtü, paradoksal olarak aynı zamanda onların toplumsal olmalarını da sağlar. Mandeville'in kendi deyimiyle, kurnaz politikacıların hin yönetimleriyle, kişisel kötü toplumsal faydaya dönüşebilir.[10]

---

[7] Bu tartışma için bakınız Jean-Jaques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, Everyman's Library, London, 1987, s. 73-75.
[8] Mandeville, s. 48
[9] Mandeville, s. 333.
[10] Mandeville, s. 369.

Yasa koyucular iktidarı kurabilmek ve orada kalabilmek için, bir yandan halklarına dalkavukluk ederken, bir yandan da, onlara namus, şeref ve utanma gibi değerler aşılamaya başlarlar. Toplumun oluşmasının temelinde insanların bitmek tükenmek bilmeyen istekleri, arzuları, tatminsizlikleri yatar. Kendini beğenme bu arzuların temelinde yatan esas tutkudur. Aslında, kendini beğenme, toplumsal dengeyi sağlayan bir unsurdur. Çünkü, kendini beğenmiş insan, diğerlerinin onayına muhtaçtır. Mandeville'e göre, ahlâkî değerler ya da erdemler dalkavuklukla kendini bulmuş kibrin siyasî sonuçlarıdır.[11] Kendini beğenme dürtüsü iyi yönetilir ve yönlendirilirse (dalkavukluk ve yüceltme yoluyla) insanlar toplumsal olarak faydalı davranışlarda bulunurlar. Aynı dürtü yönlendirilmez ve baskı altına alınmazsa ortaya çıkan davranış toplum için zararlı ve saldırgan olur ki buna da kibir denir.[12] Hükümetlerin ilk işi insanları uysal ve itaatkâr yapmaktır. Bunun en ucuz yolu ise, insanlara öğretilen şeylerin onlar için faydalı olduğuna onları inandırmaktır. Demek ki, insanın doğası çalışılmalı ve öğrenilmelidir. Bunu da ancak filozoflar ve ahlâkçılar yapabilir.[13]

Neredeyse Machiavelli'ninkiler kadar kurnaz ve becerikli olan Mandeville'in yasa koyucuları toplumu iki sınıfa ayırmıştır. Birinci sınıftakiler zekidir. Buradan seçkin din adamları ve filozoflar çıkar. Bunlar, her ne kadar diğer sınıfa erdemleri öğretmeye çalışsalar da düzenbazdırlar çünkü onlar da insandır! İkinci sınıf bir ahmaklar grubudur, sadece hayvanî dürtülerinin peşinde koşarlar. Seçkinler, ahmaklara şehvet, kibir, bencillik, açgözlülük, kıskançlık gibi doğal dürtüleri gizlemeyi öğrettiğinde toplum kurulmuş olur. Diğer bir deyişle, toplum ve devlet, kurnaz yasa koyucuların baskısı altında düzenbazların ahmaklarla oynadığı bir oyunun sonucudur. Toplumsal insan evcilleşmiş bir hayvandır. Evcilleşen insan, siyasetçilerin ve ahlâkçıların yardımıyla doğal dürtülerini bastırır hattâ reddeder. Karşılığında düzmece bir saygınlık kazanır ve uygarlığın oluşmasına katkıda bulunur. En kötü, en ahlâksız insan bile kamusal alanda erdemi savunur, erdemli olanı yaptığını iddia eder, zaten düzenin devamı için erdemli görünmek yeterlidir.[14] Örneğin, kibir, insanın en kötü huylarından biridir fakat bir toplumun gelişmesi ve zenginleşmesi için en "faydalı kötülüktür."[15] Bu kötü huy sayesinde, zenginlerinden fakirine insanlar gösteriş düşkünü olur, gereğinden fazla tüketim yapar, bu sayede

[11] Mandeville, s. 51.
[12] Mandeville, ikinci bölüm, s. 197.
[13] Mandeville, ikinci bölüm, s. 202.
[14] Mandeville, ikinci bölüm, s. 181.
[15] Mandeville, s. 124 -134.

işsizler iş bulur, ticaret gelişir, rekabet kızıştıkça moda değişir, teknoloji, sanat ve bilim ilerler. Diğer yandan, kibirli insan toplum içinde alçakgönüllü ve yardımsever bir hava takınarak diğer insanların takdirini de kazanmayı ihmal etmez. Sonuçta kötülükten toplumsal fayda doğmuştur. Halkın en "beter" takımı bile ortak iyiye bir fayda sağlar. Hırsızlar çaldıkları değerli eşyayı tüketerek ekonominin gelişmesine katkıda bulunurlar. Çünkü, mağdurlar çalınan eşyaların yerine yenilerini koymak için tüketmek durumundadırlar. Diğer yandan, hırsızların olmadığı bir toplumda güvenlik güçleri ve anahtarcılar işsiz kalır.

Mandeville'e göre, çocukları ve düşkünleri gözetmek, onlara yardım etmek gibi "doğal" ve "uygar" davranışlar kendini beğenme dürtüsünden kaynaklanır. İnsanlar bunun gibi davranışları vicdanlarını rahat tutmak, takdir edilmek için yaparlar. Kendini beğenme erdem olmamasına rağmen (tam tersine kötü bir alışkanlıktır) toplum için faydalı bir sonuç doğurabilir. İnsanlar doğal olarak kötü olan eylemleri akılcılaştırabildikleri sürece diğerlerinin gözünde erdemli olurlar. Burada Kaye'in de belirttiği gibi, Mandeville erdemi tanımlarken çilecilik ve usçuluk gibi iki önemli düşünce akımından etkilenmiştir.[16] Çileci düşünceye göre erdem yoz insan doğasının alt edilmesi, nefsin terbiyesi ve Tanrı'nın lütfu ile ulaşılan bir değerdir. Usçu düşünceye göre ise, erdem akıl yoluyla ulaşılan bir değerdir. Mandeville bu iki düşünceyi birbirine bağlar ve faydacı mantığın doğmasına katkıda bulunur. Erdem zamana ve yere göre değişir. İyi olmak insan doğasına aykırı olduğuna göre, kötü ve fakir olmak yerine kötü ve zengin olmak daha iyidir. Örneğin, ulusal zenginlik için gerekli olan her şey (bencillik, açgözlülük) faydalıdır. Mandeville'e göre "zenginleşen ve gelişen bir ülkeyi yaratabilmek, sürekliliğini sağlayabilmek doğal ve ahlâkî anlamda kötünün yardımı olmadan imkânsız olurdu".[17] Hem çileci hem de usçu düşünceyi reddetmiş olan Hume'a göre toplumsal açıdan iyi sonuç doğuran her şey kötüden geliyorsa, kötüye kötü değil iyi denmelidir. Hume'a göre, insanların haz peşinde koşuyor olması, kötü ve zararlı değil fakat topluma ya da bireye fayda sağladığı sürece iyidir. Böylece, Hume, Mandeville'in paradoksunu çözer ve faydacı ahlâk doğar. Yani, artık davranışların faydası, onların ahlâkî olup olmadığını gösterir.[18]

---

[16] Bkz. Kaye'in *Arıların Masalı*'na Girişi, Mandeville, s. XLVIII.
[17] Mandeville, s. 325.
[18] Bkz. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, üçüncü kitap, derleyen Ernest C. Mossner, s. 507-552, Penguin Books, London 1984.

İKİYÜZLÜ UYGARLIK

Mandeville'e göre insan erdemli olma çabası sayesinde uygarlaşır. Erdemli olamadığı ya da olması mümkün olmadığı için de uygarlık gelişir. Diğer bir deyişle, insan özünü (doğal dürtülerini) inkâr ettiğinde uygarlaşır. Fakat paradoks odur ki, insan özüne sadık kaldığı sürece uygarlık gelişebilir. İkiyüzlülük uygar olmanın vazgeçilmez bir parçasıdır.[19] Özellikle, modern toplum, böyle bir ikiyüzlülük için eşsiz ortamlar ve olanaklar sağlar. Bu nedenle, Mandeville çağdaşı olduğu ticaret toplumunun en gelişmiş uygarlık olduğunu söyler. Çünkü, bu toplumlarda maddî zenginlik ve siyasî güvenlik, bireylerin doğal dürtüleri yönünde hareket etmesine destek sağlar. İnsan, bir yandan hazlarını tatmin ederken, bir yandan da topluma katkıda bulunur. Toplumsal disiplin, diğer toplumların tersine, ticaret toplumunda insanların kişisel hazlarını tatmin etme isteğine açıktan baskı uygulamaz.

Tutumluluk çileci bir erdemdir. Savurganlık ise "asil bir günah". Her birey için tutumlu olmak en makul davranıştır. Fakat bir ülkeyi zenginleştiren tutumluluk değil savurganlıktır. Bir ülkede herkes tutumlu olursa sanat ve bilim gelişmez. İnsanlar fakir, cahil ve dünya nimetlerinden yoksun yaşamak zorunda kalır. Gelişen bir ülkede yoksullar işsiz kalmamalı, kazandıkları parayı sonuna kadar harcamalıdırlar.[20] Aslında Mandeville'e göre tutumlu olmanın ahlâkla bir ilgisi yoktur. İnsanı tutumlu yapan zorunluluklardır. İnsan doğası gereği kendini beğendiği ve kibirli olduğu için açgözlü ve müsrif olmaya meyillidir. Müsrif insan ahmaktır ve sadece kendine zarar verir hâlbuki varlığı toplumsal refah için elzemdir. Açgözlülük ve müsrifliğin vazgeçilmez toplumsal işlevleri vardır. İşsizlere iş sağlar, bilim, sanat, teknoloji, ticaret onların sayesinde gelişir. Böylece insanların gururu ne kadar çok okşanırsa, iştahları ve arzuları o derece kabarır ve toplum o derece müreffeh ve gelişmiş olur.

Mandeville, tutumluluk üzerine bu iddiasıyla, aslında hem dönemin ortodoks ekonomi kuramına saldırır, hem de paradoksunu bir kez daha pekiştirir. Mandeville'in döneminde hâkim olan merkantilist düşünceye göre, lüks tüketim ahlâkî yozlaşmaya yol açtığı gibi ekonomik açıdan da tehlikeliydi. Bir ülke ürettiklerini ihraç etmeli fakat ithalatı en aza indirmeliydi. Tutumluluk hem bir erdem, hem de ekonomik açıdan kazançlıydı, yani, devletin ve sermayedarların kasası dolu, vatandaşın cebi boş olmalıydı. Üretim ve ticaret lüks tüketimi körüklemesine karşın, kamuoyu lüks tüketimi lanetliyordu. Mandeville, bu ikiyüzlü tavra, yani, bir yan-

[19] Mandeville, ikinci bölüm, s. 160.
[20] Mandeville, s. 103 –106.

dan zengin olma isteğine, diğer yandan lüks tüketimin lanetlenmesine dikkat çektiğinde, serbest pazar ekonomisini de savunmuş oluyordu. Lüks tüketim sayesinde insanlar bir yandan kendi hazlarını tatmin ederken, bir yandan da farkında olmadan devletin çıkarına katkıda bulunmuş oluyorlardı. Kaye'in de belirttiği gibi, Mandeville'in serbest pazar anlayışı sistematik değildir.[21] Fakat Mandeville'in bireycilik çözümlemesi daha sonra Adam Smith tarafından geliştirilen ekonomik bireyciliğin temelini oluşturur. Mandeville, insanın hazlarının ve tutkularının kötülüğünden bahsederken, Smith bunların hem birey için hem de toplum için olumlu sonuçlar doğurduğunu söyler.[22]

Mandeville açıkça ekonomik eşitsizliği ve sömürüyü savunmasına karşın, yoksulluğun yerleşmesine ve yayılmasına neden olan ikiyüzlülüğü ortaya sererek zenginlerin ve zenginliğin nasıl oluştuğunu anlatır. Mandeville'in hayır işlerine ve hayır okullarına saldırısı her ne kadar insafsız görünse de, o dönemde, kendisine karşı çıkanlar bile, işçi sınıfının durumunun iyileştirilmesini önermiyorlardı. Mandeville'e göre, insanlar hayır işlerine sadece kendi gururlarını okşamak ve toplumda saygıdeğer görünmek için girerler. Hayır işleri ikiyüzlülüğün alanıdır.

XVIII. yüzyıl başlarında gelişen hayır okullarının amacı, dilenen ve hırsızlık yapan çocukları sokaktan kurtarmak, onlara on üç on dört yaşına kadar dinî eğitim vermekti. Hayır okulundan mezun olan bir çocuk bir malikaneye hizmetçi olarak girebiliyordu. Mandeville'e göre, insanlar kendilerini beğenmiş olduklarından pis ve zor işlerde mecbur kalmadıkça çalışmazlar. Bundan dolayı işçi sınıfı fakir ve cahil bırakılmalıdır ki pis, ağır ve ucuz işlerde çalıştırılabilsin. Yoksulları okutmak ekonomik açıdan zararlı, ahlâkî açıdan da ikiyüzlüdür. Mandeville'e göre eşitsizliğin toplum için hayatî önem taşıyan işlevleri vardır. Hayır işlerine katılan seçkinler bunu gayet iyi bildiklerinden yoksullara sadece itaatkâr olmayı öğrenecek kadar eğitim verirler. Kısacası, uygar insan, erdemin ne olduğunu gayet iyi bilir ama nadiren erdemlidir çünkü erdemli olmak insanın çıkarına aykırıdır.[23] Seçkinler erdemi tanımladıkları günden beri, kendi erdemsizliklerini gizlemeyi becermiş ve halkın itaatini kazanmışlardır.

Mandeville'e göre, insanların toplumsal ve siyasal yozlaşma olarak gördüğü durum, aslında, olması gereken bir durumdur. İnsanlar yoz olduğu için böyle bir düzen kurulmuştur. Seçkinlerin zengin ve savurgan ola-

---

[21] Mandeville, s. CII.

[22] Mandeville ve Adam Smith karşılaştırması için bakınız Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, Monthly Review Press, New York, 1972 , s. 195 –216.

[23] Mandeville'in hayır işleri ve hayır okulları hakkındaki fikirleri için bakınız Mandeville, s. 253 –322.

bilmesi için halkın cahil ve yoksul kalması gerekir. Mandeville, hem seçkinlerin hem de kamunun kazançlarının nasıl başkalarının yıkımı üzerine kurulduğunu anlatır.[24] Hem Rousseau hem de Marx, Mandeville'e bu konuda hak verir. Zenginliğin temelinde eşitsizlik yatmaktadır. Mandeville'i okuyan Marx, aslında, ortada bir paradoks olmadığını ve Mandeville'in kapitalizmin çelişkilerinden bahsettiğini söyler. Marx'a göre, Mandeville sermaye birikiminin kaynağı olan sömürüden bahsetmektedir.[25]

SİYASET VE KORKU

İnsanları bencil olmaya iten doğal dürtüler, onları siyasal etki ve baskıya açık bireyler hâline getirir. Mandeville *Şerefin Kaynağı ve Hıristiyanlığın Savaşta Faydası Üzerine Bir Araştırma* adlı diyalogunda siyaset ve korku ilişkisini irdeler. İnsanlar kendini sevme ve kendini beğenme dürtüleriyle hayata başlarlar. Bunlar, gördüğümüz gibi, insanın en bencil duyguları olmasına rağmen, onu aynı zamanda toplumsal yapan özelliklerdir. Korku ise, insanı topluma kazandıran en faydalı duygudur. Seçkinler insanları korku ile ikna etmek için değişik yöntemler geliştirmişlerdir. Korku sayesinde hayatta kalma dürtüsü harekete geçer. Siyasetçiler bu duyguya yön verebildikleri ölçüde iktidarda kalabilirler.[26] Mandeville'e göre, korkunun nesnesi görünmez olmalıdır. Görünmez korku, ölüm korkusu kadar, gerçek ve ürperticidir. Aslında, Mandeville, daha önce Machiavelli tarafından irdelenmiş olan din ve siyaset ilişkisinden bahsetmektedir.[27] Dinin işlevi, insanların içine Tanrı korkusu salmak ve onları yola getirmektir. Böyle bir görev için, hiçbir din diğerinden aşağı kalmaz. Dinin olmaması olmasından daha kötüdür.[28]

İnsanlar doğal dürtülerini inkâr etme sürecinde toplumsallaşır ve siyasal düzen kurulur. İnsanlar manevî bir korkunun emrine ne kadar çok girerlerse, yani dinin iyiliklerine ve kötülüklerine inanırlarsa, bu onları o kadar çok yasaya uymaya, sözlerini tutmaya sevk eder. Eğitimsiz halk hiçbir zaman Tanrı korkusunu yenememiştir.[29] Mandeville'e göre, gelmiş geçmiş bütün yöneticilerin bir çeşit dini yaymaya çalışmış olması onların böyle bir gerçeği keşfetmiş oldukları anlamına gelir. Siyasetçiler aslında uygarlığın öncüleridir. Bu bağlamda, Mandeville siyasetçiler arasında

---

[24] Gunn, s. 110.

[25] Marx, Rousseau ve Mandeville karşılaştırması hakkında bakınız Colletti, s. 197–198 ve s. 205.

[26] Mandeville, s. 206.

[27] Niccollo Machiavelli, *The Discourses*, Penguin Books, London, 1988, birinci kitap, s. 139-150.

[28] Mandeville, ikinci bölüm, s. 202–203.

[29] Mandeville, ikinci bölüm, s. 205.

ayrım yapmaz, hepsini onaylar. Siyasetçiler, bir taraftan insanları en doğal güdülerine karşı (kendini sevme ve kendini beğenme) yönlendirebilir, diğer taraftan da bu güdüleri kendi amaçları doğrultusunda kullanarak iktidarlarını koruyabilirler.

İnsanları korku yoluyla ikna etmenin ikinci yöntemi çok daha pişkince bir tasarının ürünüdür. Şeref payesinin keşfi, siyasal iktidar açısından erdemin keşfinden bile önemlidir. Tıpkı kibir gibi, şeref de, insanın kendini beğenmişliğinin toplumsal bir göstergesidir. Kibir kötü bir huy olmasına rağmen, şeref iyi ve faydalı bir özelliktir. Kibir vahşi duyguların yontulmamış yönünü açığa çıkarırken; şeref bu dürtülerin yönlendirilmesi ve erdeme dönüştürülmesi sürecinde ortaya çıkar. Şerefli olmak, kurnaz siyasetçilerin geliştirdiği dalkavukluk sanatının ileri bir aşamasında ortaya çıkan zarif bir ilkedir.[30] Edinilmiş bir duygu olan utanç, şerefli insanı besleyen kaynaktır. Utanç duymayı öğrenen insan kendisinden korkmayı da öğrenmiş olur. Siyasetçiler insanlara utanç duygusunu aşıladıklarında, onları itaatkâr ve erdemli kılmayı amaçlarken niyet etmedikleri bir sonuca da hizmet etmişlerdir. İnsanlar neredeyse ölümden korktukları kadar, utanç duymaktan veya toplum içinde küçük düşmekten de korkuyorlardı. Ne de olsa, insan kendini beğenmiş bir hayvandı. Seçkinler, utanç öğretisini bir sanata dönüştürüp, kendini beğenme ve korku arasındaki gerçek bağı gördüklerinde, hem iktidarı pekiştirmiş hem de siyasî nüfuza ve iknaya açık bireyi yaratmış oluyorlardı. Artık, insanlar siyasetçilerin elinde, iyiye ve kötüye yönlendirilebilir, savaşta ve barışta türlü (toplumsal ve/veya kişisel) çıkarlar için kullanılabilirlerdi. Şeref de, erdem gibi, insanları ikna etmek için icat edilmişti ama daha kolay ve gönüllü öğreniliyordu. Çünkü, insana kendinden çok başkalarını yenmeyi öğretiyor ve dünyevî ödüller sağlıyordu. Oysa, erdemli olmak meşakkatli bir süreçti ve kendini toplum içinde baskı altında tutmaya rıza göstermek demekti. Diğer bir deyişle, seçkinler, erdemi keşfettiklerinde insanın aklına hâkim olabiliyor, şerefi keşfettiklerinde ise, onun tutkularına nüfuz edebiliyorlardı.

Mandeville'in siyaset düşüncesi kuşkusuz bir çok ideoloji kuramına kaynaklık edebilir. Kaye'in yaptığı değerlendirmenin de gösterdiği gibi, Mandeville kuramsal açıdan felsefî anarşist, pratik açıdan ise faydacıdır.[31] Mandeville, insanın doğal olarak kötü ve bencil olduğunu, iktidarın yoz, devletin baskıcı, seçkinlerin sömürücü ve genelde toplumun ikiyüzlü olduğunu iddia ederken, aslında, felsefî açıdan anarşist bir saptamada bulunur. Fakat, Mandeville bu düzenin değişmesi gerektiğini söylemez. Aksi-

[30] Mandeville, ikinci bölüm, s. 210.
[31] Mandeville, s. LVIII.

ne, kötüden toplumsal fayda doğduğunu ve toplumsal gelişme için var olan düzenin devam etmesi gerektiğini söylerken, belki de, faydacı düşüncenin doğması için gereken paradoksu ortaya atar. Mandeville için, modern toplum, gerçekte bir felâket ama görünüşte bir zaferdir.

Mandeville'e göre, toplumsal sonuçları açısından bakıldığında, tutkular faydalı görünmekle birlikte, ahlâkî açıdan kötüdür. Mantığa aykırı görünen bu önerme, Mandeville için, her ikisi de doğru olan iki karşıt düşünceyi yansıtmaktadır. Her ne kadar, düzen, sömürü ve baskı üzerine kurulu olsa da, Mandeville aslında bu ikiyüzlü düzenin herkese fayda sağladığına inanır. Sermayedarlar, yasa koyucular, ahlâkçılar, işçiler, işsizler, hırsızlar, fahişeler, dilenciler her ne niyetle olursa olsun, bencil çıkarlarının peşinde koştukları sürece, toplumsal huzura ve refaha katkıda bulunurlarken, aynı zamanda, dünya nimetlerinden paylarına düşeni alırlar. Seçkinler ve halk arasında kurulan bağ sabit ve tek yönlüdür. Kişisel kötü toplumsal faydaya dönüştükçe bunun böyle olması kaçınılmazdır.

Dönemin aristokratik tavrı, avamın zekâsından şüphe ederken, Mandeville herkesin aklının, tutkuların emrinde olduğunu söyler. Modern toplumda, yozlaşmanın özgünlüğü, lüks tüketim ile siyasal etki arasında kurulan özel bağdadır. Mandeville'in kaygısız bireyleri modern toplumun çıkmaz sokaklarında hazlarının peşinde koşarken "ahmaklar" keyfî yönetimlerin nesnesi, "seçkinler" ise öznesi olur.

KAYNAKÇA

Colletti, Lucio, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, Monthly Review Press, New York, 1972.

Gunn, J. A. W, *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, McGill-Queen's University Press, 1983.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, derleyen: Ernest C. Mossner, Penguin Books, London, 1984.

Hundert, E. G, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Machiavelli, Niccollo, *The Discourses*, Penguin Books, London, 1988,

Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees: or Private Vices Public Benefits,* derleyen: F. B. Kaye, Clarendon Press, Oxford, 1966.

Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees and Other Writings*, derleyen: E. J. Hundert, Hackett Publishing, Cambridge, 1997.

Pockock, J. G. A, *The Machiavellian Moment: The Florentine Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton University Press, Princeton, 1975.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*, Everyman's Library, London, 1987.

Kaygı ve Psikoloji



"Aklı Dolaşıkların Sığınağı"

Raymond Depardon, Jurih, Italy, 1979 Magnum Eyewitness, 150 Years of Photojournalism, Richard Lacoya and George Russell, TIME Oxmoor House Inc., 1990.

HÜMANİSTİK PSİKOLOJİ AÇISINDAN KAYGI SORUNSALI VE KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMI

Erol Göka

Dilimizde endişe, bunaltı, tedirginlik, tasa ve korku gibi sözcüklerle anlatılmak istenen temel kaygının anlaşılmasında -varoluşçu felsefe ve fenomenolojiden beslenen-hümanistik psikolojinin katkıları bu alanda çalışan tüm bilim adamlarınca kabul görmüş bir olgudur.

Varoluşçu anlayışa göre, insan olarak dünyamızda, üç ilişki düzeyi vardır: Bunlardan Unwelt; dünyamızın biyolojik ve fiziksel görünümleriyle ilişki içerisinde olan yanımızdır ki, buna 'doğa-içerisinde-varlık olarak biz' diyebiliriz. Mitwelt ise; kişilerin, toplumun dünyasıyla birlikte olan yanına gönderme yapar ki, buna 'başkalarıyla-olan-varlık olarak biz' adını veririz. Eigenwelt, kendi dünyamız anlamına gelir; bununla anlatılmak istenen, kendi kendimiz üzerinde düşünen, değerlendiren ve yaşayan yanımızdır ki, buna 'kendisi-için-varlık olarak biz' deriz. İşte bu ilişki düzeylerinde yer alan, 'dünya-içindeki-varlık'ımızı konumlama biçimimizle, sağlıklı olma biçimimiz arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Her zaman karşı karşıya olduğumuz, hangi yanımıza ağırlık vereceğimiz sorusuna uygun bir yanıt bulmak ve yine bu yanıtla tutarlılık gösteren tutumlar takınmak zorundayızdır.

Varoluşçular, yaşama karşı en uygun cevabın ve onunla tutarlı olan bir tutumun adına "otantik olmak" derler. Otantik bir varoluş, doğaya, başkalarına ve kendisine açıktır, onları çatıştırmamaya, bir bütün içerisinde toparlamaya çalışır. Yani otantik bireyler, tüm bu ilişki düzeylerine açık olmaları nedeniyle, kendilerinden herhangi bir şeyi gizlemeden, yaşamın, önüne serdiği olanakların çok daha iyi farkında olarak seçimlerini yapan kişilerdir. Otantik bir varoluş, göstermek istemediğim yanlarım açığa çıkar gibi bir korku taşımadığından başkalarıyla ilişkilerinde, daha kendiliğinden ve daha özgürdür. Otantik ilişkilerde insanlar, birbirleriyle gerçekten bizzat o kimseler oldukları için ilgilenmektedirler ve bu ilişkilerde, işitilmek istenene değil de gerçek olanın söylenmesine ağırlık verildiği için, ortaya çıkan güven de gerçek bir güven olmaktadır.

Otantisite ve otantik varoluş, bireylere böylesine avantajlı bir konum sağlamasına rağmen, insanların çok büyük bir kısmının otantik olamamalarının nedeni, varoluşsal kaygıdan köken almaktadır.

Bu kaygıyı tam olarak anlayabilmek için onun bazı kaynaklarından söz edebiliriz: Bunlardan birincisi, bilinmeyen bir zamanda ölüme yazgılı oluşumuzu bilmemizdir. Üstelik yalnızca kendimiz değil, bizimle birlikte en değer verdiğimiz yakınlarımız ve diğer tüm insanlar da ölüme yazgılıdırlar. Varoluşsal kaygının ikinci kaynağı, bilinçli varlıklar oluşumuzdan gelmektedir. İnsan, yaşamını etkileyecek kararları bilinçli bir şekilde verebilen ve kararların sonuçlarını bizzat üstlenmek zorunda olan bir varlıktır; yani eyleminin sorumlusu bizatihi kendisidir ve bu nedenle atacağı her adım yeni bir kaygıyı beraberinde getirmektedir. Varoluşsal bunaltının bir başka kaynağı ise, anlamsızlık ve her şeyin bir anda saçmalaşabileceği şeklinde bir tehdide sürekli açık olmamızdan ortaya çıkmaktadır. Kendimizi bir değerler dünyasına doğmuş olarak buluruz ve seçimlerimizle yeni değerler inşa edebiliriz ama bir anda tüm bu değerler, civa gibi elimizin altından kayıp gidebilir: "O hâlde, tüm bu yaşadıklarımızın ne anlamı vardı?" sorusunun kapımızı çalacağı bir an çıkıp gelebilir... İnsanın çevresindeki kimselerin, arkadaşlarının, dostlarının birgün terk edip yanız bırakabilecekleri ya da etrafında birçokları olduğu hâlde hiçbirisinin kendisini anlamama olasılığı, bir başka varoluşsal kaygı kaynağıdır.

Tüm bu varoluşsal kaygı kaynaklarına dikkatle bakılacak olursa, hepsinin ortak yanının insanın sonluluğu (faniliği) ile ilgili olduğunu görürüz. Ölüm, zamanımızın; kazalar, gücümüzün; verilecek kararlarla ilgili kaygılar, bilgimizin; anlamsızlık tehdidi, değerlerimizin; yalıtılmışlık ve reddedilme olasılığı, diğer insanlar üzerindeki denetimimizin sınırlılığını yansıtmaktadır. Yine eğer varlığa, olasılıklar alanı olarak bakacak olursak tüm bu karşıt yaşam niteliklerine var olmama alanı dememiz mümkün-

dür. Varlığımızın figürleri, bilinç, seçim ve özgürlüktür; oysa var olmama alanının figürleri bunlara tam karşıt olarak ışıksızlık, kapanmışlık ve gerekliliktir. Gündelik yaşamda, etkin özneler ya da kendi yaşamını yönlendirebilen kimseler olarak davrandığımızda, yani öznelliğimizi yaşadığımızda, varlık olarak yer alıyoruz demektir. Ama kendi isteğimizin dışında kalan güçler tarafından belirlenmiş nesneler olarak davrandığımızda, yani nesnelliğimizi yaşadığımızda, bu, var olmama alanı içerisinde olduğumuzu gösteren bir durumdur. İşte otantik varlık ya da otantik kişilik, bu tanımlar uyarınca, varoluşun, var olmamaktan varlığa ve oradan tekrar geriye var olmamaya doğru sürekli bir akış olduğunun bilincindedir.

Varoluş kaygısı ile karşılaştığımızda iki seçenek karşımıza çıkar; ya bu kaygıya katlanmanın ve başa çıkmanın yollarını öğrenerek otantik bir varoluşu seçeceğiz ya da bu kaygıyı yaşamamak için otantik olmayan varolmama yollarını, biçimlerini seçerek kendimizi kandırma yoluna gideceğiz. Kendimizi kandırma yolu diyoruz, çünkü varoluşsal kaygıdan kaçalım derken, dünya-içerisindeki-varlığımıza gözlerimizi kapadığımızda, bilincimizi insan olmanın gerçeklerine örttüğümüzde, bu kez nevrotik kaygının pençesine düşeriz. Zira biz görmek istemesek de, bu dünyada varızdır ve nevrotik kaygı, varlığımıza verilmiş otantik olmayan bir cevaptır.

Varoluşsal kaygının yerine nevrotik kaygıda karar kıldığımızda, bu kez insan olmanın sorumluluklarını üstlenmemekten kaynaklanan suçluluğun yarattığı hastalıklı ruhsal belirtilere açık hâle gelmiş oluruz.

Varoluşsal kaygıya tümüyle battığımız durumlarda varoluşun üç birbirini tümleyen düzeyinde bozukluklar görülür. Bir başka deyişle kendimizi kandırmamız, varoluşun herhangi bir düzeyinde ortaya çıkabilir. Örneğin, yaşamlarımızı aslında biyolojik dürtülerin denetlediğini ileri sürerek, 'doğa-içerisindeki-varlık' yanımızla kendimizi kandırabiliriz; sonuçta da 'doğa-içerindeki-varlık' yanlarımızın lehine, 'başkalarıyla-olan-varlık' ve 'kendisi-için-varlık' yanlarımız zarar görür. Bunun başka örneklerini, doğayı herkesin birbirini sevdiği bir evren hâline getiren taşkın mizaçlı maniklerde ve dünyanın kötülüklerle dolu olduğuna, eski güzel günlerin geri gelmeyeceğine inanan depresiflerde görebiliriz.

'Başkalarıyla-olan-varlık' olarak varoluş biçimimizde ortaya çıkan kendini kandırmalar, normal kabul edilecek kadar çok ortaya çıkar. Daha çok küçük yaşlardayken birçoğumuz, kendimizi başkalarına hiç olmadığımız biçimlerde sunmanın ve pekâlâ bundan yarar sağlamanın mümkün olduğunu öğrenmişizdir. Başkalarının bizi beğenmesi ve alkışlaması uğruna çoğu kez, 'kendisi-için-varlık' yanlarımızın taleplerini erteler dururuz.

'Kendisi-için-varlık' yanlarımızdan kaynaklanan kendimizi kandırmalarımızı fark etmemiz diğerlerine göre daha güçtür. Çünkü bir kez varolmanın sahte-varlık yolunu seçtikten sonra, kendimiz hakkında uydurduğumuz fikirlere kendimiz de içtenlikle inanmaya başlarız. Örneğin birçok kez bu özelliğimiz nedeniyle depresyona gireriz ama kendimizi hiç öfkelenmeyen biri olarak görmeye ve bundan olumlu pay çıkartmaya devam ederiz.

'Kendisi-için-varlık' yanlarımızdan kaynaklanan kendimizi kandırmalarımız, bir çok ruhsal bozukluk türüne yol açmaktadır. Büyük bir kişi, hattâ tanrı olduğuna inanan psikotikler, her zaman mükemmel birisi olduğu kandırmacısını doğrulamak için işkolikler, ermiş olmaya çalışmış ya da olduğu inancıyla her türlü dünyevî hazlardan vazgeçenler hep, 'kendisi-için-varlık' yanına aşırı vurgu yaparak, 'dünya-içerisinde-varlık' olma bütünlüklerini yitirmiş kişilerdir.

Varoluşçu açıdan kaygı sorununa göz gezdirdikten sonra otantik varoluşla çok yakından bağlantılı başka bir kavram olan "kendini gerçekleştirme" (self-aktüalizasyon) kavramına hümanistik psikoloji açısından bakmak uygun olacaktır.

Psikolojik bilimler tarihinde psikanaliz ve davranışçılık akımlarından sonra üçüncü kuvvet olarak tanımlanan hümanistik psikolojinin isim babası Abraham Maslow, kendini gerçekleştirme sorunuyla ilgilenmiş ve bu konuyu tartışmaya açmıştır.

Maslow, kendisine hocalık yapan iki kişiye -antroplog Ruth Benedict ve psikolog Max Wertheimer- büyük bir hayranlık besliyordu. Bu insanların kişiliklerini anlayıp, benzerlerinin bulunup bulunmadığını öğrenmek istiyordu. Kendini gerçekleştirme kavramı kısmen Henry Murray'ın ihtiyaçlar kuramından türetilmiştir ama üzerine kurulan kuramsal yapı tümüyle Maslow'a aittir. Bu kurama göre insan davranışı bir hiyerarşiye göre düzenlenmiş ihtiyaçlar doğrultusunda temellenmiştir.

Motivasyon ve ona bağlı ihtiyaçlar kuramını Maslow şöyle açıklamaktadır: "İnsan entegre olmuş bir bütündür. Dürtüler bireyin bütününü ifade eder". Motivasyon kuramı ihtiyaçlara dayanır, İnsan motivasyonunda kültürel, yerel, bilinçli isteklerden çok, ihtiyaçlar rol oynar. Esas olan bilinçdışı isteklerdir. Her davranışın, her eylemin birden fazla motivasyonu vardır. İnsan ihtiyaçları bir hiyerarşiye göre düzenlenmiştir, öyle ki en önemli, en güçlü olan ihtiyaç, daha az önemli olan bir başka istek ya da ihtiyaçtan önce doyum yolu bulmak için direnir ve bu doyum yolunu bulur.

Davranışların çoğu çok motivasyonludur. Herhangi bir davranış aynı zamanda birkaç temel ihtiyaç ya da temel ihtiyaçların hepsi tarafından be-

lirlenmiştir. Yalnız bir tek ihtiyaç tarafından güdülen davranış oldukça enderdir. Motivasyonun iki nedeni vardır; bilinçli ve bilinçdışı neden. Motivasyonu harekete geçiren neden ihtiyaçlardır. Motivasyonla ihtiyaç, birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Maslow'a göre "insan, daima isteyen ve isteklerini gerçekleştiren bir varlıktır. Bir istek bitince başka bir isteğe açlık uyanır."

Maslow, isteklerin listesini sıralamış ve bunlara ihtiyaçların hiyerarşisi demiştir. Beş temel ihtiyaç tanımlayan Maslow, bunları en önemliden daha az önemliye doğru şöyle sıralamıştır:

1- Açlık, susuzluk ve cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlar
2- Güvenlik ihtiyacı
3- Sevgi ve ait olma ihtiyacı
4- Saygınlık ihtiyacı
5- En üstün ihtiyaç: KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME

Varoluş kaygısı ile en başarılı bir biçimde başetmiş ve ruhsal açıdan mükemmel derecede sağlıklı kişileri dikkatle gözleyen Maslow, ilk bulgularını şöyle özetler:

> Sağlık psikolojisini incelemeye başladığımda, insanlığın bulabildiğim en iyi örneklerini, en mükemmel ve sağlıklı insanları seçtim. Ortalamadan çok farklı, bazı yönlerden şaşırtıcı ölçüde farklı idiler. Bu insanlardan çok şey öğrendim. Bu kişilerin genellikle mistik yaşantılar, büyük huşû anları, çok yoğun mutluluk duyguları hattâ vecd (ekstaz) yaşadıklarını saptadım. Böyle zamanlarda bu kişiler neredeyse katışıksız ve coşkun bir mutluluk yaşıyorlar, bütün kuşkuları, korkuları, ketlenmeleri, gerilimleri geride kalmış gibi görünüyorlardı. Sanki 'ben' bilinci kayboluyordu: Dünya ile tüm ayrılıklar ve uzaklıklar ortadan kalkıyor ve kendilerini dünya ile bir hissediyor, onunla özdeşleşiyor, ona ait oluyorlardı. Ama belki de en önemlisi, bu yaşantılar sırasında mutlak gerçeği algıladıklarını, yaşamın sırrını gözlerinin önünden bir perde kalkmışçasına hissettiklerini anlatmalarıydı. Bu ise bana yepyeni bir şey öğretmişti. Mistik tecrübeler hakkında bildiklerim ki, bunlar pek azdı, onları dine ve metafiziğe bağlıyordum ve bilim adamalarının çoğu gibi ben de onları inançsızca hafife almış ve saçma bulmuştum. Belki halüsinasyon, belki de histeri, fakat muhakkak ki patolojik idiler. Ama bana bu yaşantısal deneyimleri anlatan insanlar böyle değillerdi. En sağlıklı insanlardı bunlar.

Maslow, bu yaşantılara umulandan çok daha sık rastlandığını, çoğu kişinin bunları bastırmaya ya da önemsememeye ve bazı kişilerin de bu yaşantılardan sanki mantıksız ve tehlikeliymişçesine korktuklarını saptadı. Genellikle insanlar en iyi olanak ve yeteneklerinden korkuyor ve onları

sevmiyorlardı. Kişilik olarak derin bir karşıt-duygululuk (ambivalans) gösteriyorlardı. Bir yandan iyiyi güzeli, doğruyu ve gerçeği seviyor, öte yandan ondan korkuyorlardı. Kişinin gerçek anlamda sağlıklı olmasını bu korku önlüyordu.

Maslow'a göre ruhsal bozukluklar insanın daha yüksek ihtiyaçlarının doyurulmamasından ya da insandaki ruhsal enerjinin engellenmesinden doğar. Bu ruhsal enerjinin iyileştirici, sağlıklıyı daha da sağlıklı yapıcı, bilgi ve gücü arttırıcı bir özelliği vardır. Ancak iyi yeteneklerinden ve bu yeteneklerin gelişmesinden korkan insanlar, onların gerçekleşmesine engel olurlarsa, bu enerji yolundan saptırılır ve anormal biçimlerde dışarı taşar. Böylece nevroz bir bakıma varoluşun anlamı olan olgunlaşma ve kendini gerçekleştirme güdülerine set çekilmesinden doğar.

Maslow, kendini gerçekleştirme deyiminden, insanın kendini tamamlaması, varoluşunun olanaklarını yani potansiyel olarak sahip olduğu yetenekleri ortaya koyarak kendini ve bu isteğini gerçekleştirmesi sürecini anlatmaktadır.

Kendini gerçekleştiren kişileri bir bakıma varoluşçuların otantik insanlarına benzeterek diyebiliriz ki; Bu insanlar ruhsal bakımdan olağanüstü sağlıklıdırlar. Nevrotik ve psikotik kişi normalden olumsuz yönde ne kadar uzaksa, bunlar da olumlu yönde o kadar uzaktırlar. Kendini gerçekleştiren kişinin belki de en önemli özelliği, gerçekleri daha keskin olarak algılamaya yatkınlığıdır. Başkalarının doğrudan doğruya karşılayamayacak kadar tehditkâr buldukları bir gerçeği değiştirme ya da örtbas etmeyi gerektiren korku ve kaygıları yoktur. Kendisini, doğayı ve başkalarını olduğu gibi kabul eder, başkalarını küçük düşürmeye ihtiyaç duymayacak kadar kendine güvenli ve saygılıdır. Başkalarının kusurlarının farkındadır, fakat onların olanaklarını ve insan olduklarını da bilir. Denetimi dışındaki doğa güçlerine saygı duyar ve bir ölçüde şanssızlığı da normal karşılar, bedenini ve bedensel süreçleri utanç duymadan, oldukları gibi kabul eder.

Kendini gerçekleştiren, otantik kişilerde kendiliğindenlik (spontanlık) ve yaratıcılık çok belirgin bir özelliktir. Yaratıcılıkları, ilginç eserler ya da düşünceler üretmekten çok, bir yaşam tarzını ilgilendirir, yaptıkları her işte açıklık ve esneklik görülür, bu üst düzeyde sağlıklı insanlar, yaşamın küçük ve büyük zevklerini sürekli bir tazelik içinde değerlendirirler.

Kendini gerçekleştiren ve varoluş kaygısından sağlıklı yollarla kurtuluşu başaran kişilerde görülen en yaygın özellik, yüksek frekansta coşku yaşantıları ve "okyanus içinde erime duygusu" (oceanic feeling) denilen ve tüm mistik anlayış ve öğretilerde önemle vurgulanan "evrenle bir olma" (tevhid) duygularını yaşayabilme yeteneğidir.

Maslow'un kendini gerçekleştiren kişiler hakkında ulaştığı en ilginç sonuçlardan biri, bu kişilerin toplumun çoğunluğunca çözülmez sayılan çelişkileri çözme yetenekleridir. Bu kişilerde bu zıtlıklar yapıcı bir biçimde bütünleşmiştir. Aynı anda hem mantıklı hem duygusal, hem maddî hem manevî, hem soyut ve somut, hem gerçekçi hem de idealist olabilirler. Kendini gerçekleştiren insanların mükemmel oldukları belki söylenemez, çünkü öyle olamayacak kadar insandırlar, onlar da öfkelenir, sabırsızlanır ve birçok yanlış yaparlar. Fakat insan olmanın ne demek olduğu konusundaki önyargılarımızı yeniden gözden geçirmemizi gerektirecek kadar normalden farklıdırlar.

Özetlemek gerekirse otantik varoluşu yaşamayı becerebilen ya da başka bir deyişle kendini gerçekleştirmeyi becerebilen insanların aşağıda özetlenen temel nitelikleri paylaştıkları söylenebilir:

1- İç ve dış gerçekliği dolaysız algılama ve kavrama yeteneği

2- Engelleme, yoksunluk ve baskılara karşı direnme gücü anlamında gelişmiş bir benlik (ego gücü).

3- Farklılıklara tolerans anlamında hoşgörü ve değerler dünyasındaki geniş esneklik.

4- Mizah ve nükte ile gerçeklere yaklaşma.

5- Doruk deneyimlere ve coşkulu yaşantılara yatkınlık.

Kendini gerçekleştirmeyi başarabilmek için aşılması gereken manevî yolculuklar şu başlıklar altında toplanmaktadır:

1- Sıkıntılı, acılı ve çökertici olsalar bile büyüme ve olgunlaşma için, belirli bir dünya görüşü ve yaşam anlayışı geliştirebilmek için bazı kararlar alma ve seçimler yapma.

2-Yaşantısal deneyimleri tastamam ve dolu dolu yaşayabilme denemeleri.

3- Dürüst ve onurlu olma.

4- Gözden düşme ya da farklı olmanın getirebileceği sıkıntıları göğüsleyebilme.

5- Gerçekleştirmek istediğimiz bir amaç ve ulaşmak istediğimiz hedef için sabırlı çaba gösterme ve çalışma.

6- Neye benzediğimizi olabildiğince nesnel bir biçimde keşfedebilme (gelişmiş bir içgörü).

7- Doruk deneyimlere ve coşku yaşantılarına (ekstaz) yatkınlık.

Sayılan tüm bu yollardan geçen ve geçmeyi göze alabilen kişilerin gerçekten de varoluşuna anlam katmış ve kendini gerçekleştirebilmiş insanlar olduklarını söyleyebiliriz sanırım.



"Yetmiş Beşinci Yaş Günü İçin Büstü Hazırlanırken Freud"

Üst: Sigmund Freud Copyrights Ltd. London Sigmund Freud His Life in Pictures and Words Ed. E. Freud and Ilse Grubrich-Simitis W. W. Norton & Company New York, London, 1985.

Alt: Wide World Photos Eyewitness, 150 Years of Photojournalism, Richard Lacoya and George Russell, TIME Oxmoor House Inc., 1990.

PSİKOLOJİNİN IŞIĞINDA KAYGI

İhsan Dağ*

Bu yazının konusu, yazarının uzmanlık alanı çerçevesinde kaygının psikolojisinin, bu yaşantının tanımlanmasından, yakın kavramlarla ilişkileri ve nereden kaynaklandığı konusundaki kuramsal açıklamalara kadar kısaca incelenmesidir. Ancak, kaygının yalnızca psikolojide incelenmediğinin göz önünde bulundurulması ve bu incelemenin *Doğu Batı*'nın bu sayısında yer alan diğer yazılarla birlikte değerlendirilmesi önerilmektedir.

KAYGI, KORKU, FOBİ VE DİĞERLERİ

İnsanın insan olduğunu duyumsamasının ardında, düşünebilmesinin yattığı kabul edilse de, duyguların yerini göz ardı edemeyiz. Sevinç, öfke, korku ve üzüntü insan da dahil memeli hayvanların temel duyguları olmakla birlikte, insanda bu duyguların daha da incelip çeşitlendiğini ve ona insan olduğunu duyumsatmada ne denli önemli olduğunu biliyoruz. Bu temel duygularımızdan biri olan *korku*nun daha yaygınlaşmış ve kaynağı (odağı) ya da nesnesi kaybolmuş olan türü *kaygı* (anxiety, angst) olarak adlandırdığımız duygudur. Kaygı yaşayan insan bir şeylerden korkuyormuş gibidir ve kendini aşırı rahatsız hisseder, kuruntuludur, iç sıkıntısı çeker ve bu hoş olmayan duygularının kendisinin fark ettiği ya da görünürde olan özgül bir nedeni de yoktur.

Kaygı, örneğin kişinin kendi malî durumu hakkında *endişe* (worry) ya da tasa duymasında olduğu gibi, belirli bir konuyla ilgili ve *bilinçli* değil-

* Doç. Dr. İhsan Dağ, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü.

dir. Günlük dilde ise kaygı kavramını daha çok bu endişe yerine, yani bilinçli kuruntularımız için kullanırız. Örneğin sınavdan, sağlığımızdan, bir toplantıya zamanında yetişip yetişemeyeceğimizden "kaygı"lanırız ya da dünya yıkılsa umursamayan kişiler için "kaygısız" nitelemesini kullanırız. Kaygı kavramının Türkçe'de günlük dilde bu şekilde sıradan kullanımı, ülkemizdeki psikiyatri uzmanlarını bunun yerine orijinal terimi (anxiety) Türkçe'ye benzer biçimde *anksiyete* olarak kullanmaya zorlamakta, ancak bunun da dilimize uymamasını dikkate alan bazı uzmanlar *bunaltı* karşılığını kullanmaktadırlar (Öztürk, 1997).

Kaygının kolaylıkla karıştırılabileceği bir duygu, özgül nedeni kişinin kendisi tarafından bilinen, yani kaygıdaki gibi *bilinçsiz* olmayan *korku*dur. Hayvanlar ve insanlar ontogenetik olarak yaşamları için tehdit algıladıklarında korkarlar. Bu da tehdit edici uyarandan kaçma ya da onunla savaşmayla sonuçlanır ki, her iki durumda da türünü korumaya yarar ve bu nedenle vardır. *Stres* ise insanın ya da herhangi bir organizmanın bir şekilde kendi üzerinde baskı hissetmesi anlamına gelir. Örneğin korkutucu bir durum karşısında stres duyumsarız. Ancak stres her zaman olumsuz değildir, olumlu bazı olayları yaşarken de baskı hissederiz. Örneğin mezuniyet, evlenme töreni gibi olaylar da stres kaynağıdır. Bir de organizmanın aktivasyon ve öğrenmeye optimum düzeyde hazır oluşunda kritik önemi olan ve temelde fizyolojik bir reaksiyon olan *genel uyarılmışlık hâli* (arousal) kavramı vardır ki, bu da zaman zaman fizyolojik belirtilerindeki örtüşmelerden dolayı stres ve kaygı kavramlarıyla karıştırılır. *Heyecan* kavramı da bu dizide yerini alabilir ve karşılaşılan duruma göre hem olumlu hem de olumsuz bir duygu olabilir. Aslında tüm bu kavramların karıştırılması, bazen uygun biçimde bazen da uymadığı hâlde birbiri yerine kullanılması, ilgili uzmanların bunları biraz da konunun doğası gereği kesin sınırlarıyla tanımlayamamalarından kaynaklanmaktadır.

Psikopatolojik bağlamda kaygı, doğrudan (açık) yaygın bir kaygı ya da bunaltı yaşantısı ya da zaman ve yoğunlukta odaklanmış kaygı duygusu olan *panik atağı* şeklinde olabileceği gibi, bu duyguların yayılımını ve yıkıcı etkilerini kontrol etme çabası olarak da görülebilen daha farklı görünümler de alabilmektedir. Örneğin, kişinin kendisinin de anlamsız ve aşırı bulduğu korkulardan oluşan çeşitli *fobi*ler; tekrarlayıcı rahatsız edici düşünce, imge ve hareketlerle karekterize *saplantı* ve *zorlantı*lar ya da çeşitli felâketler, tecavüz ve işkence gibi travmatik olaylardan sonra ortaya çıkan *stres reaksiyonları* kaygının alabileceği bu farklı görünümlerden başlıcalarıdır. Sürekli ya da dönem dönem ortaya çıkabilen ve aynı zamanda psikofizyolojik bir tepki olan kaygının açık klinik tablosunda ise; huzursuzluk, gerginlik ve uykusuzluğa bazen öfke patlamaları, ölüm ya

da çıldırma korkuları eklenebilmekte; tüm bu tabloya, kalp çarpıntısı, nefes alma güçlüğü, baş dönmesi, uyuşma, ellerin terlemesi, sık idrar ve dışkılama, kusma ve öğürme, yorgunluk ve bitkinlik gibi birtakım bedensel belirtiler de eşlik edebilmektedir (Amerikan Psikiyatri Birliği, 1994). Örneğin klinik boyutta kaygısı olan bir insan, içinde bulunduğu ruhsal durumu "Uçurumun ucundayım gibi. Bana dehşet veriyor. Utanç da veriyor. Ölüm gibi. Ölümden korktuğum gibi korkuyorum sanki fakat ellerimle tutamıyorum neden korktuğumu. Korkacak bir şey yok. Var. Nedir?" ya da "Bir el gelmiş kalbimi sıkıyor. Suyunu çıkarırcasına sıkıyor... Bağırmak istiyorum!" şeklinde anlatabilir (Cansever, 1981, s. 138).

KAYGI: NEREDEN YA DA NASIL?

Kaygının psikolojide bir kavram olarak genel tanımı ile psikopatolojik boyutta tarifi çok kısa olarak yukarıda özetlendiği gibi yapılabilir, ancak kaynağı konusunda kişilik kuramlarında ve psikodinamik kuramların kendi içinde bile çok farklı bakış açıları bulunmaktadır. Kaygının biyolojik ve antropolojik olarak açıklanmasında, organizmanın gerçek yaşam tehdidi altında gösterdiği korku tepkisinden hareket edilmektedir. Etolog Konrad Lorenz'e göre, biz insanlar, yüzbinlerce yıl önce hayvanken, o zamanların dünya koşulları altında sık sık yaşam tehditleriyle yüz yüze geliyor ve korkup ya kaçıyor ya da düşmanla savaşıyorduk. Ancak, bir çok tehlikeyi insanlık olarak kontrol altına almış olduğumuz şimdiki dünya koşullarında, görece olarak çok seyrek gerçek yaşam tehditleriyle karşılaştığımız için, nesnesi belirli korku yerine daha çok nesnesi belirsiz ya da farkında olmadığımız korku -yani kaygı- yaşamamız kaçınılmaz olmuştur. Bir diğer ifadeyle, evrimsel olarak biyolojik yapımız değişmediği hâlde dünyamız çok değiştiğinden ve organizmamızın yaşam içgüdüsü, çevreden gelebilecek tehditlere karşı daima uyanık olmayı gerektirdiğinden ama bu arada korkmamıza yol açabilecek belirgin nesneler çok azalmış olduğundan, yaşamaya bir anlamda mecbur olduğumuz bu korkular yerine kaygı yaşıyoruz. Dahası, vahşi ortamlarından uzaklaştırılan hayvanlarda da kaygı yaşantılarının gözlendiği bilinmektedir ki, bu bizimle ilgili bu analizi tümüyle desteklemektedir. Ancak tarihsel olarak bir dönem çoğumuz ve günümüzde azınlıkta da olsa bazılarımız, içimizdeki bu korkuyu kaygı olarak yaşamak yerine dışımıza yansıtarak canavarlar, hayaletler ve benzeri korkulacak mitler de yaratmadık değil (von Ditfurth, 1991). Üstelik Alewyn'e göre bu duyguyu yaşamaya olan gereksinimimiz korku romanlarını, filmlerini ve bu duygunun yansıdığı diğer sanat ürünlerini de yaratmakta veya en azından bunlara ilgi duymamızı sağlamaktadır (von Ditfurth, 1991: s. 29). Bunun da ötesinde, Lorenz'e göre, bizim

korku ve türevi diğer duygularımız, ilk çağlarda olduğu gibi yaşamda kalmada (seleksiyon) önemli bir işleve sahip olmadığından, artık dumura uğruyor olabilirler, yani duygusal yönümüz kalıtımsal olarak ortadan kalkıyor da olabilir (von Ditfurth, 1991'dan). Ayrıca insanın karanlık, yükseklik, dar bir yerde sıkışıp kalma ya da açık alanlarda kalma türü fobileri görece olarak daha sık geliştirebilmesinin kökeninde, bu durumların evrimsel atalarında doğal olarak yarattığı korkuların bulunduğu da düşünülmektedir.

Freud'un klâsik psikanalizinde ise organizmamızın tehdit algılaması yerine bunun merkezinde bulunan ve dünyayla psikolojik anlamda temas hâlinde olan benliğimizin tehdit algılaması ön plana çıkmıştır. Bu görüşe göre, benlik ile dış gerçek, altbenlik ve üstbenlik arasındaki çelişkiler kaygının temel kaynağı olarak görülür. Doğduğumuzda henüz kendimizi doyuracak, rahatımızı ve güvenliğimizi sağlayacak durumda değilizdir ve bu çaresizlik içinde bakıma muhtacızdır. Gereksinim duyduğumuz şeylere ulaşmada sorunlar ya da en azından gecikmeler yaşamamız kaçınılmazdır ve bu da organizmamızda acı ve gerginlik doğurur. Örneğin acıktığımızda ağlayıp çırpınırız ve bu tepkimiz acı ve gerginlik içinde bulunduğumuz anlamına gelir. İşte bu duruma birincil kaygı denilmektedir ve bu daha sonraki gelişmiş duygulanımların ayrışmamış kökenidir. Bu türden bir kaygıyı ilerde ancak savaş ya da kaza geçirme gibi ağır travmatik olaylar karşısında duyarız ve benliğimizin bunun altında ezilmekten ve belki yine ağlamaktan başka yapabileceği birşey yoktur. Ancak daha sonra büyüdükçe bedensel olgunlaşmamıza da bağlı olarak gerginliğe karşı dayanıklılık kazanırız. Böylece benliğimiz bu birincil kaygıyı yatıştırabilmeyi ve hattâ kendi amacı için kullanabilmeyi öğrenir ve sonuçta neyin ne zaman kaygı doğurabileceği önceden kestirilebilir hâle gelir. Aslında bu "beklenti kaygısı" kaygının daha düşük yoğunlukta yaşanmasıdır ve tekrarlandıkça benliğimiz bunu içimizden gelebilecek tehlike ve tehditlere (ki, bunlar da toplumsal olarak doyurulması kabul edilemez dürtülerin, birbirine karşıt isteklerin bilinçdışındaki çatışmasından ortaya çıkarlar ve buradaki toplumsal kabul edilemezliği de içinde vicdanı da barındıran üstbenliğimiz belirler) karşı bir uyarı işareti olarak kullanmayı öğrenir. İşte bu "uyarı kaygısı" benliğe durumu düzeltmesi için bir şeyler yapması gerektiğini işaret eder. Uyarıyı alan benlik ilk planda "geliyorum" diyen dürtüyü bilinçdışına bastırır, ki bu benliğin en temel savunma mekanizmasıdır. Bununla olası tehlikeyi geçiştiremediğinde de, kendi geliştireceği inkar, yansıtma, akla-uydurma vb. gibi bir dizi savunma mekanizmasına başvurur. Bu savunmalar (kaygıyla başa çıkma stratejileri) yeterli olduğunda her şey normale döner, ancak aşırı savunma kullanımı du-

rumunda bunlar psikolojik bozukluk belirtileri olarak görünür hâle gelir. Örneğin yer değiştirme savunma mekanizması aşırı kullanıldığında, normalde hiç korkulmayacak bir nesneye karşı fobi gelişebilir ya da bedenselleştirme savunması kullanıldığında kısmî felç veya körlük gibi bedensel görünümlü ama aslında psikojenik belirtiler ortaya çıkabilir. Aslında kişi için bu gibi sonuçlar da sıkıntı vericidir ama bu sıkıntı bilinçdışı kaynaklı kaygıyla ve özellikle de bunun nedeniyle yüz yüze gelmeye âdeta tercih edilir. Bazen de bu savunmalar kaygının ortaya çıkmasını engellemeye yetmez ve ilk bölümde tanımlanan açık kaygı belirtileri yaşanır (Öztürk, 1997: s. 46). Psikanalitik kurama göre, kaygıyı ortaya çıkaran tehditten kaçınmak için insan benliği çeşitli savunma mekanizmalarına başvurur ve aslında insanoğlunun yaşayabildiği tüm psikopatolojilerin kaynağında bu savunmaların çok aşırı kullanımı yatar (Freud, 1915).

Neofreudyen kuramlarda daha çok insanın başta anne-babası olmak üzere toplumla ilişkilerindeki sorunlar ön plana çıkar. Örneğin Horney'de anne-babanın yanlış tutumlarıyla karşılaşan çocuk, insanların güvenilmez oldukları ve dünyanın tekin bir yer olmadığı konusunda temel bir güvensizlik ya da kaygı geliştirir (Horney, 1950). Sullivan ise kaygının "kişilerarası" doğasına dikkat çekmiştir. Küçük çocuk annesinin şefkat göstermesi için kişilerarası kaygı duyarken, yetişkin insan da tüm toplumsal ilişkilerinde kabul ve onay arayışıyla, bunun kişilerarası kaygısını yaşar (Allen, 1994).

Bir başka neofreudyen kuramcı olan Rank ise, kaygının kökeninde "doğum travması"nın ve ilk kez bunun temsil ettiği "ayrılma kaygısı"nın yattığını düşünmüştür. O'na göre insanın bağımsızlık yönünde attığı adımlar güvenceden uzaklaşmanın tehdit edici olmasından dolayı bir anlamda "yaşam korkusu"na yol açarken, bağımlılık yönünde attığı adımlar bireyselliğini yitirmesi tehlikesine bağlı olarak yine bir anlamda "ölüm korkusu"na neden olur. Bir diğer deyişle insan doğduğu andan başlayarak kaygı yaşar (Geçtan, 1993: s. 220). Erich Fromm'da bu konu daha farklı bir açıdan ele alınmıştır. Fromm, gelişen insanın bağımsızlaşma ve bireyleşme sürecinde giderek yalnızlık (ve bağlantılı kaygı) sorunuyla başbaşa kaldığını ve bunun dayanılmazlığı karşısında çoğumuzun bağımlılığı seçtiğini, "özgürlükten kaçtığını" düşünmüştür. Fromm'a göre totaliter rejimlere ya da çeşitli ideolojilere kişiliğini tam bir konformizmle teslim eden insanlar, aslında yalnız kalma kaygısından uzak durmanın en kolay yolunu seçen kişilerdir (Geçtan, 1993: s. 305).

İnsan davranışına ilişkin diğer ekstremde yer alan özellik (trait) kuramlarında kaygı, tıpkı içedönüklük gibi insanın doğuştan getirdiği değişmez bir özellik olarak kavramsallaştırılırken, davranışçı ekolde kaygı, insanın evrimsel olarak kolayca koşullanmaya yatkın bir tepkisi olarak gö-

rülmekte ve koşullanmalar ve genellemeler sonucu oluştuğu formüle edilmektedir. Bu sonuncusunun bir varyasyonunu yapan bilişsel kuramlarsa kaygı tepkisinin otomatik birtakım koşullanmaların değil, tehdit algısı ve kontrol duygusu gibi bilişsel faktörlerin bir sonucu olduğunu iddia etmektedirler. Özellik kuramlarına göre kaygı insanda mizaç olarak bulunur ve tüm yaşamında o insanın gözlenebilir bir özelliğini oluşturur. Davranışçılara göre ise kaygı öğrenilmiş bir tepkidir, yani iç ve dış çevre etkileri, bir diğer deyişle yaşantılar sonucunda kazanılmıştır ve öğrenmeyi sağlayan bağlantılar ortadan kalktığında bu tepki de yok olabilir. Temelde öğrenilmiş bir tepki olan kaygının anlaşılmasında bilişsel model, kişinin korkutucu durum karşısında bunu ne derece korkutucu algıladığına, ne kadar kontrolü ve yetenekleri altında gördüğüne önem verir. Kişi durumu ne kadar korkutucu, kontrolü dışında ve varolan kapasitesiyle baş edilemez algılıyorsa o kadar kaygılanır (Allen, 1994).

İnsan doğasına farklı bir bakışın olduğu fenomenolojik kuramlarda ise bireyin yaşantısı öne çıkmakta ve kaygı, toplum ve ideolojilerine teslim olup, emsalsiz bir birey olma üstünlüğünü yitiren ve özüne yabancılaşan, insan olmanın verdiği potansiyelleri kullanmayan bireyin, bu durumunun sonucu ortaya çıkan kaçınılmaz bir duygusal yaşantısı olarak görülmektedir. Bu varoluşçu-hümanistik yaklaşımda insan kendisi olmaktan, yani otantizmden uzaklaştıkça birtakım olumsuz duygularla birlikte kaygı yaşamaya mahkum olarak görülmekte ve bunun çağımızın âdeta bir salgın "hastalığı" olduğu öngörülmektedir. Bu durumu "varoluş nevrozu" olarak adlandıran varoluşçu psikiyatrinin ABD'deki önderlerinden Rollo May çağımız insanının sorununu, dünyada kontrolü dışında olup bitenler karşısında bireyin ruhsal dünyasındaki bütünlüğün bozulması sonunda yabancılaşma ve keder duygularının ortaya çıkması ve bunun da güçsüzlük ve kaygıya yol açması şeklinde formüle etmektedir. Rahatsız edici olan bu kaygıyı bastıran birey, giderek apatik olmakta ve sonuçta da şiddet ve düşmanlıkla dolmakta, buna bağlı olarak giderek toplumdan izole olmakta, bu da döngüsel olarak yabancılaşma duygularını artırmaktadır (Allen, 1994). Kaygının insan bilinçliliğinde azalma yaratmasından dolayı oluşan vakum da alkol, uyuşturucu maddeler ya da faaliyetlerle, çeşitli sapkınlıklarla doldurulmaktadır. Bu görüşe göre, bağımsız seçim yapıp bunun sorumluluğunu alamayan alkolik bir insan, yaşamını alkole yönettirir; nevrotik bir kişi tutunduğu patolojik yaşam biçimini değiştirmekten korkar; kimi de kendini körükörüne toplumun değer yargılarına teslim ederek varoluş kaygısıyla yüzleşmekten kaçınır (Geçtan, 1993: s. 336). Ancak May, kaygının aynı zamanda insanın, kendisini ürküten durumlarla yüzleşmeyi göze alarak, çeşitli yaşama olanaklarını açmasını sağlamak gibi olumlu bir yanına da işaret etmiştir (Geçtan, 1993: s. 325).

Gerçekten de, insanın kendi varoluşunun ve seçimlerinin sorumluluğunu taşıdığını savunan ancak Kierkegaard, Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre, Nietzsche gibi birbirinden çok farklı düşünürlerin oluşturduğu varoluşçu felsefe içinde kaygının genelde olumlu olarak ele alındığı bilinmektedir. Dindar varoluşçu filozoflardan Søren Kierkegaard'a göre, kişinin Tanrı karşısındaki durumunu değerlendirdiğinde, kendisini varolmaya layık görmemesi ve dolayısıyla da ölümü yakın hissetmesi "varoluş kaygısı"nı (existential anxiety) oluştururken, günahkârlıkla bağlantılı bu kaygı insanı tanrıbilime yaklaştırmaktadır (Kierkegaard, 1844). Buna karşılık, çağımız varoluşçu felsefesinin kurucularından biri olarak kabul edilen Martin Heidegger'e göre kaygı, çeşitli varoluş durumlarındaki kişinin dünyanın içinde varolmayı duyumsamasını sağlar, "hiçliğin" kendisine seslenmesidir, kendisi ve dünyanın gerçekliğini kavramasını sağlayan en temel deneyimdir (Heidegger, 1927).

TARTIŞMA

Psikolojide insanın duyduğu nesnesi belirsiz korkunun "kaygı" olarak adlandırıldığı ve biyolojik olarak hayvanların yaşamda kalma dürtülerinin bir sonucu olan korkunun yerine geçmiş bir duygu olduğu varsayılan kaygının kaynağının, kimilerince kişiliğin bilinçdışı derinliklerinde görüldüğü, kimilerince doğuştan gelen mizacın bir parçası olarak kabul edildiği, kimilerince öğrenilmiş bir tepki biçiminde formüle edilirken, kimilerince de varoluşu duyumsamanın bir aracı ya da sonucu olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Günlük dilde kaygı olarak adlandırdığımız, ancak bilimsel olarak yapılan tanıma uymayan endişelerimiz, yaşamımızda çok büyük bir yer tutar. Beslenirken, uyurken, sevişirken, çalışıp hayatımızı kazanmaya çalışırken yaşamda kalma mücadelesi verdiğimiz, bu mücadeleyi her an kaybedebileceğimiz endişesiyle hareket ettiğimiz açıktır. Esasen yaşamımızı dolduran tüm faaliyetlerimiz, açık ya da örtük, dünyamızı bizim için daha anlaşılabilir, kontrol edilebilir, daha az tehdit edici hâle getirme çabaları olarak görülebilir. Hattâ kaygı konusunun yaşamımızdaki yerini inceleme şeklindeki şu anki üst düzey bilişsel faaliyetimiz de buna dahildir. Temelde bir organizma, bir hayvan olmamız nedeniyle bu durum yaşamımızın kaçınılmaz bir yönelimidir ve bu mücadelemizde her an bir şeylerden tehdit algılayabilir ve endişelenebiliriz. Bunun ardından, eğer kaçmadıysak, söz konusu tehdidi (engeli) ortadan kaldırma çabalarımız gelir ki, yaşamımızı temelde bu süreç şekillendirir. Bir organizma olarak yaşadığımız bu süreci kavramak çok da zor değildir ama yalnızca sıradan bir organizma olmadığımız düşünüldüğünde konu oldukça karmaşık hâle gelmektedir.

Gerçekten de eldeki tüm veriler dünyamızda kendi varlığı üzerine düşünen tek canlının insan olduğunu göstermektedir. Bunun ilk adımını organizmamızın bir fonksiyonu olarak bir "benlik" geliştirerek atıyoruz ve bu sayede "başkaları", "şeyler", "dünya" ve "evren" bizim için bu kavramlarla var oluyor. Ancak bilim, bu üstünlüğümüzü de, Tanrı kaynaklı bir hediye olarak değil, canlıların yaşadıkları ortamı daha kontrol edilebilir (güvenli) kılma içgüdülerinin evrimle çok üst düzeylere ulaşmış bir türevi olarak görmemiz gerektiğini söylüyor. İşte bizi farklı kılan bu benliğimiz, organizmamızın yaşamına yön verip sadece fiziksel tehditlere karşı korumakla kalmıyor, aynı zamanda sosyalleşmiş bir canlı olduğumuzdan sosyal tehditlere karşı da korumaya çalışıyor. Yaşamımızın görece uzun korunmasız ve çaresiz ilk yıllarını güvenceye alma ihtiyacımızdan kaynaklanan sosyalleşme, evrimsel olarak sahip olduğumuz yıkıcı ve saf doyumu arayan içgüdülerimizi dizginlemek gibi bir zorunluğu da beraberinde getiriyor. İşte bu da iç çatışmalarımıza yol açıyor, bazı istek ve anılarımızı bilinçdışına iterek sosyal bir tehdit oluşturmasını engellememize neden oluyor. Ancak benliğimiz, bu iç dengeleri sağlama mücadelesinde zaman zaman başarısız olabiliyor ve nedenini bilincimize taşıyamadığımız belirsiz bir korku duygusu olarak kaygıyı duyumsatıyor ya da bununla başa çıkmak için kullandığı savunmaları aşırıya kaçırarak fobiler, saplantılar gibi birtakım psikolojik belirtiler yaşıyor. Yani, yaşam mücadelemizde organizmamızın evrimsel olarak hissetmeye alışık olduğu ve düşmanı belli olduğundan yenmesi nispeten kolay olan korku duygusu, benliğimiz gelişip, insan olmamızın sonucu (belki de bedeli) olarak yerini, düşmanı belli olmadığından yenmesi de zor olan kaygı duygusuna bırakıyor.

Bu freudyen açıklama biçimi, insanı tümüyle hür iradesiyle hareket eden, emsalsiz ve yaratılmış özel bir varlık olarak gören hümanistik-varoluşçu bakış açısının insan anlayışıyla tam bir zıtlık oluştursa da, mevcut gözlem ve verilerden yola çıkıldığında (örneğin insanoğlu "özel bir varlık" olmasına hiç yakışmayacak biçimde zaman zaman şiddet ve vahşeti çok açık sergileyebiliyor), çok daha açıklayıcı görünmektedir. Varoluşçu felsefede kaygının varoluşsal yönden kaçınılmazlığı kesindir, ancak, bir yanda bunu kendi varoluşunu yaşamamanın olumsuz bir sonucu olarak kaçınılmaz görenler bulunurken (ki, hümanistik kuramlarda da insanın kendi özüne uygun, otantik yaşamadığı zaman kaygı duyduğu düşünülür), bir yanda da yalnızca bu kaygıyı duyan insanın varoluşunu duyumsayabileceği düşünülmektedir. Bu bakış açılarının, birçok gözlem ve olgu karşısında zayıf kalmakla birlikte, çok üst düzeylerde bilişsel bir faaliyet göstererek kendi varlığını ve evreni sorgulayan ya da boşluk ve anlamsızlık

hislerini tarif eden bireyi anlamamızda zengin bir temel sağladıkları da kesindir.

Öte yandan, gerek özellik kuramları gerekse davranışçı-bilişsel yaklaşımlar, insan doğasına ilişkin olarak biyolojik ve freudyen anlayıştan çok da farklı olmayan bir pozisyonda bulunsalar da, yalnızca inceleme kesitlerinde bir farklılık göstermeleri ve bilimsellikten taviz vermemek adına insanı daha yüzeysel olarak incelemelerine bağlı olarak, kaygının nedenini açıklamada da oldukça sığ kalmaktadırlar. Freudyen bakış açısının determinizmi aslında tavizsiz bir bilimselliği de beraberinde getirmekle birlikte, bazıları ne gözlenebilir ne de kişinin kendisi tarafından fark edilebilir olan süreçleri öngörmesi nedeniyle ve bilimde nesnel gözlem kesin bir gereklilik olduğundan, bilimsel olmamakla da malüldür. Ancak felsefî varsayım ve yorum ağırlıklı hümanistik-varoluşçu bakış açılarının da bilimsellik yönünden freudyen bakışaçısından daha ilerde olduğu da iddia edilemez.

İnsanı ve kaygısını derinlemesine sorgulamaya çalışan filozoflar, düşünürler ve kuramcılar çok farklı noktalara dikkatimizi çekmişlerdir. Bu yazıda da bunlardan en belli başlı olanları psikolojinin ışığında kısaca ele alınmış ve tartışılmıştır. Tüm bakış açılarının kaygı konusunda üzerinde birleşebilecekleri bir tek nokta belki de dünya döndükçe ve insan varoldukça kaygımızın hiç bitmeyeceği olabilir. Aslına bakılacak olursa, zekamız sayesinde bilinçli olarak duyduğumuz endişelerimizden başka, bize "insan" olduğumuzu gerçekte duyumsatan sosyalliğimizin bir bedeli olarak da görülse, iyi ki de kaygı duyuyoruz! Bazen doğamıza yabancılaştığımızı hissettikçe ve global barınağımız dünyamızı berbat ettiğimizi gördükçe "insan"lığımıza isyan ediyorsak da, "hayvan" olarak kalsaydık tüm bunları kim düşünecek, bunun kaygısını kim duyacaktı?

KAYNAKÇA

Allen, B.P. (1994). *Personality Theories.* Boston: Allyn and Bacon.

Amerikan Psikiyatri Birliği: *Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal Elkitabı*, Dördüncü Baskı (DSM-IV), Amerikan Psikiyatri Birliği, Washington DC, çeviri editörü Köroğlu E, Hekimler Yayın Birliği, 1998.

Cansever, G. (1981). *İçimdeki Ben: Freud Görüşünün Açıklanması.* İstanbul: Der Yayınları.

Freud, S. (1915). *Repression.* Standard Ed. cilt. 14, London: Hogarth Press, 1955.

Geçtan, E. (1993). *Psikanaliz ve Sonrası.* 5. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Heidegger, M. (1927). *Being and Time.* London: SCM Press, 1962.

Horney, K. (1950). *Neurosis and Human Growth.* New York: Norton.

Kierkegaard, S. (1844). *The Concept of Dread.* N. J.: Princeton Univ. Press, 1957.

Öztürk, O. (1997). *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları.* 7. Basım. Ankara: Hekimler Yayın Birliği.

von Ditfurth, H. (1991). *Korku ve Kaygı:Tartışma.* İstanbul: Metis Yayınları.



"Bilimciler"

Henri Cartier Bresson, Paris, 1944.

KAYGI VE DEPRESYON: PSİKOPATOLOJİK BİR BAKIŞ

Çağay Dürü*

Kaygı bozuklukları,[1] klinik psikologların en fazla araştırdığı ve çalıştığı psikopatolojilerin başında gelir. Aslında kaygı, evrimsel süreç içinde insanın varlığını sürdürebilmesini sağlayan en önemli "yeteneklerden" birisidir. R. Lazarus ve S. Folkman,[2] herhangi bir uyaranla karşı karşıya gelen bireyin, arka arkaya gelen iki değerlendirme süreci yaşadığını söyler. Birincil süreç, kişinin uyaranın bir tehdit olup olmadığına karar verdiği süreçtir. Kişi burada hem uyaranın niteliğine hem de kendi başa çıkma mekanizmalarına bakarak "tehdit" veya "tehdit değil" kararını verir. Eğer bir tehdit algılanıyorsa, işte kaygı burada ortaya çıkar. Kaygının fizyolojik, bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutları vardır. Fizyolojik olarak vücut kendisini tehdide karşı koruyabilmek için hazırlanır. Bilişsel olarak da kişi uyaranı değerlendirmeye devam eder. Daha önce benzer durumlar olduysa bunlar hatırlanır, tehlikenin ne kadar büyük olduğu, daha önceki durumların sonuçlarının değerlendirilmesiyle anlaşılmaya çalışılır. Duygusal olarak da gerginlik, rahatsızlık ve korku gibi duygular ortaya çıkar. Davranışın nasıl olacağı ise genellikle tehdidin büyüklüğü ile ilgili değerlendirmenin sonucuna göre belirlenir. İkincil değerlendirmeden sonra, kişi tehditle "savaşmayı" seçebilir. İkinci seçenek "kaçmaktır". Bir diğer seçenek de "hareketsiz kalmak" olabilir. Bu mekanizma insanın evrimsel

---

* Uzman Psikolog.

[1] Kaygı bozuklukları: İngilizce "Anxiety disorders" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır.

[2] Lazarus, R. & Folkman S. 8184). *Stress, Appraisal and Coping.* New York: Springer.

sürecinde ona çok yardımcı olmuştur. Özellikle yırtıcı bir hayvanla karşılaştığınızda en fazla ihtiyacınız olan şey kaygılanmak ve bu durumla ilgili bir şeyler yapmak olabilir.

Yukarıda bahsedilen durum, elbette psikopatolojik değil. Kaygının normal bir tepki olmaktan çıkıp psikopatoloji olarak ele alınabilmesi için belli kriterler gerekir. Bunların başında karşılaşılan durum ile gösterilen tepki arasındaki orantısızlık gelir. Örneğin hepimiz gece karanlıkta sahipsiz dolaşan bir köpekten korkabilir, hattâ yolumuzu da değiştirebiliriz. Ancak bir köpekle karşılaşma riskini ortadan kaldırmak için evden dışarı çıkmaktan kaçınmak veya küçük sevimli bir köpekten bile aşırı korkmak ortada bir sorun olduğunu gösterebilir. Başka bir kriter ise kişinin sosyal hayatının, kişilerarası ilişkilerinin yaşadığı bu kaygılar nedeniyle olumsuz yönde etkilenmesidir.

Günümüzdeyse, en azından Batılı toplumları düşündüğümüzde, insanın tehdit olarak algıladığı şeylerde önemli değişiklikler olmuştur. DSM IV'te[3] belirtilen on iki kaygı bozukluğu kategorisinin tümünde de sosyal boyut çok açık bir şekilde kendini göstermektedir. Yani insan artık vahşi doğada karşılaştığı uyaranlar dolayısıyla değil, sosyal olaylarla ilgili kaygı duyar hâle gelmiştir. Kişinin kaygı duyma nedeni, sosyal olmasa bile, kaygıdan dolayı sosyal ilişkilerde yaşadığı bozulma bazen kaygının bile önüne geçmektedir.

Yazının bu noktasında keskin bir dönemeci almaya çalışmalıyım. Şu âna kadar yazılanlardan, kaygının psikopatolojik olarak oldukça net bir şekilde tanımlanıp, diğer psikopatolojik kategorilerden sağlıklı bir şekilde ayrılabildiği izlenimine kapılmış olabilirsiniz. Klinik psikoloji alanında uygulamacı veya araştırmacı olarak çalışanlarsa bunun böyle olmadığını bilirler. Kaygı bozuklukları diğer psikopatolojik bozukluklarla bir arada bulunabilirler. Burada bir parantez açıp psikopatolojik sınıflandırmayla ilgili sorunlardan kısaca bahsetmek istiyorum.

En sık kullanılan tanı ve sınıflandırma sistemleri ICD-10[4] ve DSM-IV'tür. Bu iki sistemde de bozukluklar kategorik olarak sınıflandırılmışlardır. Kişi bir kategoride yer alır veya almaz. Bunun dışında her bozukluk, diğerinden bağımsız olarak tanımlanmış ve isimlendirilmiştir. Böyle bir sistemin imâ ettiği ise kişinin bir bozukluk tanısı aldığı zaman, başka bir bozukluk tanısı almayacağıdır. Ancak hayat klinisyenler için hiç de bu

---

[3] World Health Organisation. (1993). *International Classification of Diseases.* (10 baskı) Geneva: Author.

[4] Clark, L. A., Watson, D. & Reynolds, S. (1995). "Diagnosis and Classification of Psychopathology: Challenges to the Current System and Future Directions", *Annual Review of Psychology, 46*, 121-153.

kadar kolay değildir! Kliniğe başvuranların pek çoğu "kitaptaki" gibi net bir şekilde tek bir kategoriye girmemekte ve birden fazla bozukluğun semptomlarını taşımaktadırlar. Diğer bazıları da boylamsal olarak önce bir kategoriye, daha sonra ise başka bir kategoriye girmektedirler. Bozuklukların kesitsel veya boylamsal olarak birlikte bulunması, (Comorbidity) oldukça ciddi bir sorundur. Ancak bu sorun o kadar sık görülmektedir ki, araştırmacılar pek çok bozukluk için net ve karmaşık olmayan belirtilerin gözlenmesinin sıradışı olduğunu söylemektedirler.[5]

Bu parantezi kapattıktan sonra ve klinik psikolojinin (aslında psikiyatrinin) sınıflamayla ilgili sorunlarına değinmek gerekir. Kaygının en sık birlikte bulunduğu bozuklukların başında depresyon gelir. Psikologlar kaygıyı korku, panik ve gerginlik duyguları ile geleceğe yönelik belirsizlik ve tehdit algılarının varlığı ile tanımlarlar. Bunların yanında otonomik aktivitede bir artış da gözlenir. Depresyon ise mutsuzluk, keder gibi duygularla geçmişe yönelik bir kayıp algısının varlığı ile kendini gösterir. Otonomik aktivitede bir yavaşlama da söz konusudur. Görüleceği gibi kaygı ve depresyon birbirinden ayrı tanımlansa da en azından iki ortak boyutları var gibi görünüyor: Duygusal durumlar[6] ve algılarla ilgili zaman boyutu.

Kaygı ve depresyonun bu kadar sıklıkla bir arada görülmesi, araştırmacıları bu konuyla ilgili pek çok araştırma yapmaya yönlendirmiş ve ampirik araştırmaların yanında bu konuyla ilgili teoriler de ortaya atılmıştır. Tüm bu teoriler aşağıdaki üç boyuta yerleştirilebilirler: (1) Kaygı ve depresyon arasındaki bu ilişki, aslında sınıflandırma sistemlerindeki "yanlışlıklardan" kaynaklanmaktadır. Diğer bir değişle bu ilişki yapay bir ilişkidir. Öngörüldüğü gibi kaygı ve depresyon iki ayrı kategoridir. (2) Bu iki bozukluk zamanla birbirlerine dönüşen bozukluklardır. Dolayısıyla kesitsel olarak bakıldığında, hem ortak hem de ayrışan yönleri vardır. (3) Kaygı ve depresyon temelde aynı yatkınlık (Diathesis) faktörünün ortaya çıkardığı farklı-gözüken (Quasi-distinct) bozukluklardır. Bahsedilen üç boyutta yer alan birer teorik yaklaşıma daha yakından bakmak, aradaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Klinik psikoloji alanında Aaron Beck'in bilişsel yaklaşımı oldukça benimsenen bir yaklaşımdır. Beck,[7] her psikopatolojik kategorinin kendine

[5] Clark, L. A., Watson, D & Reynolds, S. (1995). "Diagnosis and Classification of Psychopathology: Challenges to Current System and Future Directions" *Annual Review of Psychology*, 46, 121-153.

[6] İngilizce "Mood states" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Hem depresyon hem de kaygı duygusal durumlar olarak tanımlanmaktadır.

[7] Beck, A. T. (1976). *Cognitive Therapy of the Emotional Disorders*. New York: New American Library.

özgü bilişsel bir yapısı ve süreçleri olduğunu öne sürer (bu model Bilişsel İçerikte Özgünlük[8] olarak adlandırılmaktadır). Yani kaygı ve depresyonun da birbirinden farklı bilişsel yapıları ve süreçleri vardır. Bu modele göre, bireyler sürekli olarak çevreden algıladıkları uyaranları yorumlarlar. İşte bu yorumlama süreci, bilişsel yapımızın yanlılıkları ve hatalarından etkilenir. Yanlılıklar ve hatalar ise kişinin daha önceki deneyimlerinde (muhtemelen çocukluk döneminde) oluşmuştur. Kaygı bozukluğu olan kişiler, uyaranları yorumlarken başa çıkamayacaklarını düşündükleri bir tehdit algılarlar. Örneğin sunuş kaygısı yaşayan bir kişi, topluluk önüne çıkacağı zaman "Eyvah! Başaramayacağım. Herkese rezil olabilirim. Benim heyecanımı fark edecekler." gibi düşüncelere kapılabilir. Bu düşünceler kişide fizyolojik birtakım değişiklikler de ortaya çıkarabilir. Kalp çarpıntısı, terleme, bayılma hissi gibi fizyolojik reaksiyonlar da kişi tarafından bu düşünceleri destekleyen işaretler olarak algılanır ve tam bir kısır döngüye girilir. Depresyondaki kişilerin düşünceleri ise kişinin geçmişe yönelik, oldukça sabit, kişisel ve bir kayıp temasıyla ilgilidir. Örneğin bir sınavdan başarısız olan bir öğrenci, "Ben her zaman başarısız oldum. Zaten ben bir işe yaramam." gibi düşüncelere kapılabilir. Gerçekten de yapılan araştırmalar[9] Beck'in bu modelini destekler görünmektedir. Beck'e göre eğer doğru yere, yani bilişsel yapı ve süreçlere bakarsak, kaygı ve depresyon arasında fark olduğunu da görürüz.

Kaygı ve depresyonun zaman içinde birbirine dönüşebilen, hem ortak hem de ayrışan yönleri olduğunu savunan bir yaklaşım L. A. Clark ve D. Watson'un[10] Üçparçalı Modeli'dir (Tripartite Model). Literatürde kaygı ve depresyon arasındaki ilişkiyi gözlemleyen Clark ve Watson, ortak ve ayrışan yanları bulabilmek için ampirik çalışmalar yaparlar. Çalışmalarda iki kavram önem kazanır: Olumsuz ve olumlu duygudurum.[11] Olumsuz duygudurum, öznel bir stres altında olma durumudur. Sinirlilik, hor görülme, bıkkınlık, suçluluk, korku ve tedirginlik gibi duyguları içerir. Olumlu duygudurum ise kişinin istekli, aktif ve tetikte olduğu durumdur. Sonunda vardıkları nokta, aslında kaygı ve depresyonda ortak olanın o-

[8] Bilişsel içerikte özgünlük İngilizce "Cognitive content specificity" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır.

[9] Beck, A. T., Brown, G. Steer, R. A. Eidelson, J. I., & Riskind, J. H. (1987). "Differentiating Anxiety and Depression: A Test of the Cognitive Content-specificity Hypothesis." *Journal of Abnormal Psychology, 96*, 179-183.

[10] Clark, L. A., & Watson, D. (1991). "Tripartite model of anxiety and depression: Psychometric Evidence and Taxonomic Implications." *Journal of Abnormal Psychology, 100*, 316-336.

[11] Olumlu duygudurum: *Positive affect*; olumsuz duygudurum: *Negative affect.*

lumsuz duygudurum, ayrışanın ise "düşük" olumlu duygudurum olduğudur. Olumlu duygudurumu "yüksek" olan kişinin enerjisi ve konsantrasyonu yüksektir ve kişi yaptığı işlerden zevk almaktadır. "Düşük" olumlu duygudurum ise üzüntü ve atalet gibi duyguları içerir. Kişi sadece kaygı yaşıyorsa düşük olumlu duygudurum özelliklerini taşımıyor olabilir. Ancak depresyondaki bir kişi olumsuz duygudurumun yanında bu özellikleri de taşımaktadır. Yani kişide eğer düşük olumlu duygudurum özellikleri varsa o kişinin depresyon yaşadığını söyleyebiliriz. Ama sadece olumsuz duygudurum yaşıyorsa kişinin kaygı mı yoksa depresyon mu yaşadığını saptamak mümkün değildir. Burada küçük bir parantez açmakta fayda var. Olumlu duygudurum gibi bir kavramdan yüksek ve düşük diye bahsedilmesi yadırganabilir. Bu kavramların bir ölçekle ölçüldüğünü ve kişilerin aldıkları puanlara göre değerlendirildiklerini söylersem sanırım daha iyi anlaşılabilirim. Konuyu daha somut olarak ele almak tüm bu kavramların daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Boylamsal olarak şöyle hipotetik bir durum düşünelim: Üniversite sınavına hazırlanan bir genci ele alalım. Diyelim ki iki yıl önceden sınava hazırlanmaya başlasın. Bu gencin bir de sınav kaygısı olsun. Kafasında muhtemelen "Acaba bu sınavı kazanacak mıyım? Sınavlarda çok heyecenlanıyorum, kazanamazsam ne olacak? İşim hiç de kolay değil." gibi düşünceler vardır. Ayrıca deneme sınavlarına girdiğinde yaşadığı kaygı da performansını etkilemekte, gelecekle ilgili kaygılarını arttırmaktadır. İki yıl boyunca bu gencin kaygısı oldukça yüksek olabilir. Bu genç, muhtemelen yukarıda behsettiğimiz olumsuz duygudurumu yaşamaktadır (gerginlik, bıkkınlık, korku, tedirginlik). Ancak yaşantısının başka alanlarında ona görece yüksek olumlu duygudurum yaşatan şeyler de olabilir. Ta ki sınavdan başarısız olduğunu öğrenene kadar. Korku ile beklenen gerçekleşmiş ve "kaybedilmiştir". İşte bu noktada kişi kendiyle ilgili bir kayıp algısı yaşar. Olumsuz duyguduruma bir de "düşük" olumlu duygudurum eklenmiştir (hiçbir şey yapmak istemez, üzgündür, yaşama küsmüştür). Kişi gelecekle ilgili kaygılanmış, kaygılandığı sonuçla karşılaşınca da bir "kayıp" yaşamış, depresyona girmiştir.

Kaygı ve depresyonun aynı yatkınlığın ortaya çıkardığı farklı-gözüken bozukluklar olduğunu savunan teorilerden biri de P. Kendall ve R. Ingram'ın[12] Meta-Yapılar Modelidir.[13] Bu modelde insanın bilişsel yapısının dört yapıdan veya katmandan oluştuğu ileri sürülmektedir. Birinci ve en

[12] Kendall, P. C., & Ingram, R. E. (1989). *Cognitive Behavioral Perspectives*. P. C. Kendall ve D. Watson'da (Eds.). *Anxiety and depression: Distinctive and Overlapping Features* (s. 27-53). San Diego, CA: Academic Press.

[13] Meta-Yapılar Modeli: Meta-Construct Model.

temel katman "yapısal" katmandır. Bu katman bilişsel yapımızın mimarisini oluşturur. Bilginin nasıl saklandığını ve organize edildiğini içerir. Kısa ve uzun süreli bellek bu yapıya verilebilecek örneklerdir. İkinci yapı "önermeler" katmanıdır. Bu katmanda, saklanan bilginin içeriğini bulabiliriz. Dilbilgisi kuralları bu katmanda bulunur örneğin. Üçüncü yapı "işlemsel" yapıdır. Sistemin çalışma prensiplerinin bulunduğu bir yapıdır burası. Bilginin nasıl saklanacağı, nasıl hatırlanıp kullanılacağı bu katmanda yer alır. En sonuncu ve en farkında olduğumuz katman ise "ürünler" katmanıdır. Bilinçli düşüncelerimiz ve onlara bağlı duygularımızla ilgili algılarımız bu katmanda yer alır. Kaygı ve depresyon ele alındığında, her ikisine de yol açan yatkınlık, birinci katmanda yer alan fonksiyonel olmayan bilişsel bir yapıdır. Kaygı ve depresyon bu temelde aynı yatkınlık sebebiyle ortaya çıkar ama önermeler ve ürünler düzeyinde farklılaşır. Örneğin ürünler düzeyinde kişi, depresyonda "Ben değersizim" (geçmişe yönelik, kişinin kendiyle ilgili yaşadığı bir kayıp) diye düşünürken, kaygı bozukluğunda ise sürekli olarak "Ben değersiz miyim? İnsanlar ya beni beğenmezse" (geleceğe yönelik, kişinin kendiyle ilgili yaşadığı bir kaygı) gibi düşüncelere sahiptir.

Şüphesiz bu modellerin her birinin bakış açısı diğerinden farklıdır. Ancak ortak yönleri de gözden kaçırılmamalıdır. Literatürde bu modellerin ortak yönlerinden hareket ederek kaygı ve depresyon arasındaki ilişkiyi daha iyi tanımlamaya çalışan araştırmalar da vardır.[14] Üç modeli birleştirirsek şöyle bir sonuca varabiliriz: Kaygı ve depresyonun temelde ortaya çıkarıcı nedenleri en azından benzerdir. Bu benzerlik her iki durumda da olumsuz duygudurumu gözlememize neden olur. Ancak bilişsel ürünler düzeyinde her iki psikopatolojinin kendine özgü süreçleri (yani düşünce sistemleri) vardır. Kaygı ve depresyon arasında farklılıklar gözleyebilmemizin nedeni de budur.

Özetleyecek olursak: Kaygı, en azından psikopatolojik kaygı, nadiren kategorik olarak var olur. Daha ziyade, diğer bazı psikopatolojilerle, en fazla da depresyonla ele ele dolaşır durur.

[14] Dürü, Ç. (1998). *Anxiety and Depression: Searching the Distinctive and Overlapping Features.* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. ODTÜ, Ankara.

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1. DEVLET
2. DOĞU NE? BATI NE?
3. GERİCİLİK NEDİR?
4. ETİK
5. KAMUSAL ALAN
6. KAYGI
7. AKADEMİ ve İKTİDAR
8. TÜRK TOPLUMU ve GELİŞME TEORİSİ
9. SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM
10. BİNYILIN MUHASEBESİ
11. ARAFTAKİLER
12. AKADEMİDEKİLER
13. HUKUK ve ADALET ÜSTÜNE
14. AVRUPA
15. POPÜLER KÜLTÜR
16. GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI
17. EKONOMİ
18. KÜRESELLEŞME
19. YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ
20. ORYANTALİZM I ve II
21. YENİ DEVLET YENİ SİYASET
22. EDEBİYAT ÜSTÜNE
23. KİMLİKLER
24. SAVAŞ ve BARIŞ
25. GELENEK
26. AŞK ve DOĞU
27. AŞK ve BATI
28. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 1
29. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 2
30. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 3
31. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 3

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com
tel :0(312)425 68 64 / 425 68 65

ÖLÜMCÜL HASTALIK
UMUTSUZLUK

SØREN KIERKEGAARD
Çeviri: M. Mukadder Yakupoğlu

"Ve kum saati, dünyanın kum saati boşaldı ve yüzyılın tüm gürültüleri sustu; çılgın ve kısır çabamız bitti, yakınlarına gelince, sonsuzlukta olduğu gibi– erkeğin veya kadının, zenginin veya yoksulun, kölenin veya efendinin, mutlunun veya mutsuzun olduğu gibi– herşey sessizlik içindedir; başın ister tacın parıltısını taşısın ister basit insanların arasında kaybolsun, ister yalnızca günlerin sıkıntılarına ve alınterlerine sahip ol, ister dünya durduğu sürece ünün yüceltilsin, ister isimsiz ve unutulmuş olarak sayısız kalabalıkların içinde kaybol, ister seni kaplayan bu görkem tüm insansal betimlemeleri aşsın, ister insanlar, ne olursan ol seni yargıların en acısı, en alçaltıcısı ile vursunlar, sonsuzluk milyonlarca benzerinden her biri için olduğu gibi senin için de tek bir konuda bilgiyle donanacaktır: Yaşamının umutsuz olup olmadığı ve umutsuzsa bunu bilip bilmediğin veya bu umutsuzluğu bir korku gizi gibi, suçlu bir aşkın meyvesi gibi içine sokup sokmadığından veya umutsuz olarak ve diğerlerine nefret duyarak öfkeye kapılıp kapılmadığın konusunda. Ve eğer yaşamın yalnızca umutsuzluğu taşıyorsa gerisinin hiçbir önemi yoktur! İster zaferler isterse yenilgiler söz konusu olsun, senin için herşey kaybedilmiştir, sonsuzluk seni artık hiç içine almaz, seni hiç tanımamıştır veya daha da kötüsü seni tanırken seni kendi ben'ine, umutsuzluğun ben'ine çiviler!"



KAYGI

Doğan Özlem
Kaygı ve Tarihsellik

Ömer Naci Soykan
Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Hiedegger'de Bir Araştırma

Cem Deveci
"İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun": Hiedegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri

Ahmet İnam
Kaygı Gülü Açarken

Yasin Ceylan
Evrenin Belirsizliği Karşısında İnsanın Çaresizliği: Temel Kaygı

Seçil Deren
Angst ve Ölümlülük

Efkan Bahri Eskin
Evrenin Endişede Kurulması

Mehmet Ali Kılıçbay
Uygarlığın Ödülü Olarak Kaygı

E. Fuat Keyman
Ahlâki Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme Etik ve Siyaset İlişkisi

KAYGILIK

Cahit Irmak
Dasein İçin Kaygılık

KAYGI(SIZ)LIK

Aslı Çırakman
Bernard Mandeville: Kaygısız Birey ve Modernitenin Çıkmaz Sokakları

KAYGI VE PSİKOLOJİ

Erol Göka
Hümanistik Psikoloji Açısından Kaygı Sorunsalı ve Kendini Gerçekleştirme Kavramı

İhsan Dağ
Psikolojinin Işığında Kaygı

Çağay Dürü
Kaygı ve Depresyon: Psikopatolojik Bir Bakış

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207