

DOĞU BATI

48 Kişinin Kendisiyle Savaşı

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:11 | SAYI:48 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2009 | ISSN: 1303-7242



Kişinin Kendisiyle Savaşı

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI
DÜŞÜNCE DERGİSİ

KİŞİNİN KENDİSİYLE SAVAŞI

48

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın
ISSN: 1303-7242 Sayı: 48
Doğu Batı Yayınları adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse, Harun Ak
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, 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.

Reklam kabul edilmez.

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

Kapak Tasarım Uygulama: Aziz Tuna

Baskı: Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 5500 adet

Dağıtım: Yaysat

Ön Kapak Resmi: Lorenzo Lippi, *Allegorie de la Simulation*, Musée des Beaux-arts

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Aslı Yazıcı Yakın & Rahşan Balamir Bektaş 11
Liberalizmle Muhafazakarlık Arasında Hipnoz: Kişisel Gelişim Fantezisi

KİŞİNİN KENDİSİYLE SAVAŞI

Ertuğrul Turan 39
Agon: Kökendeki Savaşın Öyküsü

Tolga İnsel 49
Canın Gerilimi ve Düşman Yabancı *Politeia*'da Kişinin Savaşımı

Tahir Karakaş 63
Üstinsanın "İyi İnsan"la Savaşı ve Nietzsche'de Kişinin Kendi Kendisini Aşına Deneyimi

Sadık Erol Er 75
E. M. Cioran'da Şiddetin Ontolojik Kökeni

Mukadder Yakupoğlu 95
İnsanın Kendi Doğasıyla Savaşı

Derya Gürses Tarbuck 103
On Sekizinci Yüzyıl Felsefesi ve Depresyon

Ahmet İnam 111
Kendimize Doğru Bir Yürüvüş Tarzı Olarak Özgelik

Caner Işık 125
Anadolu Erenlerinde 'Gerçek' Olmak için 'Gerçeklik'

Ekrem Demirli 143
Sufilerin Tanrı Anlayışı Hakkında Bir Değerlendirme

Fuat Aydın 161
Karma ve Samsara Döngüsünde İnsan

Nihan Mortaş 173
Bedenle Mücadeleye Dönüşen Bir Yaşlanma Pratiği

KENZ

Halûk Sunat 185
'Kişinin Kendi İle Savaşımı' ve 'Yaratma Sorunsalı' Bağlamında 'Marksist Estetik' Eleştirisi



Adem ile Havva

KİŞİNİN KENDİSİYLE SAVAŞI

"Keşişler" diyor Kierkegaard, "dünyanın tarihini anlatmayı hiçbir zaman bitiremediler, çünkü hep dünyanın yaratılmasıyla işe başladılar"

Kişi kendi doğası ile sahici bir ilişkiye girdiği andan itibaren, yakından tanımaya çalıştığı varlığının, esasen tahmin edilenden daha uzakta ve derinlerde, tıpkı dünyanın başlangıcında olduğu gibi sabit bir nokta üzerine kurulu, hiç kımıldamayan ve sonu gelmeyecek meseleler üzerinde adeta bir savaşın ortasında yer aldığını görecektir. Böyle gerilimli bir 'savaş'ın öznesi olmak, daha en baştan varoluşun binbir türlü zahmetine işaret eder.

Keşişler, aşağı yukarı kendilerine özgü akıl yürütme içinde hep şöyle bir şeyden söz etmişlerdir: Uçuruma sürüklenmek diye bir şey yoktur. Zaten insan hep uçurumun kıyısında yaşar. Yalnızca küçük bir azınlık, nasıl bir uçurumda olduğunun ayırdındadır. Ama çoğu kişi bu kaygan zemini görmez bile... onlar bu uçurumu *dünya* olarak adlandırırlar.

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, yaşamın en temel meselelerini tekrar ve tekrar açığa sermek gerekir. Bundan kaçınabilmek imkânsızdır. Her şeyin aşılmış *göründüğü* yerlerde bile bazen bir adım ilerlenmediği sık sık fark edilir. İnsan, özgür olduğunu iddia etse bile, ruhun küçük despotlarına, şüphe ve kaygı uyandıran ruhun karamazoflarına karşı bütünüyle bir zafer kazandığını kim iddia edebilir? Biteviye mutluluğun peşinde koşma, kendinden memnuniyetsizlik, nefret, (boş) gurur, hiç olmayacak hayallere kapılma ve melankoli... insan yapısına dair birkaç ölümcül betimlemedir. Bu durumda, ayakta kalma adına telkin edilen her umut, gizli bir umutsuzluktan doğmuştur. Benlikte yuvalanan yıkıcı eğilimler, geleceğin vaat ettiği tüm barışçıl sahneleri ve 'huzur dolu' saatleri gölgelemiştir. Sıkıntı, bir zaman artığıdır, asla zamanın dolu dolu yaşanmışlığı yerine geçmez. Her safhada, iyilik ve kötülük rekabeti başlar ki, bu kar-

şıtlık yaşamın her basit ânını altüst etmeye yetecek güce veya güçsüzlüğe sahiptir. Bu ezeli ve ebedi gerilim, biz farkında olmasak da yaşamın en küçük davranışlarını yöneten bir iradeye sahiptir. Bize ait olan ama pek de farkında olmadığımız bir iyilik ve kötülük *aura*'sında yaşarız hep. İçimizden geçen herhangi bir *iyi şey* varsa bu mutlaka genel bir iyinin parçasıdır, eğer acıyı gereğinden fazla duyumsuyorsak işte orada biraz daha durup düşünmek gerekir.

Kişi kendisini aramaya koyulduğundan beri, Tanrı ile arasında sayısız gidiş ve gelişler yaşanmıştır. Gündelik hayatı ziyaret eden Tanrı kesinlikle tek bir Tanrı olmamıştır... Hangi duygular kişiyi pençesi altına almışsa, o ölçüde Tanrı'nın ve hattâ Tanrısızlığın anlamları değişmiştir. Karşılaşılan, sarsıcı, başdöndürücü bir metafizikler çokluğudur... Sanat, yanılsamalar oyunuyla bu gerilimi aşmayı denemiştir. Sanat aracılığıyla bize öğütlenen en basit kural, gerçek olarak adlandırılan şeyi hayalin bir parçası olarak görmek ve gerçekliğin acısını biraz daha unutabilmektir. Böylelikle gözümüzün önünden akıp giden sayısız güzellik, doğanın güçlü ve canlı bir resmi olarak sunmuştur kendisini. Tanımadığımız bir insan yüzü, bir daha geri gelmemek üzere gözümüzün önünden kayıp gitmektedir. Görüntüler hızla yer değiştirmekte, isimler belli bir sonsuzluk türü altında geçici varlıklarını duyurabilmektedirler. Bir daha karşılaşmamak üzere bakışların birbirine değdiği anda, hiçbir "öz" veya "hakikat" ilkesi, biçimlerin bu tutsak edici egemenliğinden kurtulamamaktadır.

***

Dünya tarihinin düz bir anlatımı, nihayetinde sözü kuru bir gelişmeler yığınına bağlayacaktır. Oysa bu ilerleme, durduk yere olmamış, kişinin kendisini aşma çabasından doğmuştur. Kişi zayıf ve karanlık taraflarını, uygarlığın düzenli ve sert disipliniyle örtmüştür. Uygarlığın, akılcı, berrak ve aydınlık çizgileri yüzeye yansırken, insan, en derin şüpheleri bir helezon şeklinde kendi içine yuvarlamış, bilinçaltına sürüklemiştir.

***

Kişinin kendisiyle savaşı, elbette kişinin başlı başına kendisini inşa etme projesidir (*Ecce homo*). Bu proje, modern çağın, pratik yarar güden, kısa vadeli "kendin ol" seslenişine uymamaktadır. "Kişisel gelişim" türünden gündelik, yüzeysel bir mantık ise asla kabul edilemez... Bu mücadele, düşünce tarihlerinde olduğu gibi, sürekli geriye doğru beslenen, karmaşık yollardan geçmektedir. Özgül bir deneyimi, yaratıcı ve benzersiz bir arayışı zorunlu kılar. Dünyaya gelmiş olmanın verebileceği bir hayret ve şaşkınlık içerisinde, insanın kendisini hep aşması gerektiği varoluşun en anlamlı sorusu olarak, kişinin kendisiyle savaşını gündeme getirir.

Taşkın Takış

GİRİŞ



LİBERALİZM İLE MUHAFAZAKÂRLIK ARASINDA HİPNOZ: KİŞİSEL GELİŞİM FANTAZİSİ

Aslı Yazıcı Yakın*
Rahşan Balamir Bektaş**

İnsanın kendisiyle savaşımı gibi insanları birbirine bağlayan evrensel değerleri içeren bir konu artık, manipülatif olduğu kadar kazanma hırsı ve meta fetişizimine övgüler yağdıran bir kavramla, "kişisel gelişim" ile temsil edilmeye çalışılıyor. Bu nedenle bu yazıda 1990'lı yıllardan başlayarak popülerleşen ancak geçmişi XIX. yüzyılın başlarına kadar uzanan kişisel gelişim kitaplarını değerlendirmeye aldık. *The Secret, Limit Sizsiniz, Ya Bir Yol Bul Ya Bir Yol Aç Ya da Yoldan Çekil, Prenslere Dönüşen Kurbağalar, Değişim İçin Beyninizi Kullanınız, Hayat Bir Oyunsa İşte Kuralı, Savaş Sanatı, Başkalarını Sizin Gibi Düşünmeye Nasıl İkna Edersiniz? Kuantum Olumlama, Kuantum Başarı: Zenginliğin ve Başarının Şaşırtıcı Bilimi, İstediğiniz Herkesi Mıknatıs Gibi Çekin* başlıklarıyla çok satanlar listelerinde biri ya da ikisi her zaman yer alan bu kitaplar, dünyadaki ve Türkiye'deki okura, genel geçer klinik psikolojinin manipülatif stratejileri sayesinde koordinatları çoktandır belirlenmiş olan "kişisel

* Doç. Dr. Aslı Yazıcı Yakın, Ankara Üniversitesi, Antropoloji Bölümü
** Dr. Rahşan Balamir Bektaş, Ufuk Üniversitesi, Psikoloji Bölümü

gelişim kaygısı"nı yeni giysilerle sunuyorlar. Geç kapitalizmin semptomu veya "Yeniçağ" ruhiyatçılığı olarak değerlendirilmesi pekâlâ mümkün olan; ilk bakışta hangi kaynaklardan beslendiği belirsiz ve eklektisizmin ürünü olarak görülen ancak kitap satış listelerine göre çok kişi tarafından da ciddiye alınan kişisel gelişim kitapları, genel olarak "insanın kendisi ile savaşımı"nı başarı bağlamında ele alırken, yaşamda tesadüflere asla yer olmadığını iddia ederek, "statü endişesi"ni "yok etme" reçeteleri dağıtıyorlar. Bu çalışmada öncelikle söz konusu metinlerin beslendiği kaynakları, barındırdıkları evren tasarımını, kişisel gelişimden neyin anlaşıldığını ve kullanılan dil ile dile atfettikleri önemi sorgulamayı hedefledik.

Bu kitaplar yığını içinde öncelikle 1970'li yıllarda Richard Bandler ve John Grinder tarafından geliştirilen ve Türkçe'ye "Sinir Dili Programlaması" olarak da çevrilen NLP (Neuro Linguistic Programming) metinlerinden söz edilebilir. Bandler ve Grinder önce, Gestalt terapi yaklaşımının kurucusu Fritz Pearls (1893-1970), ile aile terapisi yaklaşımı ve hipnoz ile ilgilenen Virginia Satir (1916-1988) ve Milton H. Erickson (1901-1980)'un araştırmalarını izleyerek, iletişim kurma biçimlerini kavramaya çalışırlar. Amaçları belirli iletişim örüntülerinin neden diğerlerinden daha başarılı olduğunu anlamak ve bunu psikolojiden pazarlamaya kadar bir dizi alanda uygulamaya sokabilmektir. Sonuç olarak iletişimde "etkili" olan herkesin, "değişimlere açık" olmak, "tanımlanmış bir amaca sahip" olmak, karşılaşılan güçlükleri birer sorun olarak değil de "heyecan verici" bir meydan okuma olarak görmek gibi belirli ortak noktaları paylaştığını düşünürler ve "modelleme" kavramını geliştirirler. Bu ilk grup kitaplar modelleme kavramının yanı sıra uyarlama, TOTE (test-operate-test-exit/test et-işlem yap-test et-çık), strateji, biçim, tasarım gibi kavramlar üzerinden kullandıkları teknik dille ikinci gruptakilerden farklılaşırlar. Bunun dışında dile getirmedikleri genel sistemler teorisinden beslenirler.

İkinci grupta, yukarıda sözü edilen anlayışlar doğrultusunda ama ilk gruptaki "has NLP"cilerin –ruhunu okşamakla birlikte– her daim itibar eder gözükmedikleri ruhaniliğe ilişkin bir terminoloji kullanan ve kuantum mekaniği ile birlikte ortaya çıkan felsefi sorunların seyreltilmiş halini de içine alan metinler yer alır. Bunlar arasında artık herkesin bir şekilde adını duyduğu ve Türkiye Yayıncılar Birliğinin 2007 yılında Türkiye genelinde en çok satanlar listesinin birinci sırasına yerleştiğini bildirdiği *The Secret* başta gelir. Bu büyük bilmece, artık açıklanmış olduğuna göre sözde kalan gizemini, adını kitabın yayımlandığı ülkenin diline çevrilmemesi, sararmış bir kâğıt ve ön kapakta kabartma bir mühür resmi kullanılması, kaligrafisinin yer yer okunamaz oluşu gibi görsel pazarlama hilelerinden alır ve arkaik bir bilgiyi içinde barındırıyor görüntüsü verir.

Ölmeden Önce Keşfetmeniz Gereken Beş Sır, *Çekim Yasası Sırrı*, *Düşünce Gücüyle Tedavi*, *Matrixe Hükmedin-Gerçeğe Adım Atmak*, *İmkânsız Diye Bir Şey Yoktur- Kuantum Düşünce Yöntemi*, *Zero Limit* bu guruba yerleştirilebilecek diğer kitaplardan bazılarıdır. Bu metinler NLP ilkelerini anlatırken "teknik" terimlere daha az yer vermeleriyle de farklılaşırlar.

Son grupta ise yukarıdaki kitapların önerilerini, sigarayı bırakmak, insanları ikna etmek ya da karşı cinse daha çekici görünmek gibi özellikli konulara uygulayan *Dayanılmaz Cazibe / İstediğiniz Kadına & Erkeğe Nasıl Evet Dedirtirsiniz?*, *Aklındakini Okuyabilirim!*, *3 Saniyede Karşınızdaki İnsanı Nasıl Anlarsınız?*, *Sözlü Dövüş & Kibarca İkna Sanatı* gibi kitaplardan söz edilebilir.

Raflarda kişisel gelişim başlığı altında buraya dek sayılan kitaplarla yan yana duran bir diğer kitap grubu daha var ki onlardan bu metinde söz edilmiyor. Doğan Cüceloğlu, Üstün Dökmen gibi isimlere ait bu metinlere yer verilmeyişinin nedeni, yazarların yalnızca akademik kökenli olmaları ya da eleştirilemez olmalarından değil, yazdıklarının burada sözü edilen metinlerle paradigmatik farklılıklar içermesinden kaynaklanmaktandır.

Kişisel gelişim kavramı ya da İngilizce'deki "self help" deyişi açısından metinlerin tümüne birden bakıldığında bu literatürün öncüllerini, hizmet ettikleri "yenidünya" görüşü bağlamında, biri devreden çıkarıldığında diğer ikisini bir arada tutan bağlantının da yok olduğu *Borromean* halkaları gibi görmek mümkündür. Bu halkalardan ilki, bireyin çıkarlarını akılcı bir şekilde gözeterek kişisel olarak ilerlemesi ve kendi için belirlediği iyi her neyse onun peşinden gitmesi düşüncesi çevresinde dönen liberalizmin ideolojisidir. Metinler okundukça bireyin yaratıcılığına, bireyselliğini geliştirme yeteneğine ve kendisine, dolayısıyla mülke sahip olduğuna dair düşüncelerle birlikte, kişisel gelişim kavramının liberter yeni sağı da işaret ettiği görülür. Tüm bu düşüncelerin çevresinde döndüğü ana kavram "modelleme"dir. Model burada farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte her şeydir. Hem başarılı insanlar birer modeldir, hem her gösteren bir modeldir, hem de kültür, din, sanat, psikoloji, felsefe, siyaset ve bilim insanın çevreye uyarlanmak için geliştirdiği modeller olarak görülür. Başarılı insanlar model alınır, başarıya götürecek yollar model alınır, dahası başarıya götürecek yollar içeriklerinden soyutlanarak her duruma uyarlanacak hale getirilir. Burada, gerçeklikle aramızda daima algıların olduğu yolunda, hiç de yeni olmayan ancak Korzybski tarafından "harita arazinin kendisi değildir" şeklinde ifade edilen meşhur hüküm devreye girer. İnsanların gerçeklik hakkındaki inançları ve farkındalık düzeyleri olan "harita"ya da model, farkında olunabilecek her

şey olarak gerçekliğin kendisi, "arazi" değildir. Bu durumda insanlar haritalar üzerinden davranışlarda bulunurlar. Karmaşık gibi görünen insan davranışına bir model olarak yaklaşıldığında, sınırlı sayıda yapısal öğe ve bir sürece indirgenmesi mümkün olur. Bu sayede davranışlar belli amaçlara ulaşmak için her alanda yeniden düzenlenebilir ya da programlanabilir. Bu bağlamda Grinder, Bandler ve diğerleri, yaptıkları işi aşağıdaki gibi tanımlarlar:

> Çok şükür ki, birtakım sonuçlar elde etmek üzere tasarlanan ve bu sonuçları elde eden modeller eksiksiz ve tatmin edici kuramlara ihtiyaç duymuyorlar. Bu kitapta insan algısına, iletişimine ve deneyimine ilişkin bir kuram bulamayacaksınız. Buradaki hedeflerimiz çok daha alçakgönüllü; insan etkinliklerinin şu işe yarayan bölümünün bir modelini geliştirmek istiyoruz.[1]

İleride bu konuya tekrar dönüleceği için şimdilik yalnızca modellerin işe yarayanlar ve yaramayanlar olarak ikiye ayrıldığını ve her türlü büyük anlatının ikinci tarafta yer aldığını akılda tutalım. İçerikle değil, biçimle ilgilendiğini ifade eden bu yaklaşım, "bir sanatçının yaratma stratejisi, güç bir tasarım sorunu ile karşı karşıya kalan hayal gücünden yoksun bir aerodinamik mühendisine uygun bir şekilde aktarılabilir"[2] düşüncesiyle, referans noktalarını alt üst etmekle ya da son günlerin moda deyişi ile söylersek "ezber bozmak"la öğünür. NLP, "insanların, faaliyetlerini, doğrudan doğruya yaşadıkları dünya üzerinde değil, bu dünyanın duyularla algılanarak dönüştürülmüş hali üzerinde yürüttükleri"[3] ön kabulünden yola çıkarken, davranışların başarıya götürmede en önemli etken olan stratejiler tarafından kontrol edildiğini ileri sürer. Öğrenilip, değiştirilmesi mümkün olan stratejiler, güçlerini herhangi bir özel deneyimden bağımsız olmalarından alırlar ve bunlar saf biçimlerdir. Burada biçime verilen önemin ve strateji denen şeyin gerçekten de anlaşıldığının ifadesi *Kendini Herkes İçin Gerekli Hale Getir*[4] adlı kitap olsa gerek. İnsanların, üzerinde düşünmeksizin kullandıkları kelimelerden, alışkanlıkla sürdürdükleri "kusurlu" ve "olgunlaşmış" davranışlardan hareketle geliştirilmiş bir "kişisel gelişim" ve bir tür hipnoz programını içeren bu grup kitapların çıkış noktası "başarılı" ve "ortalama" insan arasındaki farklardır. Her-

---

[1] Robert Dilts, Johna Grinder, Richard Bandler, Richard Bandler, Judith Delozier, *Nörolinguistik Programlama: Kişiye Özgü Tecrübelerin Yapısının İncelenmesi*, Çev. Sinan Köseoğlu, İstanbul, Beyaz Yayınları, 2006, s. 25.

[2] *A.g.e.*, s. 29.

[3] *A.g.e.*, s. 27.

[4] Sam Deep ve Lyle Susman, *Kendini Herkes İçin Gerekli Hale Getir*, Çev. Meltem Uzun, İstanbul, Neden? Kitap, 2008.

kesin, kendi alanında başarılı olan "o mükemmel insanlar"a benzeyebileceği ve bunun "modelleme" yoluyla yapılabileceği bu metinlerin temel iddiasıdır. Modelleme yapabilmek için de öncelikle bir insanın düşünme, davranma ve algılama süreçlerinin işleyişi, değerleri ve inançları anlaşılmalıdır. İnsanı, toplumu ve dünyayı birbirleriyle karşılıklı etkileşim içindeki sistemler olarak gören bu yaklaşımda, insan deneyiminin öznelliği sıklıkla vurgulanır. Bu bağlamda insan, gerçekliği değil, gerçeklik hakkındaki algılarını bilebilir. Deneyimlenen gerçekliği değil, gerçekliği deneyimleme sürecini dönüştürmek, davranış alışkanlıkları ve düşünme biçimlerini değiştirmekten geçer. Burada insan davranışı ve düşüncelerinde bilinçdışının önemli yeri olduğu, dolayısıyla algılama, düşünme ve davranmaya ilişkin süreçlerin çalışma prensipleri bilinçli hale getirildiğinde insanların hedef belirleme, sorunlara çözüm bulma ve iletişim kurma konularında daha etkili olacakları düşünülür. Kısacası başarının anahtarı insanın elindedir ve dolayısı ile başarısızlık diye bir şey yoktur, tesadüf diye bir şey yoktur, sadece *geribesleme*ler ya da süreç vardır.

NLP'nin "mükemmel" insanları gözleyerek "modelleme" yoluyla geliştirdiğini iddia ettiği başarılı olma yolları, Frederick Winslow Taylor'ın (1856-1915) bugün artık seri üretimde kanıksanmış olan "bilimsel yönetim ilkeleri"nin bir uzantısıdır. Bu bağlamda söz konusu olan, üretim koşulları ve ilişkilerinin "yeniden tasarlanma"sıdır. Taylor bir işi parçalara ayırarak en mükemmel, seri ve verimli bir şekilde yapmanın yollarını arıyordu, "kişisel gelişim" ise beslendiği Gestalt terapi yaklaşımının bütünlük kavramına önem vermekle birlikte, insan zihnini parçalara bölerek işi mükemmel yaptırmanın "bilimsel" yollarını kurmaya çalışmaktadır.

İkinci halka muhafazakârlık çerçevesinde döner ve bir evren tasarımı da içerir. Kişisel gelişim kitapları varlığı her boyutta sistemler olarak düşünür. Sistem kavramı, ilk gruptaki metinler söz konusu olduğunda içeriksiz, girdi ve çıktılardan oluşan amaçlara ulaşma yolundaki süreçler ve yapılar olarak karşımıza çıkarken, ikinci grup metinlerde insan ve evren arasındaki bağlantıya da işaret eder. Birbiriyle içsel olarak bağlantılı parçalardan oluşan bir bütünlük olarak sistem kavramı, sosyal bilimlerden ilahiyata, bilgisayar teknolojisinden iktisat bilimine oldukça popüler ve bir o kadar da içi boş olan terimlerden birisidir. İnsanın da bir sistem olarak diğer sistemler bağlamında ele alınması, bir evren tasarımını gerekli kılar. Bu evren tasarımı, insanın tutkuları, sonluluğu, evrenle arasındaki uyumu ve evrensel çekim yasası gibi kavramlar üzerinden kötülük problemine de değinir. Bu metinlerde yer alan, iyilikler kadar kötülükleri de insanın yaşamına kendisinin çektiği düşüncesi, insanı kötülüklere meyilli bir varlık olarak görmek anlamına gelir. Burada, ya mesajlarının

kanıksandığı ve bu nedenle bir işe yaramayacakları düşünüldüğünden ya da yeni aidiyetler yaratabilmek için, semavi dinler söz konusu edilmez. Ancak Ferrarisini, malikânesini, adasını ve jetini satıp Hindistan'a giden bilge,[5] –ki burada temel sorun bilgeliğin hangi aşamada başladığıdır–, Sibiryalı şaman Anastaya'dan öğrendikleriyle "derin bir dönüşüm" yaşadığı iddia edilen Vladimir Megre[6], "arzulardan kurtulmanın tantrik yolu"nu anlatan Osho[7] ve diğerleri sayesinde anlaşılır ki geçmişin bilgeliği, güvenlik arayışında olan insanın kişisel gelişimi için önemlidir. Yeniliğe ve değişime açık olmanın bir muhafazakârda yaratacağı tedirginlik de bu sayede aşılmış olur. Zaten "kendini keşfet" komutu da ortada yeni bir şey olmadığını gösterir.

Burada bir ikinci sorun "kişisel gelişim"in kişisel tarih ile olan bağlantısından kaynaklanır. Bu kitapları elimize almamızla birlikte kişisel tarihimiz kendisinden yola çıkıldığı anda, artık üzeri çizilmek üzere var olan bir müsvette gibi durur. NLP burada seslendiği kişinin geçmişini tamamen silmediğini, tam tersine, geçmişte yaşanan deneyimlerin yeni davranışları kurmak için önemli olduğunu söyleyecektir. Ancak burada söz konusu olan "kıssadan hisse" anlamında evrensel olduğu düşünülen değerlere yapılan biçim ve içerik açısından bütünlüklü bir gönderme değildir. Geçmiş deneyimler sadece biçimsel olarak ele alınır, stratejik bir "engel" vazifesi de görebilir, bir "kaynak" olarak da işe yarayabilir. Kişisel gelişim adına şu ana dek sürdürdüğümüz yaşamı ve işin trajik yanı zaman algımızı değiştirmemiz gerekir. Çünkü herkesin "deneyimi ayrı ayrı her durum için en uygun ve kullanışlı stratejiyle paketleyerek kendi tercih ve davranış repertuarını genişleteceği"[8] varsayılır. Değişim bir "eğlence ve keşif" konusu, "cesaret" isteyen bir atılım ve bambaşka biri olmayı göze almak olarak sunulduğunda sizi çaresiz bırakacak, örtülü biçimde sünepelikten korkaklığa ve giderek "örümcek kafalı"lığa uzanan bir çizgide "kendine yer beğen" diye seslenecektir. *The Secret*, ilk sayfasında Platon, Shakespeare, Newton, Hugo, Beethoven, Lincoln, Emerson, Edison ve Einstein'ı sıra vakıf olmuş kişiler olarak sunar. Ancak herkesin bir Freud, ya da Bill Gates olamayacağından hareketle yaratıcılığın sınırsızlığı vurgulanır. Listede yoksul bir hayat sürerken BMW Z3 marka bir arabayı ve binlerce dolarlık bir evi, "antik Hawaii öğretisi

[5] Robin S. Sharma, *Ferrarisini Satan Bilge*, Çev. Osman Özkan, İstanbul, Goa Basım Yayın, 2005.
[6] Vladimir Megre, *Anastasya*, Çev. Koray Karasulu, İstanbul, Kuraldışı Yayınları, 2008.
[7] Osho (Bhagwan Shree Rajneesh), *Sırlar Kitabı*, Çev. Niran Elçi, İstanbul, Omega Yayınları, 2006.
[8] A.g.e., s. 147.

Ho'oponopono" yöntemiyle kendine çekmeyi ve "sertifikalı metafizik uzmanı" olmayı başaran Joe Vitale de vardır. Vitale, bu işin sırrını *Zero Limit* ve *Çekim Yasası Sırrı* gibi kitaplarda anlatır. Bu kitapların hepsinde birden, aklına geliveren bir fikirle ya da hayal kurma yolu ile zenginleşen insanlara dair sayısız örnek yer alır. İşin sırrı da insanın kendisine dönüp, kendisini tanıyıp "potansiyel varoluş"unu gerçekleştirmesinde yatar.

Kişisel gelişimin bir bütün olarak tarihle olan bağlantısında kişinin geçmişi ile barışması, "geçmişin düzenlenmesi" anlamına gelir. Burada inanç dünyasına yapılan ikili bir göndermeden de söz edilebilir. İlki, insanın geçmişte işlediği "günah"larından dolayı kendini bağışlaması, ikincisi ise daha radikal bir şekilde "ölümcül günahlar"ın toptan "defter"den düşürülmesi konusudur.

Üçüncü olarak kullanılan dil üzerinde durmak gerekiyor. Değerlendirmeye alınan kişisel gelişim kitaplarında dilin önemi farklı düzlemlerde ele alınabilir. Öncelikle metinler insanlara sunulan reçeteler açısından dil, deneyim ve düşünce arasında telkin ve hipnoz odaklı "özgün" bir bağlantı kurarlar. Burada hedef "iletişim" kültüdür. İnsanın kendisiyle ve çevresindekilerle olan iletişiminden anlaşılması gereken ise iknadır. İkinci olarak "görünmez muhatap" evrene ve insanın kendisine yöneltmesi söylenen "şükran" dualarıyla dolu bu metinler din dilini de kullanırlar.

Kişisel gelişim kitapları insanları bir yandan eskiyi tamamen terk ederek, yeni olana ve esnekliğe öte yandan denenmiş ve bu nedenle güvenilir olana yönlendirirken sözünü ettikleri her konuda şizofrenik bir şekilde aynı anda iki farklı gerçeklik algısını dayatırlar. İnsan bir yandan istikrarlı ve düzenli topluluklar içinde yaşama ihtiyacı hisseden, sınırlı, bağımlı ve güvenlik arayışı içinde bulunan bir varlıktır, öte yandan kişisel kimliği ve eşsizliği ile çıkarları peşinde koşan özgür bireydir. Modelleme ile elde edilecek paradoksal bir özgürlük anlayışı tecrübeyi değerli bulan muhafazakâr görüşlerle bağlanır. Bu çifte mesaj arzulara kavuşmak için önerilen yollar söz konusu olduğunda da varlığını sürdürür. Buna göre insan önce kendini programlayarak ve "beynini" ya da kimi metinlerde söylendiği üzere "huzura doğru bir genetik hızlanma yaşamak" için "DNA yapısını"[9] değiştirecektir. Ancak isteklerinin resmini zihninde ısrarla tutmayı başaran ve arzularına kavuşmayı hak ettiğine inanmış kişiye bundan sonra "kendini akışa bırak" komutu verilir. Aynı çifte mesaj "evrensel yasa"dan söz edilirken de karşımıza çıkar.

---

[9] Robert Gerard, *DNA'nızı Değiştirin Yaşamınızı Değiştirin*, Çev. Saffet Güler, İstanbul, Koşulsuz Sevgi Yayıncılık, 2007.

İnsanın kendisini tanıması, kendisi ve başkaları hakkında olumlu düşünceler geliştirmesi, yaşadığı kararsızlıkları aşmaya çalışması veya rahatsızlık veren alışkanlıklarını değiştirmek istemesi tuhaf değildir. Aynı şekilde tek bir tanrıya veya gizemli öğretilere bağlanmak, bir erkeği ya da kadını kendine hayran bırakmak, başarı ve zenginliği istemek, fobilerden kurtulmayı istemek de tuhaf değildir. Sorun meşum kişisel gelişim kavramının kendisinden ve ardından da insanların yaşadığı sıkıntıların dönüp dolaşıp kişisel gelişime ve dolayısıyla öznellik kültüne bağlanmasından doğar. Tüm bunlar ya da insanların olası değişim isteği neden gelişim ve kişisel gelişime bağlanır? Gerçekliği değil de "gerçekliği deneyimleme biçiminin" değiştirilmesi ne demeye gelir? Bir teori geliştirmediklerini iddia eden Bandler ve Grinder, kavramları ve kullanış biçimlerini, biçime verdikleri önemi bir teoriden nasıl ayırt ederler?

Bu başarı öykülerini ve başarının yollarını anlatan yazarlar yığını "vahşi batı"nın karikatürize edilmiş her derde deva şurubunu pazarlayan satıcısı gibi topluluğun içine girerler. Topluluğun içinden hasta, ayakta zor duran biri öne çıkarak satıcının elinden şurubu kaptığı gibi içer ve anında iyileşir. Diğerleri bu kişiyi o âna kadar kasabada hiç görmemiş olduklarına değil de, şurubun mucizevî gücüne odaklanmışlardır. Bir an evvel şurubu satın almak için itişmeye başlarlar. Hikâyenin bundan sonraki kısmını iki şekilde getirmek mümkündür. Satıcı ve şurubu içerek iyileşen yabancı ortadan kaybolur, topluluktakiler dolandırıldıklarını anlarlar ve hayat eskisi gibi devam eder. Ya da böyle olmaz, şurup *placebo* etkisi yapar ve "gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilgisi olmayan, kendi kendinin saf simülakrı olan imge"[10] misali insanlar *Secret*'daki soruya muhatap olurlar: "Kendinizi inanma noktasına nasıl getireceksiniz? İnanıyormuş gibi yapmaya başlayın. Tıpkı bir çocuk gibi davranın ve dileğinizin gerçekleştiğine hayali olarak inanın ve istediğiniz zaten olmuş gibi davranın. Gerçekmiş gibi davrandıkça, duruma inanmaya başlayacaksınız"[11] Bu durumda şurup satıcısının artık kasabayı terk etmesine gerek kalmamıştır. Blaise Pascal'ın giriştiği bahiste olduğu gibi, tanrı varsa zaten buna inanan kişi en kârlı çıkacak olandır ve inanmayanı bekleyen acıdır. Tanrının yokluğu durumunda ise tanrının varlığına inanan da inanmayan da bir şey kaybetmiş sayılmaz.

[10] Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 20.
[11] Rhonda Byrne, *The Secret*, Çev. Can Üstünuçar, İstanbul, MİA, 2007, s. 50.

KİŞİSEL GELİŞİM OLUR MU?

Bir biyolog olan Karl Ludwig von Bertalanffy (1901-1972) doğal ve sosyal bilimlerin bütünleşmeye doğru eğilim gösterdiğini düşünmüş ve tüm bilimlerde "model kurma" işini kontrol edebilecek "yeni bir paradigma" olarak "genel sistemler teorisi"[12]ni ileri sürmüştü. Teorinin işlevi genelde "tüm sistemler için geçerli olan evrensel ilkeleri ortaya çıkartmak"tı. İnsan yapımı ya da doğal, soyut ya da bir gerçekliği olan, birbiri ile karşılıklı etkileşim ve bağımlılık ilişkisi içindeki parçalardan oluşan sistem, bir bütün olarak kapalı ya da açık –çevreleriyle etkileşim içinde ya da değil- olabiliyordu. Tüm bilimlere uygun bir metodoloji olarak genel sistemler teorisi, geribeslemeye ilişkin sibernetik teoriyi içine alıyordu. Ancak Bertalanffy'ye göre sibernetik ile genel sistemler teorisi arasında fark vardı. Geribesleme mekanizmalarının önceden belirlenmiş yapılar üzerine kurulu olduğu için sınırlılıklarla düzenlendiğini ve kontrol edildiğini, başka bir deyişle bir "kapalı sistemde sonucun başlangıç koşulları ile belirlendiği"[13]ni ileri sürdü. Dinamik ya da açık sistemlerde ise söz konusu olan güçlerin serbest oyunu ya da aynı sonuca farklı başlangıç koşulları ve yollarla ulaşılabilir olmasıydı. Bu bağlamda genel sistemler teorisi, "düzenleyici talimatların bilimi" olarak bir veriyi tüm bilimlere uygulanabilir kılıyordu. Sistem kavramı bu nedenle kullanıcıları tarafından "disiplinler arası", "disiplinler aşırı" ve "bilimi düzenleyici bir araç" olarak görülmüş ve doğa bilimlerinden sosyal bilimlere bulaşmadığı alan kalmamıştır. Kavramın, bu yazıyı ilgilendirme nedeni, yeni kuşak "kişisel gelişim"cilerin var olan her "yapı"yı bir sistem olarak görmeleridir. Kişisel gelişim kitaplarında stratejiler olarak insanlara öğretilen yollar da, Bertalanffy'nin "organizasyon ve bütünlüğün genel bilimi"[14] olarak gördüğü genel sistemler tasarımı ile örtüşür. Bir sanatçının yaratma stratejisinin bir aerodinamik mühendisinin yaşadığı probleme aktarılması örneğinde olduğu gibi canlı organizmalar, sibernetik makineler ve sosyal sistemler arasında var olduğu düşünülen yapısal benzerlikler yüzünden, disiplinlerarası modellerin simülasyonu ve bilimsel gerçekliğin bir verisini başka alanlara taşımak sistem yaklaşımında mümkün görülmüştür. Kişisel gelişim kitapları modellemeyi ve stratejilerin nasıl geliştirilip kullanılacacağını maddeler halinde açıklayarak anlatırlarken toplumu ve insanları girdi ve çıktılardan oluşan sistemler olarak görürler. Her biri

[12] Ludwig von Bertalanffy, *General system theory: Foundations, Development, Applications*, New York. George Braziller Inc., 1976.
[13] *A.g.e.*, s. 132-134.
[14] *A.g.e.*, s. 34.

kendi içinde birer sistem olan insanlar aralarından başarılı olanları model alarak onların stratejilerini kendilerine uyarlayacaklardır.

Bu kitaplarda yer alan gelişim kavramı sosyal bilimlerdeki evrimci ve işlevselci yaklaşımdan miras alınan ve Amerikan sosyolojisinin bilinen ismi Talcott Parsons'ın eylem kuramından da beslenir. Parsons'un eylem kuramına uygun olarak kişisel gelişim peşindeki "aktör"ler de amaca yönelik ve bu yolda alternatif yollar arayan bireyler olarak görülürler. Başarı, "kültürel sistem" tarafından tanımlanmış bir amaç olarak kişisel gelişimde sözü edilen stratejilere gönderme yapar. Stratejilerin çokluğu, her bireyin kendi içinde bir dünya oluşu, Parsons'ın diliyle söyleyecek olursak aktörlerin kendi kişilik sistemi ve davranışsal organizmalarıyla bağlantılıdır. "Duruma bağlı koşullar ve düşünceler"le eylemde bulunan aktörler amaçlarına ulaşmak için öznel kararlar alırlar. Kişisel gelişim bu nedenle herkesin herkesi dikkatle izlediği ve tüm davranışlarından anlam çıkarması üzerine kurulu bir sistem geliştirir. Sistem yaklaşımı doğrultusunda çevreleriyle etkileşim halinde olan insanların verdikleri ya da vermeleri önerilen tepkiler giderek insanların bir uyum sürecine girmelerini ve kendi aralarında bir dengeye ulaşmalarını öngörür ve bu durum *homeostasis* olarak adlandırılır.

Sistemin varlığını koruması ve parçaların uyumu üzerine kurulu olan kişisel gelişim kitapları, 19. yüzyıl başlarında özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanmaya başlanır. Botton,[15] başarılı insanların hedeflerine kendi çabalarıyla nasıl ulaştıklarını anlatan kişisel gelişim kitaplarının gerçekte bunları okuyanları "hüznün kucağına" bıraktığını söyler. İnsan bir anda servet edinebilen, istediği yaşama kavuşanların hikâyelerini okuyup da nasıl mutlu olabilir ki? Botton'un da ifade ettiği gibi "bizlere anlatılan başarı öykülerinin çoğu sansürlenmiş, geriye hayran olunacak parıltılı yönleri kalmıştır. Bize sunulan, sürecin kendisi değil yalnızca sonuçlarıdır"[16] Kişisel gelişimciler açısından insanın kendini geliştirmesi, organik bütündeki işlevselliği açısından önemlidir. Sosyal konum ve statülerin derecelendirilmesi burada doğal ve kaçınılmaz sayılır. Kişisel gelişim bu bağlamda üretim sürecinde şekillenen, antagonistik ve nesnel bir ilişki olarak sınıf düşüncesinin yerine meslek, statü ve gelir durumunu temel alan "sağduyuya dayalı görüşlerin"[17] geçirilmesine manik bir tutkuyla hizmet eder. Mülkiyet edinmenin gerekliliği üzerine kurulu kişisel gelişim kitaplarının insanlara gösterdiği hedeflerin neden evler ve araba-

[15] Alain de Botton. *Statü Endişesi*, Çev. Ahu Sıla Bayer, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2005, s.68.
[16] *A.g.e.*, s. 233.
[17] Alex Callinicos ve Chris Harman, *Neo Liberalizm ve Sınıf*, Çev. Osman Akınhay. İstanbul. Salyangoz Yayınları, 2006, s. 11-17.

lardan oluştuğu ortadadır. Bu yolda kullanılacak stratejiler psikyatriden aile yaşamına, eğitimden toplumsal cinsiyet kimliklerinin kurulmasına kadar bir alandan diğerine uyarlanabilecek içi boş biçimler olarak insanlara dayatılır, kurslarda öğretilir. Ortaya çıkan bu "şımarık uzmanlık kültürü"[18] kamu ve özel sektördeki tüm iş yerlerine düzenlediği turlarla yetinmez, "fikirlerle yaşamak yerine fikirleri bir kültür sermayesi" olarak kullanmayı öğreten ve öğrencileri "müşteri" olarak görmeye başlayan "müteşebbis üniversite"ler de "servet yönetimi eğitimcisi, meditasyon ve bilimsel dua uzmanı"[19] olan kişisel gelişimcileri, "kişisel gelişim toplulukları" ve "kişisel gelişim günleri" düzenleyerek kampüslere sokarlar. Üniversite, adının içerdiği anlamlardan koparılır; ilk ve orta öğretimin yetersizliğine dair açık bir onay biçiminde varlığını sürdüren dershane yapılanmasının türevi olan kişisel gelişim kurs ve seminerleri "evrensel olana boş verin, piyasada CV'nizde kaç sertifika olduğuna bakarlar" diyerek üniversitelere sızar. Bandler ve Grinder'ın "tatmin edici kuramlar"a gerek kalmadığı düşüncesinin peşine takılan üniversite, bütün bölümlerinden "işletmeci"ler mezun etmeyi hedefler hale gelir.

Başarının tek genel geçer ideal olarak sunulmasının ardında, bütün "özlemlerin sırtlarını dayamaları gereken kaya yani geçim tarzı[nın] kararsız, dengesiz ve güvenilmez hale gelmesi"[20]nde yatar. Bauman, "kısa sürede sona erme ihtimaline ve işverenin kaprislerine bağlı olan, hiçbir sözleşme garantisi, hiçbir emeklilik ya da tazminat hakkı olmayan, zaman zaman bulunan, kısa süreli rastlantısal işler"le[21] yaşamlarımızı sürdürmek zorunda bırakıldığımızı belirtir. Bu durumda insanlar, sürekli olarak "kendini yenile" ve "risk al" diyen, rekabetin hızlandığı bir dünyada debeleneceklerdir. Kısa vadeye endeksli ya da öyle olduğu düşünülmesi istenen bir ekonomide kişiler, sürekli olarak "yeni değerler" yaratma arayışına itilirler. Bu bağlamda kişisel gelişim kitapları, kişilerin, rekabetin körüklediği piyasaya göre kendilerini "esnekleştirme" ya da "yapılandırma"ları yolundaki manipülasyon araçlarıdır. Ancak bu dengesizlik halini "sanayi sonrası toplum" ya da "kapitalizmden kopuş" gibi dönemselleştirmelerle açıklamaya çalışmak, "kişisel gelişim paradigması"ndaki gelişim kavramına verilen onayın yeni bir sürümü olmaktan öteye gitmez. Callinicos, "İyi de yeni olan ne?" diye sorar[22]. Kapitalist toplumda

---

[18] Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Daimon'unu Yitiren Üniversite", *Toplum ve Bilim*, No. 109, Haziran, 2007, s.181-200.

[19] Bkz. *The Secret* kitabının biyografiler bölümü.

[20] Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s.148.

[21] *A.g.e.*, s.97.

[22] Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*, Çev. Şebnem Pala, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2001, s. 188.

Marx'ın ikili sınıf modeline uymayan ara katmanların belirmesi, beyaz yakalıların toplam işgücü içindeki oranının artması ya da "çelişkili sınıf konumları" işgal edenlerin ortaya çıkışı, "üretim paradigmasının eskimesi" değil, tam tersine çok uluslu şirketlerin egemen olduğu kapitalist pazarda işçi sayısının artması anlamına gelir. Burada hareket noktası işçi sınıfının sadece "üretken emek" ile tanımlanamayacağıdır. Ara katmanları işgal edenler de üretim ilişkileri içinde sermayenin üretimi ve genişlemesi sürecine farklı yollarla da olsa tâbi olurlar. Ancak kişisel gelişim kitaplarının "uzun vade yok" [23] sloganı ilk elde bu gruplara seslenir. Bu kitapların sayısının giderek artışı ve "çok satanlar" oluşu kendini farklı kılıklara sokmayı becerebilen liberalizmin ideolojisinden kaynaklanır. Öte yandan başarı ve mutluluğun sadece kişilerin içinde olanlarla elde edileceğine olan inanç oldukça ekonomik, tasarruflu bir yoldur ve bu nedenle de caziptir. Başarı ve istekleri elde etmenin tamamen kişilerin elinde olduğu iddiası tesadüfleri ortadan kaldırırken kaybeden olmak, kişinin kendi isteğiyle gerçekleşmiş bir duruma dönüşür. Bu durumda sistemi değiştirmeye değil, kendini değiştirerek sisteme uymaya yönelik stratejiler geliştirmek gerekli olur. Kişisel gelişimcilerin sevdiği bir ifade olan "oyun" ve "oyunu kurallarına göre oynamak", stratejilerin belirli bir amaca ulaşmak için düzenlenmiş eylemler oluşu "gelişim"den anlaşılanın kazanmak olduğunu gösterir. İnsan doğasının çıkarcılığı yolundaki ön kabul gelişimden anlaşılanı kazanç ile eşitler.

Sennett[24], iş yaşamının giderek esnekleştiği, ekip çalışması ve evden iş yapma ile gerçekte çalışanlar üzerindeki kontrolün daha da arttığı bir ortamda Enrico ve Rico adını verdiği bir baba ve oğlun hikâyesini anlatırken, iş hayatındaki tüm bu dönüşümlerin kişinin karakterini nasıl biçimlendirdiğinden söz eder. Rico, babasını kendisine kısmen de olsa model alabilirken, kendi oğluna model olamayacağı endişesini taşımaktadır. 1970'li yıllarda bir temizlikçi olarak çalışan Enrico, Boston'da önce kendisi gibi göçmenlerin oturduğu bir İtalyan gettosunda yaşar. Ancak karısı ile birlikte çalışıp para kazanarak düzenli bir hayat sürdürmeye ve çocuklarının yaşamını garanti altına almaya yönelik olan hayatında iş yerindeki değerler ile ev yaşamındaki değerler arasında bir uyum vardır. İş yerinde birlikte çalıştığı arkadaşlarıyla da tıpkı ev yaşamında olduğu gibi uzun vadeli ilişkiler kurar. Oğul Rico ise yıllar sonra girdiği iş yaşamında babası ve annesinden farklı olarak kısa vadeli ilişkiler yaşamak zorunda

[23] Richard Sennett, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Çev. Barış Yıldırım İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 21.
[24] *A.g.e.*

kalır. Artık "kısa episodlardan ve fragmanlardan oluşan bir toplumda"[25] zaman kavramının aldığı yeni biçim "insanın karakterini süregiden bir anlatıya dönüştürmesini"[26] engellemektedir. Rico babasından farklı olarak iki ayrı ritme ayak uydurmak zorunda kalmıştır. Biri ev ve aile ilişkilerinin gerektirdiği bağlılık, sevgi, anlayış, dayanışma gibi uzun vadeli ilişkilerin ritmi, diğeri ise proje odaklı esnek iş koşullarının ritmidir. Rico hem iş yerinde hem de oturduğu banliyöde geçici ilişkiler yaşarken kişisel tarihini anlatamadığı insanlar arasında giderek muhafazakârlaşır. İş yerinde katıldığı toplantıların esnekliğini aile içine taşımayı uygun görmez, çünkü bu esnek roller cemaat ve aile ilişkileri içinde geçerli değildir. Rico iş ortamında kendine güven, özgürlük ve rekabet gibi düşüncelerle güdülenirken aile ve cemaat yaşamında otorite, disiplin ve saygı gibi değerleri yüceltir.

Evren Tasarımı

Elimizdeki kitapların özellikle ikinci grubu bir iddiayı biteviye tekrarlar: kişisel gelişim ile evren arasında bir bağlantı vardır. Kast edilen genellikle insanı başka insanlardan ayıran özellikleri bağlamında bireysel insan varlığı olarak kişi olmakla birlikte yer yer insan ve kişi kavramları birbirine karışır. Çünkü kimi metinler anlattıkları gerçekleri kavrayanların, başka bir ifadeyle "uyananlar"ın sayısının arttığından; kehânetvâri bir tonlama ile "insanlığın yapmak üzere olduğu sıçrama" ve "yeni bir altın çağ"dan söz ederler. Bu metinler felsefecilerin ve teologların kötülük problemi, ya da teodise olarak adlandırdıkları soruna önce "radikal bir giriş" yapar, ardından bir adım geri atarlar. Burada geliştirilen evren tasarımı iki önemli bileşene sahiptir. Birbiri ile bağlantılı olan bu iki özellik "tesadüf diye bir şey yoktur" ve "düşünce canlıdır" ilke sözleri ile ifade edilir. İlkinde evrenin hiçbir zaman hata içermeyen yasalar üzerine kurulu bir sistem olduğu anlatılmak istenirken, ikincisinde geri bildirimler üzerine kurulu gizemli bir sinyalizasyon-sisteminin varlığı ileri sürülür. *The Secret*, "güçlü bir mıknatıs" ve "evrenin en güçlü verici istasyonu" olarak nitelediği insanın, "zihninde canlandırabildiğini, elleriyle de tutabileceği"ni ileri sürer. Bunun dışında insanın ilettiği frekanslar, "şehirlerin ülkelerin ötesine geçerek dünyayı şekillendirecek" ve evrenin her yanında yankılanacaktır[27]

---

[25] *A.g.e.*, s. 25
[26] *A.g.e.*, s. 30
[27] Byrne, *The Secret*, s.7–11

Evrensel yasalardan söz edildiğini gören okur, artık kadir-i mutlak bir tanrının varolmadığını düşünebilir. Çünkü bu ilkeler açıklanırken başlangıçta işin ilk bakışta çarpıcı gelen kısmı ifade edilir. İnsan, önce evrenin bir parçası ve sonra da yaratıcı tanrı ile aynı yaratıcılık gücüne sahip bir varlık olarak tanrı düzeyine çıkarılır: "Tanrı gibi düşünün!"[28] Nasıl olduğunu bizim anlayamadığımız ama iç içe geçmiş daireler halinde bir bütün olarak tasvir edilen, "ışık ve bilgiden yapılmış", "matrikse hükmedecek[29]" bir insan modeli çizilir. Ancak hemen anlaşılır ki, insan "kendi realitesini yaratma" anlamında bir tanrılığa layık görülmüştür. *The Secret* filminden sonra daha da popüler olan çekim yasası düşüncesinde, hem evrensel yasalar, hem bir makine gibi ayarlanabilen bir insan tasavvuru, hem istekler üzerine odaklanmak ve onların imgelerini zihinde yaşatmak, hem de insanın kendisini evrenin akışına bırakması gibi birbiri ile uyuşmayan ilke ya da kurallar yığını içerilir. Yukarıdakine benzer ikili ve çelişen bir mesajla daha karşılaşırız. Yer çekimi yasasından farklı olmadığı ve Bill Gates'i dünyanın en zengin adamı yaptığı söylenen[30] çekim yasası evrensel olmakla birlikte, "yasanın belirleyicisi ve efendisi" insandır. Lambadan çıkarak "isteğiniz benim için emirdir"[31] diyen cine benzetilen çekim yasasını tutkuyla savunanlar, evren ve insan arasında yapılması gereken bir "ince ayar"dan söz ederler. Önce, insanların, bilinçli ve baskılanmış düşüncelerinin kendi yaşamlarındaki gerçeklikleri belirlediği "gerçeği"ni kavramaları gerekmektedir. İstekleri üzerine odaklandıkları ve olacağına inandıkları takdirde arzularına kavuşacaklardır. Düşüncelerin enerji ve canlı kabul edildiği, benzerin benzeri çektiği bu evrende tesadüfe yer yoktur. İşin tuhaf yanı ya da tuhaf olduğu için "sır" olarak adlandırılan kısmı, evrenin "ceza ve ödül kavramları ile değil, "sebep sonuç yasaları" çerçevesinde işlemesidir. Hayatında olup biten her şeyden insanın kendisinin sorumlu tutulması varoluşçuluğun temel savunularında yer alan türden özgürlüğün insana yüklediği sorumluluk değildir. Kişisel gelişim dünyasında "herkes kendisinden sorumludur"[32] Kısaca bir şeyi ya bilerek ya da bilmeyerek istersiniz ve o da olur, olan şeyleri siz istediğiniz için de başınıza gelenlerin sorumluluğu size aittir. Evrensel yasalar denen ilkelerin ardında "duyguların enerjisi"nin olduğu, bu duygularla birleşen düşüncelerin evrene "yayın" yaptığı ve bu sayede insanın her

[28] Joe Vitale, *Çekim Yasası Sırrı*, Çev. Elif Nihan Aktaş, İstanbul, Pegasus Yayınları, 2007, s.101.
[29] Richard Bartlett, *Matrix'e Hükmedin: Gerçeğe Adım Atmak*, Çev. Meltem Uzun, İstanbul, Safir Basım Yayın Dağıtım 2008.
[30] Don Boyer, *Çekim Yasası*, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007, s.21.
[31] *A.g.e.*, s. 23.
[32] Byrne, *The Secret*, s. 117.

şeyi yaşamına çektiği iddiası yer alır. Bunun için öncelikle hayatınıza neyi çekmek istediğinizi net bir şekilde zihninizde canlandırmanız ve isteğinizi kendinize çektiğinizi, arzunuza kavuştuğunuzu kendinize söylemeniz ve rüyanızın gerçekleştiğine dair yoğun duygular hissetmeniz gereklidir. Para, insan doğasının bir parçası olarak görüldüğünden kazanmak için çok çalışmak gerektiği yerine, zihninizden "para evrenin doğal tezahürüdür, param için çok çalışmak zorunda değilim"[33] demeniz gerekecektir. Çünkü evren serbest piyasa gibi tüm insan ihtiyaçlarına yanıt verecek türden bir düzenlemedir. Paradan oluşan bu evrende mülkiyet bağlamında insan ilişkileri de çarpıtılmış ve şeyleştirilmiştir. Tükettikleriyle kimliğini inşa ettiğine inanmaya başlayan narsistik birey tükettikçe kişisel gelişimini de tamamladığını düşünecek, evrenden parayı, şu yakışıklı erkeği ya da bilgenin sattığı Ferrariyi rahatlıkla isteyebilecektir.

Kişisel gelişim inancına göre yeni bir araba ya da ev istiyorsanız –ki bunlar en sık verilen örneklerdir–, kendinizi o araba ya da evin içinde otururken görmeli ve hissetmelisiniz. Kendinizi arabanın ya da evin içinde görmeniz önemlidir çünkü bilinçdışı gerçekte görülen ile görsel hale getirilen arasındaki farkı bilmez. Bu durumda zihniniz kendi gerçekliğinize ulaşmanız için gereken ayarlamayı yapacaktır. Ancak araba ya da ev alacak gücünüzün olmadığını düşünecek olursanız evren de sizinle birlikte sizin gibi düşünecek ve isteğiniz gerçekleşmeyecektir. Bu "cömert evren" ve "mıknatıs insan" arasındaki işbirliği, *Kozmik Sipariş Servisi*[34] olarak da tanımlanır. İsteklerinizi anlatılan kurallara uygun şekilde zihninizde canlandırmayı başarmanız, evrene sipariş vermeniz anlamına gelir.

Bu durumda kendimizi biraz zorlayarak, sosyal bilimlerdeki farklı ontolojik, epistemolojik ve metodolojik öncüller üzerinden yürütülen klasik tartışmanın ortasında olup olmadığımızı düşünelim. Gerçeklik, evrensel kanunlarca yönetilen ve neden sonuç ilişkileriyle işleyen bir doğaya mı sahiptir yoksa bireylerin anlamlandırmalarıyla mı inşa edilir? Tartışma bu değildir ama bu konu ile bağlantılıdır. Ortada, Sokal ve Brichmont[35]'un sözünü ettiği türden bir kötüye kullanma vardır. Nasıl ki postmodernist yazında, doğa bilimleri ve felsefesinden alınan bulanık düşünceler ve matemetik ve fiziğin kavramları sığ bilgiler eşliğinde anlaşılmaz bağlamlarda bol kepçe kullanılıyorsa, kişisel gelişim metinleri de "kuantum bilgeliği"nden söz ederken aynı kandırmacaya başvururlar. Bu kitapların "kendi içinde bir evren olan insan" tahayyülünü, üzerine bir tutam okül-

---

[33] Vitale, *Çekim Yasası Sırrı*, s.127.

[34] Barbel Mohr, *Kozmik Sipariş Servisi*, Çev. Derya Engin, İstanbul, Kozmik Kitaplar, 2006.

[35] Alan Sokal, Jean Brichmont, *Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları*, Çev. Mehmet Baydur, Ongun Onaran, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

tizm ve göz kararı tasavvuf tozu serpilmiş kuantum dünyasına kadar yaymalarının sorumluluğu, postmodernist yazarların "son moda saçmaları"na da bağlanmak zorundadır. Sorun, Lacan'ın gösteren ve gösterilenin yerlerini değiştirmesi, *Real*, imgesel ve sembolik arasındaki "geçiş"leri ya da Baudrillard'ın imgenin aşamaları üzerine söylediklerinde değildir. Bu çözümlemeler bilimin değişmez kurallara bağlı olarak yapılmasına yönelik sorgulayıcı tavırlarıyla yeni düşünme yolları açarlar ancak doğa bilimlerinde hâlâ üzerinde çalışmalar yapılan konuları, karşı oldukları "bilimsel yasa" kavramına rağmen yasalaşmış gibi görüp, insan bilimlerine uyarlamaya çalışırlar ve popüler hale sokarlar.

Öte yandan çok satanlardan biri olan *Anlayışın Kitabı*, toplumun bir "gerçeklik" değil, "kalabalık gibi sadece bir sözcük" anlamına geldiği düşüncesini kullanırken, "21. yüzyıl için yeni ruhsallık: politik devrim değil, bireysel başkaldırı"[36] sloganını atar ve "yeniçağ ruhiyatçılığı" olarak da bilinen muhafazakâr düşüncelerle birleşir. Margaret Thatcher, 1987 yılında *Woman's Own* dergisine verdiği röportajda "toplum diye bir şey yok, kadın ve erkek bireyler ve aile var"[37] demişti. Thatcher, bu sözün hemen öncesinde de insanların dertlerinden toplumu sorumlu tuttuklarını, işsiz ya da evsiz kaldıklarında hükümetten çözüm beklediklerini belirtiyor ve sözü "artık toplum tarafından kurtarılmak yok"[38] demeye getiriyordu. Sözü edilen kitabın yazarı da, insanların karşılaştıkları diğer kişilerin toplum değil, ruhu olan ve evrimleşebilecek bireyler olduğunu ileri sürerken, dünyadaki tüm devrimlerin başarısız olduğunu ve hükümetleri, kanunları, bürokrasiyi ve siyasî sistemleri değiştirmenin hiçbir sonuç vermeyeceğini söyler. Bu durumda değiştirilmesi gereken toplumsal yapılar değil, bireylerdir. Söz konusu kitap bundan sonra Budizmin kurucusu sayılan Gotama Buda ve İsa peygamberin de bireye güvendiklerini ama birinin yolunun denenmediği, diğeri ise çarmıha gerildiği için önerdikleri sistemin başarılı olup olamayacağının bilinemediğini yazar. Kitaba göre birer âsi sayılan bu iki isim gibi insanlar da âsi olmalıdır, devrimci değil. İnsanın âsi olmasının yolunun tüm eski düşünce ve inançlardan kurtulmasından geçtiğini ileri süren kitap, kozmoloji, alternatif tıp, panteizm, agnostisizm ve paganizm gibi çeşitli alan ve inanışları birbirine bağlayan Yeni Çağ hareketi ya da ruhaniliğinin sayısız örneklerinden sadece birisidir. Bu yeni çağ ruhaniliği, insan zihninin yetenekleri, sezgi-

---

[36] Osho (Bhagwan Shree Rajneesh), *Anlayışın Kitabı: Özgürlüğe Giden Kendi Yolunuzu Yaratmak*, Çev. Sangeet ve F. Nagehan Öztürk İstanbul, Ganj Kitap, 2008, s. 8-9.

[37] Margaret Thatcher Foundation: Speeches, Interviews and Other Statements. Erişim: http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689, <09.12.08>

[38] Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 15.

nin önemi, insanın potansiyel sağaltıcı oluşu, melekler ve ruhanî yol göstericilerin varlığı, parapsikoloji ve meditasyon, her şeyin evrensel olarak bağlı oluşu ve biyosferin canlı bir organizma olduğu yolundaki Gaia hipotezi ve Mısır, Stonehenge, "Atlantis ve Mu uygarlıkları"na dair çok çeşitli düşüncelerden beslenir. Kişisel gelişim kitaplarında sıklıkla konu edilen çekim yasası düşüncesi de Yeni Çağ akımları içinde popüler konulardan biridir. Kişisel gelişim kitapları tüm bu Yeniçağ akımı içerisinde yer alan düşüncelerle bir yandan doğa bilimlerinin insan bilimlerini iğfal çabasına hizmet ederler diğer yandan da aklın yerine çok biçimli bir inanç sisteminin geçirilmeye çalışıldığı bir dünya kurmayı hedeflerler.

Kitapçılardan rastgele seçilen kişisel gelişim kitaplarında bir yandan "kuantum mekaniği" ile ilgili bir takım açıklanmamış ifadeleri, öte yandan mekanikçi Newton evreninin izlerini bulan okurun kafası karışacaktır. Ama kafa karışıklığı okurun her ikisine dair bir eğitim almış olmasından ya da bu iki tasarımın bir araya gelip gelemeyeceğinden kaynaklanmaz. Tüm söylenenlere inandığımız takdirde ardından bu "cömert evren"de hiçbir şeyin bedava olmadığı açıklaması gelecektir. Evrende de piyasada olduğu gibi bedava olanın değeri yoktur. Çaba sarf etmek ve emek vermek arasındaki anlayamadığımız fark üzerinden işini severek yapan kişilerin çaba sarf etmediği, "düşünmeden düşünmek"[39], "önce düşünmek, imgelemek ama sonra akışa bırakmak" gibi yollarla isteklerine kavuştuklarını öğreniriz.

Evrenden isteklerde bulunmanın olduğu kadar insanlarla iletişime girmenin de özel bir dili vardır ve bu dil hem hipnozla öğrenilir hem de hipnozun ta kendisidir. Her türlü iletişimin hipnoz olduğunu ileri süren kişisel gelişimciler, hipnozu, insanın kendisinden bir "biyo geri bildirim mekanizması"[40] gibi yararlandığı bir dil olarak da görürler. Hipnoz bugüne kadarki kurgularımızın yanlış olduğu, gerçekliğe uymadığı için yeni kurgular oluşturmamız gerektiği üzerine kurulur ancak gerçeklik de kurgudan ibarettir. Bu kısa devrenin dilidir.

Dil

Kişisel gelişim metinleri, insanlar arası iletişimi, etkili olma, başkalarının aklından geçenleri okuma ve beden diline indirgeyerek, konuşmayı kişinin istediğini yaptırma gücüne dönüştürürler. Bu kitapların gerçekte sınırlı sayıda insana sesleniyor olması gerçeği de bu sayede aşılmış olur ve

[39] Malcolm Gladwell, *Düşünmeden Düşünebilmenin Gücü*, Çev. Burcu Sipahioğlu, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2007.
[40] Richard Bandler ve John Grinder, *Nöro-Linguistik Programlama: Trans ve Değişim*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Alfa Yayınları, 2008.

hedef kitle genişler. Başkalarını ikna ederek özlemlerine kavuşabileceği yanılsamasıyla insan, kişisel bir dönüşüm yaşadığını düşünecektir. İkna ve hoşgörü bireyler arasındaki iktidar mücadelesinin ifadesi ve iletişimin temel öğesi kabul edilir. Bu bağlamda kişisel gelişim kitapları sosyal kontrol işlevini de yüklenmiş olurlar. Burada "baskı ve zor içermeyen kamufle edici sosyal kontrol'[41] uygulaması söz konusudur. Toplumun dokusunun bozulmaması, bireyin "etkili iletişim"i öğrenmesi, sosyal uyumun gerçekleştirilmesi toplumsal düzenin devamı için istendik bir durumdur. Kılık değiştirmiş bu sosyal kontrolün yeni adı kişisel gelişim içerisinde "ikna"dır: *Gizli İkna Taktikleri*, *Başkalarını Sizin gibi Düşünmeye Nasıl İkna Edersiniz*, *Etkili Konuşma*, *Etkili İnsan Olmak*, *İkna Yöntemleri*, *Etkile Yönlendir ve Kazan*. İnsanlar kişisel gelişim kitapları, programları ve seminerleri aracılığıyla "kendini geliştirerek" aynı zamanda toplumsal düzenin, sistemin işleyişine de katkıda bulunurlar. Bireycilik, bireysel insanın biricikliği ve bireysel başarı düşüncelerinden beslenen kişisel gelişim kitapları, "Yıkılmadım, ayaktayım" ifadesinde olduğu gibi içi boş ve herkesin kişisel hayat hikâyesine uyarlanabilecek sloganlarla donanmıştır: "Mutluluk senin de hakkın!", "İmkânsız diye bir şey yoktur", "hayatınızı sizin dışınızda planlayan birisi yok", "hayatınızın gidişatı size bağlıdır" Bu durumda yaşadığı sıkıntıların karşı cinsle, iş yerindekilerle ya da ailesiyle iletişim kuramamaktan kaynaklandığını düşünen herkes bu kitapların potansiyel okuru olabilecektir. NLP'nin başarıların hak edilmiş ve kişinin kendi iradesine bağlı olduğu düşüncesi bu kitaplarda istisnasız yer alırken, başarı ve mutluluk insanlara birer seçimmiş gibi gösterilir. Kendileri için en akılcı çözümleri geliştirme yeteneğini içlerinde taşıdıkları kabul edilen bireyler, sistem içerisinde kendilerini kabul ettirmeyi de ikna yolu ile başaracaklardır. İnsanların "kendi kişiliğini edinme, kendi kendini yönetme, kendini kabul ettirme ve en önemlisi bu üç görevin yerine getirilmesinde kendi kendine yeterli olma"[42]ya mahkûmiyetleri kişisel gelişim dünyasında "her şey senin içinde", "sen bir hazinesin", "mutlu olmayı seçebilirsin", "hedefin mutluluk olmalı", "isteklerine kavuşmak senin elinde" sloganları ile ifade edilir.

Para nasıl evrenin doğal tezahürü olarak görülüyorsa, etkili iletişim kurmanın yollarını anlatan metinlerde de manipülasyon insanlar arası iletişimin doğal bir parçası olarak görülür. *Manipülasyon ama Nasıl?*

---

[41] Sebastian Scheerer ve Henner Hess. "Social Control: a Defence and Reformulation", Ed. R. Bergalli ve C. Sumner, *Social Control and Political Order*, London, Sage Publication, 1997) s. 96–130.

[42] Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alagon, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 132.

kitabına göre "Bir insan, diğer bir insanla konuşmak için ağzını açtığında bilin ki, aklında tek şey vardır: Onu etkilemek ve kullanmak"[43] Başka insanların da içinde bulunduğu ve "bize karşı düşmanca tavır takınmış olan dış dünyada ayakta kalabilmek ve kendini kullandırmamak"[44] oyunun kurallarını bilmeyi gerektirir. İnsanların karar vermede zorlandıkları ve bu nedenle seçimleri başkalarının yapmasını bekledikleri varsayımından hareket eden Kirschner, herkesin içinde diğer insanları, olabilecek en iyi şekilde kendi yararı doğrultusunda yönlendirme isteğinin yattığını ve bu durumun kullanılacak bir açık olduğunu ileri sürer. Kişisel gelişim kitaplarının hedeflediği kitle bir kez daha genişletilmiş olur. Kendilerini bize kabul ettirmeye çalışanlar ya da "rakipler"[45] listesinde ilk başta "karşı cins" vardır. İkinci sırada, "ilerlememizde ve kendimizi kabul ettirmemizde yolumuza çıkan ve bize engel olanlar" yer alır. Bu grup, "bizim ulaşmak istediğimiz mevkiye yerleşmiş olan ve orada oturan kimseler", "bu pozisyona tıpkı bizim gibi göz dikmiş olanlar" ve bir sonraki adımı kimin ve nasıl atacağına karar verecek ya da bu aşamada bize yardımcı olabilecek insanlar"dan oluşur. Anne, baba, amir gibi "bizden güçlü olan" ve bir "ünvana sahip otoriteler", farkındalık geliştirebildiğimiz takdirde "bizi yönlendirme güçlerinin önüne geçebileceğimiz kitle iletişim araçları" da rakipler arasındadır. Ancak en çarpıcı olan toplumun da rakipler listesinde yer almasıdır. Toplum "hep olduğumuzdan daha başka olma" tutkusunu harekete geçirdiği iddiasıyla listeye eklenmiştir. Böylece bir kez daha "toplum diye bir şey yok" önermesiyle karşılaşırız. Ancak olmadığı varsayılan toplumda en gerekli olan da "kendini kabul ettirmektir. Bunun için geliştirilmiş "yöntemler"in [46] başında beklenilenin tam tersini yapmak gelir. Bilinçli olarak iltifat etmek bir diğer yoldur. İnsanların iltifattan hoşlandıkları ve bir defa bu sayede olumlu etki oluşturulduğunda bu durumdan yararlanarak amaca ulaşmanın kolaylaşacağı belirtilir. İnsanın hayatta karşılaştığı durumlarda yenildiğini kabul etmemesi anlamına gelen "hacı yatmaz ilkesi" ve akılda kalmak, dikkat çekmek için işe yarayacağı düşünülen "kışkırtıcı olma" ilkesi de diğer manipülasyon yolları olarak açıklanır. Tüm bu yollar kişisel gelişimin, iletişimi de sistemler yaklaşımı bağlamında ele aldığını gösterir. Çünkü iletişimden anlaşılan karşınızdakinin verdiği tepkidir: "...insanların yapmaları gereken

---

[43] Joseph Kirschner, *Manipulasyon Ama Nasıl? İnsanları Etkilemenin ve Kullanmanın Sekiz Ana Kuralı*, Çev: Aydın Arıtan, (İstanbul: Arıtan Yayınları, 2004), s.21.
[44] *A.g.e.*, s.16.
[45] *A.g.e.*, s.28-49.
[46] A.g.e., s. 53-80.

şeyin sadece tepki vermek (insanların her zaman yaptıkları ve iyi şekilde yaptıkları tek şey budur zaten) olduğu bir durum yaratabilirsiniz"[47]

Kişisel gelişimin ikna yöntemlerinin bir geçmişi de vardır. Taylor'ın 1911 yılında yayımlanan monografisi[48] hem erken dönem kapitalizmde işçinin çalışma koşullarını hem de kişisel gelişim kavramının ardında yatan öncülleri göstermesi açısından anlamlıdır. Ancak aynı zamanda kişisel gelişimin "ikna sanatı" dediği manipülasyonu da gösterir. Bugün her türden kamu ve özel sektördeki iş yerlerini kapı kapı dolaşarak işte başarının ilkelerine dair kurs ve seminerler düzenleyen "NLP uzmanları" gibi Taylor da hem idarecinin hem de işçinin eğitilmesini gerekli görüyordu. Taylor'a göre üretimde verimsizliğin üç temel nedeni vardı: Bunlardan ilki işçilerin seri çalışmalarının, sektördeki diğer işçileri işlerinden edeceği düşüncesiydi. Oysa Taylor üretimde ne zaman yeni bir metot ya da makine devreye girse üretim kapasitesinin arttığını, maliyetlerin azaldığını ve sonuçta daha fazla insana yeni iş alanları açıldığını ileri sürüyordu. Kişisel gelişimciler de Taylor gibi insanların yeniliğe açık olmayışlarından şikâyetçi değiller mi? Verimsizliğin ikinci nedeni genel olarak insanların işleri ağırdan almaya yatkınlıkları ve bu doğadan gelen tembelliğin nadiren karşılaşılabilen dinamik çalışanları da etkiliyor oluşuydu. Taylor'un bu sıkıntısının da kişisel gelişim kitaplarında bire bir karşılığı vardır. Kişisel gelişim, insana karşısındakinin zihnini üç saniyede okumayı[49] ve herkese her istediğini yaptırmanın yollarını[50] gösterdiğini iddia eder. Verimsizliğin üçüncü nedeni ise işin en ufak parçalarına dek bölünüp ayrıntılı ve bilimsel bir şekilde tanımlanmadan, geleneksel yollarla yapılıyor oluşuydu. İşlerin seri halde yapılıp verimliliğin artması için Taylor, çeşitli fabrikalarda denemelerde bulunmuştu. Pik demirleri ile çalışılan Bethlehem çelik fabrikası, Taylor'un ilk uygulama alanlarından biri oldu. Özellikle burayı seçmişti çünkü buradaki çalışma herhangi bir araç kullanmadan, kolgücüne dayanan ve kırk kilogramı geçen ağırlıktaki demirleri tren vagonlarına yüklemek gibi ağır ve kaba sayılan işlerden biriydi. Bu konuda zeki birini eğitmek Taylor'a göre imkânsızdı, öte yandan "pik demirleriyle başa çıkma bilimi"ni "goriller"e öğretmek daha kolay olmakla birlikte yine de bu iş için en uygun kişiyi bulmak oldukça zordu. Taylor buradan sonra fabrikanın beş büyük fırınında yıl-

[47] Richard Bandler ve John Grinder, *Nöro-Linguistik Programlama: Trans ve Değişim*, s. 36.
[48] Federick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific Management*, (1911), Erişim: http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/pscmg10.txt <09.12.08>
[49] Kevin Hogan, *Üç Saniyede Karşınızdaki İnsanı Nasıl Anlarsınız?* Çev. Selim Yeniçeri, İstanbul, Yakamoz Yayıncılık, 2008.
[50] David J. Lieberman, *Herkese Her İstediğinizi Yaptırın/Psikolojik Sırlar ve Yöntemler*, Çev. Merve Duygun, İstanbul, Butik Yayınları, 2007.

lardır diğer fabrikalardaki çalışma sistemlerine benzer bir şekilde iş gören 75 çalışanı izlediğini ve ortalama işçinin bir günde 12,5 long tonluk yükleme yaptığını ancak bu miktarın 47–48 long tona çıkarılabileceğini hesaplar. Bilimsel çalışma ilkelerini uygulamaya soktuğunda işçiler arasında greve yol açacak bir huzursuzluğun oluşmaması gerektiğini belirten Taylor'a göre iş öyle yapılmalıdır ki, işçiler günde 12,5 yerine 47 birim iş yapmaktan memnun olmalıdırlar. Tüm işçileri üç dört gün boyunca kendi özel yetenekleri ve sınırlılıklarına göre değerlendiren Taylor içlerinden dört tanesini seçer. Her birinin karakterini, alışkanlıklarını, beklentilerini öğrenir. Sonunda günde 1.15 dolarlık yevmiye ile ufak bir arsa alarak sabahları işe gelmeden önce ve akşamları iş çıkışında evini yapmakla uğraşan bir işçiyi seçer. Taylor'ın eğitimli bir teknisyen ya da zeki biri ile yapılamayacağını ancak Schmidt adını verdiği, durgun ve zekâsının ağır işlediğini söylediği bu Hollanda kökenli işçi ile arasında geçen konuşma[51] oldukça çarpıcıdır ve kişisel gelişimin iknadan neyi anladığını gösteren bir örnek oluşturur:

T: Schmidt, sen pahalı bi işçi misin?

S: Ne demek istediğinizi anlamadım.

T: Hadi anladın, anladın, pahalı olup olmadığını söyle işte.

S: Ne demek istediğinizi anlamadım.

T: E hadi ama cevap ver. Diğer arkadaşların gibi ucuz musun yoksa pahalı mısın? Günde 1.85 kazanmak ister misin yoksa diğer ucuz arkadaşların gibi 1.15 yeter mi diyorsun merak ediyorum.

S: Günde 1.85 mi? Pahalı adam bu mu? Tamam, pahalıyım.

T: Bak şimdi kızdırma beni. Elbette günde 1.85 istersin, herkes ister... Tanrı aşkına soruma cevap ver ve daha fazla zamanımı harcama. Gel bakim buraya. Şu pik yığınını görüyorsun?

S: Evet.

T: Şu vagonu da görüyorsun?

S: Evet.

T: Şimdi, eğer pahalı biriysen şu pik yığınını yarın bu vagona 1. 85'e yüklersin. Aklını başına topla ve soruma şimdi cevap ver bakalım. Pahalı mısın değil misin?

S: Peki, yarın pikleri vagona yüklediğimde 1.85'i alır mıyım?

T: Elbette, yıl boyunca hergün bunun gibi bir yığını yüklemek için 1. 85 alırsın. Pahalı bir adamın yaptığı da budur, sen de farkındasın.

[51] Çeviri yazarlara aittir.

S: Tamam o zaman. Yarın pikleri vagona 1.85'e yükleyebilirim değil mi?

T: Elbette, elbette yapabilirsin.

S: Tamam, öyleyse pahalı bir adamım.

T: Şimdi bir konu daha var. Sen de bilirsin ki pahalı biri sabahtan akşama kadar ne söylenirse onu yapar. Bak, şu adamı daha önce gördün mü?

S: Hayır, daha önce hiç görmedim.

T: Tamam, eğer pahalıysan yarın sabahtan akşama kadar işini tam da bu adamın sana söylediği gibi yapacaksın. Sana bir piki kaldırıp yürümeni söylerse, kaldırıp yürüyeceksin, oturup dinlenmeni söylerse oturacaksın. Gün boyunca tam böyle iş göreceksin. Ayrıca karşılık da vermeyeceksin. Pahalı adam artık sadece kendisine söyleneni yapar, karşılık vermez. Anlaşıldı mı? Bu adam sana yürümeni söylerse yürürsün, otur derse otursun ve karşılık vermezsin. Şimdi, yarın sabah buraya çalışmaya geliyorsun ve ben de akşam olmadan senin pahalı biri olup olmadığını anlıyorum.

Taylor, bundan sonra Schmidt'in tam da kendisine söylendiği şekilde "şimdi piki kaldır, şimdi yürü, şimdi dinlen" komutlarıyla çalıştığını ve verilen zamanda istenen miktarda işi çıkardığını anlatır. Schmidt, Taylor'ın Bethlehem'de olduğu üç yıl boyunca da hep bu tempoda çalışır. Taylor ve Schmidt arasında geçen konuşmadan ne anlamamız gerekiyor? Schmidt'in daha fazla para kazanmak istediğini mi yoksa değeri fazla biri olduğuna inandığı için daha çok çalışabildiğini mi? Bu arada Taylor'ın Schmidt'e gösterdiği "şu adam"dan da söz etmek gerekiyor. Kişisel gelişim furyasının yarattığı uzmanlık kültürü içerisinde ortaya çıkan "yaşam koçları", "şu adam"ın ta kendisidir. Koç, tıpkı "şu adam" gibi size "şimdi şunu yap", "şimdi dinlen" der ve sizi gündeminizde tutma işini üstlenen kişi olarak hayatınıza girer. Gündemde tutmanın mânâsı, size hedeflerinizin hatırlatılması ve bu hedefleri gerçekleştirme yolunda "tarz"ınızın ortaya çıkartılmasıdır[52] Burada koç, sizin geçmişinizi kurcalayacak birisi değil, uzun vadeli hedeflerinizi, kısa vadede gerçekleştirilebilecek şekle sokan biri olarak tanıtılır.

Dilin insanlar arası ilişkilerde nasıl kullanılacağı dışında kalan ama yine dil ile ilgili bir diğer konu da bu metinlerin dili kullanış biçimidir. Kişisel gelişim kitaplarının özellikle yukarıda belirtilen ikinci grubunda

[52] Ian McDermond ve Wendy Jago, *Yaşam Koçluğu: Kişisel Mutluluk ve Profesyonel Başarıda NLP Koçluğu*, Çev. Fatma Can Akbaş, İstanbul, Kariyer Yayıncılık, 2003.

dinî bir dilin varlığı dikkat çeker. Teologlar açısından ortalama insanın önünde bir engel teşkil eden dinî terminolojiye bu metinlerde başvurulmaz. Din dilinin içerdiği ve artık "özgün anlamlarını yitirmiş ve mümkünse yeniden, farklı bir şekilde kullanıma sokulması ya da atılması gereken"[53] kelimeler de bu metinlerde yer almaz. Gene de bir inanç çerçevesinin kişinin yaşamına bir bütün olarak uyarlanabilmesine yönelik çarpıcı örneklere her aşamada başvurulur. Bunun dışında şükran duyma, şükran duası, evrensel zekâ, trans durumu, sevgi, tinsel DNA, ilahî kaynaklardan alınan mesajlar, mıknatıs insan, enerji, güçlü beyaz ışık, saf arzu yasası, yayılan etki yasası, duanın gücü ve geleceğe ve insanlığın uyanışına dair ifadeler kullanılır. Tüm bu terimler kitaplar içerisinde vaaz tonlamasıyla kullanılırlar. Kişisel gelişimcilerin devlet kurumları, bankalar, özel şirketler ve üniversiteleri gezerek üç-dört günü kapsayan ve "cemaati" arttırmaya yönelik toplantı, seminer ve kursları da Amerikan Protestan Kiliselerinin düzenlediği "uyanış toplantıları"nı çağrıştırır. Liberalizm, bir inanç sistemine dönüşürken sahip ve efendi olmaya dair huşu uyandırıcı örnekler de hep inanmak üzerinden kurulur. İnanç yoluyla kurtuluşa işaret eden bu yeni din "hedef"i bu dünyaya yerleştirir.

SONUÇ YERİNE

İnsanın zamanı nasıl kullanması gerektiği, nasıl bir yaşam süreceği ve nelerden mutlu olacağı üzerine Epikürcülükten Varoluşçuluğa dek yazılanlar, "kişisel gelişim" kavramını önceleyen hayli yüklü bir literatür oluşturmaktadır. Kişisel gelişim adıyla sunulan kitaplar, farklı dünya görüşlerini anlatan, savunan, farklı sorunsallar geliştiren düşünürlerin yazdıklarından seçilmiş cümleleri kendi metinlerinde bağlam dışı kullanarak tüm düşünce tarihini "ne alırsan bir milyon dükkânı"na çevirirler ve geçmişin bilgeliğini birbirinden kopuk, aforizmalar halinde "gösteri"ye dâhil ederler.

Kişisel gelişimin önemli sorunlarından birisi, insanlar arası etkileşim ve iletişimden söz ederken insanlar arası ilişkileri koparmaya çalışmasındadır. Bu kopuş, ilişkinin paradoksal bir biçimde kişisel olana indirgemesinden kaynaklanır. Kişisel gelişimdeki kişisel kısmı "insanlarla nasıl baş edebilirim?" sorusuna tekabül eder ve bu durum da ortada kişisel bir şey olmadığını gösterir. Kişisellik bu literatürün "abrakadabra"sıdır. Diğer yandan gelişim kavramının, insanın mutluluğunu, başarıyla ilişkilendirdi-

[53] Paul Tillich, *The Eternal Now*, London, S.C. M. Pres, 1963, s. 94.

ği en açık ifadesiyle *İnancın Büyüsü*[54] adlı kitabın kapağında dile getirilir: "Kazanmak için oyunda olmanız gerekir" Gelişimden anlaşılan iktidar kurmadır, ontolojik sorunları içinde barındırmaz.

Hermenötik öncesi felsefi antropolojisinde Ricoeur, "doğumum benim için değil, başkaları için bir olay"[55] derken insan yaşamının bir dizi "burada-oluş"lardan meydana geldiğini ve hayatın bir bütün olarak anlamlandırılıp kavranması için insanların bir bakış açısı geliştirmeleri gerektiğini belirtir. Zaman ve uzam açısından sınırlı oluşu ve evrenselleri kavrayabilme yeteneği arasındaki oransızlık, insanı hatalara açık, yanılabilir bir varlık kılacaktır. Kişisel gelişim kavramı ise "ölümlülük bilgisinin aşkınlık arzusunu tetiklemesi"[56] için yatırım yaparken ölüm döşeğinizde size "ölmeden önce keşfetmeniz gereken sırlar"[57]ı açıklar. Buna göre "iyi ölmek" için insanın kendine karşı dürüst olması, hiçbir şeyden pişman olmaması, sevgi dolu olması, ânı yaşaması ve aldığından daha fazlasını vermesi gerekecektir. Tüm bunları başarabilmek için insan kendi kendine günlük ve haftalık olarak düzenlenmiş soruları yanıtlayabilmelidir: "Bu hafta ya da bugün kendimi günümde hissediyor muyum? Yarın ya da önümüzdeki haftayı daha iyi yapacak olan ne? Bu hafta olmak istediğim gibi bir insan mıydım? Korkuyla değil, cesaretle hareket edecek olsam hayatım için atacağım adım ne olurdu? Bu hafta bana moral veren insanlarla zaman geçirdim mi?" Korku, kaygı ve üzüntü gibi insanî duygulara yer olmayan kişisel gelişim dünyası diğerlerine açık vermemek üzerine kurulu olduğu için beden dilini önemser. *Amerikan Güzeli*[58] filminde emlak satıcısı Buddy Kane (Peter Gallagher)'in, Lester Burnham'ın (Kevin Spacey) karısı Carolyn'i (Anette Bening) kendisine hayran bırakan "başarılı olmak için her zaman başarılı imajı oluşturmak gerekir" vecizesi kişisel gelişimin özetidir. Kişisel gelişimin, herkesi içine çekmeye çalıştığı "başarı" fantazisi başlangıçta dile getirildiği şekli ile yalnızca kaygımızı değil, "arzumuzu koordine eden çerçeve"[59]yi de sunar; kendini "Vitale'nin arabası" gibi bir araba içinde hayal et derken, "arzunun kuruluşu" ve nasıl arzulanacağını öğretir. Ancak fantazi sahnesinde arzunun

---

[54] Claude M. Bristol, *İnancın Büyüsü*, Çev. Biray Anıl Birer, İstanbul, Koridor Yayıncılık, 2008.

[55] Paul Ricoeur, *Fallible Man* New York, Fordham University Pres, 1965, s. 36.

[56] Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 11.

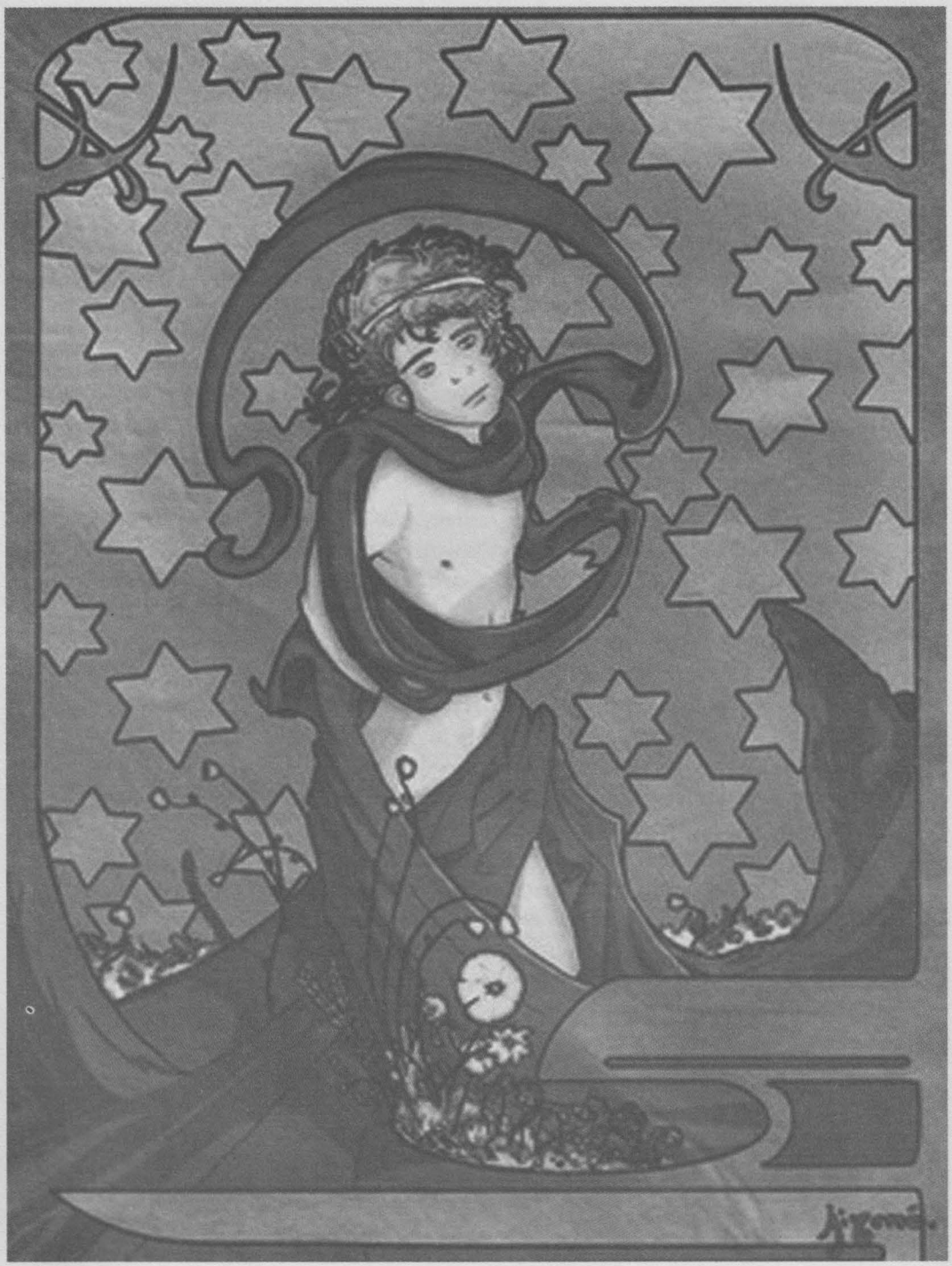
[57] John Izzo, *Ölmeden Önce Keşfetmeniz Gereken Beş Sır*, Çev. Özkan Özden, İstanbul, Pegasus Yayınları, 2008.

[58] Sam Mendes, *Amerikan Beauty*, 1999.

[59] Slavoj Žižek, İdeolojinin Yüce Nesnesi, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 135.

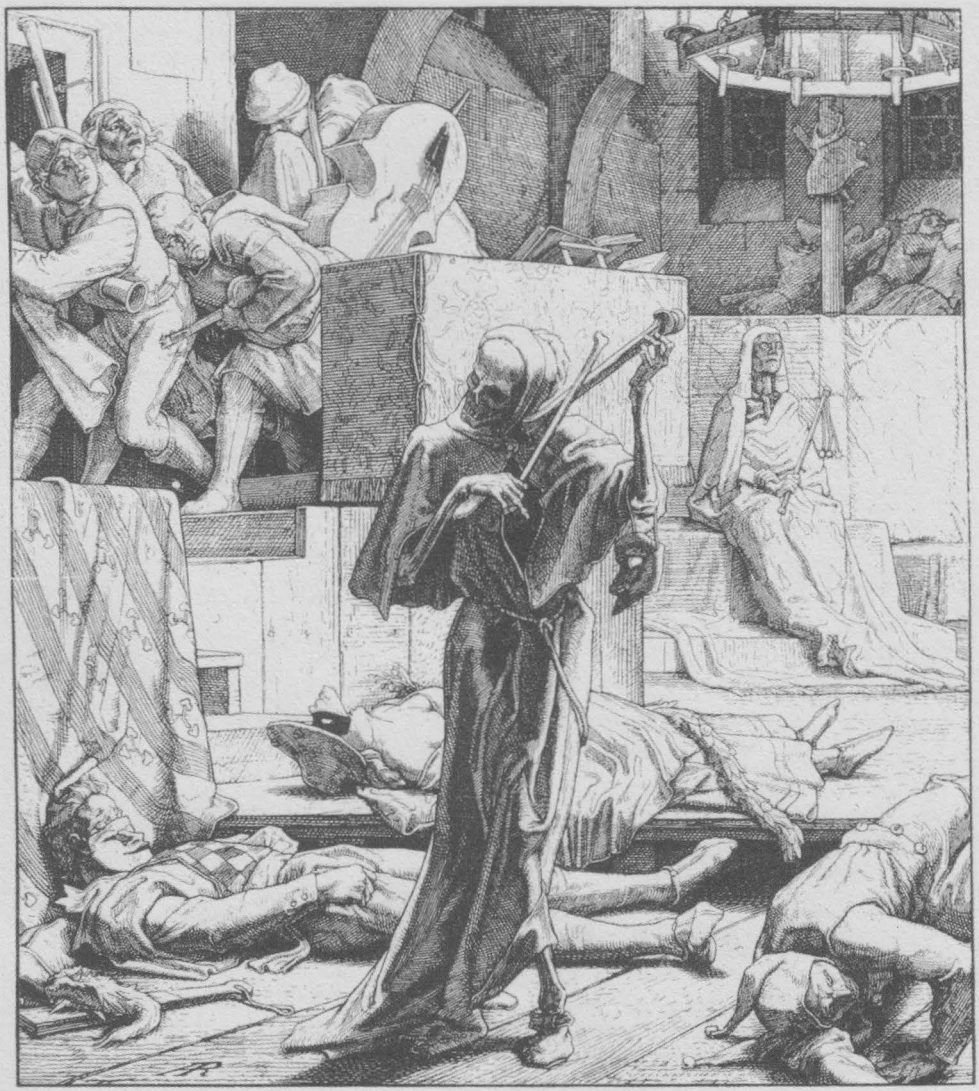
tatmin edilemiyor oluşu burada önemli değildir. *The Secret*[60], isteklerimize nasıl kavuşacağımızı düşünerek evrene güven eksikliği içeren bir frekans yaymadığımız ve olmasını arzuladıklarınıza zaten sahipmiş gibi yapmayı becerdiğimiz takdirde evrenin isteklerimizi gerçekleştireceği konusunda garanti verir. İsteklerimize kendi çabamızla ulaşmamız gerektiğini düşünürsek, evren de bizim arzularımıza kavuşmak için çaba göstermemiz gerektiğini düşünecek ve bizi zorlayacaktır. Kişisel gelişim, "yaratıcı süreç içerisinde nasılların bizim payımıza düşmediği" kötücül bir dünyayı kutsar.

[60] Rhonda Byrne, *The Secret*, s. 51–52.



"Melankoli"
Jiyone, St. Sulpice, Paris

Kişinin Kendisiyle Savaşı



Çizim: Alfred Rethel, 1851

AGON
KÖKENDEKİ SAVAŞIN ÖYKÜSÜ

Ertuğrul R. Turan*

PARADOKS

"Ich bin, aber ich habe mich nicht" (Benim, ancak kendime sahip değilim). Bu söz Max Scheler'in insanın varlığı ile varlığına ilişkin düşüncesi arasında bir kopukluk olduğuna ilişkin savını özetler. Scheler'e göre, insan kendi beni ile örtüşmeyen bir var-oluş sürecidir.[1] Scheler'in yaklaşımına benzer bir yaklaşım Hermann Hesse'in *Bozkırkurdu*'nda vardır. Hesse'nin betimlemesinde insan yetkin bir *Faust*'tur. Tek bir bedenin içinde iki ruh taşır. Bir vahşi doğa ve ona eşlik eden ancak onunla asla örtüşmeyen bir tinselliktir insan[2] İnsanın kendi ile savaşının niteliğini bu

---

* Yard.Doç.Dr. Ertuğrul R. Turan, Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü

[1] Dominique Janicaud, *On Human Condition*, Çeviren: Simon Critcheley, New York: Routledge, 2005. Bu bölümde çevirmenin yapıtın giriş bölümündeki yorumlarından yararlandım.

[2] Hans Jaeger, *Heidegger Existential Philosophy and Modern German Literature*, PMLA, Vol. 67, No. 5, sayfa: 655-685. Herman Hesse, insanın bölünmüş kişiliğini ve tek kişilik yanılgısını şöyle betimler: "Faust öğretmenler tarafından ölümsüzleştirilen, basit insanları dehşete düşüren dizesinde 'Ah, bağrımda iki ruh yaşıyor' dediğinde bağrındaki Mefisto'yu ve daha bir sürü ruhu unutmuştur. Bozkırkurdu da benliğinde iki ruh taşıdığına inanıp (insan ve kurt) göğsünün onlar tarafından mengeneye kıstırıldığını sanır. Göğüs ve beden tektir ama içlerinde yaşayan ruhlar ne iki ne de beştir; saymakla bitmez. İnsanoğlu, yüzlerce katmandan oluşan bir soğan ve sayısız iplikten oluşan bir dokudur. Eski Asyalılar bunun iyice bilincinde olduklarından tek kişilik yanılgısının maskesini düşürmek için Budist Yogasının kesin tekniğinden yararlanmış-

gerçek karşısındaki tutumu belirler. Hesse, Scheler ve Janicaud'un insanı biri biriyle örtüşmeyen bir tensel ve tinsel bölünmüşlük (partage) olarak görme savını bir seçim sorununa dönüştürdüğümüzde insanın kendi ile savaşının, kendi ile yaşadığı ve asla sonu gelmeyecek mücadelesine (agon) karşı tutumunu şöyle biçimlendirebiliriz. İnsan ya kendi öznelliğine tümüyle çekilerek, kendine ilişkin yarattığı imgesel tasarımların yanılsaması içinde, tüm gerçeklikten kopuk olarak yaşayacak ya da kendi paradoksal gerçekliğini kabul edip o gerçekliği anlama savaşı verecektir. Çağdaş düşünce kendi içine kapanmış zaman ve tarih dışı, homojen bir benlik tasarısının insanın dünyayı deneyimlemesi biçimine aykırı olduğunu, bu deneyimlemenin gerçeği ile uyumlu olmadığını haykırmaktadır. Heidegger, insanın yazgısını dünya-içinde-olmak olarak betimlediğinde, kendi öznelliğine çekilmiş insanın doğasını kendi dışındaki dünya ile birleştirmişti. Freud, bilinçdışı durumu betimleyerek, insanın kontrol edemediği ve bilinçliliğinin uzantısı bir alanı insan kişiliğinin bir parçası olarak bizlere gösterdi. Lacan, öznelliğin sancılı oluşma sürecini açıklarken, bu sürecin insanın ben'i dışındaki etkilerle oluştuğunu göstermeye çalıştı.[3] Ricoeur, insanın kişiliğini oluşturma sürecinin aslında patetik bir çaresizlik ve hüzünle dolu olduğunu gösterdi. Ona göre, insanın yeryüzünde bulunduğu biyolojik süre ile bilinçli yaşam süresi eşit değildi. İnsan öznelliğini kurguladığı süre içinde, kendi öyküsünü yazabilme yetisi kazandığı süre içinde, gerçekten yaşamış sayılmalıydı.[4] Tüm bu düşünürler, dünyadan soyutlanmış ve tür olarak kendini mutlak biçimde tanımlamış insanın olanaksızlığına vurgu yapmaktadırlar. İnsan kendi olmak için gerekenleri yalnızca kendinde bulamaz. Yazgısı, kontrol edemediği güçlerin etkisi ile biçimlenmektedir. Şeffaf, değişmeyen ve mutlak bir *ben* yanılgıdır. Böyle bir yanılsama için savaşmak da yararsızdır. Ancak, insanın bu açık uçlu, çok katmanlı kişiliğinin sunduğu paradoks aslında daha kökensel bir paradoksta temellenir. *İnsan kendi olma yolunda verdiği savaş sürecinde, kendi özünden uzaklaşmıştır.* Ancak bu basit bir seçim sorunu değildir. İnsanın kendine, insanın ne olduğunu sürekli sorabilme özgürlüğünü bulması ve bu yolla sürekli kendini aşarak ve kendi gerçeğine katlanarak yaşamasını zorlaştıran koşullar var. Bu zorlaştırıcı koşullarla mücadele de esas savaşın bir parçasıdır. İnsanın kendi türünün yazgısına ilişkin vereceği karar insan ile sınırlı değildir. Bu karar dünya-

---

lardır. Hintlilerin ortaya çıkarmak için binlerce yıl harcadıkları bu yanılgı batının devam ettirdiği, üstelik güçlendirmeye çalıştığı bir yanılgıdır.
(Herrman Hesse, *Bozkırkurdu*, Çeviren: İris Kantemir, Afa Yayıncılık, 1989, s. 58).

[3] Nick Mansfield. *Subjectivity. Theories of Self From Freud to Haraway*, Sydney: Allen and Unwin, 2000. s. 13-50.

[4] Karl Simms, *Paul Ricoeur*, London: Routledge, 2003, s. 18

nın ve dünyadaki diğer türlerin de yazgısı olacaktır. İnsan büyük bir oyun oynadı. Tanrılaşarak hem tanrının hem de kendi türünün yazgısını kökten değiştirecek bir konuma ulaştı. Bu günlerde posthumanizın söylemi ile birlikte yoğun bir tartışma da su yüzüne çıktı. İnsan ya kendi türünü bir biçimde sonlandıracak ya da kendi türünün hastalıklı yanlarını sağaltarak, türü aşma fantezileri yerine kendi paradoksal gerçeğini yaşayacaktır. Bu yol ayrımında insanın alıştığı şeyleri yeniden gözden geçirmesi gerekiyor. Kazanılması gereken şeyler için hatırı sayılır oranda alışıldık şeyleri terk etmek gerekecektir. İnsan olmanın eğlenceli ve aynı oranda ürkütücü yanı bu olsa gerek. Özgürlüğün hesaplayamadığımız bir bedeli var: Sürekli kim ya da ne olduğumuzu soracağız. Her sorgulamanın sonunda hem umudu hem düş kırıklığını birlikte yaşayacağız. Yanlış savaşları sonlandırıp en derindeki savaş ile baş başa kalacağız. Bu bir seçim sorunu değil; yazgımız bu. Çizdiğimiz yol aynı zamanda her şeyin ne olacağını da belirleyecektir. Varlığın sesi olmayı seçtiğimizde Camus'nün dediği gibi varolanın alanında kalacağız ve onunla yetineceğiz. Sonsuzu isteme gibi bir gaflet ise bizi otistik bir uyumun ve kutsanmışlığın seslerinden yoksun bırakacaktır. Bir felaketi düşlemiyorum; yalnızca dünyayı evrenin bir yanılgılar ve pişmanlıklar yıldızı yapmanın da yapacağımız son şey olacağını dillendirmeye çalışıyorum.

Çaresizlik

Evet, karanlık bir çağdayız. Gece gibi[5] Gecenin en karanlık anında açığa çıkması beklenen umut ışığı henüz belirmedi. Umut dâhil, tüm duygularımızı yaşamak için önümüze örnekler sunulmuş. Özgürlüğü ve mutluluğu duyumsamanın örneği olur mu hiç?[6] Bu yüzden yaşamı kötü örnekler ile sürdürüyoruz. Karanlıktaki yanılsama oyununun en kötü örneği ise bizi belirsizlikten kurtaracak bir *seçeneksizlik* sunulmasıdır[7] Demokratik

---

Karanlık çağ benzetmesi Heidegger'in son yapıtlarında sıkça başvurduğu bir benzetmedir. Heidegger'e göre yaşadığımız çağın karanlık bir çağ olduğunu gösteren ögelerin başında, doğanın ve insanın ham maddeye dönüştürülmüş olduğu gelir. Bu düzen içinde şeylerin kendini özgürce açığa çıkarma olanağı yoktur. Dahası, böyle bir sürecin asla anımsanmamak üzere yitiriliş tehlikesi de söz konusudur. (M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Çeviren: Albert Hofstadter, New York: Perennial Classics, 1971, s. 109).

[6] Kant, ahlâk yasasının önsel olarak us'tan türetilmesi gereğini savunurken deneysel ilkeleri de araştırır. Kant'a göre, deneysel ilkelerle ancak bir örnek oluşturulabilir. Örnek ise rastlantısal ve eksiktir. Onları izlemek ahlâk yasasının koşulsuzluğunu ve zorunluluğunu temellendirmede işe yaramaz. Bu yüzden örneğe dayalı tüm ahlâk ilkeleri kötü ve zararlıdır. (I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren: Ionna Kuçuradi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982, s. 44)

[7] Seçeneksizliğin bir düşünmeme hastalığı olduğu yolundaki savımı başka bir yazımda dile getirmiştim. (Ertuğrul Rufayi Turan, *Liberal Demokratik Ülküsellik ve Metafizik Temelleri*, Ankara Barosu Dergisi, Yıl: 65, Sayı: 2, s. 70–76).

ülküsellikle taçlandırılmış anamalcı düzen mutluluğumuz için tek seçenek olarak sunuluyor. Bu düzen bütün erdemlerine ve çözülmeye çalışılan tutarsızlıklarına rağmen savunulabilir. Ancak bir düzen hem kendinden başka seçeneklerin olabileceğini kuramsal olarak varsayıp hem de kendini seçeneksiz olarak sunamaz. Karanlıktan kurtulma umudu bu düzeni aşmaktır. Bizim yapacağımız bu düzenin umudumuzu somutlaştıracak tek düzen, tek yol olmadığını göstermektir. Çünkü düşünceyi seçeneksizlik ile kısıtlayamazsınız. Birçok kez değindiğim gibi, felsefe bir şeyi seçmek özgürlüğünün değil, herhangi bir şeyi seçebilme özgürlüğünün güvencesidir. Ancak felsefenin görevi kılgısal alanda ne yapılacağını sıralamak değildir. Felsefe zor olanı seçer: Metafizik/kuramsal boyutta olanın öyküsünü betimler ve olacak olan için yol açar. Karanlık çağı sonlandırmak ve hiç gelmeyecek diye korktuğumuz ışığın yolunu bulma mücadelesinde, bizi yanlış savaşlara iten sürecin temel öğelerini betimlememiz gerekiyor. Yanlış savaş üç cephede yürütülen tek bir savaştı: *Tanrı ile savaş, doğa ile savaş ve insanın kendi ile savaşı.* Bu çetin savaş insanın görkemli bir özgürleşeme sürecini öykülendiriyor. Sartre'ın şık bir biçimde belirtiği gibi kaybetmeden kazanılmıyor. Bu özgürlük ve kendi olma-insan olma-savaşı insanı kendi özünden de uzaklaştıran bir savaş oldu.

TANRI, DOĞA VE İNSANIN KENDİ İLE SAVAŞI

Söylence bilincinin başat olduğu çağlarda insan, tanrılar ve doğa (physis) bir birliğin öğeleriydi. Her şey kendi içinde değerli ve bu değeri açığa çıkaran bir öyküye sahipti: Kızgın ırmak, kılavuz kuş, güçlü dağ, şefkatli ova. İnsanın kendini anlama süreci, kendi olma süreci doğanın ve tanrıların sahip olduğu tüm zenginliklerin sömürülmesi ya da el değiştirmesi sürecidir. Tanrılar ve doğa ölürken, insan onların kanı ile serpilmeyi büyümeyi ve kendi olmayı başardı. Oyunun önemli olmayan rolünü oynarken, süreç içinde başoyunculuğa yükseldi. Başka şeylere --doğa ve tanrılara– yüklediği anlamları kendini ve kendi yazgısını belirleme düzlemine taşıdı.[8] Pagan kültürü yerini tek tanrılı dinlere bıraktığında tanrısal olanın en temel özelliği insanı çoktan büyülemişti: Yaratmak. İnsanın tanrının yaratıcılığını açıkladığı mantık düzlemini kendine aktarması uzun sürmedi. Bir şeyin yaratılması, o şeyin ne olduğu ve ne olacağına ilişkin tüm bilgiye de sahip olmaktı. Yaratılmış olanın kendisinin tüm yazgısını sunma özelliği, insanın kendi çevresindeki şeylere bakışını da değiştirdi.

[8] Bruno Snell bu dönüşümü şöyle açıklar: "Yunanlılar kendilerini anladıkları oranda, Olympos tanrılarının dünyasını kendilerine uyarlamışlardır; başka bir değişle o dünyanın yasalarını insan zihninin yasaları olarak saptamışlardır." İnsanın düşünsel etkinliğinin soyut ilkelere yönelmesi, insanın tanrılaşma çabasının ilk adımı da sayılabilir. (Bruno Snell, *The Discovery of Mind. The Greek Origins of European Thought.* New York: Harper Torchbooks, 1953, s. 22).

Şeyler artık sınırlı bilgisine sahip olunan şeyler değildi. Onları tümüyle kontrol etmek olanaklıydı. Bu insanın tanrı ile eşit düzeyde bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmiyordu. Tanrının aşamalı varlık düzeninde insan yeryüzünün efendisi olarak saptanmıştı. Başka varlıklar onun kullanımı için vardı. Yaratıcılık benzetmesi ile insan kendine kullanım için sunulan tüm zenginlikleri kökten denetleyecek bir metafizik güvenceye kavuşmuştu artık. Yaratıcılığın kılgısal yönünü ateşleyen kavram *nedensellik* olarak düşünce tarihindeki yerini aldığında insanın doğa ve tanrıya karşı sürdürdüğü savaşın en dramatik aşamalarına gelinmişti bile. Skolâstik düşünce aşamalı varlık düzeninin en temel kavramı yaratıcılığı düşünce alanına sürdüğünde, bunu alarak köktenci bir duruşla değiştiren Descartes oldu. Descartes'ın kartezyen dönüşüm diye nitelendirilen düşüncesinde insana, tanrıya ve doğaya karşı başlatılan savaşın doruğuna ulaşılmıştır. Descartes felsefesinde tanrı dünyayı bir kez yaratıp sahneyi yarattığı şeylerin etkileşimine bırakmış emekli bir ilahtır. Aslında tanrı nedensellik zinciri içinde ilk neden olarak (varlık-tanrıbilim) belirlendiğinde tüm büyüsünü zaten yitirmişti. Bu düzen içinde ne tanrı ne de varlığı anlama olanağı vardır. İnsana gelince, Descartes insanı bir etkinlik/deneyim alanı olarak belirlediğinde, insan kendi özgürlüğünün mutlak temeli ve ölçüsü olarak tanımlandı. Bu kuşkusuz düşünce tarihinde eşsiz bir ilerlemenin somut kanıtıydı. İnsan tüm değerlerin kaynağı ve ölçüsü olarak evrende en seçkin varlık olarak yer almaktaydı. Cogito Cogitare-düşünen ben –kendi dışındaki tüm olanların deneyimine ve bilgisine ise kendi zihinsel belirlenimi (representatio) ile ulaşmaktaydı. Başka bir deyişle, kendi dışındaki varlık alanı-Res Extensa, uzamsallık-değersiz ve ölü bir alan olarak belirlenmişti. Aşamalı düzende insanın hizmetine tanrı tarafından sınırsız kullanım ve sömürü olarak verildiği var sayılan doğal dünya (natura) Descartes düşüncesinde tüm değerini mutlak olarak insandan alan şeyler durumuna getirildi. Bilinç ve benliğin eşitlenmesi olarak ortaya çıkan öznellik zaman dışı ve tarih dışı yapısıyla mutlaklık ve değişmezlik özelliğini de alıyordu. İnsan artık her şeyin ölçüsüydü. Çünkü tüm değerlerin mutlak kaynağı insanın kendisiydi. Descartes sonrası felsefe, öznenin bu mutlak gerçekliğini temel alarak gelişti. Aydınlanma dönemine gelindiğinde, tüm kazanımlar insan'ın vazgeçilmez *hakları* olarak belirlendi. Haklar ve özgürlükler söz konusu olduğunda, mutlak değer olarak yaratılan ve bu değer kendinde temellendiği için mutlak güvence kazanan insanın tarihin ve doğanın özgürlüğünü tehdit eden olumsallıklardan soyutlanarak kendi dünyasına kapanması insan özgürlüğünü doruk noktasına ulaştırmak için büyük bir başarıydı. Ancak bu görkemli gidişatın bedeli ağır oldu. İnsanın kendini gerçeklikten soyutlaması ve bu gerçekliğin kendi içinde bir değere sahip olmaması; başka bir ifade

ile, her şeyin insanın kullanımı için olması dünyayı bir kabus alanına dönüştürdü. İnsanın mutlak değeri düşüncesine, anamalcı düzenin ideolojiside katıldığında, dünya talan edilmesi gereken bir ham madde deposu olarak algılanmaya başlandı. Yeryüzünü talan etmenin hızı ise insanın gurur duyduğu tekno-bilimin gelişmesiyle arttı. Kendine hizmet ettiğini sandığı teknoloji insanı da kendi aracı yaptı. Şimdi hepimiz teknolojinin emrindeyiz. Lyotard'ın belirtiği gibi[9], bilgi minyatür teknolojiye, teknolojik olan her şey ise para karşılığı alınabilecek şeylere dönüştü. Hem uzamsal hem de zamansal olarak, biribiri ile ilintisiz görünen her şey elinizin altında olabilir. Kültür denilen ağır sürece gerek yoktur. Örneğin, kültürel bir bağınızın olmasına gerek olmadan, aynı masada lahmacun, suşi, napoliten pizza, dolma ve süper bir fransız şarabını birlikte tüketebilirsiniz.[10]

İnsanın bu üç cephede yürütüğü savaşın sonucunda dev bir kayıplar listesi de var. Modern insan mütiş bir indirgemecidir. Tanrıyı önemsizleştirerek, bir anlamda onun yerini alarak insancılık'ın son aşamasını da gerçekleştirdi. Bu eşitlik sonunda kutsal olan, büyülü olan kalmadı. Aslında Foucault'nun belirtiği gibi, Nietzsche'nin öngörüsü gerçekleşti. İnsan ve tanrı birbirlerine aittir. Biri ortadan kalktığında diğeri de sahneden çekilir.[11] Başka bir ifadeyle, insan kendi hükümranlığını belirleme savaşında, kendini yitirdi. Bu da aslında başka bir paradoks. İndirgemeciliğin en dramatik yönü ise, insanın nitel olan her şeyi nicele dönüştürmesidir. Doğa ham maddeye dönüştürülürken, insan ham maddenin işlenişinde hem köle oldu hem de son halkaya (tüketici) dönüştürüldü. Michel Puy'un çarpıcı biçimde betimlediği gibi, nesnel doğru için yanıp tutuşan insan, salt düşünce, mutlak öz peşindedir. Dünyayı fiziksel maddi bütünlüğe, doğal bir güzelliği ya da bir kadının iffetini geometrik yapılara indirger[12] İnsanlığın ulaştığı böyle bir düzeni, bir yaşam düzeni olarak görmek zor görünüyor. Her şeyin tek bir düzeye indirgenmesi, niceliğin zaferidir. Şeyler tüketilen nesnelere, nesnelerin değeri ise kullanım değerine dönüştürülmüştür. Bu koşuşturma sevgiyi, sabırla sevmeyi ortadan kaldırmıştır. Bir an diğeri içinde patlamakta, anların ardışıklığı içinde sürüklenme ve telaşın adı ise yaşam mücadelesi olmaktadır. Böyle bir yaşamı istemiyoruz diye haykıran insanların sesi ise şimdilik cılız çık-

[9] Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Çeviren: Geoff Bennington ve Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
[10] Simon Malpas, *The Postmodern*, London: Routledge, 2005.
[11] Dominique Janicaud, *On Human Condition*, Çeviren: Simon Critcheley, New York: Routledge, 2005. s. 45
[12] Aktarılan yer: Robert Pepperell, *Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Bristol: Intellect Books, 2003, s. 176.

makta. Hiper-ussalığın yarattığı bu kibir ve küstahlığa son vermedikçe, adının ne olduğunu kestiremediğimiz bir biçimde bu gezegende canlı kalacağız. Adına yaşamak bile demek istemiyorum. Ne yapılmalı? Bu düzeni aşmalı mı? Yoksa tümüyle terk etmeli mi? Yapılacak şey düşünen hayvan diye güvenle tanımlanan insanı ve onun temsil ettiği her şeyi terk etmektir. Yeni savaş ya bu çizgide gelişecek ya da yitirdiklerimizin farkında bile olmadan bu solgun gezegende aptalca sürüneceğiz. Kökensel değişiklik bizi bekliyor. Bu dünyanın ve bizlerin tek bir yazgısı olduğunu anımsayıp yeni bir yola sokmalıyız bu yaşam serüvenini. Dili, sözcükleri, değerleri, tanımları, bilgi olgu ve malumat yüklü boş iletişim tümcelerini, tüm yaşam kılavuzlarını çöpe atmalıyız. Büyü, gizem, kutsal olan ve bilgece şaşkınlık geri gelmelidir. Ama nasıl?

YAZGIMI KABUL EDİYORUM

Rilke sorar: "Yaşamın öğeleri tümüyle kavranılır değilse, yaşamak nasıl olanaklıdır."[13] İlk ve zor adım. Yaşamın bize dikte ettirdiği şeyleri alçakgönüllü bir biçimde kabul etmek gerekiyor. Rilke buna uyar. Faşizan sözcüklerle her şeyi tüketmek yerine, şeylerin kendilerini açan dünyasını sözcüklerle korumayı seçer. Küçük şeyler, parçalar, kırıntılar, sözcüklere taşınır ve orada konumlanırlar. Şeylerin bir aradalığı kendi uyumlarını ve gizemlerini bozmaz. Şeylerin aralarındaki bağ sevgidir. Sevgi dönüşmek, dönüşümü beklemektir. Şeyleri son kez biz görecekmişiz gibi korumak ve sabırla bu acıya katlanmak. Söz-düşünce-yaşam arasındaki etkinlik ve etkileşim ve bunun açığa çıkardığı yaşama sevinci, şeyleri bu düzlemden koparmakla ortadan kaldırılır. Yaşamın büyüsünü bozan, var-olanın kendini gösterme serüvenine tanıklık etmek yerine, nesneleri sınıflandırmak ve adlandırmaktır. Bu sınıflandırma çabasında *insan şeylerden ve onların kendini gösterme düzeninden idealara sıçrar.*[14] Şeyler bağımsız bir özellik kazandığında, insan şeylerden soyutlanır. Onların dünyasına yakınlığın yerini onlardan soyutlanma alır. Bir konuşmamda belirttiğim gibi, şeylerden idelara sıçramış bir dil düzeninde, sözcükler adlandırıldıkları şeyleri hızla tüketirler.[15] Bırak şeyler kendilerini göstersin. Bu yaşamı

---

[13] Rilke. *The Poet's Guide to Life.* Çeviren ve hazırlayan: Ulrich Baer, New York: Modern Library, 2005, s. xxvii.

[14] George Yochum. *Martin Heidegger and The Poetic Foundation of Language.* (basılmamış makale).

[15] Ertuğrul R. Turan. "Varlıkbilimsel Faşizm: Şeylerin Nesnelere Dönüştürülme Süreci." *Muhalefet Sempozyumu*, Felsefeciler Derneği, Mart 2009. Bu sempozyumda şunları dile getirmeye çalıştım: "Bir şeyi, bir ülküyü, bir mücadeleyi hattâ kutsal bir varlığı (Tanrı) yok etmenin, etkisiz, işlevsiz ve sevimsiz bir biçime dönüştürmenin *çeşitli yolları* vardır. Yok etmek için bir şeyi mutlak bir biçimde ortadan kaldırmaya gerek yoktur. Yeter ki o şey'in kendi doğrusunu gösterecek konumu kalmasın! Bu yok etme biçimleri içinde en tehlikeli olan bir şey üzerine

değiştirecek ve zenginleştirecek bir tutumdur. Bu tutumu "Niçinsiz Yaşam" tutumu ile pekinleştirmeliyiz. Mesiter Eckhart niçinsiz yaşamı şöyle betimler:

-Neden tanrıyı seviyorsun?
-Bilmiyorum. Tanrı yüzünden.
-Neden hakikati seviyorsun?
-Hakikat yüzünden.
-Neden Adaleti seviyorsun?
-Adalet yüzünden.
-Neden iyi olanı seviyorsun?
-İyi yüzünden.
-Neden yaşıyorsun?
-Gerçekten bilmiyorum. Ancak yaşadığım için mutluyum.[16]

Eckhart'a göre, hayatın bir nedeni yok. O kendi kendinin nedenidir. Kendi için yaşanır. Çiçeğin açması gibi, İnsan da bu dünyada neden? sorusunu sormadan yaşamalıdır. Neden, nedensellik zincirine dahil edildiğinde her şeyin anlamı ve güzelliği yitirilir. İnsan ne yapacaksa onu yapar. Yaşamak için yapılması gereken ne ise o yapılır. Yaşamak için önceden şeyleri sınıflandırmanın, şeyleri bir neden-etki zinciri içine sıkıştırmanın gereği yoktur. Her şeyi kendi gidişatına bırakmalıyız– Buna tanrı da dahildir. Yaşamı ve tanrıyı bulmak için onları terk etmek gerekiyor. Adlarını anmadan, onlardan söz etmeden onları bulma şansımız var. Yaşamı eski görkemiyle yaşamak için, insanın şeylere karşı tutumunu değiştirmesi gerekiyor. Sözcükler şeyleri birlikteliğin uyumundan ve kozmik döngüsünden koparmamalıdır.

Sözcükler yaşamın üzerine titrediğimiz anlarının gizemini korur mu? Böyle şiirsel bir düzen oluşturulabilir mi? İnsan kibir ve küstahlığından vazgeçer mi? Sömürü, talan biter mi? Bilmiyorum. Ancak mücadelenin sürüp gideceğini umuyorum. Yaşamın zenginliği ve şeylerin yazgısı bizim izleyeceğimiz yola bağlıdır: *Gigantomachia peri ousias.* Şeylerin ne

---

çok konuşmaktır. Tüm nitelendirmeler, tanımlar, sınırlamalar bir şeyi sandığımızdan daha çabuk tüketir. Tanımlama ve açıklama hazzı içinde şey'in yazgısı belirlenir. Doğru sözcükleri seçmek bir şeyin kendi doğrusunu açıklığa getirmesine yardımcı olmaz. Sözcükler hızla tanıdık ve alışık olduğumuz sözcüklere dönüşebilir. Kendi zaman ve mekânı içinde kendi doğrusunu açığa çıkarma özgürlüğü elde edemeden, o şey'in kendi olma iştahı, serüveni ve canlılığı hüzünlü biçimde yumuşar ve tanıdık ve bildik olanın içine geri döner, kendi doğrusuda açımlanmak yerine gizli kalır."

[16] Hurbert Dreyfus, Mark Wrathall (Editörler), *Heidegger Reexamined,* London: Routledge, 2002 içinde Reiner Schürmann, *Heidegger and Meister Eckhart on Releasement.*

olduğu, kendilerini ne yolla açacakları kısacası yazgıları bizim yaşam savaşımızda açığa çıkacaktır. Derindeki savaşı bizim yaşama sevincimiz ve tutkumuz yönlendirecektir. Yeryüzünde soluk bir ışığın ve buna eşlik edecek umutsuzluğun sürmemesi için, aptal ve şaşkın, güdülenen doğamızı terk edip derindeki savaş için kolları sıvamalıyız.



CANIN GERİLİMİ VE DÜŞMAN YABANCI *POLITEIA*'DA KİŞİNİN SAVAŞIMI

Tolga İnsel*

I

"Karşına çıkabilecek en kötü düşman hep kendin olacaksın"[1] der Nietzsche "böyle konuştu Zerdüşt" adlı başyapıtında.[2] Bu azılı düşmana, yani kişinin kendisine karşı giriştiği savaş, Nietzsche'nin hayat anlayışının ve eserlerinin merkezindedir. İlginçtir ki, kendi felsefesini "ters çevrilmiş Platonculuk" diye tanımlayan bu düşünürün eserlerinde konulaştırdığı savaşım, zıtlaştığı o Yunan filozofun şaheseri kabul edilen diyaloğun da ana temasıdır. Zira, *Politeia* (Devlet) –yorumcuları arasındaki yaygın kanının aksine–"ideal devletin" nasıl teşekkül etmesi gerektiğini irdelemekten ziyade *aslen bireyin* varlığıyla ilgilenir ve bu varlığın *gerilim*sel yapısını gözler önüne serer.

Platon ve Nietzsche'nin yukarıda adı geçen yapıtlarının diğer bir ortak yanı da kişinin kendisiyle savaşını, onun nasıl tekâmül edebileceği sorusu

---

* Tolga İnsel, Freiburg Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

[1] Bu makalede yabancı metinlerden yapılmış alıntıların hepsi Türkçe'ye tarafımca çevrilmiş ve bunun için özgün metinlerin standart kabul edilen baskıları referans alınmıştır.

[2] Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, *Also sprach Zarathustra*, *Band 6.1* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995), s. 78.

ile ilişkilendirmeleridir. Her iki düşünür de eserlerinde bu soruya verdikleri cevaplarla kendilerinden sonra gelenler için birer çeşit "yaşam kılavuzu" ortaya koyarlar. Yaşam yolcusu pekâlâ bu birbirine taban tabana zıt görünen kılavuzların ikisine birden sırtını dönmeyi tercih edebilir; ama kişinin kendisiyle savaşını anlama çabasındaki felsefe okuru onları görmezden gelemez, gelmemelidir. Çünkü Platon ve Nietzsche'nin bu konu hakkındaki görüşleri kanımca iki büyük filozofun dikkate alınması gereken düşünceleri olmakla kalmaz, Batı Felsefesi'nin bu meseleye ilişkin iki *temel* pozisyonunu oluştururlar.

Ne var ki, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünde, kendini aşma (*Selbstüberwindung*)[3], üstün insan (*Übermensch*)[4] ve benzeri kavramların ısrarlı vurgulamalarıyla en dikkatsiz okurun dahi gözünden kaçmayacak şekilde mevzu edilen kişinin kendisiyle savaşı ve tekâmülü meselesi, *Politeia*'nin algılanmasında ihmal edilir ve bu eser çabucak siyaset felsefesinin içinde konumlandırılır. Tabii ki bu diyaloğun insanlar arası iktidar ilişkilerini bir biçimde konu ettiği yadsınamaz; fakat metnin bütününü dikkatle okuduğumuzda, politik söylemlerin üstüne kurulmuş incelikli bir insan doğası analizi karşımıza çıkar. Bu analiz, antrparantez değinilmiş bir problemin çözümü olmanın çok ötesinde, eserin çeşitli konularını bir çatı altında birleştiren şu soruya verilmiş bir cevap niteliği taşır: İnsan nedir ve iyi insan olmak nasıl mümkündür?

Biz, soruşturmamızda, gerilim ve savaş motiflerini *Politeia*'nın yorumlanmasında yeteri kadar önemsenmeyen bu ana sorunun ışığında görünür kılmaya gayret edeceğiz. Böylece bu eserde söz konusu olan "kişinin savaşımı" kavramını tespit edip onun esasını ve niteliğini anlamaya çabalayacağız. Bu şekilde, Batı Düşüncesi'nde bu kavrama dair iki temel pozisyondan birini irdelemiş olmakla kalmayıp diğerinin de yetkince anlaşılması için gerekli kıyas noktasını ortaya koymuş olacağımıza inanıyorum.

II

Soruşturmamızı başlatmanın ve yukarıda bahsi geçen pozisyona yaklaşmanın en doğrudan yolu, hazır cevabı değil, önce soruyu iyice anlamaktan geçiyor. Bunun için idrak etmek istediğimiz kavramdaki kelimelere odaklanalım: Türkçe'de "savaş " kelimesi, içindeki işteş ekin de işaret ettiği gibi, iki farklı iradenin *karşılıklı* icra ettiği bir faaliyeti belirtir. Burada iki karşıt gücün bir aradalığı esastır; fakat her karşıtlık sürecini savaş

[3] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 142.
[4] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 8.

diye nitelendirmeyiz. Nitekim, *gerilim* de bir karşıtlık sürecidir ve savaşa taşınmak zorunda değildir. Demek ki, savaş bir süreç olduğu kadar bir eylemdir de. Ancak bir gerilimin eyleme dönüşmesi de ona savaş dememize yalnız başına yetmez. Zira, her *çatışma* savaş değildir. Savaşı çatışmadan ayıran asıl fark, savaşan iradelerin birbirlerini *düşman* bellemeleri ve her birinin belirli bir *uğurda* eylemesidir.

Türkçe'deki "savaş" kavramı, kapsadığı bu anlam öğeleriyle, gayet kullanışlı bir felsefe terimi olarak işlev kazanabilir. Zira, gerek Türkçe'de gerek Batı dillerinde ona akraba kavramlar bu öğelerin hepsini *birden* içermezler. Bunu görebilmek için ilk önce dilimizden bir kavram çiftini inceleyelim: Diyebiliriz ki, *muharebe* bir *harp* sürecinde gerçekleşen eyleşmedir. Harp muharebeyle cereyan eder. Öyle ki, muharebenin yokluğunda harp henüz bitmemişse, başka muharebe(ler) olası demektir. Oysa, savaş kavramı bu anlam öğelerini birbirinden ayırmaz. O, yukarıda belirttiğimiz üzere, hem eylem hem süreç, yani hem muharebe hem de harptir. Başka bir deyişle, birbirinden ayrı düşünülemeyecek bu iki kavramın birlikteliğidir.

"Savaş" kelimesine Batı dillerinde kabaca denk gelen sözcüklerde eylem-süreç ayrımından başka bir ayrıma daha rastlarız: Şöyle ki, bu dillerde "war", "Krieg", "guerre" gibi kelimelerle savaşan iradelerin *çoğul*luğuna atıfta bulunulur. Bu savaş, birden çok iradenin aynı tarafta, *beraber* giriştiği bir savaş türüdür; iki ordunun savaşı gibi mesela. Bu yüzden, bizim "*kişi*nin kendisiyle savaşı" ismini verdiğimiz fenomene değinilirken bu kelimelerden faydalanılmaz. Bunların yerine, "kavga", "dövüş" vb. kelimelerle karşılanabilecek, savaşan iradelerin *tekil*liğini vurgulayan, "struggle", "Kampf", "lutte" gibi sözcükler kullanılır. Savaş kavramı işte bu iki bakış açısını da birbirinden ayırmaz. Yani, savaşan iradelerin tekilliği-çoğulluğu açısından bakıldığında, nötr kalır.

Bu kavramın *orta*sallığı savaş ve şiddet ilişkisine baktığımızda yeniden görünür olur. Savaşın *nasıl* icra edildiğini düşünen birçok kişinin aklına belki ilk önce düşmana zarar vermeye yönelik eylemler, yani agresif güç kullanımı gelecektir; fakat savaşmak bu tür eylemlerle sınırlı değildir. Nitekim, kelimenin kökündeki "savmak" ve ondan türetilmiş "savunmak" fiilleri, savaşmanın korumacı ve esirgeyici de olabileceğini bize hatırlatırlar. Konumu muhafaza etmek, müdafaa alanını, mevziyi terk etmemek de savaşkan eylemlerdendirler. Demek ki, savaş *mücadele* olduğu kadar *duruş*tur. Yani, düşmana karşı *direnç* göstermek de savaşmaktır.

"Savaş" kavramı hakkında şimdiye dek yürüttüğümüz fikirler, bir savaşın soruşturulmasında dört soruya cevap aranması gerektiğini gün ışı-

ğına çıkardı: Kim, kime karşı, nasıl ve ne uğruna savaşıyor sorularına. Böylelikle, kişinin kendisiyle savaşını soruştururken de, bu savaşın taraflarını, gerçekleşişini ve amacını anlamak durumunda olduğumuzun farkına varıyoruz. Dört sorulu bu çerçevede Platon'un *Politeia*'da sergilediği pozisyonu incelemeye geçmeden önce, sorumuzdaki diğer iki kelimeye de bir göz atmakta yarar görüyorum: "Kişi" ve "kendi" kelimelerine. Belli ki, bu sözcüklerle, anlamaya çalıştığımız o savaşın taraflarına birer isim veriyoruz; fakat böylece ne onları tanımış ne de onların birbirine karşıtlığının neden kaynaklandığını açıklamış oluyoruz. Bu durum bir tehlike arz ediyor; çünkü meseleyi henüz anlamadan ifade etmek belli bir düşünce kanalına düşme riskini doğuruyor.

Şöyle ki, bu kanalda seyredersek, "kendi" kelimesine olumsuz bir anlam takıp kendisiyle savaşan kişinin kendisine düşman olduğu sonucuna varırız. Dilimizdeki başka ifadelerde de böyle bir düşmanlığın izleri sürülebilir. Mesela, "*kendi*sini kırbaçlayan" bir ortaçağ keşişinde ya da eline silah alıp "*kendi*sini öldüren", yani intihar eden bir kişide. İnsanın *kendi*sini incitmesinin daha nice şekli bulunabilir. Bu eylemler kişinin kendisiyle savaşına örnek midir sorusunu şimdilik bir kenara bırakıp "kendi" kelimesinin başka kullanımlarını anımsayalım: Mesela, "*kendi*me geldim" diyen biri düşmanının yanına gitmekten bahsetmez. İnsanın "*kendi*si olması" düşmanı tarafından asimile edilmesi değildir. Kendisiyle "barışık" olmayan kişinin savaşı kötümsenir. Bu örnekler açıkça "kendi" kelimesinin pozitif bir anlamda da kullanılabileceğine, kişinin kendisini düşman görmeyebileceğine işaret eder. Bir yandan terbiyelenecek, hattâ yok edilecek bir düşmanı, diğer yandan ise geri dönülecek bir özü ve bu yüzden özlenen bir ülküyü dile getirebilen, böylesine iki farklı anlam *uc*unu birbirine bağlayabilen bu kelimenin aslen neye değindiği sorusu kuşkusuz kolayca cevaplanamaz.

Keza, savaşın ikinci tarafının, yani kendisinin karşısında duran "kişi"nin ne olduğu da malûm değildir. Belki kişi, hakkında "ne" sorusunu sormanın anlamsız olduğu varlıktır. O kim-liği olandır, ancak "o kimdir" sorusunu yöneltebileceğimizdir. Yalnız, o halde, kişinin kendisiyle savaşından ziyade kişilerin kendileriyle savaşlarından söz etmemiz gerekmez mi? Kişiler birbirlerinden farklı ve özgün varlıklarsa, savaşları da birbirlerinden farklı ve özgün olmayacak mıdır? Öyleyse, bu savaşları ortak bir paydada toplamaya çalışmak abes bir uğraş mı sayılmalıdır? Hemen pes etmeyelim. Belki kişilere kişi dememizi sağlayan kişi-lik genel yargılarla tarif edilebilir. Ama o durumda da, *kişi*nin kendisiyle savaşı diyerek, kişiyi savaştan önce varsaymak ne kadar doğrudur? Kişiliksiz insanların kendileriyle savaşması imkânsız mıdır? Kişinin kişiliği savaşından bağımsız

mıdır? Diyelim ki, kişi, "birinci tekil kişi", yani "ben" olabilendir. Bu yüzden savaşı başlatmak ve bitirmek onun iradesine bağlıdır. Ama öyleyse, bu savaş ne ölçüde olumlu addedilebilir? Ben-in yararına olan, yani egoist eylemler kınanmazlar mı? Ben-cil bir savaş övgüye layık mıdır?

Bu sorularla daha önce bahsi geçen düşünce kanalına düşme tehlikesinin farkına varmakla kalmayıp soruşturmamızın temel bir noktada düğümleneceğini de görüyoruz. Şöyle ki, "kişi" ve "kendi" kelimelerine dair kısa mütalaamız, kişinin kendisiyle savaşına ilişkin söylenecek her sözün, ancak *insan*ın varlığına dair bir görüş bağlamında anlam kazanabileceğini, ancak bu tür görüşler üzerinde temellenebileceğini gösteriyor. Bundan ötürü, Platon'un konulaştırdığı savaşımı anlama çabamız, bizi onun eserindeki insan tasavvurunu gözden geçirmeye, böylece "insan" kavramını "savaş" kavramıyla beraber soruşturmamızın merkezine yerleştirmeye iletmeli. Bu ikisinin *olumlu* birlikteliğinin nasıl düşünülebileceği sorusuna ise, bu filozofun insanın tekâmülü hakkındaki görüşlerinde cevap bulmamızın mümkün olabileceğini öngörmek çok zor değil.

III

İnceleyeceğimiz pozisyonu betimlemeye başlarken, öncelikle "Platon'un insan tasavvuru" şeklinde bir ifadenin yanıltıcı olabileceğini ortaya koyalım. Birkaç mektubu haricinde sadece muhtelif uzunlukta diyaloglarının elimizde bulunduğu bu mahir yazar, eserlerinin hiçbirinde söyleşenler arasına girmeyi tercih etmemiş, böylece kendisi ve eserleri arasında kurulabilecek doğrudan ilişkiyi kırmıştır. Yazarın bu seçiminin nedeni ve mânâsı, üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken bir mevzudur. Bizi burada ilgilendiren, Platon'un *Politeia* adlı diyaloğunda Sokrates karakterinin dillendirdiği insan tasavvurudur.

Başlığı dilimize "devlet" kelimesiyle tercüme edilmiş, "ideal devleti" konu edindiği eserinde insan tasavvuru ne arar diye bir soru akla gelebilir. Bunu cevaplamak için iki noktaya temas etmemiz gerekir. Birincisi, diyaloğun Grekçe orijinal adı *Politeia*, evvela "vatandaşlık", "insanın siyasî hayatı" gibi anlamlara gelir. Bir kişinin *polis*e, yani içinde yaşadığı şehir-devlete ilişkin eylemlerinin tümüdür. Bunun yanında, vatandaşların politik etkinliğinin oluşturduğu siyasî yapı, yani *polis*in örgütlenme düzeni ve bu yapıyı belirleyen kanunlar, yani *polis*in anayasası da *politeia* diye anılır. Başka bir deyişle, *politeia polis*in teşkilât-ı esasiyesidir.

Polis sözcüğünün "şehir-devlet", *politeia*nın ise "devlet" tabiriyle karşılanması, bu kavramlarda esas olan "insan" ögesinin örtük kalmasına sebep olur. Aslında, bir Eski Yunan için *polis*, bağımsız bir siyasî birliği oluşturan vatandaşların toplamından başka bir şey değildir. Öyle ki,

Grekçe'de örneğin Atina'ya verilen resmî isim "Atinalılar"dır. İşte *polis*i oluşturan bu *insan*ların aralarındaki siyasî ilişkilerin tamamına da *politeia* denir. Kısacası, bu kavramlar bizim âşina olduğumuz devlet-millet ayrımını yapmaz, devleti millet olarak gösterirler. Bu yüzden, diyaloğun isminin Türkçe çevirisi tamamen yanlış olmamakla beraber, Grekçe kavramın bu içeriğini çağrıştırmaktan uzaktır.

Buradan temas edeceğimiz ikinci noktaya gelelim: Platon eserine hiç kuşkusuz gelişigüzel bir başlık seçmemiştir. Fakat bu başlığın diyalogda neye değindiği klişelerin tekrarıyla değil, ancak dikkatli bir okumayla anlaşılabilir. Metnin *bütünü*ne bakıldığında görülecektir ki, *Politeia* birçok değişik meseleyi konulaştırır. Lakin, diyaloğun çıkış noktası, Sabahattin Eyüboğlu'nun "doğruluk" kelimesiyle Türkçeleştirdiği,[5] "adalet" ve "hakkaniyet" kavramlarıyla da örtüşen *dikaiosynē* kavramının ne olduğu sorusudur.[6] Sokrates'in iki ana muhatabından Glaukon, söyleşinin çerçevesini belirleyen bu soruyu şu sözlerle açıkça formüle eder: "Ben [doğruluk ve eğriliğin] her birinin ne olduğunu ve esasen *psychē*de nasıl etki yaptığını duymak istiyorum."[7] Burada *psychē*nin ne anlama geldiğini sorgulamadan önce diyaloğa yön verecek bu sorunun, *psychē* sözcüğünün işaret ettiği gibi, *aslen* insana ilişkin sorulduğunu sabitleyelim. Bellemeliyiz ki, *işbu* sorunun bağlamında iyi bir *polis*in nasıl teşekkül edebileceğini, yani iyi *politeia*nın ne olduğunu araştıracaktır Sokrates. Özetle, *Politeia*'da söyleşenlerin *asıl* derdi dünyayı kurtarmak ya da ütopik bir siyasî düzen hayal etmek değildir. Onlar insanı anlamanın ve iyi insan olmanın yolunu bulmanın peşindedirler. O halde, söyleşilerinde bir insan tasavvurunun izlerini aramamız abes değil, bilakis isabetli olacaktır.

Sokrates'in yukarıdaki soruya cevabında aradığımızın izine rastlarız: Şöyle ki, insanın varlığını olduğu gibi görebilmenin ve ortaya koymanın çetin bir iş olduğunu bilen filozof, bu meseleyi iki genç muhatabı Glaukon ve Adeimantos'a açıklamanın yolunu kıyasta bulur. *Politeia*'da *polis*e dair söylenenler işte bu yöntemsel kararın neticesidirler. Sokrates, izleyeceği yöntemi ve gerekçesini şöyle izah eder: "*Dikaiosynē* bireyde vardır diyoruz; ama bir *polis*in bütününde de vardır diyoruz. [...] *Polis* bireyden büyük değil midir? [...] Öyleyse, belki daha büyük olandaki *dikaiosynē* daha fazla ve daha kolay etüt edilebilir. O halde isterseniz, önce *polis*lerdeki nitedir araştıralım;[8] sonra bir bireydekini inceleriz, daha

---

[5] Platon, *Devlet*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), s. 7.
[6] Platon, *Platonis Opera, Res publica*, (Oxford: Oxford Classical Texts, 1900-1907), 331c.
[7] Platon, *Res Publica*, 358b.
[8] Buradaki "nite" sözcüğü niteliği soran bir soru zamiridir. "Nice" sözcüğünden esinlenilerek Grekçe *poios* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır.

küçük olanın suretinde daha büyüğünkiyle benzerlikler arayarak."[9] Bu sözlerdeki büyük-küçük ayrımının fiziksel büyüklüğe veya atfedilen değere ilişkin olmadığı açıktır. Aksine, burada kastedilen, inceleyen göz için *polis*in bireyden daha yakın, daha erişilebilir olmasıdır. Başka bir deyişle, *polis*i görmek daha kolaydır; çünkü o daha göz önündedir.

Diğer yandan, bireyin küçüklüğü ise aslen *psychē* olmasından ötürüdür. Nitekim, bireyin *psychē*sini bütünsel görebilmek *polis*e hâkim bakabilmekten zordur. Eyüboğlu-Cimcoz bu kavrama "insan",[10] "insanın içi" derler.[11] Başka yerlerde "ruh" kelimesi de sıklıkla *psychē*nin karşılığı olarak kullanılmıştır. Her iki çeviri denemesi de bu kavramı karşılamakta yetersiz kalır. Zira, Sokrates'e göre *psychē*, işi yaşamak olandır.[12] Başka bir deyişle, *psychē* yaşayandır, yani zaman ve mekândan soyut, ne idüğü belirsiz bir töz değil; görülmesi zor olmasına rağmen kendisini sürekli gösterendir. *Psychē*, insan kavramından başkadır; o insanın "can"ıdır. Bireyin *can* olduğu, Sokrates ve muhatapları için o kadar açıktır ki, bu önerme hiç tartışılmadan söyleşinin gidişatını belirler. Şöyle ki, *polis* ve *psychē benzeşik* varlıklar olarak görüldüklerinden, bireyin canını anlayabilmek için, bu amaca hizmet edecek, iyi ve âdil bir *polis* betimlenir. Şimdi, çizilen bu *polis* resmine kısaca bir göz atalım.

Önceleyin *polis*in insanlardan müteşekkil bir birlik olduğunu belirtmiştik. O halde, iyi *polis* de iyi vatandaşlardan oluşacaktır. Sokrates, betiminde iyi vatandaşlığı kişinin işini (iyi) yapması olarak tanımlar. O iş ise insanın doğası gereği yatkın olduğu, zamanını ve enerjisini başka işlerden bağımsızca adayacağı faaliyettir.[13] *Polis*te yapılan değişik işlerin ortak özelliği, *polis*in işleyişi açısından *tamamen* fonksiyonel olmaları, yani her birinin mutlaka başka bir işe yaramasıdır. Öte yandan, Sokrates bu faaliyetleri nitelikleri bakımından *hükmetmek*, *savaşmak* ve *çalışmak* şeklinde üçe ayırır ve her birine uygun üç farklı çeşit insan doğası koyutlar. Dolayısıyla, türdeş faaliyetleri icra edenler, *hâkimler*, *savaşçılar* ve *emekçiler* olmak üzere farklı doğada üç değişik cins (*genos*) vatandaş kümesi meydana getirirler.

Burada "emekçiler" kavramını geniş anlamıyla kullanıyorum. Zira, bu poliste emekçi, emek sarf ederek *ekonomik* faaliyette bulunan her vatandaştır. Çiftçi, zanaatkâr, işçi veya tüccar olabilir. Sokrates bunlara ayrıca

---

[9] Platon, *Res Publica*, 368e-369a.
[10] Platon, *Devlet*, s. 48.
[11] Platon, *Devlet*, s. 113.
[12] Platon, *Res Publica*, 353d.
[13] Platon, *Res Publica*, 370c.

kazançcı (*chrēmatistēs*) der;[14] çünkü ortak özellikleri kazanç için çalışmalarıdır. Diğer taraftan hâkimler kendilerinin değil, bütünün iyiliğini düşünüp her vatandaşın doğasına uygun eyle(yebil)mesi için hüküm verirler. Özellikle de eğitim ve hukuk kurumlarını bu amaçla gözetirler. Kendilerine danışıldığı için danışman (*bouleytikon*),[15] mevcut yapılanmayı muhafaza ettikleri için *korucu* (*phylaks*) diye de isimlendirir onları Sokrates.[16] Onun kanun koyucu sıfatıyla şekil verdiği bu *polis*in *politeia*sı, hâkimlerin yönetiminde bir değişikliğe uğramaz.

Savaşçılar, hâkimlere bu yolda yardım ettiklerinden *yardımcı* (*epikouros*) adını alırlar.[17] Hâkimlerin hükümlerini yerine getirerek/getirterek, kanunları kollayarak *polis*in zarar görmesini önler, *politeia*nın bekasını sağlarlar.[18] Bu bağlamda, dış ve iç iradelere karşı koymaları gerekebilir. Şöyle ki, *polis* üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen harici güçler veya hükümlere/kanunlara uymayan vatandaşlar, hâkimlerin tarafında yer alan savaşçıların aleyhtarları olurlar.[19] Kısacası *polis*, bir yandan yabancı ve öz; diğer yandan da bireyci ve bütüncü kuvvetlerin arasındaki gerilimi yaşar. İlk gerilimin dönüşebileceği savaşa, doğaları gereği birbirine düşman güçlerin çatışması olduğundan, hakkıyla "savaş" (*polemos*) denebilir. Halbuki, vatandaşların ihtilafı, aslen dost iradelerin karşıtlığı olduğundan hakikaten bir savaş değil; ancak bir çatışmadır (*stasis*).[20] Yalnız, her iki durumda da, savaşçıların amacı aynıdır: *Polis*i savunmak ve *politeia*yı muhafaza etmek olarak.

Sokrates'e göre, böyle organize olan bir *polis* iyidir; çünkü, hem her vatandaşına kendi doğasını gerçekleştirme ve iyi bir vatandaş olma şansı tanır; hem de mükemmel işleyen bir örgüt vücuda getirir. Şöyle ki, bu *polis*te hâkimler bilge, savaşçılar cesur, emekçiler ise işlerinde usta olurlar ve hepsinin sağduyuyla görevlerini kabullenmeleri ahenkli bir *bütün* meydana getirir.[21] Herkes hakkı olanı aldığı ve kimseye haksızlık yapılmadığı için *polis*in kendisi de *âdil* olur.[22] Bunun da ötesinde, dahili veya harici herhangi bir iradenin başkalarına zulmetmesinin önlenmesi, *polis*i

[14] Platon, *Res Publica*, 434c.
[15] Platon, *Res Publica*, 441a.
[16] Platon, *Res Publica*, 434c.
[17] A.g.y.
[18] Platon, *Res Publica*, 421c.
[19] Platon, *Res Publica*, 414b.
[20] Platon, *Res Publica*, 470b.
[21] Platon, *Res Publica*, 432a-b.
[22] Platon, *Res Publica*, 433e.

ve mensuplarını *özgür* kılar.[23] Bu şartlarda tüm vatandaşlar ortak *mutluluğa* iştirak ederler.[24]

IV

Ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz bu *polis* betiminden yola çıkarak, şimdi asıl meselemize, yani *Politeia*'daki insan tasavvuruna dönelim. Sokrates, *psychē*nin yapısını, tasarladığı *polis*in *politeia*sıyla kıyaslayarak gün ışığına çıkarmayı amaçlar demiştik. Diyaloğun kahramanı bunun için, *polis*te mevcut üç sınıfla karşılaştırılabilecek üç değişik varlık (*eidos*) belirler *psychē*nin bileşiminde.[25] Öyle ki, kurduğu analojide, hâkimler sınıfına akıl (*logos*), savaşçılara yürek (*thymos*) ve emekçilere ise arzular (*epithymiai*) denk düşer.[26] Bu iradeler, tıpkı *polis*teki vatandaşlar gibi doğaları gereği birbirlerinden farklıdırlar.

*Psychē*deki farklı doğaları kendilerine özgü eylemlerde tanırız. Akıl, düşünür, akıl eder. O, muhasebe yapan (*logistikon*),[27] öğrenmeyi sevendir (*philomathes*).[28] Yürek ise ateşlidir (*thumoeidēs*);[29] coşar, öfkelenir (*thoumousthai*).[30] Savaşan (*polemein*), gayret eden kuvvettir.[31] Öte yandan, arzuların tipik eylemi edinmek, elde etmektir. Bunun için her birinin yöneldiği (*epithymētikon*) belli bir nesne olur.[32] Örneğin, susuzluk arzusu içeceği arzular, onu elde etmek ister.[33] Arzuların diğer bir ortak vasfı da belli araçları kullanarak kendilerine yarar sağlamalarıdır (*chrēsthai*). Bu açıdan ait oldukları bütüne yönelik eyleyen akıl ve yürekten ayrılırlar. Bu temel farklılık, canın yapısını yukarıda betimlediğimiz *polis*te olduğu gibi gerilimsel kılar. Akıl ve yüreğin doğaları gereği arzularla içinde bulunduğu karşıtlık, arzular insanı aklının söylediği doğrudan başka türlü eylemeye zorladığında, çatışmaya dönüşerek kendisini gösterebilir. Fakat, bu zıt güçlerin pekâlâ beraber hareket etmesi de mümkündür. Sonuçta, insanın nasıl yaşadığı, canını meydana getiren üç farklı kuvvetin aralarındaki etkileşimin bir ifadesi olacaktır. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi, yaşayan insan candır ve can yaşar.

---

[23] Platon, *Res Publica*, 395c.
[24] Platon, *Res Publica*, 421c.
[25] Platon, *Res Publica*, 435c.
[26] Platon, *Res Publica*, 440a-b.
[27] Platon, *Res Publica*, 439d.
[28] Platon, *Res Publica*, 435e.
[29] A.g.y.
[30] Platon, *Res Publica*, 439e.
[31] Platon, *Res Publica*, 440a.
[32] Platon, *Res Publica*, 439d.
[33] Platon, *Res Publica*, 439a.

Sokrates'e göre, canın erdemi (*aretē*), kıyaslandığı *polis*inkiyle aynı olmak üzere, adalet ve doğruluk kavramlarıyla karşıladığımız *dikaiosynē*dir.[34] Bu noktada bir parentez açıp Klasik Yunan Düşüncesi'nde *aretē* kavramının ahlâki bir anlam içermekten ziyade bir şeyin en iyi halini belirttiğini hatırlayalım. Örneğin, bir bıçağın erdemi keskinliği, bir atın erdemi hızıdır. Demek ki, bu anlayışa göre, en iyi can en doğru/adil can olacaktır. Sokrates'in tasarladığı *polis* modelinde "her sınıfın kendisine düşeni yapması" olarak tespit edilen *dikaiosynē*,[35] insanın canı söz konusu olduğunda da *polis*tekine benzer yönetim/iktidar ilişkileriyle açıklanır.[36] Şöyle ki, doğruluk, canın düşünen yanı hükmettiği, ateşli yanı savaştığı ve arzulayan yanı çalıştığı zaman tesis edilir.[37] Başka bir deyişle, "adalet [...] insanın içindeki her bir şeyin kendisine yabancı olanı yapmaması ve candaki farklı doğaların birbirlerinin işine karışmamasıdır."[38] Bu şartlar tamamen sağlandığında can ve canı oluşturan kuvvetler varlıklarının en iyi haline ererler, erdemlenirler.

Sokrates, bu doğruluk anlayışını sağlık kavramıyla karşılaştırır. Hattâ doğruluğu "canın sağlığı, güzelliği ve gönenci" diye niteler.[39] Bu kıyasla can hakkında iki önemli noktaya dikkat çeker. Birincisi, diri beden için tam sağlıksızlık nasıl mümkün değilse yaşayan can için de tam eğrilik/adaletsizlik öyle imkânsızdır. Her can doğruluktan mutlaka belli bir oranda nasibini alır; yani adalete nazaran belli bir *hal*dedir. İkincisi, diri bedenin hareketleri ve sağlığı birbirine nasıl bağlıysa, yaşayan canın *eylem*leri ve doğruluğu da birbirine öyle bağlıdır. Sağlık, bedenin sağlıklı hareket etmesi sonucu meydana gelen bir halse, doğruluk da canın doğru eylemesi sonucu meydana gelen bir haldir.[40] Diğer taraftan bakarsak, sağlığa katkı yapan ve onu koruyan hareketlerin sağlıklı diye nitelenmesi gibi doğruluğa "katkı yapan ve onu koruyan eylemler" doğru diye nitelenir.[41] Yukarıdaki bulgularımızın ışığında özetle diyebiliriz ki, aklın gösterdiği yolda yürekli yaşam –doğru yaşam– canı doğru kılar ve tutar, yani onu sağaltır ve sağlığını korur. Böylece can varlığını gerçekleştirir, en iyi haliyle var olur.

---

[34] Platon, *Res Publica*, 444d.
[35] Platon, *Res Publica*, 433b.
[36] Platon, *Res Publica*, 441d.
[37] Platon, *Res Publica*, 441e.
[38] Platon, *Res Publica*, 443c-d.
[39] Platon, *Res Publica*, 444e.
[40] Platon, *Res Publica*, 443c-d.
[41] Platon, *Res Publica*, 443e.

V

Bu insan tasavvuruna göre, can doğruluğa yaklaştıkça tekâmül eder;[42] çünkü varlığının en mükemmel hali doğruluktur. İnsanın bulunduğu halden doğruluğa doğru yönelmesi doğru yaşamasına, doğru yaşaması ise her şeyden önce aklının hükmetmesine bağlı olduğundan akıl, doğruluğun/adaletin sağlanması açısından hayati önem taşır. Nitekim, bu anlayış çerçevesinde ancak doğruyu *bilen* insan doğru eyleyebilir. Bu bağlamda, aklın mükemmelliği diye belirlenen bilgelik (*sophia*) bir yaşam bilgisi, her anda doğruyu yanlıştan ayırabilme yetisi olur.[43] Fakat, aklın doğruyu söyleyebilmesi, can için en iyiyi hükmetmesi, ancak canı ve canın içinde var olduğu dünyayı tanımasıyla mümkün olabilir. Sokrates'e göre, akıl bu tanıma sürecinde hakikati (*alētheia*) öğrenir ve böylece tekâmül eder. Akıl tekâmül ettikçe de insan tekâmül eder.

Sokrates, insanın hakikate nazaran konumunu ünlü mağara analojisiyle gözler önüne serer. Buna göre, insanlar –filozof "biz" diyerek kendisini de bu gruba dahil eder– bir mağarada zincire vurulmuş ve kafalarını kıpırdatmaktan âciz bir şekilde hep aynı yöne bakmaktadırlar.[44] Bu yüzden, karşılarındaki mağara duvarına yansıtılan gölgeler hakikat algılarını belirlemektedir. Mağaranın sakinleri, bunun sonucu olarak gölgeleri hakiki varlıklarla karıştırmakta,[45] esaret altında olduklarından habersiz hayatlarını sürdürmektedirler. Kanaatleri ve değer yargıları yanılsamalara dayandığından *yanlış* yaşamaya mahkûm olmuş ve bundan dolayı canın en iyi hali olan "doğruluk"tan uzak kalmış kişilerdir bunlar.

Sokrates'e göre, mağaradaki mahpus için aklın tekâmülü, önce zincirlerinden sıyrılması, sonra mağaradan dışarıya götüren dik yolu sonuna kadar takip etmesi ve nihayet güneş ışığına çıkıp hakiki varlıkları görmesiyle mümkün olacaktır.[46] Başka bir deyişle, yanlış yaşayan insan bir yandan yanılgı ve aldanmalardan kendisini kurtararak, diğer yandan da hakikati arayarak aklını olgunluğa erdirmeye gayret edecektir. Bu süreç, bir toyluk devresi olduğu kadar bir eğitim/öğrenim dönemidir. Nitekim, Sokrates onu Grekçe o her iki anlama da gelen *paideia* kelimesiyle adlandırır.[47] Kısacası, *Politeia*'da çizilen resme bakarsak, aklın tekâmülünü hem bir olgunlaşma hem de bir eğitim/öğrenim süreci olarak görürüz.

---

[42] Platon, *Res Publica*, 472c.
[43] Platon, *Res Publica*, 443e.
[44] Platon, *Res Publica*, 514a-b.
[45] Platon, *Res Publica*, 515c.
[46] Platon, *Res Publica*, 515e.
[47] Platon, *Res Publica*, 514a.

Geçişli bir fiil olan "eğitmek"ten türetilmiş "eğitim" kelimesi bu bağlamda yanıltıcı olabilir. Zira, hakikati tanıma sürecinde herkesten önce insanın *kendisi* kendisini *terbiye* etmek durumundadır. Şöyle ki, canın savaşçı yanı bu yolda zorluklara aldırış etmeden[48] ve arzuların doymaksızın daha fazlasını elde etmek isteyen doğasına karşı koyarak hakikate doğru yürümek zorundadır.[49] Yani, insan, bir yandan hakikat için aktif olarak eylemeli, diğer yandan da zamanı gelince kendisine karşı durabilmeli, kendisine çıkar sağlama, bir şeylere sahip olma heveslerini dizginleyebilmelidir.

İnsanın canındaki arzuları savaşçı varlığıyla ehlîleştirmesi, onları ait oldukları bütünün içindeki yerlerine geri göndermesi, belli bir *duruş*u gerektirir. Yürek, bu süreçte, canın arzulayan yanını düşman görmez; ona zarar vermeyi amaçlamaz. Bilakis, *polis*teki savaşçıların *polis*in tamamının iyiliği için kanunları kollamaları gibi yürek de arzulayan yanıyla beraber canın bütününün iyiliği için yanlıştan sakınır, canı hatalı eylemekten, yani hakikate giden yoldan sapmaktan korur. Bu sebeple hakikat uğruna verilen, insanın *eğinimi* diye adlandırabileceğimiz bu uğraş, aslında kişinin doğasındaki karşıtlığın bir *gerilim* olarak tecrübe edilmesidir. Kişinin eğinimi, zaman zaman kendisiyle *çatışma*sını icap ettirse de, tam anlamıyla bir savaş sayılamaz; çünkü candaki zıt güçler aslen birbirlerinin dostudurlar.

Oysa, akıl, bu süreçte yürekle beraber bir savaş halindedir. Nitekim, gölgelerin aldatıcılığı/hakikatsizlik onlar için tamamen bertaraf edilmesi gereken bir düşmandır. İnsan, gördüğü her şeyi olduğu gibi tanımaya gayret ederek bu düşmana karşı savaşır. Aklını, ona aslen *yabancı* olan yanılgı ve illüzyonlardan arındırmaya ve bunun da ötesine geçip varlığın hakikatinin tamamını tanımaya çabalar. Yüreğin, aklın yanında *mücadele* ettiği, hakikat uğruna verilen bu *harp*te, can gerilerek kendi çoğulluğunu birleştirir ve tek vücut olarak *muharebe* eder.

Aklın hakikati tanıması bir *öğrenim* sürecidir. Şöyle ki, nasıl gözlerin ışığa alışması belli bir süre alıyor ve ışığın şiddetine göre bu süre değişiyorsa,[50] aklın hakiki varlıkları tanıması da öyle zamanla ve bir öncelik sırası içinde gerçekleşir. Başka bir deyişle, akıl tanınması en güç varlıkları bir anda algılayamaz. Yine mağara analojisindeki benzetme üzerinden devam edersek, insan öğrenim sürecinde önce kendi çevresindeki gölgeleri, bazı cisimlerin *gölge*si olarak teşhis eder. Bu cisimleri tespit ettikten sonra ışığa varır, orada hakiki varlıkların gölgelerine ve sudaki

[48] Platon, *Res Publica*, 515c.
[49] Platon, *Res Publica*, 359c ve 442a
[50] Platon, *Res Publica*, 516a.

yansımalarına bakabilecek düzeye erişir.[51] Böylece Sokrates'in ortaya koyduğu öğrenim sürecinin ilk etabını tamamlamış olur.

Bu resmin tercümesini yine *Politeia*'nin satırlarında Sokrates yapar: Ona göre, aklın *talim*i aritmetik, geometri, uzay geometrisi, astronomi ve harmoni teorisiyle başlamalıdır.[52] Zira, bu bilim dallarından her biri "canın bir organını temizlemeye ve harekete geçirmeye" yarar.[53] Burada güdülen amaç, aklı, asıl öğrenilmesi gereken hakikat arama yöntemi *diyalektik* için gerekli olgunluğa ulaştırmaktır. Sokrates'in deyişiyle, insanın öğreniminin bu bölümü, gerçek şarkının "peşrevi"dir.[54]

Buna göre, insan, öğreniminin ikinci etabında diyalektiği icra etmeye başlar. Sokrates'in bu kavramı açıklamak isterken muhatabı Glaukon'a "artık beni takip edemeyeceksin"[55] demesinden de anlaşılabileceği gibi diyalektik pratik, deneyimsel bir yöntemdir. "Herhangi bir duyu algısına dayanmaksızın söylemler (*logoi*) aracılığıyla her bir şeyin esasen ne olduğunu bulmayı amaçlar."[56] Diyalektiğin uygulanmasında, yani kişinin öğreniminde nihai amaç, Sokrates'in mağaranın dışındaki her şeyi aydınlatan güneşe benzettiği ve en büyük öğreni (*megiston mathēma*)[57] dediği İyi'nin idesinin (*idea tou agathou*) tanınmasıdır.[58] Öyle ki, akıl bu noktaya vardığında öğrenimini bitirir ve tekâmülünü tamamlamış olur.

VI

Kulağa bir paradoks gibi gelse de, soruşturmamızın neticesinde ortaya çıkan insan tasavvuru ve tekâmülü anlayışına göre, insan için doğru olan doğruyu aramaktır. Doğruyu aramak, hakikati aramak manasına geldiğinden, insanın en iyi hali olarak belirlenen doğruluğa yaklaşması, kendisini ve dünyasını tanımasıyla mümkün olacaktır. *Politeia*'nın çizgisine göre, böyle bir uğraş içinde olan insan, bir *filozof* olarak nitelendirilmedir; çünkü o kişi bilgeliği (*sophia*), yani varlığın hakikatini görmeyi ve her an doğruyu yanlıştan ayırabilmeyi sever (*philō*).[59]

Öte yandan, bir kişinin tam anlamıyla filozof olabilmesi belli bir olgunlaşma sürecinin, belli bir yaşam tarzının sonucudur. *Politeia*'da doğru

---

[51] Platon, *Res Publica*, 532c.
[52] Platon, *Res Publica*, 522c-531c.
[53] Platon, *Res Publica*, 527c.
[54] Platon, *Res Publica*, 531d.
[55] Platon, *Res Publica*, 533a.
[56] Platon, *Res Publica*, 532a.
[57] Grekçe *mathēma* kelimesi öğrenilecek şey anlamına gelir. Burada „öğreti" kelimesinden esinlenerek „öğreni" kelimesini *mathēma*nın karşılığı olarak kullanmak istiyorum.
[58] Platon, *Res Publica*, 505a.
[59] Platon, *Res Publica*, 475b-c.

yaşam olarak saptanan hakikat arayışı insanın doğasındaki gerilimi canlı tutmasını ve aklına aslen yabancı olan düşmana karşı savaşmasını gerektirir. İnsan, bu iki karşıtlık halini, varlığını bir ve bütün olarak gerçekleştirme yolunda kaçınılmaz olarak tecrübe eder. Başka bir deyişle, kişi eğinim/öğrenim döneminde *kendi*sini incitmez, gerçek varlığına zarar vermez. Sadece içindeki iktidar ilişkilerini yeniden düzenler, kendisini terbiye eder. Zira, insan ancak *bütün* varlığıyla mağaradan çıkabilir.

Burada söz konusu olan savaşım, daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın hakiki varlığını sağaltır, iyileştirir. Bu açıdan, egoist bir uğraş sayılabilir. Lakin, bu egoistlik insanın keser misali hep kendisine yontması anlamına gelmez; bilakis tam da böyle bir bencilliğin dizginlenmesi ve doğruluk/adalet prensibinin onun yerine insanın eylemlerini belirlemesi gerekir. Sokrates'in anlayışına göre, insanın sağlığı başkalarının sağlığına olumlu etki yapmasıyla bozulmaz, aksine düzelir ve pekişir.

ÜSTİNSANIN "İYİ İNSAN"LA SAVAŞI VE NİETZSCHE'DE KİŞİNİN KENDİ KENDİSİNİ AŞMA DENEYİMİ

Tahir Karakaş*

"Kimim ben?"[1]

Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olduğu yaygın kabul görmüş bir fikirdir. Fransız filozofa bu ayrıcalıklı konumu bahşeden şeylerden biri, onun felsefi sorgulamanın ana kaynağı olarak kişinin kendisini belirlemiş olması ve aynı anda kişiyi bu sorgulamanın bir nesnesi haline getirmesidir. Buradan yola çıkarak, Descartes ile birlikte felsefe "kişiselleşmiştir" dersek yanılgıya düşmüş olmayız. Skolastik sonrası Avrupa'nın düşünce dünyasına getirilen bu yenilik, bir dizi felsefi sorgulamanın ardından varılan ünlü "*cogito, ergo sum*" cümlesi ile ifade edilir. Gezegenimiz üzerinde en çok bilinen felsefe argümanlarından birini ifade eden bu cümle, bir yandan geleneğe, diğer yandan da dinî otoriteye karşı çıkıp felsefenin ağırlık merkezi olarak kişinin kendisini koyar: Kişi, artık epistemolojik, estetik ve etik felsefi soruların sabitidir. Felsefenin kişiyi bir ilgi alanı olarak belirlemesi yankısını bir süre sonra politikadan, iktisata, sosyolojiden kültürün bizzat her alanına kadar gösterecektir. Bu anlamda

---

* Tahir Karakaş, Reims Üniversitesi– Champagne Ardenne (Fransa).

[1] İsa, havarilerine soruyor. Bkz. *La Bible de Jérusalem, Le nouveau Testament*, "L'Evangile selon St. Luc". Paris, Editions du Cerf, 1998, s.1745.

bir miladı temsil eden *cogito, ergo sum* önermesi, ötesine geçilemeyen, son, şüphe duyulamaz gerçeklik olarak ortaya koyduğu modern öznenin ortaya çıkışını ilân eder. Bu özne, kendi öznelliğinin sahibi olarak, genişletilmiş sınırları dâhilinde, eskisine göre çok daha büyük bir hareket alanı bulur. Kabaca bakıldığında, *cogito*'nun Descartes tarafından telaffuzundan, bu çalışmamızın konusunu teşkil eden Nietzsche'nin yaşadığı 19. yüzyıla kadar olan zaman aralığında; öznenin öneminin artışına, buna bağlı olarak da hâkimiyet alanının genişlemesine tanık olduğumuzu söylemek mümkündür. Kısacası, bu dönemi modern öznenin doğuş ve yükselme süreci olarak okumak mümkündür.

"Ego", "özne", "birey" veya "kişi" gibi kavramları referans alıp Nietzsche metnini keşfe çıktığımızda, filozofumuzun, kendisinden önceki gelenek ile kendi felsefesi arasında bir sınır çizme yönündeki yoğun çabasına tanık oluruz. Nietzsche, Batı felsefesini bir bütün olarak ele alıp, yerine göre "İdealizm", "Platonculuk" veya Hıristiyanlık adını verdiği bu geleneğe yönelik eleştirilerini sıralar. Bununla da yetinmeyip, kendisini özgün kılan soy kütükçülüğünün bir gereği olarak, bu düşünce geleneğinin içine düştüğü "zayıf yorumların" "arkasında duran", "altında yatan" sebepleri ortaya çıkarmaya koyulur. Peki, modern felsefe tarafından önemi artık kavranmış bir unsur olarak felsefi düşünüşün merkezine yerleştirilmiş olan öznenin mevcut halinde, Nietzsche'nin, yani felsefi düşüncesini sürekli bir "ben" vurgusu üzerine inşa eden bir filozofun problemli olarak gördüğü nokta ne olabilir? Kaynağının ne'liği dert edilmeksizin kişi üzerine oturtulmaya çalışılan, ona dayatılan genelleştirici kalıplara ve bunun ifadesi olan toplum, gelenek, sürü ve evlilik gibi kavramlara yönelik Nietzsche'nin eleştirisi bilinmektedir. Bu tespitten yola çıkarsak, dinî veya törel geleneğin kişi üzerindeki hâkimiyetinin hızlı bir erimeye maruz kaldığı, "kişinin özgürleştiğinin" iddia edildiği bir dönemde, ilk bakışta Nietzsche gibi bir filozofa düşen şey sanki bu geleneğin bir parçası olmakmış gibi görünebilir. Ancak, dönüp Nietzsche metnine baktığımızda bunun çok da böyle olmadığını görürüz. O, mevcut gidişattan pek de memnun olmasa gerek ki, kendisine, "Kişi nasıl kendisi olur?"[2], sorusunu sorar; aynı anda da kişiye, "Ne isen o ol!"[3], çağrısında bulunmayı bir gereklilik olarak görür. Peki, nedir hâlâ Nietzsche'ye göre yo-

[2] *Ecce Homo*, "Neden Böyle Akıllıyım", §9. Nietzsche'ye ait metinlerde referans alınan Türkçe çeviriler kaynakçada belirtilmiştir. Bu eserler dışında kalan metinlerden yapılan alıntıların çevirisi bu çalışmanın yazarının kendisine aittir. Nietzsche'den yapılan alıntılardaki italikler metnin orijinalinde olduğu gibidir.

[3] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, "Bal Sungusu", s. 281. Nietzsche bu ifadeyi Yunan şair Pindaros'tan almıştır.

lunda gitmeyen ve kişiyi kendisi olmaktan alıkoyan şey? Ayrıca, kendisi değilse, nedir kişi? Nasıl kendisi olacaktır bundan sonra?

En geniş ifadeyle, Batı kültürünün kökten bir eleştirisi olarak algılayabileceğimiz Nietzsche felsefesi, Platonculuk ve Hıristiyanlığın ortak ürünü olarak nitelendirdiği "iyi insan" ile karşıtı olarak ileri çıkardığı "Üstinsan" kavramları arasındaki tartışmayı farklı derinliklerde, kimi zaman belli bir kişide vücuda gelen ve kendi değerler silsilesinin hiyerarşik yapısında net bir yere denk düşen farklı değer tipleri üzerinden geliştirir ve yürütür. Nietzsche, bu tartışma boyunca "insan" sözcüğünün önüne koyduğu, toplamı uzun bir listeye tekabül eden ve her biri diğerlerinden net çizgilerle ayırt edilebilen anlamlara sahip sıfatların oluşturduğu bir kavramlar zincirini sıklıkla kullanır. "Dekadans insanı", "bilim insanı", "geleceğin insanı", "bilgi insanı", "Diyonisosçu insan", "yarının insanı", "güçlü insan", "zayıf insan" ve "nesnel insan" bu uzun listenin önemli unsurlarından birkaçıdır. Bu kavramlar çoğulluğu aslında Nietzsche'nin felsefi dizgesinin temel sorgulama alanı olan ve farklı şekillerde formüle edilebilme ihtimaline sahip yegâne felsefi sorunun ifadesidir. Bu sorun, Nietzsche tarafından gelişi sabırsızlıkla beklenen yeni insanın içinde yetişebilmesi [*Züchtung*] için, filozofumuzun farklı değerlerin denendiği bir laboratuar olarak tanımladığı insanlık tarihinin[4] hangi değer tipini önereceğini kendisine konu olarak alır.

Nietzsche felsefesinin bir takım farklı felsefi gelenek veya kavramlarla ilişkilendirilmesi, geçmiş deneyimlerin bize yeterince göstermiş olduğu gibi sonrasında "yanlış" damgasını açık bir şekilde yiyen yorumlara yol açtığı için günümüz Nietzsche yazınında pek de tercih edilmeyen bir entelektüel yaklaşım halini almıştır. Aslında bu tavrın kendisi, biraz da naiflik gösterirsek, benzerlikler görmeyi "zayıf gözlerin" icraatı olarak gören filozofumuza duyulan saygının bir ifadesi olarak da algılanabilir. Fakat diğer yandan, şunu da unutmamakta fayda var; Nietzsche, izlediği eğitim yolu itibariyle bir felsefeci değildir ve Batı felsefesi geleneğinin önde gelen pek çok temel düşünürünü de birincil kaynaklardan okumamıştır. O, bir antik çağ filologu olarak yetişmiş ve Basel'deki hocalık yıllarını da yine aynı alanda geçirmiştir. Nietzsche'nin Batı felsefesinde gerçek anlamda hâkim olduğu temel eserler olarak sadece İncil ve Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* başlıklı kitabı anılmaktadır. Bu durumun kendisi de, Nietzsche'nin bu uzun gelenekten kopukluğuna yol açan temel bir husus olarak karşımıza çıkmakta ve onun Batı felsefesi geleneği içinde bir yere oturtulması konusunda bizlere zor-

[4] *Defterler*, X 26[90].

luk yaratmaktadır. Ancak bu gerçekliğe rağmen, biraz da olsa cesaretimizi ve dikkatimizi toplayıp bu güncel tavra karşı gelerek, Nietzsche'yi "bireyci" bir filozof olarak adlandırmaktan geri durmayacağız. İlk bakışta bu iddiamız, "bireyin kendisini gerçekleştirmesini" bir slogan olarak felsefesine yerleştiren filozofumuza haksızlık ediyor gibi görünmemektedir. Gene de dikkati elden bırakmamakta fayda var; buradaki Bireycilik iddiamızı Nietzsche'ye özgü kılmak, fikrimizin gerçekçiliği ve Nietzsche felsefesine uygunluğu açısından önem arz etmektedir.

İlk planda Nietzsche'nin bireyciliği ile klasik anlamdaki Egoizm arasında bir sınır çizmek maksadımıza varmamız açısından faydalı olacaktır. Batı felsefesinde, kişinin rolü konusunda ortaya çıkan iki temel eğilim Özgecilik ve Egoizmdir. Bu ikiliden birincisi Nietzsche'ye göre vücuda gelişini komşu sevgisine dayalı Hıristiyan ahlâkında bulur. Ancak her ne kadar Özgecilik tanımı itibariyle "ben" yerine "bizi" öne çıkartıp kendisini Egoizm karşıtı olarak ortaya koysa da, bu durum Nietzsche'ye göre pek de böyle değildir. Ona göre, Özgeciliğin altında gizli bir şekilde duran gene Egoizmin kendisidir. Söz konusu olan sadece klasik Egoizme göre daha derin, daha gizli, daha "utangaç" bir tür Egoizmdir. "Özgecilik kültü, belli psikolojik koşullarda düzenli olarak ortaya çıkan Egoizmin bir çeşididir"[5] diyerek bu indirgemeyi ifade etmiş oluyor Nietzsche. Burada Alman filozofun problemli olduğunu düşündüğü asıl nokta; Özgeciliğin, öteki uğruna kişinin özyıkıma [*autodestruction*] uğratılması çağrısını, Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi dâhilinde barındırmasıdır. Burada ilginç olansa, "sürünün" bu özyıkımı kişiden talep ederken "ahlâklılık" adına hareket etmesidir. Oysaki, Özgeciliğin öteki sevgisinin altında yatan ise sürü insanının kendisinden olmayana yönelik olan intikam ve hınç duygusudur. *Defterler*'de Nietzsche'nin kaleminden şu cümleler çıkıyor; "Eğer herkes birbirini düşünürse her bireyin daha uzun süre korunacağını öngören, zayıfların ortak Egoizmi olmaktan başka nedir Hıristiyan Özgeciliği?... Eğer bizler bu anlayışı uç bir *ahlâksızlık*, yaşama karşı bir suç olarak hissetmezsek, biz de bu hasta güruhun parçası olur ve bunun içgüdüsünü taşırız."[6]

Nietzsche'nin Özgeciliğe karşı çıkışı onu ilk bakışta Egoizme yakınlaştırmaktadır. Bunun açık kanıtları pek çok yerde karşımıza çıkar.[7] Ancak Nietzsche, daha sonra Egoizmi klasik haliyle onaylamaya da rıza göstermeyip Egoizm-Özgecilik ikililiğinin dışına çıkmaya çalışır. Bu uğurda Özgecilik karşıtlığını Egoizm ile ifade etmektense, "kişinin kendi-

[5] *Defterler*, XIV, 14, [29].
[6] *Defterler*, XIV, 15, [110].
[7] *Defterler*, IX, 7, [256].

sini arayışı ve kollayışı" veya "kişinin kendisine duyduğu iştah veya susamışlık" şeklinde çevirebileceğimiz *Selbstsucht* (Selbst + suchen) kavramı ile okuyucusunun karşısına çıkmayı tercih eder.[8] Bu tercihin altında yatan temel sebep, Egoizm fikrinin üzerine kurulu olduğu "ego" terimini Nietzsche'nin bir yanılsamadan ibaret görüyor oluşudur. "Üzerinde herkesin anlaştığı cümleler [...] benim yazılarımda bönce yanılgılar olarak ortaya çıkar: Örneğin *çıkar gözetmez* ve *bencil* kavramlarının birbirinin karşıtı olduğu inancı; oysa "ben"in kendisi bir "yüksek aldatmacadan", bir *ülkü*den başka bir şey değildir... Ne bencil ne de çıkar gözetmez eylemler vardır; her iki kavram da psikolojik birer mantıksızlıktır."[9] Kartezyen geleneğin devamı niteliğindeki, parçalanamaz, atomik bir yekparelik şeklindeki bir özne veya birey anlamında kullanılan ego, Nietzsche'de sosyal çıkarların sözcülüğünü yapan ve bir birlik arz etmekten ziyade arkasında bir çokluk barındıran nominal bir ögeye, "kavramsal bir senteze" dönüşür.[10] "Birey, inandığından çok daha fazla sayıda kişi taşır içinde. "Kişi" bir vurgudan, bir özellikler ve nitelikler özetinden başka bir şey değildir."[11] Dolayısıyla, Nietzsche'nin savunduğunu iddia ettiğimiz Bireycilik, "*Bir*-ey"in [*in-dividuum*] altında yatan bir "çokluğa" işaret eder ve ardından da "*bir*-ey"i bu "çokluğu" kendisine temel alarak yeniden "inşa etmeye" koyulur.

Nietzsche'nin Egoizm ve Özgecilik eleştirisinin arkasında onun bir bütün olarak Batı metafiziğine yönelttiği kapsamlı sistematik saldırının kendisi durmaktadır. Bu saldırının asıl hedefi Alman filozofun İdealizm veya Platonculuk adını verdiği, Batı kültürünün kronik hastalığı olan metafiziktir. Nietzsche'nin *İnsanca Pek İnsanca*'da, "İnsanlığın temel hatalarını, temel hakikatler olarak ele alan bilim"[12] şeklinde tanımladığı metafizikte problemli olarak gördüğü nokta, bu dünya ve onun kaynaklık ettiği yaşamın olumsuzlanması üzerinden bir "öte" âlem yaratılmasına ve

---

[8] Nietzsche, *Ecce Homo*'da *Selbstsucht* kavramı ile *Selbstzucht*, yani "kişinin kendisini yetiştirmesi" kavramı arasında ilginç bir söz oyununa başvurur. Birincisi *Suchen*, ikincisi ise *Züchten* fiilinden türetilen bu iki kavram arasındaki kurnazca söz oyunu *Ecce Homo*'nun Türkçe çevirisinde Can Alkor'un dikkatinden kaçmışa benziyor. Alkor bu ince oyunun farkına varmadan *Selbstsucht* sözcüğünü, "Bencillik"; *Selbstzucht*u ise "kendini sıkıya koyma" şeklinde çevirip, Nietzsche felsefesinin temel kavramlarından olan ve kişinin hangi değerler tarafından yetiştirilmesi gerektiği konusunda Nietzsche'nin kendi kavramsallaştırmasını, terbiye etmek mânâsına gelen *Zähmung* sözcüğü ile bir karşıtlık halinde ele veren *Züchten* ve bu fiilden türeyen *Selbstsucht* ile *Züchtung* kavramlarını es geçmiş oluyor. Bkz. *Ecce Homo*, çeviren: Can Alkor, s. 45.

[9] *Ecce Homo*, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", §5.

[10] *Ecce Homo*, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", §5. Ayrıca, *Defterler*. XII, 1[87].

[11] *Defterler*, X, 25[363]

[12] *İnsanca Pek İnsanca*, §18.

ardından da duyulur olan dünyeviliğin "yaratılan" aşkınsallık uğruna hor görülmesine öncülük edişidir. Bu haliyle yaşamın aşkınsallığa kurban edilmesini ifade eden Çilecilik [*ascetisme*] neticesini doğuran bu süreç kabaca şu şekilde vuku bulmaktadır. "Bu dünya bir görünüştür – *dolayısıyla* hakiki olan bir dünya vardır. Bu dünya koşulludur – *dolayısıyla* mutlak olan bir dünya vardır. Bu dünya çelişkilerle doludur – *dolayısıyla* çelişki barındırmayan bir dünya vardır. Bu dünya varoluş halindedir – *dolayısıyla* bir varlık dünyası vardır."[13] Çileciliğin tipik bir örneğini Nietzsche, Yeni Ahit'te, İsa'nın "Eğer gözün seni aldatıyorsa, çıkar at!" cümlesinde görür. Bu cümlenin ilettiği mesaj iki bin yılı aşkın bir süredir hâkim olan Batı kültürünü özetler niteliktedir. Bedenin, yani duyulur olanın daha üst bir "hakikat" uğruna hor görülmesi, kavranabilir olanın yüceltilip duyulur olanın ise hor görülmesi üzerine kurulu Çileci geleneğe ikinci bir örnek olarak da, Schopenhauer'ın "varolan her şey varolmamayı hak ediyor" cümlesinde ifade bulan Pesimizmi verilebilir.

Metafiziği yardıma çağıran ve onu işlevsel kılan şey insanın bir parçası olduğu görünüşün çoğul ve çatışkılı dünyasını sindirmekte karşılaştığı zorluktur. Bu zorluk kendisini insanda "acı" şeklinde gösterir. Metafizikçi eğilim buradan yola çıkarak yaşamı acı ve haz ikilisi arasında gelişen bir süreç olarak algılar. Böylelikle Nietzsche'nin argümanlaştırılamaz bir hadise olarak nitelendirip kendinde bir değer olarak gördüğü yaşam, bu özel konumunu yitirip acıdan kaçıp hazza veya daha geniş anlamıyla mutluluğa giden yolun üzerine kurulduğu ikincil bir konum alır. Bu noktadan yola çıkarsak Deleuze'ün de Nietzsche'yi anlatırken belirttiği gibi metafiziğin yaratıcısı, Alman filozofun, "insanlık tarihinin en büyük sapkınlık ânını temsil ediyor"[14], dediği Sokrates'tir. Ona bu payeyi veren de ilk kez onun, yaşamı, yargılanması, ölçülmesi, sınırlandırılması gereken bir şey; bu işlemleri üstün birtakım değerler adına gerçekleştireni de "düşünce" olarak tayin etmesidir.[15]

Bu metafizik geleneğin yarattığı değerlerin ortaya çıkışına uygun zemin hazırladığı, Batı kültürüne "yetiştirdiği" insan tipidir "iyi insan" İyi insanın gün yüzü görmesi için uygun koşulları barındıran iklimin adı da ahlâktır. İyi insanın iyiliğinin referansı da böylece bizzat ahlâkın kendisi-

---

[13] *Defterler*, XII 8[2]. Aynı düşünceyi dile getiren başka bir cümleyi de *Ecce Homo*'da buluyoruz: "İnsanlar ülküsel bir dünya [*ideale Welt*] *uydurdukları* ölçüde gerçeğin değerini [*Realität*], anlamını, doğruluğunu harcadılar. "Gerçek dünya" [*Wahre Welt*] ile "görünüşte dünya" [*scheinbare Welt*], – açıkçası: *Uydurma* dünya ile gerçek... *Ecce Homo*, "Önsöz, §3.

[14] *Defterler*, XIV 14[111].

[15] Bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Presse Universitaire de France, 1965, s. 21. Tr. çev. İlke Karadağ, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005.

dir. Kendi içinde barışık, çelişkiden yoksun, komşu sevgisine sahip, diğer yanağı çevirme sevdalısı olan bu insan mutluluk arayışçısıdır. Şiddeti tüm formlarıyla reddeden, hakikatin varlığına sorgulanamaz bir şekilde inanan ve onu ulaşılabilir bulan bu kişi tipini Nietzsche kimi zaman da "sürü insanı", "alt insan", "dekadans insanı" veya "zayıf insan" diye adlandırır. Ahlâkı bir hınç öğesi olarak yaratan bu insan tipinin zayıflığı, gerçekliği olduğu biçimiyle kabul etmekte, evetlemekte karşılaştığı güçlükte yatar. Nietzsche'nin, birbiriyle sürekli çelişki halinde olan içgüdü, tutku ve itkilerin kaotik ve akıldışı oyunu biçiminde algıladığı ve beden metaforu ile ifade ettiği gerçekliği olumlayamayan zayıf insan onu değersizleştirmeye ve hor görmeye koyulur. "İnsanın bir yanılgısı olarak ahlâk", kişiye ebedi bir değer atfeder. Bu öz bilinçle yola çıkan kişi doğasının diğer yönlerine zulmetsin, bu yönleri gemlesin ve kendisinden memnuniyet duymaya zorlukla ulaşsın diye, onu kendisini geleceğe adamaya iter.[16] Daha yüksek bir hakikate yürüme adına gerçekleştirilen bu reddediş Nietzsche'ye göre insanın kendi kendisini kandırması, kendi gerçekliğini reddedişidir. Kişi, ahlâk üzerinden kendisine küsmüş, kendisi olmaktan çıkmıştır.

Burada altı çizilmesi gereken nokta Nietzsche'nin ahlâka yönelik eleştirilerinin özellikle belli bir ahlâk tipine yönelik oluşudur. Bu Batı'nın çileci ahlâkıdır. Bu ahlâk tipinin insanlığa verdiği temel öğüt kişinin kendisini topluma veya Nietzsche'nin diliyle söylemek istersek, sürüye feda etmesi yönündedir. "Ahlâk kişiyi sürünün fonksiyonu olmaya ve kendisine yalnızca araç olarak değer atfetmeye götürür... Ahlâk kişideki sürü içgüdüsüdür."[17] Kişiye kendi kendisini yok etme çağrısında bulunduğu, onu kişiyi aşan bir çokluğun elinde araçsallaştırdığı ve böylelikle de kendisi olmaktan uzaklaştırdığı için, "Kişi nasıl kendisi olur" sorusuna Nietzsche'nin verebileceği muhtemel cevabın önünde duran temel engel ahlâktır. Kaynağını kişiden alan ahlâk, bu yönü itibariyle bir yorumdur, fakat "sürüye" hükmetmeye başladığında kişi-üstü bir yere yerleşip kişiyi kişinin kendisine karşı döndürür. Bu andan itibaren de onun bir yorum değil de kişideki ahlâki ödevin kaynağı olan bir "yasa" olduğu fikri köklerini salar. Nietzsche bunun tersini düşünür: "Benim **temel ilkem**: Ahlâki fenomen yoktur, fakat yalnızca bazı fenomenlerin ahlâki yorumu vardır. Bu yorumun kendisi de gayri-ahlâki [*aussermoralisch, extra-morale*] kökenlidir."[18]

---

[16] Bkz. *Defterler*, XII, 5[58].
[17] *Şen Bilim*, § 116.
[18] *Defterler*, XII, 2 [165].

Böylelikle yukarıda bahsi geçen, Nietzsche'nin "Kişi nasıl kendisi olur" sorusu ile ilintili olarak sorduğumuz "Kişinin kendisi olmasının önündeki engel nedir?" sorusunun cevabına ulaşmış bulunmaktayız: Ahlâk, kişinin kendisi olmasını engelleyen şeydir. Fikrimizin Nietzsche tarafından onaylanışını *Defterler*'de buluruz: "İnsanı en büyük görkemi ve kudretine taşımanın araçları üzerine düşünenler, kendilerini ahlâkın dışında konumlandırmaları gerektiğini hemen anlayacaklardır: Çünkü ahlâk öz olarak bunun karşıtının arayışı olmuş ve bu muhteşem evrimi işleyip gittiği esnada durdurmayı, yok etmeyi maksat edinmiştir."[19] Peki, bu teşhisin ardından hemen aklımızda beliriveren ve gene yukarıda kendimize sorduğumuz "Kişi nasıl kendisi olur?" sorusuna cevaben ne diyeceğiz?

Bu soruya cevap vermek için Nietzsche'nin kendisinin nasıl yaptığına bakmak akıllıca olur. Bu vesile ile, kendisi de bir zamanlar idealizmin tuzaklarına düşmüş, bu hastalıktan mustarip olmuş Nietzsche, acaba kendisi ile yürüttüğü bu savaşı nasıl kazanıp kendisini evetledi sorusunu sormuş oluyoruz. Nietzsche'nin yaşamının son bilinçli yılı olan 1888 yılına sığdırdığı beş eserden biri olan *Ecce Homo*, "Kişi nasıl kendisi olur" alt başlığını taşımaktadır. Eserin ana başlığı da alt başlığı gibi oldukça dikkat çekicidir: "*Ecce Homo*" Kulaklara çok da yabancı gelmeyen bu ifadeyi Nietzsche yukarıda en iyi bildiği iki eserden biri olarak andığımız İncil'den almaktadır. Romalı kumandan Pillus, Yahudilerin cezalandırmak için kendisinden ısrarla istedikleri İsa'yı onlara teslim ettiği anda "Ecce homo" der, eş deyişle, "işte insan" *Ecce Homo*'nun önemi iki taraflıdır. Birincisi, son dönem eserlerinden biri olarak Nietzsche'nin olgunluk felsefesini barındırmasıdır. İkincisi de, bu eser Nietzsche'nin kendi kişisel felsefi hesabını ortaya koyar. Bu açıdan *Ecce Homo,* Özgeci geleneğe bir tepki olarak bireyin geleneksel "ahlâki" kaygılarından kurtulup kendi kendisini yüceltmesini simgeler. Çok boyutlu ve sistematik bir karşı duruş olan *Ecce Homo* Nietzsche'nin kendisi ile barışma adına metafizik geleneğe karşı meydan okumasıdır. Eserin bölümlerinin başlıkları da abartılı bir megalomaniden çok bu tarihî barışmayı anlatır niteliktedir: "Neden Böyle Bilgeyim", "Neden Böyle Akıllıyım", "Nasıl Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", "Neden Bir Yazgıyım Ben" Dolayısıyla, *Ecce Homo*, çoğunlukla anlaşıldığı gibi bir otobiyografi olmaktan uzak, öncelikle bir *Ecce Nietzsche*'dir. Çünkü Nietzsche de, kendisinin ifade ettiği gibi bu eski hastalığa vaktiyle maruz kalmış, kendi kişisinde bu savaşı vermiştir: "aklını başına toplayabilmek" için bu hasta-

[19] *Defterler*, XII 5 [98].

lık evresini yaşaması gerekmiştir.[20] Batı'nın kendisine küstürdüğü, hattâ bir özyıkıma maruz bıraktığı yatalak bireyin yeniden kendi ayakları üzerine dikilme denemesi, kendi kendisini olanca önyargısızlığıyla evetlemesidir *Ecce Homo*. Bu yalnızca onun kendi *kişisel* çözümüdür; ona doğru yolu soracak olanlara cevabı ise *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te şu şekilde olacaktır: –Ne iyi, ne kötü, artık gizlemediğim, artık kendisinden utanmadığım *benim* beğenim. "Bu *benim* yolum, –ya sizinki?" Bana "yolu" soranlara böyle cevap verdim işte. Tek yol, –yoktur da ondan!"[21]

Nietzsche'nin felsefi söylemi bilinçli bir biçimde sürekli kişinin kendisine dönüktür, karşısında bir tek dinleyici varmışçasına konuşur Nietzsche. O nedenle de, özellikle birinci ve ikinci çoğul şahısların kullanımı Nietzsche'de oldukça nadirdir. Varolan az sayıdaki kullanımlarda da maksat, bir çokluk tarafından savunulan bir görüşü başka bir çokluğa anlatmaktan ziyade, karşı çıkılan veya savunulan idenin ortaklığı üzerinden kendiliğinden oluşan bir birlikteliği nitelemektir. Örneğin "biz özgür tinliler", "biz geleceğin insanları" şeklinde başlayan cümleler üzerinden Alman filozofun anlatmak istediği de bundan öte bir şey değildir. Bir gruba yönelik konuşmak sürü ahlâkının yaptığı gibi kişinin varlığını değersizleştirip, bizi metafizik geleneğin eğilimlerine hapseder. Felsefesini kurarken Nietzsche'nin yaptığı, ya *Ecce Homo*'da olduğu gibi kendisini kendine anlatma şeklinde bir monolog,[22] ya da kendisine göre kulak (bir türlü de bulunamaz bunlar) dediği bireye kendisini anlatma şeklindedir. Felsefe yaparken Nietzsche daima yalnızdır. Felsefe onun için öncelikle kişisel bir meseledir, bu sebepten dolayı da bir çokluğa önerecek genelleştirici önermelerden uzak durmakta azami dikkati elden bırakmaz Nietzsche metni. O, bir aziz olmaktansa, satir olmayı yeğler.[23] İnsanlığı daha iyi kılmak, bu uğurda çaba göstermek de gene "en son vaat edeceği şeydir."[24]

Evet, Alman filozofun insanlığı daha iyi kılmak gibi bir vaadi yoktur. Ancak *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te İranlı bilge Zerdüşt figürü aracılığıyla çevresinde toplananlara, "Ben size Üstinsanı öğretiyorum. İnsan alt edilmesi gereken bir şeydir. Onu alt etmek için ne yaptınız?"[25] diye sormayı da ihmal etmez. Nietzsche'nin ilk kez *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te okuyucuya sunduğu ve eser boyunca son derece sıklıkla kullandığı Üstinsan,

---

[20] *Ecce Homo*, "Neden Böyle Akıllıyım", §2.
[21] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, "Ağırlığın ruhu üstüne", s.231.
[22] Bkz. *Ecce Homo*, Önsöz, s.11.
[23] *Ecce Homo*, "Önsöz", §2.
[24] *Ecce Homo*, "Önsöz", §2.
[25] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, "Zerdüşt'ün Öndeyişi", §3.

ilginç bir biçimde, Nietzsche'nin en üretken olduğu döneme tekabül eden 1885'ten zihinsel çöküntü yaşadığı 1889 yılı başına kadar olan dönemde, *Ecce Homo*'yu dışarıda tutarsak, hiç kullanılmaz. *Ecce Homo*'da Üstinsan kavramı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki anlamını yeniden kazanır ve adeta iki eser birbirini izliyormuş gibi bir hava yaratır. Tek başına alındığında, birbirinden oldukça farklı yorumları içinde barındıran tartışmalara gebe olmuş ve sıklıkla yanlış anlamalara kurban gitmiş olan Üstinsan ifadesi Nietzsche felsefesinde, yüzeysel bir okumanın okuyucuya pek de veremeyeceği bir mânâya sahiptir. Darwinci ve Nazi yanlısı yanlış anlamaların kaynağını da, en azından kısmen, bu yüzeysel okumalarda aramak gerekir. *Deccal*'de şu satırlara rastlıyoruz, "Burada ortaya koyduğum sorun, varlıklar sıralamasında insanlığın yerini ne almalıdır sorunu değildir (–insan bir *sondur*): sorun, hangi tip insanın, daha yüksek değerlidir, yaşamaya daha değerdir, geleceği daha sağlamdır diye *yetiştirilmesi* gerektiği, *istenmesi* gerektiği sorunudur."[26] Anlam olarak son derece yüklü olan bu cümlede ifade bulan fikirler, Nietzsche felsefesinin önemli kavramlarından biri olan üstinsana ilişkin de önem arz etmekte ve artık klasikleşmiş bir yanlış anlamayı da ortaya koymaktadır. Üstinsan ifadesinin ortaya çıkışından itibaren karşılaştığı en önemli yanlış anlamalardan biri bu kavramın bir şekilde Darwincilik ile bağlantılandırılması olmuştur. Hattâ bu nokta, Nietzsche'yi Nazizmin teorisyeni olarak sunanların dayandıkları en temel dayanaklardan birini teşkil etmiştir. Oysa yukarıdaki, "insan bir *sondur*"[27] ara cümlesi, çağının en çok tartışılan konularından biri olan Darwinizm ile mesafesini daima korumaya çalışan Nietzsche'nin, ilerlemeci bir temelde hayvan-insan-üstinsan şeklinde tasarlanabilecek bir biyolojik evrim fikrine karşı olduğunu göstermek için yeterlidir. Bu "yanlış anlamada" Nietzsche'nin kızkardeşi Elizabeth Förster'in de payını küçümsememek gerekir. Özellikle, bu yanlış anlama-

---

26 *Deccal*, §3.

27 Nietzsche, "üstinsan" tabirini Almanca orijinal metinlerinde *Übermensch* şeklinde kullanıyor. İngilizcede kavram ya Almanca haliyle *Übermensch* şeklinde bırakılıyor, ya da *superman* veya daha kabul görmüş olan Kaufmann'ın tercih ettiği gibi *overman* şeklinde karşılanıyor. *Ubermensch*'in Fransızcaya çevirisi ise *homme suprème*, *homme supérieure*, *supra-humain* veya *surhomme* şeklinde yapılmaktadır. Ancak son kuşak Fransız Nietzsche uzmanı ve çevirmenleri olan Eric Blondel ve Patrick Wotling *surhumain* karşılığını daha uygun görmekteler. Bunun altında yatan sebep ise, Nietzsche'nin felsefesinin geneline uygun bir şekilde *Übermensch* ifadesinin fiziksel veya biyolojik olarak mevcut insanı aşan bir ifade olmaktan çok onun "ötesi" anlamına geldiği şeklindeki fikirleridir. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Fr. çev. Eric Blondel, Editions Flammarion, Paris, 1992, s. 219 son not. Ayrıca, Patrick Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses Edition Marketing, Paris, 2001, s. 49.

lara kayanlara karşı oldukça net açıklamalar içeren 1888 tarihli *Ecce Homo*'nun geç basımı konusunda gösterdiği çaba bilinmektedir.[28]

Üstinsan Nietzsche felsefesinde her şeyden önce üst bir olumlama ilkesini dile getirir. Batı kültürünün ahlâk aracılığıyla kendisine küstürdüğü, kendi yok oluşunu bir zafer diye takdim ettiği kişinin kendisiyle yeniden barışmasının sembolüdür Üstinsan. Bu açıdan iyi insan idealine karşı Nietzsche'nin geliştirdiği kendisini evetleyen insandır. Üstinsan, Nietzsche'nin Zerdüşt'ün başında insanlara yaptığı "Yeryüzüne bağlı kalın" [*Bleibt der Erde treu*] çağrısına olumlu cevap verme cesaretine sahip, metafiziğin aşkınsal âlemine sığınmaksızın kendisini tüm çelişkilerine rağmen olduğu gibi kabul edebilen, bizzat kendisi olan kaotik çoğulluğu sentezleyip "dans eden yıldız yaratandır" Alman filozofun kendisi Üstinsan terimini, "'Çağdaş" insanların, 'iyi' insanların, Hıristiyanların ve öbür nihilistlerin karşıtı [...], en yüksek yetkinlik örneği"[29] şeklinde açıklıyor. Nietzsche'nin "görevi" olarak gördüğü tüm değerlerin alaşağı edilmesi toplumsal bir vurgu taşımaktan çok kişinin kendisine yöneliktir. Her kişi Altinsan ve Üstinsan arasında bir yerlerdedir ve eğer Üstinsana doğru bir gidiş olacaksa, kişi kendisiyle bu uğurda gerekli olan savaşı gerçekleştirmeli, onu kendisini aşmaya götürecek olan içindeki sürü içgüdüsü ile yüzleşme sürecini yaşamalıdır. Tüm değerlerin alaşağı edilmesinden sonra ufkun tüm açıklığı ve saflığı ile yaşama çocuksu bir evet deyiş, yani *Amor fati* gelecektir.

"Oysa yeğnileşmek ve kuş olmak isteyen, kendisini sevmelidir: – böyle öğretirim ben." [30]

---

28 Elizabeth Förster'in bu tavrına ilişkin bkz. Kaufmann W., Nietzsche, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1974, Princeton University Press, s.8. İsminin Darwinizm ile birlikte anılmasına dair *Ecce Homo*'da Nietzsche'nin kaleminden çıkanlar için bkz. *Ecce Homo*, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", §1.

[29] *Ecce Homo*, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", §1.

[30] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, "Ağırlığın Ruhu Üstüne", §2.

KAYNAKÇA

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Presse Universitaire de France, 1965. Tr. çev. İlke Karadağ, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974.

La Bible de Jérusalem, Editions du Cerf, Paris, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Werke, kritische Studienausgabe* (15 cilt), Münih-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes* (15 cilt), Paris, Gallimard, 1968–2006.

Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, fr. çev. Patrick Wotling, Paris, Editions Flammarion, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, fr. çev. Patrick Wotling, Paris, Editions Flammarion, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *La généalogie de la morale,* fr. çev. Patrick Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner*, fr. çev. Eric Blondel, Paris, Editions Flammarion, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, fr. çev. Patrick Wotling, Paris, Editions Flammarion, 2005.

Nietzsche, Friedrich., *L'Antichrist*, fr. çev. Eric Blondel, Paris, Editions Flammarion, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, fr. çev. Eric Blondel, Paris, Editions Flammarion, 1992.

Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Yorum Yayınevi, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlâkın Soy Kütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2004.

Nietzsche, Friedrich., *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Hil Yayın, 1985.

Nietzsche, Friedrich., *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul, İthaki, 2003.

Wotling, Patrick., *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses Edition Marketing, 2001.

E. M. CIORAN'DA ŞİDDETİN ONTOLOJİK KÖKENİ

Sadık Erol Er

Tanrının dahi kurtaramayacağı ruhlar vardır; dizlerinin üzerine çökse, onlar için dua etse...
Cioran

"Yazdığım her şeye nefret duygusunun karıştığı açık. Bu nefret duygusunun nereden geldiğini bilmiyorum"; "aslında bir taş olmak isterdim"; "eğer Tanrı olsaydım, sanırım insanlığın hesabını çoktan görmüş olurdum... eğer elimde dünyayı yok etmek imkânım olsaydı, yapardım bunu"
Cioran

Descartes ile başlayıp Kant'la olgunluğa ulaşan (kurucu) özne temelli felsefe anlayışının Nietzsche'ye kadar felsefenin "alınyazısı" sıfatıyla birkaç yüzyıla yayılması hiç kuşkusuz 20. yüzyıl felsefesini derinden etkiledi. Özellikle savaş öncesi ve savaş sonrası dönemde Heidegger ile doruğa ulaşan yeni ontoloji arayışlarının yanı sıra onto-teolojiye getirilen farklı açılımlar ve insanın değerliliğini merkeze koyan Varoluşçuluk gibi eğilimler, öncelikle tanrı kaynaklı ya da ontolojik şiddet ile mevcut konjonktürün militarist içerikli şiddet dayatmasına meydan okuyucu tezler geliştirmeye başladı. İnsan hayatında anlam ve amaç olduğunu, dünyanın ve tarihin anlamlı, rasyonel ve âdil olduğunu ve bunun açığa çıkarılmasında temel parametrenin ise "akıl" olduğunu savunan aydınlanmacı geleneğin insan ve varlık algısı, Nietzsche ile birlikte çöküntüye uğramıştı. Dünyada olup biten her şeyin sistematik bir birlik içerisinde olup bittiğine olan inanç da, gerçekten böyle bir inancın olmadığı görüldüğünde yıkılmaya yüz tuttu. Böylelikle Tanrı'ya, tarihe, akla ve ereğe olan inancın yitirilmesi, doğal olarak, bu oluş dünyasının da bir aldanma olarak gö-

rülmesine yol açtı; yani hayata dair yapılan tüm modern kodlama biçimleri, yerlerini varoluşçuluğun saçmalık, postyapısalcılığın/postmodernitenin süreksizlik, parçalanma, belirsizlik gibi kavramlarına bıraktı. Bu bağlamda çerçevelenen tartışmaların yoğunluğunun Heidegger'in Nietzsche okumalarından hareketle kurgulamaya çalıştığı düşünsel eskizine ve her ne kadar kökleri ilkçağ düşüncesinden başlayıp Kierkegaard ve Husserl ile belirli bir olgunluğa erişen Nietzsche ile kışkırtıcı bir boyuta ulaşıp Sartre, Camus ile dönemin "popüler/moda", söylemi haline gelen ve nihayetinde ise Cioran ile tekrar gündeme taşınan varoluşçuluğa ve nihilizme kayması tarihsel/sosyolojik/felsefi açıdan düşünüldüğünde meşru bir söylem olarak görülebilir. Zaten Heidegger'in varoluşçuluğun ateist kanadına yapmış olduğu katkıları düşündüğümüzde bu akımın geçerliliğini bir kat daha meşrulaştırmış oluruz. Gerçekten de Avrupa düşüncesinin tarihsel karakteristiğinin belirlenmesinde önemli köşe taşları olan varoluşçuluk ve nihilizm, klasik modernitenin geçmişe ait söylemiyle oluşturduğu özne merkezli dünyanın güvenirliliğini aşındırırken, aslında eskatolojik duyguların hayalet gibi dolaştığı bir ortamda mevcut disiplinleri istilâ eden epistemolojik kopuşlara birer katkı yapmaktaydı.

XX. yüzyılın ikinci yarısında bu katkılardan en dikkat çekeni negativist anlayışıyla çağının yeni ontoloji arayışlarına, "tanrı varoluşsal şiddetin biricik nedenidir" teziyle itiraz eden ve ontolojinin olanaksızlığı söylemine farklı bir bakış açısı getiren Cioran'a aittir.

Şiddet hiyerarşisinin en tepe noktasında yer alan tanrı, Cioran'ın felsefi topografisinde en temel sorgulama alanıdır. Özellikle kendi kariyerinde Nietzsche esinli nihilist düşünceyi olumsuzlamasından itibaren değişen Cioran'ın anlam dünyası, bir dönemin "moda" hareketi ya da söylemi olan varoluşçuluğun problem alanlarına giren kavramlarla birleşince nihilizme yönelik bütünlüklü arayışı daha tutarlı olmaya başlar. Bu süreçte özellikle, doğmuş olma/varolma, çürüme, bulantı, hınç vb. kavramlara bakış açısı nihilist ve varoluşçu perspektif olup, ortaya çıkan reçete sağaltıcı olmaktan çok "kartezyen cogito"nun aşındırılmasına yöneliktir. Kartezyen "Cogito Ergo Sum" (Düşünüyorum Öyleyse Varım) anlayışını "Cogito Ergo Boom" (Düşünüyorum O Halde Patlıyorum),[1] önermesi ile ters yüz eden Cioran, ölüm yolunda varlık olan insanın çürüyüşünü ve dünyanın kokuşmuşluğunu, yenilgiye yazgılı olduğumuz bir karmaşa içerisinde serzenişlerle dillendirir. Ona göre bir insanın başına gelebilecek en kötü şey "doğmuş olmaktır", çünkü insan doğduğu andan itibaren

[1] Susan Sontag, "Introduction", Cioran, *The Temptation to Exist* içinde, *The Temptation to Exist*, trans. Richard Howard, Chicago, Quadrangle Books, 1968s. 7.

her şeyini yitirmiştir.[2] İnsan dünyaya gelerek bir gizeme saygısızlık etmiş, adı olmayan bir hata etmiştir. Varoluşun özgül serüveninde insanın zorunlu yazgısının başlangıç noktası olan doğum, onun dünyayla ilişkisinin ilk metafiziksel gizini parçalayan bir eylemsellikle biçimlendirirken, varlığın ya da varoluşun dirimsel bir yayılma olarak yüceltilmesi şöyle dursun, insanı yabancılaşacağı bir nesnellikle öznellik arasında kaygı ve şaşkınlık içerisinde parçalamaya doğru götürür. Varoluşun tutarlılığının nesnelliğine yaslanmak, sorgulamalarda bulunmak, bağlılık bir kötülükse nedenini doğum rezaletinde aramak –çünkü doğmak bağlanmaktır– varlığımızın neliğine yönelik olarak bizi tasarılarda bulunmaya iter ki, Cioran için bu durum gerçekten kimlik ve aidiyet sorgulamasının bir başlangıcı olarak görülebilir:

Kimim ben? Gerçek ben'im hangisi? Uzun zamandır, oldum olası bu dünyanın bana lazım olmadığının bilincindeyim, ne yapacağımı bilemiyorum. Boş bir manevi gurura kapılmamın ve artık varoluşumun bana bozulmuş ve çürümüş bir ilahî gibi görünmesinin nedeni sadece ve sadece budur![3]

Dünyadaki temel durumumuzun sorgulanabilirliği bizi, içeriksizleştirilmiş bir anlam dünyasının dramatik bir şekilde kopuşuna doğru sürükler ki, geldiğimiz bu noktada artık varlığımıza koşut olabilecek bir şey aramanın değersizliği bizi varoluşsal bağlanma ile varolanın yararlılığı arasında oluşan bir karşı çıkışa götürür. Dünyanın nesnel anlamlılığının karşısında öznel duyguların baskın karakterlerinin onaylandığı argümanlar, varlığın bu dünyada fazlalılığını vurgularken, bırakılmışlığın huzursuzluğunun üstesinden ancak öznel deneyimlerle gelinebileceğine işaret eder. Çünkü Cioran'a göre nesnellik, bize mantıklı anlamsızlık verirken, öznellik mantık dışı anlam sunar.[4] Aynı zamanda hayat ve dünya karşısında "nesnel" bir tavır, hayatı yaşayamamak, başkasını "bir eşya, bir ceset gibi ele almak ve kendine ölü gömücü gözüyle bakmaktır. Oysa hayat, bizi ölü gömücü olarak değil, gömülen ölüler olarak taşımaktadır."[5]

Cioran, varoluşsal bir kaygı olan bağlanma temasını, insan varoluşunun modern tehditler önünde nihilist bir bilinçlenmesi olarak değerlendirir ve bu hastalığı ortadan kaldırmak düşüncesindedir: Bağıntısallaşmış "varoluşa karşı eczanelerde hiçbir özel ilaç yoktur."[6] Bu nokta-

---

[2] *A. g. e.*, s.153.

[3] E. M. Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul, Gendaş Kültür Yayıncılık, 2001. s. 25, 29.

[4] Cioran, *On The Heights Of Despair*, trans. I. Zarifopol-Johnston, Chicago, Chicago University Press, 1992, s. 16.

[5] Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 6.

[6] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 2000, s. 32.

da Cioran'da, ateist varoluşçuluk ile, varoluşun olumsallığı artık kışkırtıcı giz özelliğine değil, salt bir akıl dışılık ve yabanıl bir saçmalık özelliğine bürünür ve böylece bir neden olmaksızın, burada olan insan çıplak ve kör bir olgudur[7] diyen Heidegger ve Sartre ile aynı paralelde durur. Ona göre değer yaratmanın tam anlamıyla sayıklamaya dönüştüğü dünyaya düşen insan için, kendinin dışındaki tüm varlıklar sürekli bir tiksinti uyandırır. Bu da bize Sartre'ın "Başkaları Cehennemdir" sözünü hatırlatır:

> Her birimiz, yalnızlığa karşı işlenen günah, yani insanlarla alışveriş tarafından yozlaştırılmaya yazgılı bir saflık dozuyla doğarız. Zira her birimiz, kendimize hasredilmiş olmamak için elimizden geleni yaparız. Bu durum mukadderatı değil düşmüşlük eğilimini andırır. Ellerimizi temiz ve kalplerimizi bozulmamış bir halde muhafaza etmekten âcizizdir; yabancıların terleriyle temas ederek kendimizi kirletiriz; tiksintiye aç ve vebaya hayran bir halde, toplu çirkefin içine gırtlağımıza kadar gömülürüz. Kutsal suyla dolu Ummanları düşlediğimizde, artık oraya dalmak için çok geç kalmışızdır; iliğimize, kemiğimize kadar kokuşmuş olmamız, o ummana dalıp boğulmamızı engeller. Dünya yalnızlığımızı bozmuştur; ötekilerin üzerimizde bıraktığı izler silinmez bir hale gelir.[8]

Başlangıç durumumuzun duygusu olan doğum ile başımıza gelen bu felâketin; "burada, şimdi; niçin şurada değil de burada?" gibi ontolojik sorgulamaları Cioran için bilinmez bir saçma olduğu gibi varoluşsal şiddetin temel kaynaklarındandır, çünkü insan burada olmayı kendisi seçmemiştir. Varolmanın köşeye sıkışmak olduğu bir durumdur bu.[9] Bulanık dertlerimizin ve fizyolojik endişelerimizin arasında boşluk ve boğulma ikileminde gidip gelen insan, hiçlik tarafından kuşatılan evrenin yitik ve karanlık bir bölgesine bırakılmış gibidir. Cioran'a göre artık topraktan sökülmüş, zaman içinde sürgüne gönderilmiş ve doğrudan köklerinden koparılmış insan, ayrılma ve yarılma öncesindeki kökensel kaynaklarla yeniden bütünleşmeyi arzu etmektedir.[10] Bu duygusal süreçte ortaya çıkan "nostalji duygusu" insanın kendisini evinden uzakta hissetmesine yol açar ve bu uzaklıksa aslında tam anlamıyla metafiziksel bir yersiz yurtsuzluktur.

---

[7] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986, s. 74.

[8] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 20., Bu konu için ayrıca bkz., Cioran'ın *On The Heights Of Despair* adlı kitabındaki şu bölümler: "Absürd Tutkusu", s. 12-13., "Dünya ve Ben", s. 15., "Bitkinlik ve Istırap" s. 16-19., "Umutsuzluk ve Grotesk", s. 19-22.

[9] Cioran, *Drawn and Quartered*, trans. Richard Howard, New York, Henry Holt Company, 1983, s. 32.

[10] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 35.

Bilinçsizliğin bir vatan olduğu Cioran'ın dünyasında, meleklerin izinden gitmek daha aşağı düşme anlamına gelirken, insanların adaletsizliği Tanrı'nınkini taklit ederken, her başkaldırı da ruhu sonsuza karşı çıkarıp, paramparça ederken, bu evrende başkaldırının anlamına ve gücüne sığınmak saçmanın ta kendisi olarak okunabilir. Olumsallık, saçma ve nihilizmle ile dolu olan varlık devinimi, kendinde doluluğun ötesinde, bu boşluk dünyasında anlamsız, kımıltısız, girift ve fazladandır. Çünkü her fiil kökendeki kaosu akla getirir ve görünürde örgütlü ve özel bir mekân olarak tasarlanmış kabul edilen bu dünya, aslında düzen çehresine bürünmüş ve başlangıcı doğuma dayanan bir sürüklenme mekânıdır:

> Bu dünyada hiçbir şey kendi yerini bulmuş değildir, başta bizzat dünya olmak üzere... Öyleyse, insan adaletsizliğini seyrederken hiç şaşırmamak gerekir. Toplumun düzenini reddetmek de kabul etmek de aynı şekilde abestir. Onun iyi veya kötü yönde değişimlerine, ümitsiz bir tutuculukla maruz kalmaya mecburuz; tıpkı doğuma, aşka, iklime ve ölüme maruz kaldığımız gibi. Hayat yasalarının başında çürüme gelir: Kendi kalıntılarımıza, cansız nesnelerin kendi kalıntılarına olduklarından daha yakınızdır; onlardan önce pes ederiz ve yok edilmez gibi görünen yıldızların bakışları altında kaderimize doğru koşarız. Ama bizzat yıldızlar da, sadece yüreğimizin ciddiye aldığı, sonra da istihza noksanlığının kefaretini büyük acılarla ödediği bir evrenin içinde ufalanırlar...[11]

Özünde cevherleşmiş bir yalnızlığa mahkûm edilen insanın Heideggerci anlamda "içdaralması*" denilen varoluş kipine ulanması, Cioran'ın dünyasında, bir iç uyumsuzluktan çok, geniş alanlara yayılan kozmik bir sıkıntıdır. O, bu saptamasıyla "değerlerin yeniden değerlendirmesi" adını verdiği ve "güç istenci" ile örülen Nietzsche'nin nihilizminden ve Sartre'ın "mutlak özgürlük"ten hareketle kurguladığı fenomenolojik ontolojisinden uzaklaşır.[12] Çünkü bu iki düşünür, dünyanın anlamlılığını ortaya koyabilmek için geçmiş felsefi birikimleri "paranteze alıp" insanın gücüne ve yetilerine vurgu yaparken, Cioran, insanın gerçek özgürlüğünü, kendi güçsüzlüğünü ve dünyanın anlamsızlığını kavramasında arar ve bu anlamsızlığı şu şekilde dillendirir:

---

[11] *A. g. e.*, s. 42.

* İçdaralması: İnsanoğlunun adını koymakta bile güçlük çektiği, belirli bir neden olmaksızın sürekli duyulan endişe, korku, sıkıntı, bunaltı ya da boğuntu; insanın dünyada olup bitenlerin içler acısı hali karşısında, insanlığın içinde bulunduğu çıkmaz karşısında içine düştüğü "köşeye sıkışma" ya da "daralma" duygusu. Sarp Erk Ulaş, *a. g. e.*, s.710.

[12] Sadık Erol Er, *Emil Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü*, İzmir, Ara-lık Yay., 2006. s. 33.

> Her şey mümkündür yine de hiçbir şey mümkün değildir. Her şey mubahtır ama aynı zamanda hiçbir şey mubah değildir. Hangi taraftan gidersek gidelim o yol diğerinden daha iyi değildir. Bir şeyi başarsan da başarmasan da, inancın olsa da olmasa da, ağlasan da sessiz kalsan da hepsi aynı kapıya çıkar. Her şey için bir açıklama var, yine de hiçbir şeyin bir açıklaması yok. Her şey hem gerçek hem gerçek dışı, hem normal hem de saçma, hem görkemli hem sönük. Herhangi bir şeyden daha değerli başka bir şey yok, herhangi bir fikirden daha iyi başka bir fikir yok. Birinin üzüntüsüyle üzülmek, neşesiyle sevinmekte ne?... Mutsuzluğunu sev ve mutluluğundan iğren. Her şeyi birbirine karıştır... Tüm kazanımlar birer kayıp, tüm kayıplar birer kazanımdır. Neden sürekli kararlı bir tutum, anlaşılır fikirler ve anlamlı sözcükler beklenir ki?[13]

Konusu varlıktan başka bir şey olmayan metafizik bunaltı, varlığın keşfedilmiş anlamsızlığını araştırmayı tetiklerken, insanın nesnelerle arasındaki yegâne bağ, ıstırabın etkisiyle kendi içine saplanıp kalan ve geri dönüşsüz bir şekilde sürgünlüğe mahkûm olan insanı, kendi içinde eriyişinin şarkısını söyleyen lirik bir madde olarak gösterir. Cioran için böyle bir insan, yalnızlığa mahkûm edilmiştir ve onun için insan, Nietzscheci anlamda değer yaratan bir varlık değil sayıklayan bir varlıktır. Çünkü kendi içine mıhlanmış olan insan, doğuştan gelen ümitsizliğin çizdiği yoldan ayrılma gücüne sahip değildir; insan hayattan muaf tutulamayacağına ya da ona varolmama belgesini verecek kimse olmadığına göre,[14] içinde bulunduğumuz durumu açıklamaya yönelik her türlü değer yaratma girişiminden vazgeçmeliyiz. Yalnız, güçsüz ve nesneler arasına terk edilmiş insan, çevresindeki her şeyin dekadansa uğradığını bilen, umudu inatçı biçimde yadsıyan ve her türlü kurtuluş öğesini, içdaralması karşısında kaçılan korku sığınaklarını, yine kendi içerisinde arayan kişidir. O yüzden Cioran'a göre tüm bunların açılımlarını aşkın bir hakikate yaslamak ve hayatın gizini içkin unsurlarda aramak ve seçme özgürlüğünü yaşamın temel bir ilkesi olarak görmek ve ona değer atfetmek, kişinin trajedisini daha da fazlalaştırır, çünkü "çare bulma saplantısı insanın ve uygarlığın sonunun belirtisidir."[15]

Cioran, *On The Heights Of Despair*, trans. I. Zarifopol-Johnston, Chicago, Chicago University Press, 1992, s. 116.

[14] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 69; ayrıca bkz., Cioran, *Varolma Eğilimi*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul, Gendaş Kültür Yayıncılık, 2002, s. 15-22; Cioran, *Anathemas and Admirations*, trans. Richard Howard, New York, Arcade Publishing, Inc., 1987 s. 62-69.

[15] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 37; ayrıca bkz., I. Zarifopol-Johnston, "Imagining Cioran", Cioran, *On the Heights Of Despair* içinde, s. 10-14.

Bu noktada nefretle andığı eleştirel felsefeye ve Kant'a atfen, "hiçbir aklın hiçbir eleştirisi insanı 'dogmatik uykusu'ndan uyandırmayacaktır"[16] diyecektir. Akla, insanın tutkularına ve mutluluk felsefelerine karşı gelişen bu kara tepki, umutsuzluğu, dekadansı ve nihilizmi yalın bir durumdan ziyade, katları olan yani boyutları olan bir gerçekliğin ta kendisi olarak ele alır. Bu nedenle Cioran'a göre eleştirel felsefeler ve mutluluk felsefeleri, bol bol rastlanan düşünülmemiş kesinlikleri sarsabilecek ve katı olumlamaların yerine daha esnek önermeler koyabilecek olsalar bile, dogmaların üzerinde pinekleyen yaratığı telef etmeden akılcı bir tutumla sarsmayı başaramazlar. Çünkü son tahlilde ona göre, doğmuş olmamız ve ölecek oluşumuz saçmadır. Bu saçmalık ve çürüme içerisinde ise her şeyin içi ve anlamı boşalır. Tüm evren tanrısal şiddetin ve hiçliğin damgasını yer. Ve hiçbir şey bizi ilgilendirmez; çünkü hiçbir şey dikkatimizi hak etmez. İçinde bulunduğumuz bu durum sıkıntıdır, sıkıntı ise baş dönmesidir ama sakin ve yeknesak bir baş dönmesi; evrensel anlamsızlığın ortaya çıkışıdır; ne bu dünyada ne öbür dünyada bir şey yapılamayacağının, yapılmaması gerektiğinin, hayrete ya da en üst basirete varan kesinliğidir; bize uyabilecek ya da bizi tatmin edebilecek hiçbir şey yoktur bu dünyada.[17]

Nihilizmini belki de en iyi ifade edebilecek olan bu sözlerden sonra kaleme aldığı *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine* adlı eserinde Cioran, varoluş karşısındaki çaresizliğini ve şaşkınlığını şöyle dillendirir: "Uzun zamandır, oldum olası bu dünyanın bana lâzım olmadığının bilincindeyim, ne yapacağımı bilemiyorum. Boş bir manevi gurura kapılmamın ve artık varoluşumun bana bozulmuş ve çürümüş bir ilahî gibi görünmesinin nedeni sadece budur!"[18] Ancak varoluşsal olarak tüm küskünlüğüne rağmen, üzerindeki kaygıyı giderebilmek için günlerce kendisiyle mücadele eder. Başkalarının bakışına, bütünsel sahipsizliğine, hiçbir şey üretmeyecek kadar güçsüz olan benliğinin devinimsizliğine karşın, yine de kafası karışık ve yer yer çelişki içerisindedir:

> Hiçbir şey değilim, bu açık, ama, yıllarca bir şey olmak istedim, bu arzuyu bastıramadım: bu arzu varolduğu için var, o bunaltıyor beni ve egemenliği altına alıyor, onu reddetmeme karşın onu geçmişe havale etmek de boşuna, o direniyor ve hırpalıyor: o, hiçbir zaman doyurul-

[16] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 61; ayrıca Cioran'ın eleştirel felsefeye yönelik aforizmaları için bkz., Cioran, *Anathemas and Admirations*, s. 72-76.

[17] F. Savater, "Cioran ile Söyleşi" *Ezeli Mağlup* içinde, Cioran, *Ezeli Mağlup*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 2007, s. 23.

[18] Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul, Gendaş Kültür Yayıncılık, 2001 s. 25.

madan öylece dokunulmamış kaldı, buyruklarıma uymak istemiyor. Arzum ile ben arasında donup kalmış bir durumda, ne yapabilirim?[19]

Varlığa ya da varlığına karşı duyulan bu öfke Cioran'ı, bağlanmanın olumsuzlanmasının kaynaklarına inerek, ondan kimi zaman varoluşun trajik resmini, kimi zaman da hiçlik çılgınlığını çıkarmasına neden olur. Deneyimin akıl dışılığı ve varoluşla hiçliğin aynı paralelde alımlanması, ontolojik açıdan mutsuz bilincin acıya dayanırlılık çağrısı, bizi bu perspektife yönlendirir ve burada da yalancı dünya özdeyişinin metafizik tutumunu geçersizleştirir.[20] Bu yüzden yazılarında "sapık zihni"[21] ön plana çıkaran Cioran için, bu noktada kurtuluşun diyalektik bir aşaması mevcut değildir ve her şeyin saçma ve çürümeye yüz tutması, büyük saygı duyduğu Pascal'ın "her şeyin kavranılmaz olması kavranılmazdır" sözüyle net bir biçimde ifade edilir ki, aynı zamanda onun için bu saçma ve çürüme, felsefi bir şantaj içerir. Bu kapalı umutsuzluk halinin Cioran'da olumsuzlamaya dönüştüğünü daha önce imâ etmiştik; ancak bir ekleme daha yapacak olursak, bu hali, onda benmerkezci bir geri çekilme; ben'de bir büzülme; ben'in üzerine bir kapanma olarak da değerlendirebiliriz.[22]

Sonuç olarak, daha önce de vurguladığımız gibi klasik ontoloji ve epistemoloji anlayışına darbe indiren Nietzsche ile aynı şarkıyı söyleyen Cioran, Heidegger ile gündeme gelen ve Sartre ile doruğa ulaşan metafiziğin olabilirliğine yönelik yeni arayışlar kavşağında, metafiziği olumsuzlayan görüşleriyle ve yerine herhangi bir değerler kümesi koymamasıyla Nietzsche gibi "aktif bir nihilist" değil, aksine kaprisleri üzerine düşünen "pasif bir nihilist"tir. Çünkü onun için varlığın dışsal bir veri olarak bütünlük içinde dünyayı kucaklaması ve böylelikle varlığa aşkın bir gizin/gizemin yüklenmesi olanaksızdır. Böylece varlığın üstündeki kutsal maskeyi düşüren nihilizminin artalanında yer alan şüpheciliği, insanın kendisini yenilemesini, yaratmasını öngören olumlu bir şüphecilik değil, aksine hınç ve nefret eksenli yıkıcı bir şüpheciliktir:

> Şüpheyi yerkürenin derinliklerine kadar ekmek isterdim; onun maddeye nüfuz etmesini sağlamak, zihnin hiç girmediği yerde onun hükümranlığını kurmak ve varlıkların iliğine ulaşmadan önce de taşların huzurunu sarsmak, oraya güvensizliği ve yürek kusurlarını sokmak. Mimar olsam, Yıkım'a bir tapınak inşa ederdim; vaiz olsam, duanın

[19] *A. g. e.*, s. 160.
[20] Sadık Erol Er, s. 38.
[21] Sontag, "Introduction" s. 8.
[22] Sadık Erol Er, s. 38.

gülünçlüğünü açığa vururdum; kral olsam, başkaldırının amblemini dikerdim. İnsanlar, gizliden gizliye birbirlerinden tiksinmeye heves ettiklerine göre, her tarafta kendine sadakatsizliği tahrik ederdim, masumiyeti hayrete düşürürdüm, kendine ihanet edenleri çoğaltırdım, kesinliklerin çürüme yerinde çoğunluğun kokuşup gitmesine engel olurdum.[23]

Nietzsche'nin iddiaları tarafından ikna edilemeyen ve modern aklın ya da akılcı felsefelerin dünyayı gölgelediği ve donuklaştırdığı her şey karşısında şüpheyi ön plana çıkaran Cioran, asla metafizik bir pişmanlık duymaz. Çünkü ona göre sağlıklı bir evren açıklaması için kurgulanan modern akımlar, evrenin oluşumunun özünü kavramak üzere gerçekliğin gözlenmesinden hareketle oluşturulsalar bile, sonuçta insanın doğal görme yetisini gölgeleyen sanal bir sis ortaya çıkarır. Böylesi bir ortamda hakikate dair yaratıcı fantezilerin (ister fizik, ister metafizik) tüm mevcudiyetlerini şüpheci bir tavırla askıya alma girişimi, onun felsefesinin doğasına gayet uygundur. Buna paralel olarak şunları söyleyecektir: "Bir gün artık olmayacaksam kim olduğumu bilmenin hiçbir önemi yok. –Bu, kimliğimiz hakkında endişelenen ve bizi her ne pahasına olursa olsun bir kategoriye ya da bir tanımlamaya sokmak isteyenlere her birimizin söylemesi gereken şeydir."[24] Neticede bu ibare, sadece mutlak kalıcılığın gerçek ve önemli olduğunu ileri sürer. Cioran'ı nihilizme sevk eden bu (Platoncu) varsayımdır. Platoncu gerçeklik ve önem kriterlerini tatmin etmediğinden bu dünya bir hiçtir. Şimdi eğer Cioran sürekli bir şekilde kuşkucu olsaydı, bu kriteri ve bununla birlikte kendi nihilizmini sorgulayacaktı. Sonluluğu sonluluk olarak benimsemeyecek ve tarzı olan olumsuzluğu isteyerek terk etmeyi öğrenecekti. Öte yandan eğer Platoncu kritere gerçekten inanıyorsa –eğer tersine deneyimlenmiş dünyanın hiçliğini olumlamak için onu kullanacaksa inanmak zorunda olduğundan– hangi sebepten geçerliliğini kazanacağını sormak zorundadır.[25] Bu, onu

[23] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 145. Cioran, mevcut tüm değerleri şüpheci ve nihilist eleştiriye tâbi tutarken, metafizik pişmanlıktan ödün vermemesinin bir örneği: "Gezegenin öğlelerini ve gece yarılarını hiç sevmedim; sabırsızlıkla, saatlerin ve saatleri dolduran o korkunun olmadığı, iklimlerin olmadığı bir dünya bekledim; yılların ağırlığı altında ölümlülerin iç çekişlerinden nefret ettim. Amaçsız ve arzusuz an nerede? Ya düşüşlerin ve hayatın sezgisine kapılan o ilk münhallik nerede? Hiçliğin coğrafyasını, bilinmeyen denizleri ve –verimli ışınların rezaletinden arınmış– başka bir güneşi aradım; önermelerin ve adaların gark olacakları kuşkucu bir okyanus, bilgiden usanmış, uyuşturucu ve sakin, uçsuz bucaksız bir sıvı aradım." *Age.*, s. 59; ayrıca bkz., Cioran, *Anathemas and Admirations*, s. 83-89.

[24] Cioran, *Drawn and Quartered*, s. 144.

[25] William F. Vallicella, "Some Aphorisms of E. M. Cioran With Comments", www.independentphilosopher.org., ayrıca Türkçe'si için bkz., "Yorumlarla E. M. Cioran'ın Bazı Aforizmaları", çev. Sadık Erol Er, *Özne* Dergisi, Sayı:1, Mayıs 2005, s. 51-52.

nihilizme yaklaştıran bir argüman olarak okunabilir. Bahsettiğimiz bu argümanlara yaslanarak Cioran'ın Tanrı görüşlerini serimleme yolunda uzun bir parantez açalım.

Cioran'ın düşüncesinin temel esasları bağlamında Tanrı imgesi, kötülük problemi ve kozmolojisine dair söylemleri, yer yer Batı metafiziğinin Nietzscheci meydan okuma stratejileriyle tahrip edildiği geleneğe yaslansa da, daha genel terimlerle baktığımızda çağdaş dünyada ahlâki açıdan sahici olmanın olanaklılığı çerçevesinde kendine özgü alana açılır. İlk aşamada insan varoluşunda deneyimlenebilen saçmalık ve ıstırap duygusu, diğer nihilist ve varoluşçu filozoflar gibi Cioran'ı "kötülük nereden kaynaklanır?" sorusuna götürmüştür. O, theodisi'yi (Kötülük Problemi) ele alırken, anlamsız çıkarımlardan kaçınmak için, Tanrı içinde bir ikilik fikrinin kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü onun için "İyi Tanrı" varoluş skandalına bulaştırılamaz.[26] Bu yüzden Cioran, Hıristiyanlığın ilk yüzyılının ve Ortaçağın gnostik akımları gibi – kendisini kötü bir yaratıcının varlığını kabule zorlanmış hissetse de, Tanrı'da mevcut olan iyi ve kötü ilkelerini savaş olarak tanımlar ve bundan hareketle bu paradoksun çözülebileceğine inanır. Cioran, ikiliği ve örtük biçimde çokluğu, tözün bölünmesinden önceki, başlangıç tekliğinin karşıtı olarak kabul eder. Çokluk, bu nedenle negatif bir şey olarak görünecektir; çünkü ona göre teklik ve çokluk arasındaki ilişki, tamamlayıcı bir ilişki değildir. Biri diğerini dışarıda bırakır. Dışarıda tutma sürecinde Cioran'ın mistik yolu tercih edişi bilinçlidir, nedeni ise çokluğu alt etme ve tözün başlangıç tekliğine dönme aracı olarak okunabilir. Teklik ve çokluk arasındaki bu gerilim, bir başka karşıt ilişkide de baş gösterir: Töz ve kişi arasındaki ilişkide. Tözün boyutu, Cioran tarafından, ontolojik tekliğin bölünmesinden önceki varoluşla ilişkilendirilir ve o, bu töz düzeyini, kimi zaman 'hükümsüzlük' ya da 'boşluk' diye adlandırır. Öte yandan, kişisel boyut, tözün bölünmesiyle de bağıntılandırılabilir ve kişi, birey, bu bölünmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu ilişkilerden dolayı, kişi/bireyin, Cioran tarafından, negatif değil, alt edilecek bir şey olarak kabul edilmesi kişisel boyutun inkâr edilmesine kadar uzanır ve bu, Cioran'ın kozmolojisi ve mistik birlik kavramı içindeki kişisel bir Tanrı'nın reddedileceği Tanrı imgesinde gerçekleşir: Bu tür bir birlik, kişi düzeyinde değil, töz düzeyinde olanaklıdır.[27] Aynı zamanda Cioran'ın, Tanrı ile insan arasın-

[26] E. M. Cioran, *Notebooks*, trans. I. Zarifopol-Johnston, New York, Arcade Publishing, 2003, s. 16.

[27] Silvana Bunea, "Reflection on the Encounter of Orthodoxy with Cultural Differences", www.ccom.org.uk, s. 9

daki paylaşımı olumsuzlaması ve bunu hissetmesi, mistik boyuta Tanrı'sız ulaşma çabasından kaynaklanır. Kişisel bir boyutu gerektiren böylesine bir diyalog, Cioran'ın zıt iki eğilimin trajedisinin yoğunlukla işlendiği saçma ve yabancılaşma merkezli kozmolojisinde yer alır. Hem fizik hem de metafizik gerilim, hattâ uzlaşmaz iki esas arasındaki savaş, yalnızca, Tanrısallık değil, insanlık boyutunda da mevcuttur. Ona göre dünya ve insanlığın ikonu, kötü *yaratıcı* olsa da kimi zaman onun tâbirinde kâinatın yöneticisi 'şeytan'dır. Daima iki zıt kutup arasında bölünen, ötekini atmadıkça berikini tutamayan insan ile çelişkili ve saçma bir varlık olarak görüp, çokluk ile tanımladığı dünya, Cioran tarafından reddedilecektir. Bu perspektiften bakıldığında Cioran'ın eserlerinde, dünya düzeyinde bile iyi ve kötünün bir karışımına ulaşabildiğimiz ve bu dünyayı kati suretle reddeden anti-kozmik bir yaklaşım fark edilebilir.[28] Bu reddediş, varlığın maddesel boyutunda duruluk ve ıstırap aracılığıyla epistemolojik düzeyde gerçekleşse de, kökensel bakımdan bu sanrılar dünyasından *sıyrılış*, ontolojik alanda gerçekleşir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinden farklı olarak, Cioran, bu *sıyrılmayı* mistik yolun aktif bir parçası olarak değil de dünyadan pasif bir geri çekilme olarak görür. Gerçekte insan, aydınlanmayı bunun ardından yaşayabilecektir. Bu *aydınlanma,* anlamsızlığı, varoluşun saçmalığını ortaya koyduğu gibi, bunu yaşayan insan sanrılardan ve anlam çölünden bağımsız kalacaktır. Eski değerlerin yenileriyle değiştirilemediği bu durum, Cioran için bir tür *negatif* aydınlanmadır.

Ayrıca, Cioran düşüncesinde iki Tanrı önvarsayımına bağlı olarak, bir yandan bu dünyanın noksanlığıyla ilgisi olmayan iyi ancak kudretli olmayan bir Tanrı ve diğer yandan kötü bir yaratıcı olan Tanrı vardır. Neticede Tanrı ve insan arasında mistik birlik kurma olanağı da, bir hayli sıkıntılıdır. İyi Tanrı, tamamen başka biridir; kendi açıklığını istemez, çünkü kudretli değildir. Öte yandan insan, iki uç nokta arasında bölünmüş ihtilaflı bir varlıktır. İnsan, Tanrı ve kendisi arasındaki ilişkinin yapıcı olmayan niteliğini incelikle kavrar. Bütün bu etmenler, bizi Tanrı ve insan arasındaki mistik karşılaşmanın içinde kompleks ve dramatik bir duruma götürür.[29] Bu tür bir ahlâk için yaşam felsefesinin sonuçları, Ortodoks geleneği ve Cioran arasındaki bir diyalog bakımından da ilgi çekicidir. Varoluş saçmalığı, insanların ikonu olan bozuk bir yaratıcının eseri olması sebebiyle, Cioran'da bir ahlâk yadsıması fark edilebilir. Çünkü onun için kötülüğe eğilim insan varlığında aslolan şeydir. Mademki ah-

[28] Agm., s. 9-10.
[29] Cioran, *On the Heights Of Despair*, s. 112.

lâk, yaşamın irrasyonelliğini yadsır, öyleyse yaşamın paradoksal niteliğini de göz ardı eder.

İnsan yazgısının çözümlenmesinde, dünyanın bize yabancı olduğu tematiğinden hareket eden Cioran düşüncesi, kendi içinde tutarsız olmakla birlikte, aynı zamanda doğayla, Tanrı'yla dolayısıyla kendisiyle barışık değildir. O, özellikle aşkın olanın (Tanrı'nın) insan varoluşunda cisimleşmesi anlayışıyla kendine taraftar bulan Hıristiyanlık inancını ve müjdelenen sınırsız Tanrısal güç düşüncesinin selâmladığı kozmolojik düzene karşı ontolojik itirazlarını, mutlak güç kavramı ve varolan insanın güçsüzlüğü paradoksu çerçevesinde salt mantıksal bir zeminde değil de saçma bir düzlemde ele alır.[30] Çünkü insan olmanın dram olduğu bu yeryüzü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tanrı'nın bir günahı ve hiç de alışık olmadığımız ve alışamayacağımız bir sürgün yeridir. Onun için böyle bir mevkide insan, nesnelere yönelen, bir şeyi arzulayan ve neyin ne için ortaya çıktığını sorgulayan, nihayetinde bu dünyayı yapısal bir örgü olarak görmediği için rasyonel açıklamaların anlamsız olduğunu kavramış, "tek başına" bir varlıktır. "Varlığın ve varoluşun garantisi Tanrı'dır" söylemini benimseyen Hıristiyan Varoluşçu gelenekte yer alan Jaspers ve Kierkegaard'ı ve onların varoluşu araştırmak için varlığın üzerine getirilen temel seçenekleri *a priori* kabul ederek hareket etmelerini şiddetle eleştiren Cioran, bu tutumun insana sadece "göksel bir hafiflik" vermeyi amaçladığını söyler. Nietzsche ile birlikte insanın Tanrı ile olan diyalektik ilişkisinin kesilmesi, daha doğrusu modern çağın unutturmaya çalıştığı hiçlikle yüz yüze kalıvermesinin doğurduğu sıkıntının, "neden yokluk değil de varlık var?" sorusunun yükseldiği bir dönemde kendini yorumlamasında çarpıcı değişikliklere yol açması tesadüf değildi. Bu bağlamda gündeme taşınan ontolojik ve epistemolojik algılama kopuşlarının, modernitenin tüm getirilerine ve kutsanan tüm değerlere (Tanrı, din, hakikat, gelenek vb.) yeni bir formasyon oluşturmaya çalışmasında Cioran'ın ödün vermez pesimizminden herkes nasibini alacaktı. O, Kartezyen geleneğin Cogito'yu teminat altına almasının tersine onun "güvencesizliğinde" nelerin düşünülebileceğinin altını çizmekle kalmaz ayrıca Tanrı'nın yokluğunun artık garip karşılanmamasını ve hakikatmiş gibi algılanan felsefi tasarıların iflas ettiğini vurgular.[31]

---

[30] Sadık Erol Er, s. 44.

[31] Cioran'ın artık geçersiz olarak gördüğü felsefe tasarımlarına baktığımızda, Platon, Aristoteles ve Hegel'in yanısıra, Heidegger ve Sartre örneklerini görebiliriz. Çünkü Cioran, her ne kadar Heidegger ve Sartre'ın romantik taraflarını benimsemişse de, varlığı sistematize etmeye ve anlamlı kılmaya çalışan ağdalı dillerini şiddetle eleştirmiştir. Bkz., *age.*, s. 91-105.

Nitekim dünyanın betimlenmesi söz konusu olduğunda, Cioran'ın felsefesinde Hıristiyan düşüncesi içerisinde yer alan "metafizik güvence" anlayışını dinamitleyen öğelerin açığa çıkması ve varolan tüm kurtuluş dogmalarına sirayet eden Tanrısal ahlâkiliğin kovulması, şüphesiz zorunluluk haline gelir. Onun din, Tanrı ve insan arasındaki bağ üzerine şiddetli ve tehlikeli düşüncelerinin önemi de buradaki arayüzeyde yatar. Hıristiyanlığa ve Tanrı'ya bakışı oldukça karmaşık ve sorunlu olan Cioran'ın perspektifinin çok boyutluluğu, Nietzsche'den sonra dinsel *corpus*'un tamamen ölüme mahkûm edildiği bir çağda, bir geçiş aşaması değil, aksine sonuçlanmaya yakın metafizik alternatiflerin türetilmesine güçlü bir katkı olarak göze çarpar. Mizaç olarak mistik sistem açısından Tanrı'sız[32] olan bu düşünür, din dışı bir karakter olarak ortaya hiçbir inanç koymayan[33] özelliği ile değerlerin yeniden değerlendirilmesini salık veren Nietzsche'nin aksine, daha başından yanlış bir otorite olan Tanrı'nın ölümüyle tüm ahlâki faillerin geçersizleştiğini ve sonuçta insanın anlam aramada elindeki tek silahı olan entelektüel okumaların saçmalığını ifade etmesiyle bu tür felsefeleri fiilen sonuçlandırdığına inanıyordu. Bu çerçeveden hareketle Cioran'ın, insanın bekasını, tutkunun yüceltimini müjdeleyen her türlü mutluluk felsefelerini ve inanışlarını yadsımasının sahiciliğinin çıkış noktasını "mutsuzluğu arzulama" olarak değerlendirmemiz sağlıklı olacaktır. Çünkü ona göre, "hiçbir şeyin olmadığını anladığımızda ebediyen mutsuz ve kurtulmuş oluruz."[34]

Nietzsche ile birlikte Hıristiyanlık sonrası döneme açılan Batı metafiziği, Cioran'a gelindiğinde ahlâki taleplerin örgütsüzlüğüne, Tanrı ile insanın karmaşık bir dengeye yaslanmasından doğan din teorisinin mutluluğu selamlayan kod üretememe sürecine dönüşür. İnsanın bu dünyada kendisi dışındaki herkesi varoluşsal bir tehdit olarak algılaması sonucu oluşan varlıkbilimsel iğrençlik, Cioran için Tanrı'nın insana yaptığı kötülüklerin en başında yer alır. Tanrı'nın insanlara zulmeden birisi olması ve keyfi hareket etmesi onun bir "tiran" olduğunun basit göstergesidir. Zira Hıristiyanlığın temel aldığı ilk günah imgesi, aslında insanın kendi isteği ile payına düşen bir şey değil, aksine Tanrı'nın bizzat kendisinin kurguladığı rastlantısal bir yabancılaşma durumudur. O yüzden, bilinçli olsun ya

[32] Scot Peacock ed., *Contemporary Authors*, Thomas Gale, London, 2003, s. 41.
[33] Cioran, *Bilgelik Dersleri*, çev. Kenan Sarıalioğlu, *E* Dergisi, Sayı 25, İstanbul, 2001.
[34] Cioran'dan alıntılayan Jean Noel Vuarnet, "Baş Dönmesi Okulu", çev. Kenan Sarıalioğlu, *Tebessüm, Sıkıntı ve Ötesi* içinde, s. 71.

da olmasın her türlü estetik ve ontolojik yorumlara yaslanan teoloji, insanın kendi eliyle oluşturulmuş olduğu için gülünçtür. Bu çerçevede "Tanrı en üst yokluktur."[35] Cioran'ın bu sözü, aşkın varlığı onaylayan ve dünyayı belirli bir amaç etrafında örgütlenmiş, birlik kazanmış bir mekân olarak açıklamaya çalışan dinlerin içinde bulunduğu trajikomikliği açığa çıkarmak için yeterli sayılabilir. Thales'in felsefenin şafağında söylemiş olduğu "her şey Tanrılarla dolu" sözü, "her şeyin Tanrılardan boşaltılmış olduğunu haykıran"[36] Cioran ile birlikte modern dünyada bütünüyle geçersizleşmiştir. Ona göre bu tarihsel kesitte artık Tanrı bir hastalık haline dönüşmüş, doğum ile birlikte bu hastalık insana da geçmiştir. Bu geçiş Cioran için büyük bir ıstırap durumudur ve normallik özlemini şu şekilde açıklayacaktır:

> Tanrım, bana hiç dua etmeme gücü verin, her nevi tapınma saçmalığından koruyun, beni Siz'in elinize hepten teslim edecek o sevgi eğilimini benden uzak tutun. Kalbimle gökyüzü arasındaki boşluk genişlesin! Issızlıklarımı mevcudiyetinizle doldurmanızı, gecelerimi nurunuzla hırpalamanızı, Sibiryalarımı güneşinizle eritmenizi hiç temenni etmiyorum. Sizden de yalnız, ellerim tertemiz kalsın istiyorum; yeryüzünü yoğururken ve dünya işlerine karışırken hepten kirlenen ellerinizin aksine... Sersem kadiri mutlaklığınızdan, yalnızlığıma ve ıstıraplarıma saygı istiyorum sadece. Sözlerinize ihtiyacım yok; bunları bana dinlettirecek çılgmlıktan da çekiniyorum. Siz yoklukta bir gedik açarak şu zaman panayırını başlatmaya ve böylelikle beni evrene – oluştaki aşağılamaya ve utanca– mahkûm etmeye iten o hoş göremediğiniz huzuru, ilk anın öncesinden devşirilmiş mucizeyi gösterin bana.[37]

Cioran'ın ateizmi, Tanrı ve ilahî olan açısından durumu ne olursa olsun, Sartre ve Camus'de karşılaşılan türden dogmatik ve kolay bir ateizm değildir. Geleneksel kötülük anlayışlarının akıl yürütmelerini tersine çe-

---

[35] Cioran, *Burukluk*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 1993. s. 49.

[36] Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 156.

[37] Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 87. Kendine karşı donuk olarak, kendini aşmaksızın yapılan her eylemin edilgen ve gizsiz doluluğu, saçma bir evrende Tanrı'yla bütünleşmeden ve açık diyalogdan ziyade dünyanın yararsız yıkımlarını sezmiş olan bilgenin alnındaki hüzün yazgısının sonucudur. Yani Cioran, Tanrı'yla ilişkisinde diyaloga kapalıdır. Bkz., *a. g. e.*, s. 89-92. Ayrıca yorumlar için bkz., Scot Peacock ed, *Contemporary Authors*, s. 48-56., Martin Schwarz "Cioran", "The Fall into Time" Volume III, www.centrostudilanura.it/scwarzcioran, s. 1-4. Dylan Trigg, "In Ruins (Cioran amongst the Debris)," s. 2-4, www.nakedpunch.com.

viren Cioran için, mutlak irade ve iyinin bilinci olarak kötülüğün, acının mutlak duygusu şeklinde görülmesi gereken Tanrı'nın varoluşu, insanın varolan bütün acısını yok edemez, ancak onu yoğunlaştırarak daha saçma hale dönüştürür. Her ne kadar Tanrı fikri tamamen dışta bırakılmışsa da, aslında burada metafiziğin Tanrı'sından ziyade ahlâkın Tanrı'sının reddedilmesi söz konusudur ki, bu da Nietzscheci kötülük anlayışına yer yer yakın durur.

> Tanrı'nın reddedilişi: Nihayette yalnızca ahlâki Tanrı reddedilmiştir. Buna Tanrı'nın kendisini çürütmesi diyebilirsin: Ancak sadece derisini soymaktadır; ahlâki **beşeresinden** sıyrılmaktadır yalnızca! Onu yakında tekrar göreceksin, iyinin ve kötünün ötesinde.[38]

Ahlâki belirlenimden yoksun kalan Tanrı'nın Cioran'daki görünümü artık "İşkenceci"[39] ve "Ruhların Avcısı" niteliğindedir. Ancak her şeye rağmen yine de o, Tanrı'nın öldürülmesini, saldırganlığın vicdana dönmesini, kendi varoluşundan büyük acı duyan insanın, acının kaynağını başından savmak için giriştiği beyhude bir çaba olarak değerlendirir. Çünkü Tanrı'nın ölümünü kendini inkâr olarak değerlendiren filozoflar, bu kaybın bedelini kendini aşma ile tasdik ederken, Cioran, hiç de bu çabalarda bulunmaz, bir köşede oturup, şunları söyler: "Zamanımın yara izlerinden pek bir şey hissetmiyorum kendimde: Tanrı'yı rahat bırakmam; züppelerle* birlikte, onun öldüğünü geveleyip durarak eğleniyorum, bunun bir anlamı varmış gibi."[40] Cioran'ın bu paradoksal ve kaygan tutumunun kaynağında, acının bütün toplamının, mutluluğun bütün toplamından büyük olması değil, böyle bir toplamın anlamsız ve saçma olması inancı yatar. Çünkü daha önce de vurguladığımız gibi bütünle uyumlu olabilecek hiçbir şey yoktur, son tahlilde bütünün kendisi de yoktur. Dünya ne bir sistem ne de bir organizmadır. İçerdiği kaos'un derinliği, bakış açısı ne olursa olsun, indirgenemez ya da yeniden özümsenemez.[41] Kötülükle eşitlenen ve "artık boşluk"la isimlendirilen böylesi bir dünyada Cioran için çelişki, kaçınılmazdır. Bir yerde bu çelişkiyi şu şekilde ifade eder:

---

[38] Michel Harr, "Nietzsche'nin Arayışı", *Nietzsche ve Din*, Yay. Haz. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002, s. 185. Özellikle ahlâki açıdan dekadansa uğrayan Batı metafiziğinin kutsallığının simgesi olan Hıristiyanlık Tanrısı, Nietzsche ile "iyi-kötü", Dostoyevski ile "suç-ceza" ikileminde ötelenirken, Cioran ile farklı bir boyut kazanarak bu ikilemlerin ara yüzeyine yerleştirilir. Cioran'ın bu konudaki eleştirileri için bkz., Cioran, *The New Gods*, trans. Richard Howard, New York, Quadrangle, 1974.s. 18-33.

[39] Bkz., Cioran, *Notebooks*, trans. I. Zarifopol-Johnston, New York, Arcade Publishing, 2003. s. 28–26.

* Muhtemelen Nietzsche'ye atıf.

[40] Cioran, *Varolma Eğilimi*, s. 106.

[41] Michel Harr, a.g.m., s. 193.

> Hiçlik beni sardığında ve doğulu bir söyleme göre "boşluğun boşluğuna" ulaştığımda, böylesi bir aşırılıktan yıldırım çarpmış gibi, son bir çare olarak Tanrı'ya başvurduğum olur, bu ancak kuşkularını çiğneme, kendimle çelişme ve ürpertilerimi çoğaltarak, orada bir uyarıcı arama arzusundan olsa bile. Boşluk deneyimi inançsızın mistik eğilimidir, yalvarma olanağıdır, onun doluluk anıdır. Sınırlarımızda, bir Tanrı çıkıverir ortaya, ya da onun yerini tutan bir şey.[42]

Cioran'ın Hıristiyanlık ya da varoluşsal kişiselcilik ya da ahlâki hümanizm'e dair atıflarını, ahlâki sistemler ve özne söylemi etrafında değerlendirmemiz de olanaklıdır. Seyyar metaforlar ordusuna dayanan bu sistemlerin inşasına dair yapılan tüm çabalar, sürgünlük ve kötülük perspektifinde okunduğunda insanın yabancılaşma ve can sıkıntısını aşma konusunda giriştiği tesellinin niteliği asla dinsel bir hikmetin ürünü olamaz. Çünkü Cioran'a göre insan için, Tanrı'nın doğasının yorumu olarak ele alınacak psikolojik, teolojik, ahlâki ve epistemolojik nüveler mevcut yazgımız çerçevesinde geçersiz ve saçmadır. Bir dönem boyunca ahlâki sistemlerin metafiziksel meşruluğunu kanıtlamaya girişen teologlar, sistematize ettikleri teoloji bilgisi ile konuşmanın ölümü olan bağnazlığı körüklerlerken, felsefenin hem dine hem de kendine karşı özgünlüğünü koruyamaması Cioran için temel bir çıkmazdır:[43]

> Kendini inançları yıkmakla görevli sanan felsefe, Hıristiyanlığın yayılma ve zafer dönemini yaşadığı zaman, boş inançlarını bu dinin üstün saçmalıklarına tercih ettiği Paganizmle işbirliği yaptı. Tanrılara saldırarak ve onları geçersiz addederek ruhları özgür bırakmış olduğunu sanan felsefe, gerçekte ruhları yeni bir köleliğe teslim ediyordu, eskisinden de kötü bir köleliğe... Ne hoşgörü ne de alay için özel bir zaafı olmayan Tanrıların yerine kendini koyan Tanrı'ya teslim ediyordu. Felsefenin, bu Tanrı'nın gelişinden sorumlu olmadığı ileri sürülebilir, onun önerisinin bu olmadığı söylenebilir. Kuşkusuz; ama felsefe Tanrılara dokunmadan onların çökertilmediğini, başkalarının onların yerini almaya geleceklerini ve bu değişimde kendisinin hiçbir kazancı olmadığını düşünmeliydi.[44]

Temsil eden öznenin kendisini sürekli olarak temsil ettiği şey biçiminde algılayarak özünün asli belirlenimini öznelliğin gücünde araması sonucu kendine ait daimi rezervin şartlarını ahlâki sistemler çerçevesinde "değer"

---

[42] Cioran, *Varolma Eğilimi*, s. 106.
[43] Sadık Erol Er, s. 50.
[44] Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 124.

olarak ortaya koyması, Cioran için modern metafizik açısından bakıldığında kesinlikten ziyade temellendirici yöne daha yakındır. Nietzsche ile birlikte Batı metafiziği tamamlanana dek temellendirmenin olanaklılığı, öznenin Descartesçı anlamda sezgisel kesinliğine kadar gider ki, bu durumda artık "Düşünüyorum"un kendi haklılaşmışlığında kendisini sıkıca sabitlemiş olan özne, temsil etmenin bilgisini ve temsil edilen şeylerin içeriğini belirleme karakterine sahiptir. Ancak hem geleneksel hem de modern metafiziğin ahlâki sistemleriyle yüzleşme esnasında, Nietzsche'nin bıraktığı yerleri eleştiriye tâbi tutan Cioran, indirgemeci bir anlayışla dünyanın örtülü mutsuzluğunun karmaşık doğasına saldırarak, insanın askıda kalan anlamsızlığının betimlemesini yapar:

Gizli yaşamımızı Tanrı'ya atfetmekten vazgeçeceğimiz zaman, mistiklerin kendinden geçişleri kadar etkili durumlara ulaşabileceğiz, öbür dünyaya başvurmadan bu dünyayı alt edebileceğiz. Gene de başka dünya takıntısı bize musallat olmak zorunda kalsaydı, duruma göre, onlardan birini oluşturmak, tasarlamak elimizde olacaktı, sadece görünmez bir ihtiyacımızı gidermek için olsa bile. Bunun için aklı uzun bir suskunluğa zorlamak bize yetecektir. Uçuruma doğru çıkıyor, göğe doğru iniyoruz. Neredeyiz? Anlamsız bir soru; artık yerimiz yok...[45]

Varlık ve hakikatin değersizleştirilmesi sonucu oluşan metafizik dünyaya karşı nihaî darbe, varlıkların birincisi olan Tanrı'nın en yüce değerde itibar kaybetmesi olgusundan hareketle biçimlenir. Cioran'ın yorumuna göre "ilk varolan"ın değerler açısından radikal bir tavırla aşındırılması, Nietzsche gibi yeni bir değer ortaya koyma perspektifi içinde değil, saçmalığa ulaşabilmek için değersizleştirme mevcudiyeti içinde algılanmalıdır. Aslına bakılırsa onun bu eleştirel bakışı, Tanrısal metafiziğin yerine "güç metafiziğini" koyan Nietzsche'ye köklü bir meydan okumadır. Metafizik tarafından icat edilen onto-teolojinin evrensel ve bağlayıcı gücünün kökenini, hakikati Tanrı'nın aşkın alanında aramasında yatar ve bundan dolayıdır ki, Tanrı'nın ölümü bu kültür için hakikatin tamamının

---

[45] Cioran, *Varolma Eğilimi*, s. 155. Dünyanın anlamlığını "kuruculuk" vasfıyla ören Kartezyen Cogito'nun ölümüne katkıda bulunarak, metinlerinde saçma fikrini ön plana çıkaran Cioran'ın *On The Heights of Despair* adlı kitabında anlamsızlık üzerine söylediği sözler oldukça dikkat çekicidir: "Benim acı çekmem ve düşünmem ne kadar önemli olabilir ki? Benim trajedimin tarihteki en büyük trajedi –imparatorlukların çöküşünden bile büyük– olduğunu hissetmeme rağmen, yine de bütüncül önemsizliğimin farkındayım. Kesinlikle ikna oldum ki, ben bu evrende hiçbir şeyim Bu dünya bir fikir ya da inanç uğruna bir kurban bile vermeye değmez. Varsın tarih toz olup dağılsın. Niye dert edeyim? Varsın ölüm gülünç bir ışıkta; acı çekerek; sınırlanmış bir şekilde ve belli etmeyerek; coşku kirlenmiş, hayat rasyonel; yaşamın diyalektikleri, çılgından daha ziyade mantıklı; umutsuzluk, azınlık ve tarafgirlik; sonsuzluk, tek bir kelime; nihilizm deneyimi, bir yanılsama, kadercilik, bir şaka olarak görünsün!", Cioran, *On The Heights of Despair*, s. 33-34.

ölümü anlamına gelir. Nitekim Cioran için, Tanrı'nın ölümünün muazzam sonuçlarının tasnifini yapan Nietzsche, bunun yerine seküler sistemin her şeyi güvenli kılan bir duygudan hareketle "güç istemini" koymasını hakikatin öldürülmesinin farklı biçimi olarak değerlendirir. Çünkü ona göre Nietzsche, "bizzat kendim bütün Tanrıları kılıçtan geçirdim" sözüyle payına düşen büyüklüğünü haykırırken ne kadar cesursa, korku ve zayıflık duygusuna katlanamamasından dolayı başka dünyalar hayal ederken bir o kadar da korkaktır. Cioran, dinsel fikirlerin yıkılmasıyla oluşan rahatsız edici boşluk ve mahrumiyet duygusunun vermiş olduğu sıkıntıyı, dinî olmayan metafiziksel bir dünyanın temel referansı olarak onaylarken, hakikatin artık Nietzscheci bakışla kişilerin perspektifleri çerçevesinde anlama ve yorumlama eylemlerine bırakılamayacağını söyler. Çünkü hakikatin ortadan kaldırılmasıyla birlikte görünür dünyanın da yok edilmesi, dünyanın bütüncül niteliğinin bütün sonsuzluğunda kaos olması demektir ki, bu noktada dünya "mükemmeldir" içgüdüsüyle hareket eden Dionysosçu dünya görüşünün insanın iç sıkıntısını sağaltacak reçeteleri, saçma olmaktan öteye gidemez. Cioran için eğer insan böyle şeylere inanacak olursa Tanrı'nın varlığı karşısında nasıl kafası karışıyorsa aynı zamanda kozmosu Tanrı'dan ayrı olarak anlama arzumuzun da, amaçsız bir dünyayı resmetmede sıkıntıya gireceğini salık verir. İşte bu, kötü dünya karşısında kafası karışık insanın düştüğü kaygı durumudur:

> Kaygılı insan, sıkıntısını yüreklendiren, yoğunlaştıran her şeye Tanrı yollamış gibi yapışır. Ondan kurtulmasını istemek, dengesini bozmaktır; varoluşun ve gönencin temeli olan kaygıyı alt üst etmektir. Kurnaz günah çıkarıcı, bu kaygının zorunlu olduğunu, onun ne olduğu bilindiği zaman ondan vazgeçilemeyeceğini bilir. O, iyiliklerden söz etmeye yanaşmazken, dolambaçlı yoldan giderek, benimsenmiş, onur verici kaygıyı, vicdan azabını över. Müşterileri ona minnettardır, onun laik meslektaşları birbirleriyle tartışıp, bu insanları kendi hallerine bırakırken, bu açıkgöz de, onları bu kadar kolayca elinde tutmayı başarır.[46]

Cioran'a göre Tanrı'nın öldürülmesi, Tanrı'ya inancın yanılsama maskesinin düşürülmesiyle birlikte, ölürken olduğu kadar doğarken de her şeyini yitiren insanın kaosu, her ne kadar bu saptamalara bağlanabilirse de, insanın Tanrı'dan önceki görünümleri araması da bu süreçte önemli etkendir. Doğmuş olmama durumu olarak yorumlayabileceğimiz bu görüş, "doğmuş olmanın sakıncası"ndan hareketle oluşturulmuş insanı, kötülük-

[46] Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 154–155.

ten muaf tutma girişimidir. Cioran, aşırı anlam aramanın aşırı anlamsızlığa yol açtığı bu dünyada kendini ilahî olanın bir tarzı olarak düşünen insanın çaresizliğinin başlangıcını, daha önce vurguladığımız gibi "doğma" eyleminde arar. Onun için önemli olan bu başlangıç noktası, kötülük, Tanrı, ahlâk, değer vb. gibi kavramlarla örülen dünyaya –sürgün ve çile mekânına– talihsiz bir başlangıç yapmaktır; diğer bir ifadeyle bu, varlığın ve varoluşun değersizleşmesinin ilk basamağıdır:

> Hiçbir şeyin henüz doğmaya tenezzül etmediği bir dünyaya dalıp gitmek, sonsuzca... bilincin istemeden sezinlediği dünyaya, oraya, daha varlığa bürünmemiş döl yatağına, benden önceki bir ben'in sıfır varlığının tadının çıkarıldığı dünyaya doğru hayali bir yolculuk... *Doğmuş olmamak*, sadece onu düşünmek, ne mutluluk, ne özgürlük, ne sonsuzluk![47]

Cioran'ın tavrına çok uygun olan bu ifadelerdeki birey, öyle bir bireydir ki, başkalarından on bin yıl önce ya da sonra yaşamayı, insanlığın başlangıcına ya da sonuna ait olma duygusunu içselleştiren, çağının şafağında ilahların kahkahasını duyan modern hilkat garibesi, insandan kaçan bir insan güzelidir! Kendi içinde Tanrı kadar çıplak ve zavallı olmaktır dileği. Ne ölüme koşmakta ne de ölümden kaçmaktadır. Kaçtığı sadece doğum felaketidir. O, doğarken yitirmiştir her şeyi! Doğmuş olmak sakıncalıdır. Yaşamak ise savaşı kaybetmektir.[48] Çünkü Cioran'a göre doğum saplantısı bizi geçmişimizin önüne taşıyarak; bize geleceğin, şimdinin, dahası geçmişin de tadını kaybettirir. O, kötülükle ve imkânsız bir gerilimin varoluşu olan Tanrı ile ilişkimizin anlamsızlığı bağlamında, varolan her şeye inancın kaybolmasının muğlak zeminini oluşturan doğumu, aslında insanın başına gelebilecek en gülünesi kaza olarak görür; bir anlamda iftiranın başlangıcıdır. Bu durumda insanın içinde bulunduğu ruh halini tahlil etmeye çalıştığımızda şunları tespit edebiliriz:

> Ölüme doğru değildir koşumuz, doğum felâketinden kaçarız. çırpınarak. Bu yıkımdan kurtulanlar onu unutmayı deneyenlerdir sadece. Doğum anındaki endişenin geleceğe yansımasından başka bir şey değildir ölüm korkusu. Doğum tiksindirir bizi, bu kesin. Oysa en büyük iyiliğin doğmuş olmak, kötülüğün ise hayatın başında değil sonunda olduğunu ezberletir bize.[49]

---

[47] *Age*, s. 31.
[48] Kenan Sarıalioğlu, "Paris Çölünde Bir Münzevi", s. 6.
[49] Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, s. 14.

Doğum, Tanrı ve Kötülük üzerine betimlediği farklı unsurlar vasıtasıyla, bu dünyaya gelmenin bağışlanacak bir şey olmadığı için hiçbir şeyin bağışlanmaması gereğini ısrarla savunan Cioran, "yeniden diriliş" ve "amaca ulaşılmışlık" imgelerinin bir aradalığının kopuşunu, doğum eyleminin tutuklaması olarak gösterir. Her kişisel endişenin, son noktada, bu temel ürpertinin bedelini ödeyen varoluşumuzun, varlığın nerede olduğu bilinmeyen kozmogonik bir endişeye dönüşmesi de, bunun "bağışlanamayacak" doğal bir sonucudur. Bu noktada Cioran, ilk "sabotaj eylemi olan doğum ve yaratılış"ı, dünya trajedisinin kötü bir metafiziksel yazgısı ve felâketi olarak görür: "Doğmuş olmaktan dolayı kendimi bağışlamıyorum. Sanki dünyaya gelerek bir gizeme saygısızlık etmiş, adı olmayan önemli bir hata etmişim. Henüz belirsiz bir varlık iken: doğmak bana o zaman, başıma gelmediği için avunamayacağım bir felâket gibi görünür."[50]

Sonuç olarak, Batı metafiziğinin geleneksel değerlerinin köklenmesinde birincil derecede öneme sahip olan Hıristiyan asketizmi ve azizliği üzerine eleştirileri ile mevcut dinin ahlâki tezahürlerini aşındıran Cioran'ın felsefesi, gerçekliğinin karmaşık doğasının sistemsizliği üzerine odaklanan kapasitesiyle özgün bir konuma sahiptir.[51] Kuşkusuz bu özgünlüğü, her ne kadar çağının öznenin ölümü söylemleri ile yakın bir ilişki içerisinde olsa da, onun düşüncesinin gerçek belirlenimi döneminin baskın felsefi anlayışlarının hem içerisinde hem de dışarısında olmasından kaynaklanır. Sadece Tanrı'ya ve kötülük problemine değil, tüm kavramlarına sinmiş olan negativist yaklaşımıyla bu varoluş küçümseyicisi, ne gülmeyi ne esrimeyi hor görmeme lüksünü kendine tanır; hem teoloji hem de mutsuzluk ve esrime üstüne tamamen kuşkucu, nihilist, ancak dikkatli ve düşünceli bir tavır alır.[52] Özellikle onto-teolojinin temel problemleri olan Tanrı'yı ve dünyanın kötülüğünü değerlendirirken, Tanrı'nın ölümü karşısında, "Tanrı bizim pasımızdır ve tözümüzün akıl almaz çürümesidir"[53] anlayışını benimseyen Cioran'ın, böylesi bir dünyada insanın yazgısının vazgeçilmezi olan ölümü ve intiharı birlikte ele alması muhtemeldir.

---

[50] *Age*, s. 24.
[51] Sadık Erol Er, s. 55.
[52] Sanda Stolojan, "Cioran'ın İkinci Doğuşu", çev. Kenan Sarıalioğlu, *Tebessüm, Sırıtma ve Ötesi* içinde, s. 70.
[53] Cioran, *Notebooks*, s. 39.

İNSANIN KENDİ DOĞASIYLA SAVAŞI

M. Mukadder Yakupoğlu

İnsanı diğer canlılardan ayıran onun doğal durumunun doğal olarak sürdürülebilir olamamasıdır. İnsan doğal haliyle öyle bir çelişki içindedir ki bu çelişkiyle varlığını sürdürmesi olanaksızdır. Bu nedenle varlığını sürdürmeye karar veren bir insan yaşamının dayanacağı temeli belirlemek zorundadır. Ama bu temel çoğunlukla daha önceden belirlenmiştir ve de insan kendiliğinden bu yaşam biçimini kabullenir. Daha doğrusu her günün getirdiği zorunluluklar insanı belirli bir yaşam biçimine mahkûm hale getirir. Bu mahkûmiyet insanın kendi doğal durumunu dönüştürme arzusuna yol açar. Bu arzu çoğu zaman pratik yaşama biçimini benimseme yoluyla günlük bir programın parçası haline gelir.

Yaşama biçiminin belirlenmesinde önceki kuşakların yaşama biçimleri model oluştururlar. Aile ve okul eğitimi bir ölçüde insanı nasıl yaşayacağı konusunda koşullandırır. Bu koşullandırma yaşamın acı gerçekleri karşısında yavaş yavaş etkinliklerini kaybederler. Bu süreçte insan yaşamı konusunda karar vermek zorunda olduğunu fark eder. Bu zorunluluğa rağmen insanların çoğu kendilerini olayların akışına bırakır. Bu durumda o insanların yaşamının nasıl olacağını ekonomik sistem ve onunla bağlantılı olarak toplumsal kurumlar karar verir.

Bu kayıtsız çoğunluğun karşısındaki azınlık ise kendi yaşamları üzerine kararı kendileri vermek isterler. Bu azınlığın önünde geniş bir yelpaze vardır. Verilecek kararların her aşamada yeni kararlar almaya neden olacağı açıktır. İnsanların çoğu böyle bir sürece dayanıklı olabileceklerini

düşünmediklerinden halihazır kalıpların içinde kalmayı tercih edeceklerdir.

Hiyerarşik yapılanmaya boyun eğmek ve paranın güç olduğu savını kabullenmek, sistemin uyulmasını istediği önermelerdir. Dünyada kabul gören baskın yaşama biçimi, hiyerarşik basamakları çıkmaya çalışmak veya para kazanmanın bir yolunu bulmak için öldüresiye çaba göstermektir. Sosyoloji ve sosyal psikoloji bu yaşam biçimini bir veri olarak kabul eder. Bu kabul edişin doğal sonucu olarak insanın diğeri tarafından kabul edilmesinin ön koşulu ya hiyerarşik bir basamakta bulunmak, ya da parasal bir güce sahip olmaktır.

Bu önerme genel olarak doğrudur ve zaten bu nedenle pratik yaşam biçimi genel olarak insanların benimsediği bir yaşam biçimidir. Bir önermenin genel olarak doğru olması onun mutlak anlamda yanlış olduğunu gösterir. Pratik yaşam biçimini kabul etmeyen, sosyolojik determinizmi reddeden insanların sayısı az değildir. Bunun nedeni pratik yaşam modelinin insan ruhunu tatmin edemeyişidir. Bu model öncelikle statü ve para üretimine neden olur ve toplumsal alan enflasyonist bir statü ve para gösterisine sahne olur. Başkası tarafından kabul edilme arzusu trajikomik bir tiyatro oyununun sürekli tekrarlanmasına neden olur.

Kapitalist üretim-tüketim sisteminin dayattığı sosyolojik oluşumları karşı konulamaz gerçekler olarak kabul eden çoğunluk hep birlikte tek tip bir yaşam biçimini egemen kılmışlar ve böylece tarihin bitişini ilân etmişlerdir.

Ama isyankâr bir azınlık insanlığın içine düştüğü bu yoksul yaşam biçimine karşı çıkmış ve öngörülemeyen yaratıcı bir devinimle yepyeni yaşam biçimlerinin örneklerini ortaya koymuşlardır.

Pratik yaşam biçimi aldatıcıdır, çünkü insana bir amaç sunmaz. Bir gün bitecek günleri iyi geçirmek üzerine kurulu ve diğer insanların yaşamına kayıtsız kalmayı öğütleyen ve özü ahlâki bir norma dayanmayan pratik yaşam biçimi insanı ruhsal sefalete götürür. Bu nedenle bu yaşam biçimine isyan etmek ahlâki bir görevdir.

Pratik yaşam biçiminin ilkelerini şöyle özetlemek mümkündür: yaşam maddi bir olaydır, yaşamı mümkün kılan hücrelerin ve özellikle nöronların birleşmesinden meydana gelen biyolojik makinenin düzenli işleyişidir. Bu makinenin iyi çalışması için en uygun ortamı yaratmak pratik yaşam modelinin temelini oluşturur.

Pratik yaşamın amacı yaşamın içinde kalmak zorunda olduğundan kendi kendini yok etmeye mahkûmdur. Ne kadar saçma görünürse görünsün yaşamın dışına sıçrama zorunluluğu kaçınılmazdır. Belki de bu saçmalık insanı hep intiharın sınırında tutar. Yaşamın dışına sıçrayarak saç-

malığın baskısından kurtulabiliriz. İntihar pratik yaşamın neden olduğu bir eylemdir.

Pratik yaşamın görünürdeki cazibesi aldatıcıdır. Bu cazibe sanki yaşamı dolu dolu yaşamak mümkünmüş gibi bir olasılık yaratır. Böyle bir olasılık yoktur. Aslında başkaları tarafından kabul edilme kaygısıyla sürdürülen pratik yaşam bir dizi atraksiyonu (dikkat çekici davranışları) gerekli kılar.

Kendi kendine yani içe dönük yaşam varlığımızın özüne inmemizin olmazsa olmaz koşuludur. Buna karşın pratik yaşam bizi bizden uzaklaştırır, özümüze yabancılaştırır. Varlık bir zevk makinesine indirgenir. Goethe'nin Faust'unu anımsayalım. Şeytan Faust'u bir zevk makinesine dönüştürmeye çalışır ama Faust'un ruhu bu makineleşmeye direnir. Belki de felsefi veya dinsel yaşamın çıkış noktası bu direnmedir.

İnsanın kendi kendisiyle savaşımı, insanı hiçbir yere götürmeyen pratik yaşamla bir amaç varmış yanılsamasını mümkün hale getiren dinsel-felsefi yaşam arasındaki uzlaşmanın zorluğundan doğmaktadır. Kendini akıntıya bırakmak, içgüdülerin mutlak egemenliğini kabul etmek çoğu insanın seçtiği yoldur ve sonu anlamsız bir hiçliktir.

Yaşam bize verilen biyolojik bir sıçrama mıdır? Buradaki "biz" ne anlama gelmektedir? Biz kendimize atfettiğimiz metafizik bir öze işaret etmektedir. Biz veya ben olgusu yaşama dışarıdaki bir fenomen olarak bakmamızı sağlar. Bizi dışarıya doğru uzatan bu biyolojik sıçrama içinde hep potansiyel bir düşüşü taşır. Yaşam kısa bir süre yükselen ve daha sonra sürekli düşüşe yönelen bir titreşim gibi algılanabilir.

Kazanmak için kaybetmenin gerekliliği üzerine kurulan şu zavallı varolma savaşı...Varoluş sıçraması, yaşamı kaybetmenin üzerinde gerçekleşir. Yavaş yavaş can sıkıntısı içinde tükenmek. Kapanmak, yok olmak. Belki de çırpınmayı önleyen en emin yol budur... Ayrıcalıklı bir azınlığa katılabilmek için öldüresiye çırpınmak riskli ve ahlâksız bir yoldur ama bu yolu deneyip kazanan insanlar vardır. En çok böbürlenen insanlar da onlardır.

Her gün biraz daha yenilmenin keyfini yaşıyorum. Bu kadar berbat bir dünyada ve özellikle bu kadar sefil bir toplumda kötü bir rolü kabul etmektense, yenilmeyi stoacı bir tarzda özümsemek en emin yoldur. Ne çare ki bu kadar çabuk paranın sahte gücüne boyun eğen bu insanlardan oluşmuş bir topluma güvenmem olanaksız. Varlığının derinliğindeki ışığı fark etmekten âciz insanlar kolaylıkla parayı âdi yollardan ele geçirenlerin emrine giriyorlar.

Bütün hayatları boyunca rol kesen insanlar gördüm. Bugün bu insanlar bu yapay dünyada kendilerine uygun bir yer buldular. Ölünceye kadar da

bu rollerini sürdüreceklerine eminim. Bu insanlar benimle bir süre arkadaş oldular. Sonra ben onlar için faydasız ve rahatsız edici oldum. Beni bir kalemde sildiler ve şimdi çok rahat bir hayat sürdürüyorlar. Her gün biraz daha varlığın ışığından uzaklaşıyorlar ve kendilerinden nefret eder hale geliyorlar.

Dünyanın tinsel (manevî) merkezi Hindistan, Himalayalar, Tibet olarak adlandırılan coğrafî bölgedir. Bu bölge ve çevresi binlerce yıllık tinsel yolculuklarıyla bize bir yol göstermektedir. Bu yol bize çırpınmayın ve sakin olun, kendinize ve çevrenize telaşsızca bakın ve içsel bir yolculuğa çıkın, demektedir. Bu bölgedeki felsefi ve dinsel yoğunluğu dile getiren metinler batıdaki gibi sistematik değildir ve size yalnızca ışık tutarlar ve sizi bedenden mutlak ruha doğru giden büyük yolculuğa davet ederler.

Bu topraklarda oturan bizler bu yolculuğu yapacak donanıma sahip değiliz çünkü bizler bütün dünyayı içine alan bayağılık rüzgârına kendimizi kaptırmışız. Ben şunu ısrarla tekrar ediyorum: Kendimizi diğer insanların ortaya çıkardığı bayağılıktan kurtarmak için direncimizi arttırmak zorundayız. Yoksa bu bayağılık hepimizi yutar.

Eski yüzyıllarda monarşi, oligarşi veya diktatörlük rejimi bütün insanları canından bezdirmişti. İşte bu nedenle insanlık demokrasi rejimini bir kurtuluş gibi gördü. Ama demokrasi yeni bir felâkete yol açtı: bayağılık, sıradanlık, sürüleşme. Yığınların iktidarı dayanılmaz ölçüde iğrenç bir atmosferin oluşmasına neden oldu. Artık soluduğumuz hava dayanılamayacak kadar ağır. Caddeler, sokaklar kitlelerin işgaline uğramış. Her konuda haklılar çünkü iktidar onların ve demokratik rejim devam ettiği taktirde bireyin kitleye boyun eğmenin dışında bir çıkışı yok.

İnsanlığın bu bayağılıktan kurtulması mümkün görünmüyor. Ne yapalım? Bunun yanıtı kısaca hiçbir şey. Sorun insan türünü yaratan mekanizmanın sıradanlığı. Evrim kuramını izlediğimizde önümüze iğrenç bir tablo çıkıyor. Belki önceleri durum biraz daha katlanılabilir görünüyordu. Ama evrimin devinimi yırtıcı hayvanları ve sonunda bunlardan tuhaf bir şekilde yırtıcı olan insanı üretmeye başlayınca bütün dünya mezbahaya döndü. Ben bu evrimden iyi bir şey çıkmayacağını söylüyorum.

O halde yolumuzu değiştirmeliyiz. Bu canlılar topluluğunu kendi saldırganlıklarıyla baş başa bırakıp tinsel bir yolculuğa çıkmalıyız. Bu yolculuk insan olmanın reddedilmesiyle başlayacaktır. Ben bu canlı halimizi komik ve sıradan buluyorum ve canımı bırakıp varlığımın içine dalıyorum.

Geriye baktığım zaman insan türünün tarihinin boşunalığını görüyorum. Boşlukta kaybolup giden insanlar. Onların yaşayıp tükettikleri hayatlar büyük bir trajedinin sürekli tekrarından başka bir şey değil. Ama

olsun. Bu böyle sürüp gidecek. Ebedi dönüşün kaçınılmazlığı bizi hep bu hayata bağlı kılacak. Varoluş devinimi bizi hiçliğin başdöndürücü uçurumu içine atarken hayat bizi hep yukarı çekecek.

İşte bu noktada insanın kendi kendisiyle savaşımı ve buna bağlı olarak kendi doğasını değiştirme zorunluluğu ortaya çıkıyor. Kendi kendine sürüp giden ve bizi sadece bir malzeme, araç olarak kullanan yaşam fenomenini olduğu gibi kabul etmemeliyiz. Ona karşı varlığımızın bize verdiği tinsel gücü kullanmalıyız. Bu güç Yunus Emre, Kant, Bergson, Gandhi gibi insanların varolmasını sağlamıştır. Onlar yaşamın sıradanlığını yok etmeyi başarmışlar ve insanlara üstün varlık olma imkânının var olduğunu göstermişlerdir.

Kendi kendimizle savaşmaktan bıkmamalıyız ve biyolojik yapımızın bize hazırladığı tuzaklara yakalanmamaya özen göstermeliyiz. Yoksa sıradanlığın içinde boğuluruz. Ben bu dünya düzenine, insanın insanı çeşitli yollardan ezmesine hayır diyorum ve hepimizi bu varoluş savaşımına çağırıyorum.

Belki de her çaba boşunadır. Bize verilen sadece biyolojik bir yaşamdır. Gerisi sadece yaşamı kolaylaştırıcı avuntulardır. Sonsuzluk, ruh, yüksek ahlâk gibi yaşamı anlamlandıran olgular yaşamın hizmetindeki geçici araçlardır. Yaşamı terk edecek kadar kendimizi kötü hissettiğimizde bu olgular hemen devreye girer.

Belki de her çaba bizi yüce varlığa yaklaştıracak ve çektiğimiz acıların, sıkıntıların ödülünü alacağız. Olabilir veya olmayabilir. Ben olabilir diyenlerin safındayım. Zaten insan varlığı için başka çıkış yok.

Bizi yaşama mahkûm eden içgüdülerimize karşı çıkarak hayatı yaşarken reddetme olanağına sahibiz. Yaşam bizi aşağılara çekiyorsa içgüdülerimizi köreltip varoluşumuzun özüne dönebiliriz. Hiçbir şey bizi diğer insanların yaşadığı rezilliği kabul etmeye zorlayamaz. En çok kızdığım söz, başka çaremiz yoktur sözüdür. Her zaman daha iyiyi denemek zorundayız. İçgüdülerimiz bize oyun oynuyorsa bu oyunu bozabilecek tinsel güce sahibiz.

Adım adım ölüme yaklaşıyoruz. Bu nedenle her adımın başka bir anlamı vardır. Ölüm zaten içgüdülerin adım adım körelmesine dayanır. Bu körlük yaşamın ötesindeki gerçeği görmemizi sağlar. Bir an gelir çelişkilerden, kısır çekişmelerden kurtuluruz. İşte o an ölüme doğru büyük ve anlamlı yürüyüş başlar. Bu yürüyüşe çıkmaktan korkmayalım. Yoksa yaşamın daracık, boğucu atmosferinde nefesimizi tüketiriz. Herkesin böbürlendiği içi kof başarıların peşine düşmeyelim.

İnsanların ortak yaşamına baktığımızda umutsuzluğa kapılmak kaçınılmaz oluyor. Herkesin başkasını felâkete sürükleme pahasına kendini

kurtarma çabası içine girdiğini görüyoruz. Ama işin garip olan tarafı da bu dünyadaki yaşamın bize hiçbir kurtuluş olanağı vermemesidir. Bize verilen yalnızca günü yaşayıp ertesi güne anlamsızca geçmemizdir. Günleri birbirine bağlayan tek olgu üretici çalışmadır. Mevki, para, şöhret günleri birbirine bağlamaz. Aksine her günü diğer günlerden koparır. Umutsuzluğu yenmenin tek koşulu üretimdir ve bu üretileni de insanlığa armağan etmektir. Her sahip olunan şey bizi daha çok ağırlaştırır ve bizi daha çok karanlık dibe doğru çeker. Üretip, onu armağan etmek bizi hafifletir ve yukarı çıkarır.

Yaşlanırken bütün dünya önemsiz hale geliyor. Evrenin var olması ile yok olması arasında hiçbir fark kalmıyor. Yaşlı için varlık hiçliğe eşittir. Bu da hayata ve kendine karşı mutlak bir kayıtsızlığa yol açıyor. Artık umutsuzluğa kapılma ve dolayısıyla depresyona girme olanağı da ortadan kalkıyor. Biyolojik işlevdeki ufak bir aksilik varlığı hiçliğe dönüştürüyor. Bu sürece maruz kalan yaşlı insan kolaylıkla kendini unutabiliyor ve kendini fark etme arzusunu yitiriyor.

Ne tuhaftır ki arzu yanan bir mum gibi sessizce sönüyor ve ölüm bitip tükenen bu arzunun bedendeki izdüşümü oluyor. İşte o an kendini kurtarma çabasının gülünçlüğü bütün çıplaklığıyla ortaya çıkıyor.

Hepimiz gülünç bir oyunun içinde debelenip duruyoruz. İçimizde bastıramadığımız arzu bizi bir oyundan diğerine sürüklüyor. Hayat boyunca amaçsızca koşturup duruyoruz. Uyandığımız andan itibaren bir gün başlıyor ve kendiliğinden bitiyor. Bizden bağımsız olarak kayıtsızca kendiliğinden yok olup giden günü biz bir yaşam olayı haline getirmeye çalışıyoruz. Bu çaba bizi yoruyor, bizi tüketiyor.

Umutsuzca kendi içimizde bir ben oluşturmaya çalışıyoruz. Bu ben yoluyla tanrıya ve tanrı yoluyla sonsuz varoluşa ulaşmak istiyoruz. Bu istek günlük yaşamın sıradanlığı, boşunalığı içinde kaybolup gidiyor. Böylece umutsuzluk denen o ölümcül hastalığa yakalanıyoruz. Kierkegaard inançlının bu hastalığa karşı bağışıklığı olduğunu ileri sürüyor ama akıldışı inancın düşünen insanda nasıl mümkün olacağını açıklayamıyor. Bir şekilde mutlak varlığa ulaşmanız gerekiyor yoksa bu dünyada ölemeden ölümün acısını sürekli içinde taşırsınız. Zaten düşünen, rasyonel insana olan da bu. Bill Gates'le en yoksul insan bu açıdan eşit durumdalar.

İnanmak zorundayım o halde inanıyorum. Çağdaş insanın dramı bu önermede özetleniyor. İnanmak için ölesiye çaba göstermemiz gerekiyor ama bu bizi inançlı kılmıyor. Belki de inanca giden yol her koşulda iyi olmaktan geçiyor. İyi olmak bu maddi dünyada kaybetmek demektir. O

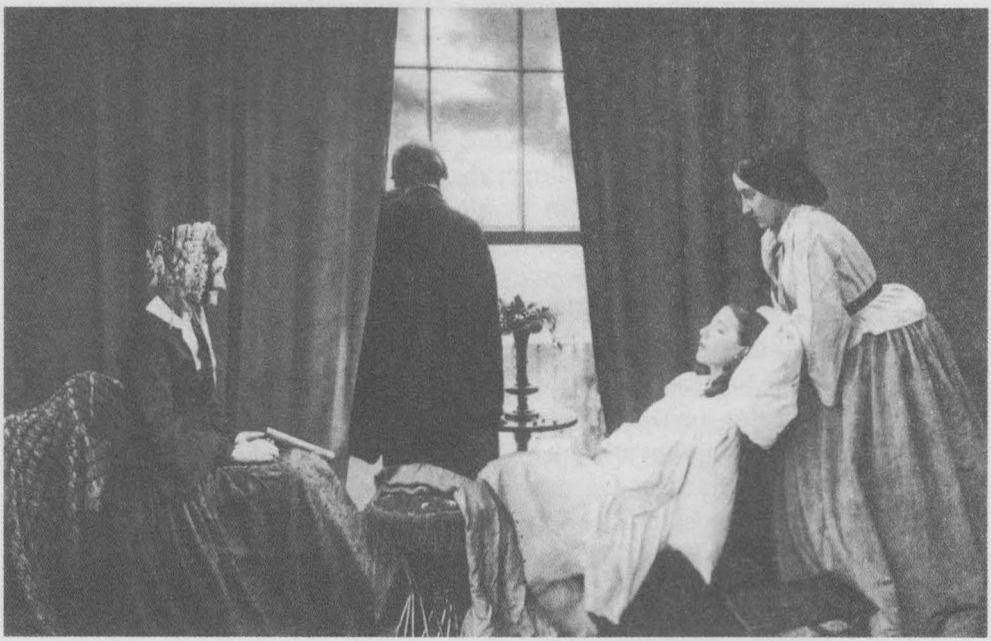
halde mutlak varlığa ulaşmak için bu dünyada kaybetmeyi göze almamız gerekiyor.

Zevke yönelik içgüdüsel bir donanıma sahip insanın kendini iyiliğe adaması genel olarak zor görünüyor. İnsanlık tarihine ve bugününe baktığımız zaman içgüdülerini bastıran ve yönünü salt iyiliğe çeviren insan sayısının toplam insan nüfusuna göre çok küçük bir azınlık olduğunu fark ediyoruz. O zaman inançlı insan sayısının da çok düşük olduğu açığa çıkıyor. Büyük çoğunluk içgüdülerini diğer insanlara fazla zarar vermeden tatmin etmeye çalışıyor. Küçük bir azınlık ise mutlak olarak içgüdülerini tatmine yöneliyorlar ve kötülüğün içine düşüyorlar. İnsanlık tarihi de temel olarak bu tür kötü insanların arzularını tatmin etme çabalarının trajik sonuçlarından oluşuyor.

İnsanoğlunun ulaştığı düzey, kapitalist-teknolojik bir düzenin sağladıklarıyla sınırlıdır. Bu düzen vasat insanın köleliğine dayanır. Bu düzen vasatın üstündekileri çıldırtır. Bunun en önemli nedeni bu düzenin insanı bayağı bir varlık düzeyine düşürmesidir. "Sistem senin aç karnını doyuruyor" sloganında özetini bulan bu alçaklık düzeni, Nietzsche'nin "üst insan" kavramını alt-üst etmiştir. Nietzsche'nin düşüncelerini tahrif eden kapitalizmin sözde büyük düşünürü Ayn Rand iş adamlarını "üst insan" düzeyine çıkararak insanlığın bu insanlar sayesinde ayakta kaldığını söyleme bayağılığını göstermiştir. Aslında iş adamı insanın köle ruhundan faydalanan bir fırsatçıdan başka bir şey değildir.

İnsan vasatlığı onu kendi kendine köleleştiren bir sisteme tutsak etmiştir. İnsan yaşamı boyun eğme üzerine kuruludur. Kime boyun eğiyor insan? Yine insana. Bundan daha gülünç ne olabilir? Herkes herkesin boyunduruğu altındadır. Efendi kimdir? Her an öldürülme riski taşıyan bir budala. Efendi budaladır çünkü yaşamını kin, nefret ve korkuya dayandırmıştır. İşte Hegel'in efendi-köle ilişkisi.

Ölümü kabullenmede her zaman gülünç ve aşırı bir taraf var. Yaşadığımız neydi de bu sona eriyordu? Bence yanıtlamamız gereken en önemli soru budur.



Henry Peach Robinson, *A world history of photography*

ONSEKİZİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ VE DEPRESYON

Derya Gürses Tarbuck*

18. yüzyılda Benlik problemi ve onu çevreleyen unsurlar, Etik çalışmalarının bir parçası olarak ele alınmaktaydı. İnsan doğasının niteliğini tespit etme konusundaki teoriler de bu anlamda çok çeşitlilik göstermekte idi. Aydınlanma döneminin getirdiği önemli gelişmelerden bir tanesi tarihçiler arasında Seküler Ahlak anlayışının yerleşmeye başlaması olarak bilinir.[1] Din unsuru ile belirlenen ahlak kavramları yerine, insanın doğasında barındırdığı ve gerek iç dünyasında gerek sosyalleştiği dış dünyada kullandığı Ahlaki parametrelerin neler olduğunu tespit etme konusundaki tartışmalar 18. yüzyılda önemli çalışma konuları haline gelmiştir. Aydınlanma felsefesinin bu konudaki önemli etkisi şu şekilde kendini gösterir: İnsan Doğası ve Tabiat Çalışmaları arasında bir analoji kurularak, Ahlak ve birey kavramının analitik bir şekilde incelenmesine yol açılmıştır. Bu süreç içerisinde iki farklı düşünce okulu kendini göstermiştir. Bunlardan biri rasyonellik ağırlıklı akıl yürütmeye dayanan bir metod ile Ahlak kav-

* Derya Gürses Tarbuck, Cambridge Üniversitesi, Center for Research in Arts Social Sciences and Humanities

[1] Bu konu ile ilgili olarak bkz. Michael Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics* (Cambridge, 2006).

ramını açıklamaya çalışanlar, diğeri de empirik bir metodoloji ile Ahlak ve birey konusu ile ilgilenenlerdir.

Shaftesbury ve Hutcheson, empirik düşünce okulunun bir parçası olarak, Ahlaki duyuların insanın benliğinde nasıl işlevsel hale geldikleri konusundaki çalışmaları ile Etik alanında önemli bir aşama kaydedilmesine katkıda bulunmuşlardır.[2] Zira insan doğası ile ilgili yapılan her tespit, ahlak kodlarının da ne şekilde olması gerektiği konusunda fikirler vermekteydi. Bu konuda teori üretenlerin başında Thomas Hobbes gelmekteydi. Hobbes, insanın benliğinin bir savaş alanı olduğu, insanın doğası gereği kavgacı ve uyuşmaz bir yapıya sahip olduğu, bir toplumsal yapı içerisinde böyle bir doğaya sahip olan insanların kesinlikle hem ahlaki hem de siyasi olarak yönetilmeye ihtiyaçları olduğu sonucuna varmıştır. Shaftesbury ve Hutcheson'un çıkış noktalarından biri Hobbes ile taban tabana zıt bir benlik anlayışına sahip olmaları olmuştur. İnsanları bir arada tutan unsurun bencilce bir dürtüden geldiğini savunan Hobbes'un tersine Shaftesbury ve Hutcheson insanın doğasında doğal bir sosyalleşme dürtüsü olduğunu savunmuşlardır. Her iki filozofun da insanın sosyalleşme ve iç dünya arasındaki dengeye olan yaklaşımları yer yer farklılıklar gösterse de, Etik anlayışlarını toplumsallığı göz ardı etmeden formüle ettikleri görülmektedir. İç gözlem ya da kendi kendini inceleme, on sekizinci yüzyıl ahlak felsefesi çalışmalarının vazgeçilmez bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Shaftesbury'den Hutcheson'a, Boswell'den Johnson'a, değişik düşünce adamları bunu yapmışlardır. Bilimsel ve Analitik olarak insanın duygu dünyasının araştırılması ve anlaşılması çabası, Aydınlanma düşüncesinde yeni bir Ahlak modeli oturtma, Ahlaki değerleri dini referanslardan kurtarma konusundaki eğilimin bir açılımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu genel çerçevede insanların yaşadıkları duygu geçişlerini yorumlama konusunda da önemli değişikliklerin ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür.

Depresyon kavramı bu anlamda on sekizinci yüzyılda bu tartışmaların ortasında yer almaktaydı. Her ne kadar kavram olarak modern anlamda kullanılan Depresyon on sekizinci yüzyılda aynı şekilde adlandırılmasa da bunun eşdeğeri ve benzeri bulgulardan yola çıkarak yapılan teşhisler arasında Melancholia ya da Melankoli, Depresyon kavramının tarihsel öncülü olarak kabul edilebilir. 2008 yılında İngiltere'nin Newcastle şehrinde açılan bir sergi ve konferanslar dizisi, modernite öncesi depresyon kavramına ışık tutmayı amaçlamakta idi.[3] '*18th Century Blues: Exploring the Melancholic Mind*' adlı bu sergi ve çerçevesinde yapılan konuşmalar-

[2] Thomas Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson* (London, 1888)

[3] '18th Century Blues: Exploring the Melancholy Mind' Shipley Gallery, Gateshead, June-August 2008.

da şu anda depresyon olarak tanımlanan birtakım olguların on sekizinci yüzyıl ve daha öncesinde de değişik tanımlar halinde var olduğu tespitleri yapılmıştır. Uzun zaman bu kavramlar *Melancholia* başlığı altında birlikte anılmaktaydı. Hipokrat'a göre korku ve ümitsizlik uzun süreli devam ederse, Melancholia'nın önemli karakteristikleri olarak görünmekte idi.[4] 18. yüzyıla kadar Melankoli'nin bir hastalık olarak görüldüğü kesindir ve sebebi de vücutta siyah safranın artışından yola çıkarak oluştuğunun düşünülmesidir. Belirtileri şu şekilde ortaya çıkmaktaydı: "motivasyon eksikliği, olumsuz duygular hissetmek, sebepsiz korku ve acı hissetmek."[5] 18. yüzyıl ile birlikte, terim belli bir ruh halini tanımlamak şeklinde de kullanılmaya başlanmıştır ve ille de herhangi bir fizyolojik probleme referans verilmeye gerek olmadığı durumlarda da kullanılmıştır. Melankoli bir ruh halini ifade ederken, Boswell gibileri tarafından bir entelektüel hastalığı olarak da görülmüştür.[6]

17. yüzyıldan itibaren çoğunlukla edebiyat alanında gözlenen bir başka Melankoli şekli de belli bir duygusal durumu temsil eden ve yaratıcılığı kamçıladığı düşünülen Melankoli formu olarak görünmektedir. *Melankoli kültü* olarak tanımlanan ve neredeyse bir akım haline dönüşmüş olan fikre göre depresyon, daha çok yaratıcı insanlarda ve entelektüellerde görülen bir durum olarak tanımlanmakta idi ve herhangi fizyolojik belirti ile ilişkilendirilmeden kullanılan bir terim olmaya başladı. On sekizinci yüzyılda Melankoliye methiye olarak yazılmış önemli eserlerden biri olan Thomas Warton'un *The Pleasures of Melancholy* (Melankolinin Hazları) eserinde bu anlayışa en çarpıcı örnek sunulmuştur:

> Gel, o zaman, Melankoli, düşüncenin kraliçesi,
> Gel, Azizlere yakışır duruşunla, kararlı adımlarınla.[7]

Melankoli aynı zamanda tıp konusunda yapılan araştırmalarda da önemli bir çalışma konusu olmuştur. 18. yüzyıldan önce depresyon konusunda otorite olan eserlerin başında Robert Burton'un *Anatomy of Melancholy* (1621) gelmektedir. Burton, Melankolinin bulguları ve nasıl ortaya çıktığı da dahil olmak üzere, tedaviye ilişkin yöntemleri de içeren fikirlerinin olduğu bu eserde, Melankolinin sadece tıp kaynaklı değil, Ruh ve din kaynaklı sebepleri ile de ilgilenmiştir. Benzeri bir şekilde Richard Baxter

---

[4] .Hippocrates, *Aphorisms*, çeviri: Francis Adams, 6. Bölüm, 23. madde. http://classics.mit.edu/Hippocrates/aphorisms.html

[5] '18th Century Blues: Exploring the Melancholy Mind'

[6] Anthony La Volpa, 'Revisiting the Boswells: Work, Politeness, and Melancholy in the Scottish Enlightenment' http://beforedepression.com/downloads/Boswells.mp3

[7] Thomas Warton, *The Pleasures of Melancholy* (1747)

de Melankolinin hem ruhsal ve hem de bedensel tedavi yöntemleri olabileceği konusunda çalışmaları ile tanınmıştır.[8] Melankolinin her iki unsur etrafında dönmesi bir bakıma bir anlam kargaşası da yaratmaktadır tarihçiler açısından. Zira Yeniçağ'ın tıp ve din adamları Melankoli teşhisleri konusunda bir fikir birliğine sahip olmaktan çok farklı teşhisler yaparak değişik durumları tanıma yoluna gitmişlerdir.

Hypochondria (evham, kuruntu, hastalık hastalığı), *Hysteria* (histeri), *Spleen* (karamsarlık, hüzün), *Vapours* (melankoli), *Melancholia* (çöküntü ve kaygı) kullanılan tabirlerden olmakla birlikte değişik durumlara karşılık gelirler. Özellikle Hysteria bayanlarda görülen bir hastalık olarak kabul görmüştür bu dönemde. Hypochondria da erkeklerde rastlanan bir durum olarak kabul edilmiştir.

Ünlü İngiliz entelektüeli Samuel Johnson'un kronik depresyon geçirdiği tarihçiler tarafından bilinen bir olgudur. Samuel Johnson güncelerinde ve mektuplaşmalarında terim olarak 'depressed' yani *depresif* ya da *bastırılmış* anlamına gelen tabiri kullanmıştır. Depresyon kelimesinin Latince kökü *deprimere* aşağı bastırmak anlamına gelir. Samuel Johnson ilk defa depresyon kelimesini *low spirits* (düşük moral ya da ruh hali) durumunu tanımlamak niyeti ile 1750'lerde kullanmıştır.[9] 1776'da Boswell'e yazdığı bir mektupta Johnson, Melankoli hakkında okuması için George Cheyne'nin *The English Malady (İngiliz Hastalığı)* adlı çalışmasını önermiştir.[10] İlk baskısı 1733'de yapılan ve Melankoliyi tipik bir İngiliz hastalığı olarak yorumlayan bu çalışmada Cheyne, Melankoli genel başlığı altında toplanabilecek her türlü hastalığın teşhis ve tedavisi konusundaki bilimsel fikirlerini kağıda dökmüştür. Melankoliyi sinirsel bir rahatsızlık olarak tanımlayan Cheyne, Aydınlanma felsefesinin duyumculuk okulu etkisinde kalmış bir tıp adamı olarak, duyularımızın aşırı uyarılması ile sinir sisteminde bir bozukluk yaşayabileceğimizi savunur. Cheyne'nin Newtoncu tarafı da Melankoli'nin açıklamasının Ruh ya da başka beden ötesinde bir unsur ile değil yine sebepleri organizma içinde barınan bir unsurdan olabileceği şeklinde belirir.[11] Her ne kadar Cheyne Melankoli ve bununla eşdeğer hastalıkları elit ve entelektüel bir kesimin geçirdiği bir hastalık olarak görse de böyle bir tespitin altında yine Ay-

---

[8] Baxter, Richard. *Preservatives against melancholy and overmuch sorrow. Or the cure of both by faith and physick.* (London, 1713)

[9] Serge Soupel, "'The true culprit is the mind which can never run away from itself" (Horace):Samuel Johnson and Depression"
http://beforedepression.com/downloads/SamuelJohnson.mp3

[10] Samuel Johnson'dan James Boswell'e, 2 Temmuz 1776, Boswell, *Life of Johnson* icinde.(Oxford, 1970), 782.

[11] George Cheyne, *The English malady: or, a treatise of nervous diseases of all kinds, as spleen, vapours. lowness of spirits, hypochondriacal, and hysterical* (Dublin, 1733)

dınlanmacı bir yaklaşım yatar. Entelektüellerin algılarının ve düşünsel olarak duyularının diğer kişilere oranla daha açık olduğu varsayımı her ne kadar elitist olarak yorumlanabilirse de, Melankolinin her şeyin ötesinde beyinsel bir sorun olduğu fikri önemli bir yerde durmaktadır Cheyne'de.

Ann Sheldon'un 1787-88'de yayınlamış olduğu güncelerinde, "keyfim bastırılmıştı, düşüktü" anlamına gelen "*my spirits were much depressed*" tabirinin ve " Hala ruhum/keyfim bastırılmış haldeydi" anlamına gelen "*I still remained at a low spirited state*" tabirlerinin kullanıldığını görüyoruz.[12] Charles Moore'un yüzyılın sonlarına doğru İntihar üzerine yazdığı çalışmada, 'depressed' kavramının yine aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığını görmek mümkündür. İntiharın sebeplerinin neler olduğu konusunda geliştirdiği fikirleri ifade ettiği bölümde, Moore, herhangi bir sebepten 'depressed' bir ruh hali yaşama durumunu melankoli ve delilik gibi hastalıkların bir başlangıç noktası olarak alır.[13] John Aikin tarafından 1793'te bir babanın oğluna verdiği öğütlerin toplandığı bir eserde, Melankoli ya da Spleen adına ayrılmış ayrı bir bölüm bulunmaktadır.[14] 'Low Spirits' olarak tanımladığı ve Melankoliye yol açan ruh durumundan kurtulmak ya da bu duruma yakalanmamak için oğluna en başta verdiği öğüt kendini sürekli meşgul tutması şeklindedir. 'Meşguliyet, meşguliyet, meşguliyet!' [15] Samuel Johnson'un kronik depresif durumuna da gönderme yapan Aikin, Johnson'un İngilizcenin ilk sözlüğünü hazırlarken yoğun bir çalışma temposunda olduğu için, diğer zamanlardaki durumu ile karşılaştırıldığında daha mutlu olduğundan emin olduğunu da ifade eder.[16] Aikin bir adım daha atarak bir başka bölümde beden hastalıkları ile akıl hastalıkları arasında analojik bir ilişki olduğu tespitinde bulunur.[17] 1774'de William Buchan da, Dini Melankoli'ye çare olarak işe yarar bir meşguliyet bulmayı önermiştir.[18] Buchan'ın Dini Melankolinin ortaya çıkma mekanizmasına yönelik olarak yaptığı tespit de oldukça ilgi çekicidir. Bazı dindarların kendilerine mutlu ve neşeli olmayı bir lüks gördüklerini ve gerçek dinin bu kadar karamsar bir ruh hali içermediğini

---

[12] Ann Sheldon, *Authentic and interesting memoirs of Miss Ann Sheldon* (London, 1787-88), 174.

[13] Charles Moore, *A full inquiry into the subject of suicide. To which are added two treatises on duelling and gaming.*(London, 1790). 400.

[14] John Aikin, *Letters from a father to his son, on various topics, relative to literature and the conduct of life.* (London, 1793)

[15] 'Employment, employment, employment!'*A.g.e.*, 190.

[16] *A.g.e.*, 191.

[17] *A.g.e.*, 174-184.

[18] William Buchan, *Domestic medicine: or, a treatise on the prevention and cure of diseases by regimen and simple medicines* (London, 1774), 129.

belirterek din adamlarının inananlarla uğraşırken çok fazla karamsarlık aşılamamaları gerektiğini savunur.

Yüzyılın sonundaki bu görüşlere dikkatle bakıldığında, Melankoli etrafında dönen teorilerin giderek din etkisinden kurtulmakla kalmayıp, çözümlerinin de duyumculuk çerçevesinde şekillendiğini söylemek de mümkündür. Jeremy Schmidt, Melankoliye yönelik din ve ahlak felsefesi ile belirlenen tavırların Yeniçağ'da nasıl bir değişiklik geçirdiğine yönelik olan çalışmasında, Yeniçağ öncesinde duygu dünyasının geçirdiği buhranların ağırlıklı olarak Ruh ile ilişkilendirildiğini söyler.[19] 18. yüzyıl Ahlak Felsefesi, bu duyguların beden ile ilişkili olduğunu ve tedavi yöntemlerinin beden ile ilişkili tespitleri konusunda bir fikir ortaya atar.

Ruh ve beden arasında yakın bir ilişkinin olduğu ve birinde olan problemin diğerini de etkileyebileceği fikri ağırlıklı olarak Yeniçağ tıbbında yerini on sekizinci yüzyılda almaya başlamıştır. Ünlü İskoç tıp uzmanı William Cullen, 1789'da Melankoli belirtileri gösteren bir hastadan mektup alır. Bu kişi kendini intihara kadar götürebilecek düşünceler içerisinde olduğundan ve geceleri uyuyamadığından şikayet eder.[20] Cullen'in tavsiyesi 'sıkı egzersiz ve sosyalleşme' olur.[21] Cullen, Edinburgh Üniversitesi tıp öğrencileri için hazırladığı bir eserinde Melankoli ya da *Vapours* olarak anlaşılan hastalığı bir akıl durumu olarak tanımlar.[22]

Melankoli Yeniçağ'da sadece bir tıp olayı olarak değil aynı zamanda dini açılımları da olan bir ruh durumu olarak da tanımlanmaktaydı. Tedavisinde ruhun arındırılmasını içeren yöntemler de bulunmakta ve birçok düşünürün de ortak olarak paylaştıkları görüş etrafında şekillenmekte idi: 'Vücut'un iyileşmesi ile Ruh'un iyileştirilmesi ilişkilidir.' Dini Melankoli olarak tanımlanan ve depresyon belirtili hastalık Yeniçağ'da kabul edilen ve tanınan bir ruhsal problem olarak görülür ve semptomlarının fiziksel olarak kendini gösterdiklerine inanılırdı. Buna en çarpıcı örneklerden bir tanesi, George Cheyne'nin kendisinin geçirdiği hastalığı Dini Melankoli olarak tanımlaması ve ortaya çıkış sebebinin de Doğal Felsefe'ye olan ilgisinin kendisini Deism'e sürüklediği korkusu ve bu korkunun ruhunda yarattığı sarsıntı olduğunu düşünmesidir.[23] Cheyne kendinde ortaya çıkan semptomları gözleyerek kendi kendine Dini Melankoli teşhisi koyar.

---

[19] Jeremy Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in England* (Ashgate, 2007), introduction.

[20] Guenter B. Risse, *New Medical Challenges during the Scottish Enlightenment* (Rodopi, 2005), 156.

[21] A.g.e, 156.

[22] William Cullen, *First lines of the practice of physic, for the use of students in the University of Edinburgh. Vol.III.* (Edinburgh, 1783), 122.

[23] Anita Guerrini, *Obesity and Depression in the Enlightenment* (Oklahoma, 2000), 11

Robert Burton tarafından 'Büyük bir acı hissi,..., Ruh'un dikkatinin dağılması, huzursuzluk, sürekli korku hissetme hali..., yemek yiyememe, içememe, ve uyuyamama problemi'[24] şeklinde açıklanan bu durum kendini iki şekilde göstermekte idi. Burton'a göre Dini Melankoli, dini inancın çok arttığı ya da çok azaldığı durumlarda ortaya çıkmakta idi. Dini Melankoli'nin Yeniçağ'daki tedavisi bedenden çok Ruh'un tedavisi kapsamında değerlendirildiği için kendini yeniden dine verme ve Kutsal Kitap okuyarak Ruhunu terbiye etme şeklinde olduğu görülmektedir. Dini melankoli konusunda yüzyılın başında yazılmış başka bir eserde de bu türden melankolinin değişik şekillerde ortaya çıktığına yönelik fikirler öne sürülmekte idi.[25] Bir başka çalışmada dini melankoli çeken bir bayana günün değişik saatlerinde ve değişik ruh halleri için ilahiler okuması salık verilmekte ve bir süre İncil'den başka bir şey okumaması öğütlenmekte idi.[26]

Aydınlanma döneminde Melankoli'ye olan yaklaşım keskin bir değişiklik göstermektedir özellikle Deist literatür bu konudaki dini çağrışımları eleştirme eğiliminde idi. Bu bakış açısına örnek oluşturabilecek bir örnek ünlü *Ansiklopedi*'dir. Diderot'un yazdığı bir ansiklopedi maddesinde Melankoli'nin tanımı yapılırken neden ortaya çıktığı konusunda dini referanslar vermenin yanlışlığına işaret edilmektedir:

> Bazı doktorlar –kötü *philosophe*'lar- Melankolinin sebebi olarak şeytani etkinliği öne sürerler. Bilgisizce yapılan bu gerekçelendirmeden çekinmezler, ya da doğaüstü olarak görünür bu durum onlara. Bu doktorlar, trajik yazarlar olarak kalmışlardır ve çalışmaya sonuç getiremedikleri için,.... teolojiye başvurmuşlardır.[27]

Öte yandan on sekizinci yüzyıl duygu teorisyenleri korku, haz, gibi duyguların beden ile ilişkili kategoriler olduklarını söyleyerek önemli bir gelişmeye imza atmışlardır. Melankolik hissetme durumunun da beden ile ilişkili bir değişiklik olduğu fikrine zemin hazırlamışlardır. Bu da On se-

[24] Richard Burton, *Anatomy of Melancholy*, Guerrini icinde, 11.
[25] John Moore, *Of religious melancholy. A sermon preach'd before the Queen at White-Hall* (London, 1705).
[26] Robert Blakeway, *An essay towards the cure of religious melancholy, in a letter to a gentlewoman afflicted with it.* (London, 1717).
[27] http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.808

kizinci yüzyılda duygu felsefesi yapanların metafizik alandan uzaklaşma çabalarının bir parçası olarak da yorumlanabilir. Bu yaklaşım değişikliği Melankolinin teşhis ve tedavisinde de kullanılan metodlarda bir takım değişiklikler yapmış görünmektedir. Duyguların vücutta yarattığı etkiler ve ortaya çıkış şekilleri Newtoncu ve Lockeçu bakış açıları ile yeniden ele alınmaya başlamıştır. Duyguların kontrolü ve Melankoli gibi duygu geçişlerinin tedavisi aynı zamanda Etik alanının da konusu haline gelmiştir on sekizinci yüzyılda. Yeniçağ etiğinin hedeflerinden biri nasıl erdemli olunabileceği sorusuna İnsan Felsefesi kapsamında cevap aramak olarak karşımıza çıkmaktadır ve duygu teorileri bu sorunun cevabının aranması konusunda önemli bir yer kaplamaktadır. Özellikle bu dönemde Ahlak Felsefesi'nin seküler bir alana kayma çabalarının hız kazandığı tespiti ile birlikte, Melankolinin de dini çağrışımlardan uzak olarak anılmaya başlanma çabası önem kazanmakta idi. Melankoli'nin tanımlanması ve anlaşılması konusunda birtakım değişiklikler bu bağlamlar çerçevesinde olmaya başlamıştır, burada iki düşünce okulunun önemi ortaya çıkıyor: Tıp alanında Melankoli ağırlıklı olarak fizyolojik bir problem olarak görülmeye başlandı ancak aynı zamanda da felsefe alanında Melankoli bir duygu durumu olarak İnsan Felsefesi alanının önemli çalışma konularından biri haline gelmeye başladı demek mümkündür.

KENDİMİZE DOĞRU BİR YÜRÜYÜŞ TARZI OLARAK ÖZGELİK

Ahmet İnam

İnsan, dünyaya doğru yürüyen bir varlık. Dünyada kendine bir *yaşam alanı* oluşturmaya çabalayarak.

İnsanın bu dünyadaki serüvenine baktığımızda, belli yaşam alanı içinde, o alanın koşulları altında, yaşama mücadelesiyle varolmaya çabaladığını görürüz. Ortaya çıkışının başından beri, insan için yaşam, *didişerek* sürdürülen bir süreç olagelmiştir. *Didişen* bir varlıktır, insan. Didişerek yaşamaktır, yaşamak. Yaşam alanına tam uyumu olmadığı için. İnsan, *homo discours*'tur. Çatışan, savaşan, didişen bir varlık. Latinlerin *discordia* dediği bu uyumsuzluk, Eski Yunan'da Tanrıça *Eris*'le simgeleniyordu. Eris, Roma mitolojisinde Tanrıça *Discordia* olarak kendini gösterdi, belli dönüşümlerle.

İnsanın cennetten düştüğü söylencesi, *eritik* (Eris'ten), uyumsuz, bir varlık olan insana pek yakışmasa gerek. Cennet uyumsuz, çatışmacı, didişmeci bir varlık olan insanın kısa bir döneminin, bitimli bir düzenin adı olabilir. Cennet bu dünyada hiç olmadı (Kalıcılığı olmayan sürelerin dışında!). İnsan didişerek varoldu. Didişerek varoluyor.

Didişimli bir varlık olarak insan, neden böyledir? Yaşadığı yere, koşullara, çevreye *tam uyumu* yoktur. *Eksiktir, fazladır* ama tam uyumlu değildir. Bu açıdan özürlüdür. Diğer yandan tam uyumlu olmayışı, onun kendini *aşmasına* da yol açmıştır. Sonradan oluşturacağı *uygarlık*, ortaya çıkışındaki bu temel özellikten dolayıdır. Didişimliliği onu *çatışmalı*, çelişkili kılmış ama kendini sorgulamasına, dünyayı denetlemesine de yol açmıştır. Dinginliği, huzuru arayışı da bundandır.

Bulunduğu, içinden çıktığı yaşam alanı yetersiz olunca ya da o, alanını yetersiz bulunca (çünkü didişimli, yerinde duramaz bir varlıktır!) alanlarını genişletmeye başlamış: Yola koyulmuştur. Belli bir yerde (*topos*) idi; şimdi farklı yerler (*topoi)* de olmaya başlamıştır.

İnsan, bir yere doğar, o *yer* onun yaşam alanı olur. Yerini değiştirebilir, *yerler* onun yaşam alanı olur. Yerde ya da yerlerde alışkanlıklar oluşturur, âşinâlıklar kazanır. *Didişimliliği* bu âşinâlığı yırtar, bozar. Kendi kendinin huzurunu bozmasa bile dışarıdan birileri gelir rahatını kaçırır. Bir Arap atasözünün dile getirdiği gibi: "Dünyada rahat yoktur."

Didişimli bir varlık olan insan, yürüyen bir varlıktır da. Ne demek yürüyen bir varlık? Nereye yürür? Neden yürür?

Hayatta kalmak için yürür. Hayata yürür. Yerini değiştirmek, yaşam alanını genişletmek için. Canlı kalmak, yaşam alanının koşullarıyla başa çıkmak için. Yürümenin anlamlarından biri bu: Yer değiştirmek. Yer değiştirerek varlığını sürdürmek. Yürümek, uzamda hareket etmek demek, bir anlamıyla yaşamı sürdürmek amacıyla. Uzamdaki bu hareket, yiyecek, barınak bulmakla gerçekleşecek bir hayatta kalma (Eski Yunanlıların *zôê* dediği!) çabası başarılı oldukça insanın adım adım *geçmişi* oluşur. Anıları, ataları, söylenceleri ortaya çıkar. İşte artık insan yalnızca uzamda değil zamanda da yürümeye başlar. Tarih bilinci tomurcuklanır. İnsanın belleği, ânı yaşayışında onu geleceğe doğru yönlendirir. İnsan geçmişe, geleceğe yürümeye başlar. Âna doğru yürümeyi keşfeder.

Belli bir yerleşik düzen ona topluluklara, topluma doğru yürümeyi kazandırır. Zamanı, uzamı, toplumu yaşayan insan birey olarak kendine yürümeyi de dener. İç dünyasını, düşlerini yorumlamaya çabalar. İnsan duygularına, düşüncelerine doğru da yürür. Yürümek keşfetme, anlama, yorumlama çabasıdır.

İnsanın *didişimli* yapısı, onu mücadeleci kılar. Yalnız mücadeleci değil araştırıcı, merak eden, hayrete düşen bir özellik verir ona.

Didişimli yapısının üzerine oturacağı bir güven desteğine gereksinimi vardır. Didişim bir *anlam zemini* üzerinde gelişir. Bu anlam zemini bir *güven zeminidir* de. Bu zemin üzerinde insanın *insan olma derdi* oluşur. İnsan, *derdi* olan, amaçları, kaygıları, değerleri olan bir varlıktır.

İnsanın derdi onu yollara düşürür, yürütür. Bu yürüyüşü, dörtlü boyut üzerinde olup biter. Doğrusu, onun yürüyüşünü dört kavramın ördüğü bir bütünlükte yorumlayabiliriz. Önce *anlam*la başlayalım.

İnsan *anlamsız* yaşayamaz. Bir anlam çerçevesi içinde algılar, kavrar dünyayı. Anlam verir yaşadıklarına. Bir *anlam zemini* üzerinde durur. Anlam yolu üstünde yürür.

Anlamın derin kökleri vardır. Felsefede özellikle *rasyonalist* düşünürlerin dayandığı kavramlardan biri *yeter sebeb* kavramıdır. Hiçbir şey sebepsiz olmaz derler (*Nihil est sine ratione*). Bizim kültürümüzde de her şeyin bir *sebeb-i hikmeti* olduğundan söz edilir. Anlamın derin kökünü buradan çıkarabiliriz. *Nihil est sine significatione.* Hiçbir şey anlamsız değildir. Doğrusu, insan *anlamsız yaşantılara* sahip olamaz. Elbette anlayamadığı, saçma bulduğu yaşantıları olabilir. Bunlarda da anlamsızlığı anlamlı buluyordur. Saçmanın da, "hiç"in de anlamı vardır. Yaşantı, onları bir anlam çerçevesine belli belirsiz de olsa oturtur. Yaşantının işleyişinde anlamsızlık olamaz. Açıklayamadığı, anlayamadığı anlamlar olabilir.

Derin kök anlam varlığın kendisindedir. Ontik anlamı kendimizce anlamaya, yorumlamaya çabalarız. Tanrıya, bir güce, bir kurama bağlamaya uğraşırız.

Derin kök anlama dayanan anlam katmanına *kök anlam* diyebiliriz. Bu anlam hayattır: *Zôê.* Canlılıktır. Canlılığın bir ölçüde kendi kendini düzenleyen bir *auto-poiêtik* yapısı vardır. Bedenimiz bu anlam katmanından ortaya çıkar. Anlamını bu katmandan alır.

Kök anlamın beslediği insanın *yaşam alanına* Eski Yunanlılar *bios* diyorlardı. İnsan *ontos*'dan *zôê*'ye, *zôê*'den *bios*'a geçen anlam katmanları üzerinde yaşıyor. *Yaşam alanı*, anlamını insanın canlılığında, yeryüzünde hayatta kalma mücadelesinden alır. İnsan bu gezegendeki yaşam alanında ortaya çıkışında kendi anlam katmanını oluşturmaya *bios*la, insana özgü yaşamla başlar.

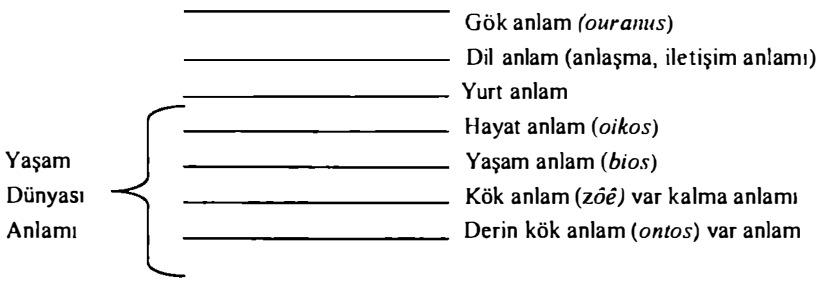
Yaşam alanındaki didişimli çabası onu *bios*'tan *oikos*'a taşır. Oikos'tan yola çıkarak insan yaşam alanını *yurt*'a dönüştürür. Yurt, insanın bu gezegendeki yürüyüşlerinin ulaştığı önemli bir anlam katmanıdır. Felsefenin bir *yurt özlemi* (*Heimweh*) olduğunu söylemişti, Novalis.

Anlam katmanımız günlük koşuşturma içinde *zôê* ile sınırlıdır, çoğu kez. *Var olarak kalma, var kalma* çabası bizi bu anlam katmanı üstünde tutar. Bu açıdan derin kök anlam katmanı *varlık* (ontos), kök anlam katmanına ise *var kalma* adını alabilir, Türkçemizde. *Bios*'a *yaşam*, *oikos*'a ise *hayat* diyebiliriz. Hayat kültürün, tinselliğin öne çıktığı yaşamdır.

Yaşamın hayata dönüşmesi sanat, din, bilim, hikmet ve felsefenin ortaya çıkışı ile gerçekleşir.

Burada alışılmış anlayışın dışında bu dört anlam katmanının; *varlık, var kalma, yaşam* ve *hayatın dil öncesi bir anlamı ortaya* koyduğuna dikkat çekmek isterim. Hayat, yaşam üstünde incelmiş bir anlam katmanıdır. Burada sözcükler, kavramlar, dil yoktur. Bu dört katman, bir anlamıyla Husserl'in *yaşama dünyası* dediği dünyayı oluşturur. Dilin elbette bu dünyada *izleri* vardır, özellikle hayat ve yaşam üzerinde. Husserl anlamında *çökeltileri* vardır ama kendisi yoktur.

Bu dört katmanı içeren yaşama dünyası üzerinde felsefenin özlemini çektiği yurt bulunur. Dil, yurdun üzerinde yükselir. Dil bir anlaşma, iletişim anlamıdır. Bu söylediklerimizi bir çizelgeyle basitleştirirsek:



Bu çizelgede yeni ve en üstte duran bir anlam katmanı daha görüyoruz. Buna *gök anlam* diyorum. Kavramların, soyut düşüncelerin, şiirin, bilimin, sanatın, inanç düzenlerinin, sembollerin anlamları bir yanıyla *gök anlam* üzerinde dururlar. (Okur daha önce "varlık", "var kalma", "yaşam", "hayat", "dil" diye sözünü ettiğimiz kavramların sonuna anlam sözcüğünü eklemelidir. Yaşama dünyası sözcüğünün sonuna da "anlam" sözcüğünü!)

Gök anlam, dil anlam üzerinde yükseliyor. Dil anlam, yurt anlam üzerinde. Yurt anlam, dil öncesi bir anlam katmanı olarak dil anlamla yaşama dünyası arasında bulunan bir *ara* anlamdır. Yurt anlamının önemini önce yurt kavramını açarak gösterelim. Yurt, didişimli varlığın *geçici bir süre*, didişimsizliğe varıp varlıkla *varıştığı* zaman-mekândır, onun yöresi ve ortamıdır. Bu yöre ve ortamın oluşturduğu anlam katmanına yurt anlam diyorum. Şimdi bu anlatımı açmaya çalışayım.

Varlıkla *varışma*, varlıkla birbirine ulaşma, birbirine erişme demek. Barış sözcüğünün kökeni, birbirine varma, birbiriyle görüşme demek. Yurt, insanlarla, çevreyle birbirimize vardığımız, varıştığımız bir yöredir.

Salt yöre değil bir düşünce, bir duygudur da. İçinde bulunduğumuz düşünce çevresine *ortam* diyorum. İnsanın yurt yaşantısı bitimlidir. Kemalettin Kamu'nun dediği gibi "Ben gurbette değilim/ Gurbet benim içimde" İnsan yurdunu zaman zaman yaşayan, zaman zaman ondan uzak düşen didişimli bir varlıktır. Yurtluluk ve yurtsuzluk arasında gidip gelir. Bu varışmanın, varışamamanın dilde yansıması sanatta, edebiyatta, düşünce ürünlerinde görülebilir. Yurt anlamın yaşanması yöremiz, yaşama dünyamız, düşünce ve duygularımız arasındaki köprüyü oluşturur. Bu anlam katmanında düşünce ve duygu henüz dille yoğrulmamıştır. İçtenliği, "sahiciliği", hasbîliği, *otantik* özelliği buradan gelir. Yurt anlam yaşantısı yoksunluğu, insanı dille oynamaya götürür, yaşama dünyası anlamı ile etkileşimini zorlaştırır.

Belli bir ülkenin vatandaşı olmakla yurt anlam yaşama arasında zorunlu bir bağ yoktur. Yurt anlamdan bîhaber vatandaşlık, *anlamı yaşanmayan* vatandaşlık olabildiğini çağımız insanında görebiliyoruz. Yurtluluk ve yurtsuzluk varlıkla belli yöre içinde, düşünce ve duygu ortamında varışma ya da varışamamayla (barışma ya da barışamamayla) yaşanır.

Varış sözcüğünün anlamlarından biri "çabuk kavrayış, anlayış, güçlü seziş, irfan"; varışlı sözcüğü ise "her şeyi çabuk ve iyi anlayan, sezişi güçlü, zekî, ârif " anlamına da geliyor. Yurt anlam, varışmanın dil öncesi anlam katmanlarında yaşanabildiği bir anlam katmanı. Varışma, dil anlamın ardından gök anlamda da yaşanabilir.

Yurt sözcüğünü, "yur" kökünden "yürümek"e bağlayıp buradan "yurt"un, göç alanı anlamına geldiği savunulmuşsa da, bu yorumun tartışmalı olduğu söyleniyor.[1] Yurdun, yürüyüşle, varışla, varmakla ilgisi olduğu düşünülebilir. Yürümek, bir yere ulaşmayla, bir yere varmakla bağlantılanabilir.

Türkçemizde kök anlamdan gök anlama uzanan anlam yapısı içinde "var" kökünden türetilmiş sözcüklerle dile getirilebilecek anlam işleyişinin yanında "yok" karşıtı "var"ın da anlam ağına katkısı düşündürücüdür. "Var", "bar"la, ilgilidir, "ba" kökünden gelir, ba, bağlamakla ilgilidir. Var olan bağlayandır: Nereye? Anlama.

Var, "yor, yür" kökleri üzerinden yurt ve yürüyüşle bağlantıya sokulabilir. İnsanın varlık içinde yurt tutması yürüyüşleriyle gerçekleşiyor.

Yürüyüşün anlam boyutunun yanında ikinci olarak *yaşantı* boyutundan söz edebiliriz. Yaşantı, Eski Yunanlının *empeira*, Avrupalının *expérience*, *Erfahrung*, *Erlebnis* sözcükleriyle dile getirdiği kavramdır.

---

[1] Sözcüklerle ilgili yorumlarımız için burada dayandığımız kaynak: Tuncer Gülensoy, *Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.

Yürüyüş bir anlam ikliminde gerçekleşir. *Yaşantı*, bu anlamı yaşayabilme olanağı verir, bize. Didişen varlık olarak insan yaşantısı, anlam katmanlarından birisine sıkışıp kalabiliyor. Örneğin, var kalma anlam katmanına sıkı sıkıya bağlanarak, diğer katmanları bu katmanın odağında yaşayabilir. Yaşantının hangi katmanı yaşadığı değil de, katmanlar arasında nasıl bir ilişki kurduğu, katmanları nasıl olanca zenginliği ile yaşadığı daha önemli oluyor.

Yaşantının, insan yürüyüşünde insana katacağı derinlik, anlam katmanlarıyla ilişkisiyle ortaya çıkar.

Anlamları düz yaşayan, yüzeysel yaşayan insanların yürüyüşlerinde sığlıktan söz edebiliriz. Takıntılı anlam yaşantılarının yanında, yüzeysel, bağlantılar kuramayan, bilgisini değerlendiremeyen yaşantılar vardır.

Sözünü ettiğimiz katmanlardan gök anlam, bilgiyi sorgulayıcı, araştırıcı, irdeleyici bakışı taşır. Değer yaşayamayan anlam dünyasını salt çıkarları üzerine kurmuş insanların yaşantı çarpıklıkları, anlam katmanlarında derinleşmeyi önler. Katmanların üzerinde anlam iklimini yaşamaya çabalarken *katmanlar arası* boşluğa düşen insan yaşantıları da olabilir. Bunlar hiçbir katmanda görünmedikleri için, bir "boşunalığı", "beyhudeliği" yaşayabilirler. Boşunalık anlamsızlık demek değildir. Anlamsızlığın olamayacağını söylemiştik. *Boşunalık anlamı* kendi yaşamımızı yeniden gözden geçirme fırsatı sunabilir, bize.

Yaşantı ustalığı anlam dünyasıyla her insanın kendi biricikliği içinde nasıl var olacağını bilip uygulayabilmesiyle gerçekleşir.

Yaşantı anlamı *gücü* oranında yaşar. İşte yürüyüşün üçüncü boyutu burada çıkar karşımıza: *Güç*.

Yaşantı, yürüyüşün *niteliğini* belirler. Anlam dünyasındaki katmanları nasıl yaşadığına bağlı olarak yürüyüşün *değerleri* ortaya çıkar. Değerler, anlamlardır. Yaşantının değerleri, örneğin "iyi", "güzel", "dostluk", "güven", "sevgi"yi yaşayarak yürüyüşü, yürüyüşün değerini, niteliğini ortaya koyar. İnsan yürüyüşünün alanı ve yönüne bağlı olarak bu değerler, etik, estetik, bilgi, beceri, araştırma, eğitim gibi alanları kapsayabilir.

Güç, yürüyüşün *şiddetinin ölçüsünü* belirler. Yürüyüş yaşantısının ne ölçüde enerji taşıdığını gücü ile anlarız. Güç yokluğu yürüyüşü yılgın, yorgun, halsiz kılar. Büyük coşkular, yoğun duygularla süren yürüyüş, gücün yüksekliğini gösterir.

Yürüyüşün dördüncü boyutu *beden*dir. Anlam, yaşantı, güç bedende yerini bulur. Yürüyen insan, bedenli bir varlıktır. Yürüyüş, beden-güç-yaşantı-anlam dörtlüsünü oluşturan öğeler arasındaki etkileşimler, bu etkileşimlerden doğan işleyiş ile sürer.

Burada, dikkat edilirse, "bilinç", "zihin", "akıl", "özne", "nesne" gibi kavramları yürüyüşün açıklanmasına katmadım. Anlamların "ontolojik" konumu, "yaşantı"nın bir özneye ait olup olmaması, gücün "maddî" ya da "metafizik" (Schopenhauer'ın *wille*'si gibi!) bir konumu taşıyıp taşımadığı, bedenin ontolojik yapısının yanı sıra diğer öğelerle nasıl bir ilişkide olduğu sorularını açık bıraktım. Yürüyüş üzerine yazdığım bu yazı, kendimin bu kavrama, bedenim, gücüm, yaşantım ile yürüyüşüdür.

Yürüyüş, belli bir bireyin yürüyüşü olabildiği gibi, genel anlamıyla insanın yürüyüşüdür de. Toplulukların, toplumların yürüyüşünden dolayısıyla onların bedenlerinden söz edebiliriz. Topluluğun bedeni, onu oluşturan bireylerin bedenlerinin toplamından fazla bir şeydir. Bu anlamda beden, bireyleri aştığında, alışılmış anlamıyla "maddî" biyolojik özelliğini yitirir. Topluluğun "alt yapısı" diyebileceğimiz, "malzemeleri", ekonomik ilişkileri, teknolojik donanımları bireylerin bedenlerinin yanında topluluğun bedenine katılır.

Yürüyüş, anlam *iklimi* ya da *anlam dünyası* adını verdiğim, bir yanıyla katmanlardan oluşan ama yalnızca bu yazımda dile getirdiğim katmanlardan ibaret olmayan bir *ortam* ve *çevre* içinde sürer. Anlam dünyasının daha ayrıntılı açılımı sonraki çalışmalarıma kalıyor. Anlam dünyası yaşadığımız ortak dünyadan ayrı bir dünya değildir. Bu gündelik, ortak dünyanın bir *yüzüdür*, bu dünyanın yaşantısının içindedir, anlamsız yaşantı olamaz çünkü. Varlık, anlamıyla varlıktır. Felsefe tarihinde ya da çağımızda sözü edilen *nihilizm*, hiççilik sorunu, "anlam yitimi" olarak anlaşılıyor. Oysa anlam yitmez. Daha önceki anlam çerçeveleri yitebilir. Anlamlar dönüşebilir. Değişmeyeceğini sandığımız anlam çerçeveleri, varlığı kavramaya yönelik bakış açılarımız, değişebilir. Beklenmedik değişimler, dönüşümler, bizde nihilizmi yaşadığımız duygusu yaratabilir. Anlam dünyasındaki kargaşada böyle bir nihilist duyguya götürebilir bizi. Değerleri yeniden değerlendirmek, kokuşmuş anlamlardan arınmak için onları ortadan kaldırmak da bir nihilizm hali sayılabilir. Anlamlar da canlılar gibi doğup ölebilir. Hayatın kendisi doğum ve ölümlerle, sürekli değişimlerle sürüyor. Değişimler sert, "acımasız" olabilir. Alışageldiğimiz anlam çerçevelerinin yıkılması bir kriz olarak yaşanabilir. Belli anlam çerçevelerinin "yerine oturmaması" bir "nihilizm" hali olarak görülebilir. Her türlü "kargaşa", "kriz", "boşluk" anlamlıdır. Boşluğu, boşluk olarak duyuyor veya kavrıyorsak onun bir anlamı olduğunu söyleyebiliriz.

İşte bu anlamsız olunamayacak hayat içinde, anlam dünyasından devşirdiğimiz bir kavram odağında insanın yürüyüşünü betimlemeye çalışacağım. Bu kavram *özge* kavramıdır. Kavram odaklı insan yürüyüşleri, insanı anlama çabasında tutulacak yollardan biridir.

İnsan, dışındaki dünyaya yürüyemezse, kendine yürüyemez. İnsan içine, dışından yürüyebilir. Yaşama alanına yerleşip yurt tutma çabasının ardından, belki dış dünyaya ilişkin nice sorgulamalarla kendini merak edip kendine yürüyebilir.

Her kültürde insanın kendine yolculuğu, o kültürdeki insanların *yaşantı niteliğine, gücüne, anlam dünyasına*, kültürünün dayandığı fiziksel, ekonomik, toplumsal koşulların oluşturduğu alt yapıya bağlı olarak değişiklik taşır. Her kültürün dünyaya ve kendine yürüme biçimi olabilir.

Türkçemizde "özge"nin açtığı yoldan kendimize yürümek nasıl bir serüven içerir?

Elbette her yürüyüş anlam dünyasında, anlam dünyasından yapılır. Önceden yolun belli olmadığı yolculuklar olabildiği gibi, Türkçemizdeki "özge"den gerçekleştirmeye çalışacağımız yolculuk örneğinde ortaya çıkabileceği görünümüyle, belli uğrakları olan ama uğraklara varış biçimlerinin farklı olabileceği, yolun bir anlamıyla belirgin kılındığı yolculuklar da gerçekleştirilebilir. Belli öğretilerle, inanç düzenleriyle de yürüyüşler denenebilir, denenmiştir de.

"Özge"nin Türk Dil Kurumu'nun *Derleme Sözlüğü, Tarama Sözlüğü*'nün sunduğu bilgiler ışığında yürüyüşümüze döşeyeceği yolun özelliklerini bir ölçüde belirleme olanağımız var.[2]

Özge, insanın kendine yürüyüşüne *yakışan, ufuk açıcı* bir kavram. Kuramsal açıdan, anlam devingenliği gücümüzü göz önüne aldığımızda, insan yaşamına ışık tutacak her kavramla yürüyüşe çıkabiliriz. "Özge"nin, bu yürüyüş için özge bir yeri olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan özge bir varlıktır, çünkü. Başka, bambaşka, çarpıcı, etkileyici anlamında. Tarih boyunca bu sözcüğün kullanışına göz attığımızda "başka"lığın yoğun biçimde öne çıktığını görüyoruz (Kaynakların sınırları içinde!).

Özgeliği kavramakla başlıyor, yolculuk! İnsan, kendini diğer varlıklardan, çevresinden ayırarak kendine doğru yürüyor. Kültür olarak kendi kültürünün, birey olarak kendi birey oluşunun biricikliğini yaşayabilenlerin, kendilerine yolculuk yapabilmeye hazırlanmaya hazır olduklarını söyleyebiliriz.

Böyle bir insana sorulduğunda: "Ey insan nereye gidiyorsun?" Yanıt belki de şöyle olabilir: "Özgeliğimi keşfe!"

Özgelik, özle ilgili: Öz+ge (öz+ke kimi durumlarda!) öze doğru yolculuk, özünden çıkmak, farklı olana açılmakla ilgilidir. Öz, değişmez, mut-

[2] *Derleme Sözlüğü* I-XII, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1989
Tarama Sözlüğü I-VIII, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1971

lak değil. İstediğimiz tarafa çekebileceğimiz, rastgele bir kurgu da değil. Öz, belli belirlenimler (verilenler) ışığında ona doğru yürüyüşlerle ortaya çıkarılabilir. Özgelik, özü bir anlamda keşfe, bir anlamda kurgulamaya çıkılan yolculukta bir yol, yollardan biri, belki de yolun bir bölümü.

Özgeliğin anlam dünyasındaki işleyişini yorumlamanın da birbirinden özge yolları olabilir. Benim bu yazımda gerçekleştirmeye çalıştığım, tarih boyunca, Anadolu'nun farklı bölgelerinde kullanımlarına dayanarak bir *resimleme* çabasıdır.

Özgeliği, insanın kendine yürüyüş yolunda görerek bu yürüyüşün, özgeliğin farklı anlam renkleriyle belli bir anlam çerçevesine oturtarak betimleme uğraşına *resimleme* diyorum (Daha önce bu kavramı farklı çalışmalarımda kullanmıştım!).

Özünüzle ilgili bir *dert*, bir *şaşma*, bir dürtü size özgeliğinizi hatırlatır: "Ben başkayım" dersiniz. "Diğer insanlara, canlılara benzerliklerimle birlikte farklılıklarım da var. Özümde ortaklık var diğerleriyle, bu ortaklık içinde anlamam, üzerine yürümem gereken özgeliğim de var." Bağdatlı Ruhî 16. yüzyıldan şöyle sesleniyor:

Silmenüz yaşımı kon ağlayayım
Benim özge felâketim vardır

"Özge felâket", bambaşka, çetin, zorlu, derin bir felâkettir. "Benim felâketim, kimsenin felâketine benzemez" diyor, şâir. Felâketinin dikkat çekici, apayrı olduğunu söylüyor. "Özgeyim, demek ki varım" sözü, kendi farklılığından varoluşuna yürüyen birinin, bu yürüyüşünün "derin" bir hazırlığın ardından başladığına işarettir. Dikkat çekiyor, farklılığına. Farklılığı o denli *güçlü* biçimde, *derin* biçimde kavranıyor, yorumlanıyor ki, bu kavrayış onu farklılığıyla varoluşuna götürüyor. Bağdatlı Ruhî'nin son dizesini vezni bozmadan şöyle değiştirebiliriz:

Benim özge derinliğim vardır

Kendimize yürüyüş belki böyle bir kavrayışla başlar. Belki de belirsiz, tanımlayamadığımız bir rahatsızlık ardından, dile getiremediğimiz bir sezgiyle. Herkesin özgeliği, özge olabilir. Özgeliklerimiz içinde ortaklıklarımızı anlayabiliriz ya da ortaklıklar, benzerlikler özgeliğimize işaret edebilir.

Özgeliğin Türkçemizdeki farklı kullanımlarıyla çizeceğim resim, bana *özgü özgelikle* gerçekleşecek.

Özge insan, özüne güvenden yola çıkar. Özgelik yolculuğu bir kriz, bir bunalım sonucunda ortaya çıkmaz. Bunalım, ağır sarsıntılar yaşamımıza o ana değin egemen olmuş, sağlam sandığımız anlatımların yitip

gitmesi; özümüzü, bir *varoluş olanağı* olarak özümüzü arayışımıza yol açabilir. Bu arayışı özgelik üzerinden yapabilmek, bunalım sarsıntısının geçmesiyle olanaklıdır. Özgelik, bir bunalımın ardından değil, bunalım sarsıntısının ardından gelen *nekâhet* döneminin ardından gelebilir. Özgeye açılma, özünde dimdik durabilen, özünü aramaya, oluşturmaya karar vermiş, bunun için hazırlıklı olanın başarısı olabilir.

Özge insan, başta, kendisiyle barışık, diğer insanlarla içten ilişkileri olan bir varlık olarak ortaya çıkar. Özgenin başkalığı, itici, düşman, küstah bir başkalık değildir. Özge, canayakındır.

Ötekine yolculuk hem *kendindeki ötekine* hem *kendinin dışındaki ötekine* yolculuktur. Kendimizdeki öteki, özgeliğimizle, özgelik yolculuğumuzla tanıyabileceğimiz ötekidir. Ne kadarını tanıyabiliriz içimizdeki ötekinin?[3] Ne kadar başkayını ben? Kendime ne kadar başkayım? Benliğimi bütün kılan, aynı kılan[4] *özümdeki çekim* alanının sınırlarında, dışında kalan özge yanım üzerine yürüyorum. Bu yürüyüş elbette *canayakın*, içten, başka olana açık yürüyüşüdür. Yürüyenin *sağlam, sağlıklı, temiz yürekli* olmasını gerektirir.[5]

Özge yürüyüşü, nekâhet ardı, canayakın, sağlam, sağlıklı, temiz yürekli bir yolcunun yürüyüşüdür. Elbette bu sıfatların açık kılınması gerek. Bu çalışmanın sınırları içinde özge yolculuğuna çıkıştaki bu belirlenimler, *gücün* ve *yaşantının* özelliklerini gösteriyor. Bedenin sağlam ve sağlıklı oluşunu.

Özgelik "sağlam", açık, kararlı bir tavırla, duruşla başlıyor; başka alanlara doğru yol alıyor. Özgelik yolculuğu, başka alana doğru açılımla kendimize özgü olanın keşfine yolculuktur. Belirsizliklerle, bilinmeyenlerle doludur. Özün çekim gücünün azaldığı alanlara yürümek, başka alana yürüme cesaretiyle sağlanabilir. Başka olan, yabancı olan, uzak olan, benden olmayan, daha önce oluşturduğum anlam çerçevesinde bulunmayan, daha önce yaşantımın içine girmediği için belleğimde belli bir yeri bulunmayan, özgelik yolculuğumda karşıma çıkandır. Başka, güven duygumu sarsabilir, onu bir tehdit olarak da algılayabilirim (Daha önce belirttiğim gibi bu "başka" hem içimdeki hem dışımdaki başka olabilir

---

[3] Schopenhauer'ın *wille*, Freud'un *unbewusstsein* diye nitelediği, içimizdeki "karanlık", içimizdeki ötekine dâhil olabildiği gibi, düşünce ve duygularımızdaki farkına vardığımız "dışımızdaki" insanlar onların düşünce ve duyguları da içimizdeki ötekiyi oluşturur. Örneğin dışımdaki öteki olarak komşum, benim "üzerimdeki" etkileriyle, onu içimde yaşatışımla içimdeki ötekidir. İçimdeki öteki, bende yaşayan dışımdaki ötekidir.

[4] Örneğin, Kant'ın *Transzendentale Apperzeption* kavramıyla dile getirdiğine benzeyen.

[5] İtalikle yazılı sıfatlar özge (özke)nin sözünü ettiğim sözlüklerdeki karşılıklarıdır.

!).[6] *Başka korkusu* özçekiminin yoğunluğunda kendine yapışmış biri için etkili bir korkudur. Özge yolculuğu; başkanın yabancılığını, uzaklığını, anlaşılmazlığını, korkusunu, tehdidini aşma yolculuğudur. Başkasının üzerine doğru yürüme, başkaya, başkalarına yakın durarak durduğumuz yerden kendimize bakabiliriz. Özümüze. Özümüz, ondan öteye yol alıp ona tekrar tekrar döndükçe zenginleşir. Özümüz, özgelik yolculuğunda bizi kendinden uzaklaştırır. Burada "uzak", kendinin uzantısı değildir. Başka, ister içte ister dışta olsun, içimizde eritemeyeceğimiz, özümseyip yok edemeyeceğimiz, kendimize indirgeyemeyeceğimiz, bizden farklı olan, bizden ayrı kalacak olandır.

Yabancı olanla karşılaşmanın şoku, yürüyüşümüzün başındaki sağlam, canayakın duruşumuzun, nekâhet ardından gelen hazırlığımızın gücü ile atlatılmaya çalışılır. Yabancı olmuş biz de yabancı olduğumuz için, onun tarafından yok edilmek istenebiliriz. Özge yolculuğunun yabancı alanla karşılaşma süresi ve alanı içinde ölüm kalım yolculuğu olduğu durumlar olabilir. Karşımıza çıkan, öz çekimimiz dışındaki başkalarını "yok etme" amacıyla çıkmadık yola. Özge yürüyüşü, yolumuzdaki başkaları temizleme yürüyüşü değildir. Başkayla paylaşmak, başkadan öğrenmek, başkaya katılmak, başkayla etkileşmek, başkayla birlikte dönüşmek, başkayla birlikte zenginleşmek, yürüyüşün özge yürüyüş olduğunun işaretlerindendir. Yine de tehlike oradadır, başka yabancıya dönüşebilir.

Çağımız, binlerce yıllık serüveni içinde başkasıyla karşılaşmayı özgelikle başaramamış insanın bu başarısızlığının devam ettiği bir çağdır. Dünyanın bir köy olduğu savı doğruysa, bu köyde birbirlerini özge olarak görmeyen başkaları yaşıyor. Teknolojik olarak mesafeler kısalmış ama "başkalar" arasındaki *özge yol* kısalmamıştır. Birbirini başka olarak gören insanlar arasında ve *kendini bir başkası olarak gören* insanlar için yakınlaşmayı sağlayacak olan yola *özge yol* diyoruz. *Özgelikle başarılmış başkalar karşılaşması* insanın özlemi olsa gerek.

Başka, sömürülecek, ele geçirilecek, kullanılacak, sindirilecek, ortadan kaldırılacak bir varlık olarak görülmüş, görülmekte çoğunlukta. Özge yürüyüşünde, başka tehdidi, başka şoku, başka kavgası, başka savaşı elbette yaşanabilir. Özge yürüyüşü başka tarafından yok edilişle bitebilir.

Başka ile etkileşim etkileşimlerin hasıdır. Onunla karşılaşıp birçok sıkıntı, zorluk, kayıpla da olsa *birbirimizin içinden geçip* birlikte dönüşebilmek, özge yürüyüşçüsü olarak benim yolculuğu sürdürme çabama destek olabilecek bir olgudur.

---

[6] Yürüyüş içinde karşıma çıkan ötekine, zaman zaman duyabileceğim yabancılığı vurgulamak amacıyla *başka* da diyorum.

Başka ile karşılaşma ardı dönüşümün, bir travma ile sonuçlanma olasılığı elbette vardır. Başka olana rastlama hiçbir etki yaratmayabilir de. Yürüyüşçü "başka"yı fark etmeyebilir. Ondan etkilenmeyebilir. Onu kendinden biri sanabilir.

Başkayla buluşmanın, karşılaşmanın ardından, yaşantının içinde bulunacağı hallerden biri, "şaka"dır. *Özge, şakacıdır.* Özgenin şakacılığı, alaycılık, sorumluluktan kaçma demek değildir. Özge yürüyüşü şakayla, oyunla sürebilen bir yürüyüştür. Başka travma olarak gelmişse üzerimize bu yürüyüşte, mizah duygumuz bu ağır yaşantıyı kaldırabilmek için gerekli olabilir. Canayakın özge, yürüyüşündeki sağlam duruşuyla, *başkanın içinden geçerek* yaşayabileceği sarsıntıyı, yaşama sevincimizi ayakta tutabilecek mizah anlayışıyla da atlatmayı deneyebilir.

Özgelik yürüyüşü cesaret ister. Özge *cesurdur.* Bu cesaret, aklın denetimindeki cesarettir. Eskiler *şehamet* derlerdi. Çabuk kavrayan, tehlikeleri göze alıp tehlikelerin üzerine gidebilen cesaret. Cesaretinizi yitirdiğiniz anda özgelik yolunda kalakalırsınız.

Cesaret, yolunuza devam edebilmenizde önemli bir etkendir.

Özgeliğin bir diğer önemli özelliği ise yeniden başlama gücüdür. Özge, Anadolu'da "iki dağ arasında dereciklerin birleştiği yer"e verilen bir addır. Derecikler birleşip bir kaynak oluşturur. Bir pınar. Bu pınar yeniden bir dereye can verebilir. Özge yolcusu, yolculuğun her bitiş noktasını bir başlangıç noktasına dönüştürebilir. *Özge, yeniden başlayabilendir.* Kendine, kendinden dışarı çıkarak yürüyüp dıştan içe, içten dışa, başkadan kendine, kendinden başkaya, kendini edindiği yeni deneyimlerle çoğaltarak yenileyebilendir.

Özgelik yolculuğuna hazırlık nasıl gerçekleşir? Nasıl hazırlanmalı ki başka olana yolumuz açılsın? Bu yazının sınırları içinde bu yolun güç, anlam, yaşantı ve beden arasındaki etkileşimin belli bir biçimde başarıldığında açılacağını söylemiştik. Bu dörtlü bütünlüğün *anlam odağı* gönüldür. 14. yüzyıldan Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde[7] şöyle deniyor:

Âdemüñ cismi kitâbdur kamusı
Gönül içre yazlu-durur ma'nisi

Günümüz Türkçesiyle: "İnsan vücudu (bedeni) baştanbaşa bir kitaptır, anlamı da gönülde yazılıdır."

Özge yürüyüşe çıkmış gönül eri, yürüyüşün anlamını gönlünde duyar. Bedenin, yürüyüşün, gücünün, yaşantının anlamı; bunların anlamının anlamı, gönüldedir. *Gök anlam* gönülle yaşanır:

[7] s. 101-7 Hazırlayan: Kemal Yavuz. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

Dünyada gök varısa sende görïül
Sen daḫı ol gök gibi şöyle giñ ol[8]

Dünyada gök varsa sende de gönül var. Sen de o gök gibi geniş, uçsuz bucaksız ol. Gönlümüz, bizdeki göktür. O gök altında, o gökle özgenin yolunu tuttuk. Hazırlığımızda iki temel erdem bizi eğitti: Hilm ve Kerem. Bu iki erdemin ilişkisiyle ilgili olarak *Atebetü'l-Hakayık*'ında Edib Ahmed B. Mahmud Yüknekî şöyle diyor:[9]

Kęręm bir bịna teg angar hịlm ul ol
Ya bustan teg ol hịlm kęręm al gül ol

Kerem bir binadır, hilm de onun temelidir ya da hilm bir bahçeye benzer, kerem kırmızı bir güldür. Hilm; yumuşak huyluluk, inceliktir. Hilm sahibi değilseniz kerem sahibi de olamazsınız. Kerem ikramla ilgilidir, cömertliği, güleryüzlülüğü gösterir. Kerem sahibi varolana, hayata saygılıdır. İncelik, yumuşaklılık üzerine kurulmuş bağışlayıcılık, vericilik. İşte özgeliğin başındaki canayakınlığın oluşumunda hilm ile kerem önemli rol oynar. Özge yürüyüşlere kapalı oluşumuz, "hilm"i ve "kerem"i anlayamayışımızdandır. Anlam dünyamızda bu anlamlar eksiktir ya da güçsüzdür. Bu sözcükleri "bilmek", "söylemek" değildir önemli olan, asıl sorun hilm ve keremi ahlâk karakterimize katabilmektir. "İlim"le "hilim" birbirinden ayrılamaz. "İlim", hilimsiz olunca zulüm olur. İlimsiz, hilim de bilinçsiz bir bilgiye götürür bizi. Yine *Garibnâme*'de bu ilim-hilim ayrılamazlığının vurgulandığını görürüz:[10]

Kimsede kim 'ilm ola hilm olmaya
Ol hilimsüz 'ilmi kimse almaya

Zira kim bu 'ilm çün bi-hilm ola
Ol 'ilmden çok kişiye zulm ola

Özge yolcusu, kerem ve hilm ile yoğurduğu canayakınlığı ile yola çıksa da bunu yolculuğu sırasında zaman zaman yitirebilir. Özge "başka"dan öğrenen biri olarak ilmini hilm ile gerçekleştirmeye çalıştığı; yaşantısını incelik, yumuşaklık, cömertlikle yoğurduğu için yitirdiğini yeniden kazanma olanağına sahiptir.

---

[8] s. 205-2
[9] s. 68, 341 ve 342. satırlar. Hazırlayan Reşid Rahmeti Arat, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2006.
[10] s. 485-9; 485-10



"Semah"

ANADOLU ERENLERİNDE 'GERÇEK' OLMAK İÇİN 'GERÇEKLİK'

Caner Işık*

Gerçeğin nefesi eritir dağı
Yalancının ateşi eritmez yağı[1]

GİRİŞ

Mistikler insanın özünün benzer olduğuna inanırlar. Bu benzerliğin insana dair evrensel gerçek arayışına karşılık geldiğini düşünürler. Hayatta birçok gerçeklik varken mistiklerin 'asli' olan bir gerçeklik olduğunu düşünmeleri ve buna dair bir arayış ve yaşam biçimi oluşturmaları kanaatimizce çok önemlidir. Çünkü söz konusu 'asla' dair gidiş çok zorlu bir savaşımı gerektirir. Bu savaşım insanın kendisi sandığı kendine karşı açtığı bir savaştır veya insanın bütün ürettiklerinin sahteleşmiş biçimlerine karşı bir savaştır. Amaç; kişi için gerçek ne ise onun ortaya çıkmasıdır.

Anadolu Alevileri arasında 'gerçek' olarak adlandırılan mistikler de böyle bir arayış ve savaşım içinde olan kişilerdir. Gerçek olmak bir anla-

---

* Dr. Caner Işık, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Halk Bilimi Bölümü.

[1] Âşık Arifoğlu'nun bir deyişinden iki mısra. Şiirin tamamı: http://www.turkuyurdu.com/mecnun-olup-leylasini-bulanlar-6518.html Erişim tarihi: 25.10. 2008.

mıyla öz gibi olmak, 'asla' uygun olmaktır. İnsanı 'aslından' koparan ise bizzat kişinin kendisidir. İşte bu çelişki kişiyi insanüstü bir varlığa dönüştüren çelişkidir. Alevilikte eren olarak da kabul edilen bu 'gerçekler' söz konusu mücadelelerini ait oldukları toplumsal kesimin içinde alenen yaşayarak yaparlar. Onların arayış ve buluşları, onlarla alâkalı olan halk için tinselliğin görünümleri, tanrısallığın tezahür ettiği anlardır. Bunun yanında bu 'gerçeklerin' yazdığı şiirler, Alevilerin sözlü geleneğinin en önemli unsurlarıdır. Bu anlamıyla Aleviler için 'gerçek'; kelâm sahibi ve ruhsal olanın tezahür ettiği yerdir. Onun hakkı temsil ettiğine inanılır ve şiirleri ilahî nitelikli mesaj olarak kabul edilir.

Yukarıda işaret ettiğimiz tespitleri anlatabilmek için makalemiz dört ana başlık altında düzenlenmiştir. İlk bölümde evrensel gerçek arayışından ve mistiklerden bahsedilecektir. İkinci bölümde 'gerçek' kavramı Alevilerden yapılan derlemeler vasıtasıyla açıklanacak ve inancın içindeki yeri tespit edilecektir. Üçüncü bölümde ise şiir yazan bir ruhsal şahsiyet olarak 'gerçeğin' nasıl anlaşıldığı anlatılacak ve şiire neden kelâm denildiği üzerine belirlemeler yapılacaktır. Son bölümde ise diğer bölümlerde de bahsedilen 'gerçeğin' kendisi sandığı ile savaşı açıklanıp anlam sorunu üzerine mistiklerin genel anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Evrensel Gerçek Arayışı ve Mistikler

İnsan kendisini toplum içinde fark etmeye başladığı günden bugüne, kendisi hakkında düşünmüş bir varlıktır. Kendisi üzerine düşünürken, kendi anlamının başkaları vasıtasıyla gerçekleşebileceğini sezmiş ve yaşam içinde az değerliden en kutsala kadar bir hiyerarşi içinde değerler skalasına tâbi olmuş veya yeni değerler üretmiştir. Bu anlamıyla kutsal olan; en gerçek olan, evrensel olana karşılık gelmiştir. Bu kutsal olanın yanında yer almak istemesi de en doğal isteği olarak kabul edilmiştir. Eliade; eski toplumlara mensup insanların, mümkün olduğunca kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelerin yakınında yaşama eğilimine sahip olduklarını belirterek, kutsal olana yakınlıkla varlığın doygunluğu arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceğini, bu anlamıyla kutsal güç demenin gerçeklik, ebediyet ve etkinlik demek olduğunu söylemiştir (Eliade; 1991: X-XI). Gerçeklik bir mânâda reel olanla karşılaşmak anlamı taşısa da, kutsalla bağı olan insanın reel anlayışı içinde sonsuzluk ve etkin olmak da vardir. Bu anlamıyla eski toplumlardaki insanların gerçekliği içinde kutsal da bir gerçekliktir.

İnsanlar kendi kutsallarının, başkaları tarafından kutsal kabul edilmesi arzusuyla, kendi kutsalları uğruna savaşmış, kendi güçleri ile kutsallarının güçlerinin birleştiğine inanmışlardır. Bu inanç dinlerin kurumsallaş-

masına kadar giden bir sürece öncülük etmiştir. Kutsal olan adına insanlar üzerinde iktidar kurulmaya çalışıldıkça, insanla kutsal arasındaki bağ gevşemiş ve kutsal olanlar, daha çok iktidarın işine yaramış, insanın varoluşsal anlam arayışına da karşılık verememeye başlamıştır. Bu anlamıyla aslen kendiliğinden bir süreç olan kutsala dair yönelim, kutsal adına yapılan kurumsal yapılarla yapay bir sistem haline gelmiştir. Eliade'nin belirttiği eski toplumların kutsala yönelişi aslında insanların en doğal yönelişidir. Bu yöneliş maddenin bir mânâ[2] taşıdığına dair bir inançla, maddenin kutsalının açığa çıkarılması yönelişidir. Ve dinlerin özü, çekici dinamiği bu yönelişten gücünü alır.

İslâm içinde maddenin sırrının anlaşılması anlamına gelen, İbn Arabi'nin sözünü ettiği "keşf" böyle bir kutsalın ortaya çıkarılması sürecidir. Arabi bu süreç hakkında; makamsızlık makamında bulunanların ancak Allah'ın bildiği hakikatleri görebileceğini ve keşf yapabileceklerini söyler. Bunu ise Hz. Muhammed'in, "*Allah'ım bana eşyayı olduğu gibi göster*!" isteği ile delillendirir (Chittick; 1999: 24). Bu istek her nesnede içkin bir kutsal olduğu bilgisini gündeme getirir ve hayatın bir kurallar bütünü olarak algılanması yerine, anlayışın derinleştirilmesi gerekliliğini gündeme getirir. Bu anlayış özellikle heterodoks inançlarda kendisini çok açık bir biçimde gösterir. Reha Çamuroğlu'na göre; hetorodoksiler ruhsal hayat ve maddi hayat içinde karmaşık bir iletişim sistemi kurmuşlardır. Bu iletişim sistemindeki başlıca amacın ise, tarihsel, kültürel ve dilsel koşullanmalardan arınmış olarak kabul edilen, insan özü ile veya kutsal zamandaki özle bağlantı kurmak olduğunu belirtilmektedir (Çamuroğlu; 1999a: 54). İnsanın özü burada kutsal olanla eşdeğer anlamda kullanılmaktadır. Bu anlamıyla heterodoks inançların aslında hem kutsal olana yönelik hem de içsel olana yönelik olduğu işaretlerini vermektedir. Bu anlamıyla insanın sadece insan olması heterodoks inançların hayata geçirilmesi için yeterlidir. Bu anlamıyla Çamuroğlu'nun da dediği gibi; heterodoks dinsel inançlar, en evrensel inançlardır. Evrenseldirler fakat herhangi bir uluslararası örgütlülüğü yoktur (Çamuroğlu; 1999b: 64). Heterodoks inançlar; birbirlerine farklı dinlerin içinde olsalar da yakındırlar. Çünkü kendilerini oluşturan bilgi sabiteler üzerinden değil, arayış, sezme ve deneyimleme ile oluşmaktadır. Bu anlamıyla, heterodoks inançların Bâtıni-içrek karakteri olduğunu söylemek mümkündür.

Bâtınilik, zâhirilik karşıtlığında daha rahat anlaşılabilir. Görünen olanı değil, içsel olanı önemseyen Bâtınilik, insanların birbirlerine öznel olarak

[2] Nesnenin görünenin dışında bir gücü olduğuna dair inanç totemizmin bir kabulüdür. Bu dışsal gücün adı mânâdır. Dinsel düşüncenin evrimi sürecinde mânâ düşüncesi ruh fikrinin oluşmasına kaynaklık etmiştir. (Oskay; 1990:196)

yakın olduğuna vurgu yaparak, insanın kendini bulma yoluyla bütüne kavuşabileceğini iddia eder. Carl Vett'e göre; Bâtıniliğin hemen her çeşidinin temelinde aynı gerçeğe ulaşma amacı vardır. Vett; Dante, Jakob Boehme, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Ruysbroek gibi ortaçağ mistiklerinin ya da William Blake, Swedenborg, Blavatsky, Goethe, Rudolf Steiner gibi modern mistiklerin ulaştıkları hakikatin benzerliğinden bahseder ve yanılgılar ve yansımalar perdesinin arkasında sonsuz bir birlik olduğunu işaret eder. Buradan hareketle, Krishna, Manu, Buddha, Hermes, Zerdüşt, Pythagoras, Platon ve Muhammed'in de benzer bir hakikati dile getirdiklerini söyler (Vett; 2004: 45). İşte bu benzer hakikatin, bütün ile buluşturduğuna inanılır. Bu bütünlükte ise varlıklar arasındaki ayrımın ortadan kalktığı dile getirilir. Bu konuda şuur ve bilinç üzerine ciddi araştırmaları olan Gustave Geley, "Doruğa ulaşan her bireysel şuur, küllî (total) şuuru kucaklayabilinceye kadar 'genişleyecektir' Sonunda da küllî şuurun ta kendisi olma konumuna ulaşacaktır" (Geley; 1994: 46) der. Geley bâtını anlayışın şuur düzeyindeki deneyimlerinden hareket ederek söz konusu tespiti yapmıştır. Geley'e göre Bâtını karakteri olan mistiklerin evrensel bir birliğe ulaştıkları ve bu anlamıyla evrensel bir ruhsal algılayış biçimini deneyimledikleri söylenebilir. Bu söylenenleri her kişinin özelinde bir anlayışla birleştirmeye çalışırsak, Bâtını olan anlayışların bütününün birleşiminin Felicien Challaye'nin dediği *'Evrensel din'* olabileceği düşünülebilir. Challaye (1998: 220); insanı tam anlamıyla doyuma ulaştırabilecek tek dinin, bir *'Evrensel Din'* olduğunun anlaşılacağını, özel dinlerin hepsinin buna, kendi hesaplarınca yardımda bulunacağını belirtmiştir. Bu anlamıyla Hintli Rabindranath Tagore (1861-1941)'un, "İnsanın sonsuz kişiliği ancak bütün insan ırklarının görkemli bir uyumu içinde meydana gelebilir" sözünü bu anlayışına delil olarak aktarmıştır.

Bütüne dair olan bağlılığın Bâtını bir yolculukla elde edilmesi ve o halin bizzat bütündeki yerin izlerini taşıması bir mistik için en değerli durumdur. Bir mistiğin bu deneyimleri ise söz konusu deneyimleri yaşamayan insanlar için sadece bir hayaldir. Bu konuda teozof Rudolf Steiner (2003: 28), "Bir mistiğin deneyimlerini bilmeyen bir kişi için bir mistik, hayalperestten başka bir şey değildir" der. Deneyimleri ve farkındalığı farklı olan mistikler, sıradan insanlardan farklı pratikler içindedir. Bu pratik, algıladığı gerçekliğe uygun bir pratiktir. Mistik için bazı ahlâki değerleri taşımak kendisini sınırlandırarak yaptığı bir şey değil, bizzat onun dünyayı algılama biçiminin zorunlu bir sonucudur. Yalan söylememek için nefret etmemek için özel bir çaba harcamaz, çünkü yalan söylemek ve nefret etmek bütünle kurduğu ilişki gereği anlamsızdır. Bu an-

lamıyla mistikler sıradan insana göre başka bir gerçekliği somut olarak yaşar. Bu konuda kendi de bir mistik olan Bhagwan S. R. Osho'nun sufizm bağlamında yaptığı belirlemeler önemlidir. Osho (2000:105-118) sufizmin spekülasyonlarda bulunmayacağını, oldukça gerçekçi, pragmatik ve pratik olduğunu söyler. Ayaklarının yere basar olduğunu bu anlamıyla, somut olduğunu belirtir. Aynı zamanda sufi hikâyelerinin felsefi olmadığını, kişiye ince ipuçları fısıldadığını dile getirir. Osho sufizmin bir din sayılmayacağını, daha çok dindarlık olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre her yerde bir Sufi olunabilir, sufilik, dindarlığa pratik bir yaklaşımdır. Osho gerçekten dindar bir insanın bir Hindu, Müslüman veya Hıristiyan olamayacağını söylemek kadar ileri gider ve sufinin sadece dindar olduğunu belirterek İsa'nın da dindar olduğunu, Hıristiyan olmadığını belirtir. Ona göre sufi dinin temellerine bakıp gereksiz şeyleri elemiş kişidir.

Mistik'in sufi dediği yukarıda bahsetmeye çalıştığımız, bâtıni kişidir. Bu kişinin Anadolu Alevilerindeki karşılığı ise erenler, dervişler, başka bir adla 'gerçek'lerdir. 'Gerçek' adlandırması yukarda bahsettiğimiz realiteyi farklı algılamak ile ilgili bir kavramdır. 'Gerçeklik' içsel yolculuğunu tamamlamış veya uzun bir yol katetmiş kişilerin durumudur. Sıradan insan için bilinmez olan bir gerçeklik onlar için bilindik tanıdıktır. Mistik kişilik bu başka gerçekliği somut olarak yaşayarak 'gerçek' olur. Mistik için 'gerçek' olması onun aslına kavuşması anlamına gelir. Buradan hareketle Anadolu Alevilerinin mistik şahsiyetlerine 'gerçek' denmesi ve 'gerçeklerden' beklentileri üzerinde bazı belirlemeler yapmak yerinde olacaktır.

'GERÇEK' OLMAK – ÖZ OLMAK; ALEVİLİKTE ERENLİK

Aleviler 'gerçeklik' kavramına çok özel bir anlam yüklemişlerdir. Bütün duaların sonunda kullandıkları '*Gerçeğin demine Hü*' sözündeki 'gerçek', ermiş anlamında bir kişiyi ve bu kişilerin ait olduğu 'gerçeklik' âlemini işaret eder. 'Gerçek'; Alevilere göre mistik, derviş, sufi anlamlarına gelebilecek Bâtıni şahsiyetlerdir. Öncelikle gerçekliği doğru konuşmak ve doğru olmak anlamında değerlendirirler. Söz konusu değerlendirmeleri örneklemek için, alevi mistikleri olan ve çevrelerinde 'gerçek' veya 'gerçek' tanımış kişi olarak bilinen kişilerden kendi sözlerini buraya aktara-

cağız. Bu sayede ilk ağızdan[3] söz konusu mistikler anlatılmaya çalışılacaktır. Kendisi deyiş yazan, Sadık Ersoy gerçeklik hakkında;

> 'Gerçeklik' demek doğru konuşmak demek. Doğru söz. Mesela, ne ise o yani. Şu sürahi masanın üstünde emme yalancı olan bütün odayı dolaştırır, sürahiden bahsetmeden dolandırır. En sonunda sürahi olduğunu anlatır.[4]

Doğru konuşmak sadece yalan söylememek demek değildir. Bilebildiğin oranda söz konusu durumun gerçeğini konuşmaktır. Böyle bir konuşmada herhangi bir dış tesirle konuşmanın yönü değişiyorsa, bu konuşma 'gerçekliğe' uygun bir konuşma değildir. Bu açıklamaya benzer bir tanımlama da Ali Zeytünlü isimli bir Alevi dervişi tarafından yapılmıştır. Dervişe göre;

> 'Gerçek' olmak için, doğru, dürüst, hakkı hakikati bildiğin gibi konuşmak icra etmek gerekir. Ama bildiğin bir şeyi yapamıyorsan, doğruyu yapamıyor da eğriye dönüyorsan işte o zaman 'gerçek' olamıyorsun,
>
> Doğruluk dünyada en büyük varlık
> 'Gerçeklik' yolundan şaşma ha şaşma,
>
> Deniyor kelamda. 'Gerçek' olan birisi, 'gerçek' olmak için doğrudan hakikat yolundan şaşmaması gerekir.[5]

Söz konusu 'gerçeklik', hak, hakikat nedir? 'Gerçekler'- dervişler ne yapmaya çalışırlar? diye sorduğumuzda ise yukarıda anlattığımız bütünle benzeşmeye dair ipuçları veren açıklamalarla karşılaştık.

> Dervişler hakka benzemeye çalışır, onlar her zaman Hakka benzemeye çalışırlar. Oturmaları da değişiktir. Sohbetleri de, çalışmaları da değişiktir. Halktan farklı davranır ama kendilerini de halktan soyutlamazlar. Halkın içinden çıkmazlar ama halkınan da yaşayamazlar. Niye yaşayamazlar. Bugün birisine git kimisi at alır, kimisi eşek satar, kimisi tarladan, kimisi de avrattan konuşur, bir dervişin yanına var, o ne yapar ya Yan yatanı (bir 'gerçek' derviş) metheder (över) ya Ali ağayı metheder. Hep güzel konuşur hakkı konuşur.[6]

---

[3] Kaynak kişilerin görüşmeleri yöresel ağız özellikleri dikkate alınarak, fazla müdahale edilmeden aktarılmıştır.

[4] Sadık Ersoy görüşmesi, (Kul Derviş) Amasya, Gümüşhacıköy, Kırca Köyü, 1943, İlkokul mezunu. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

[5] Ali Zeytünlü görüşmesi, (Zefil Ali Derviş) Amasya, Gümüşhacıköy, Kırca Köyü, 1943, İlkokul mezunu. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

[6] Ali Zeytünlü görüşmesi. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

Alevi mistikleri arasındaki 'gerçekler' üzerine günümüzde ciddi çalışmalar yapılmamıştır. Aslında söz konusu mistiklerde çok özel bir madde-ruh dikotomisinin birleşimi anlayışı vardır. Bu konuda Kul Fakir Ali adlı bir 'gerçek' hakkında kitap yazan, Ali İhsan Aktaş[7] (2006a: 41) şöyle bir belirleme yapar.

> Semavi dinlerde, beden ayrı, ruh ayrı –madde ayrı, mânâ ayrı –Allah ayrı, kul ayrı –Dünya ayrı, ahret ayrı ve benzeri ayrıların bir yaratanda bütünleştiği ve de kader planı içinde bütünlüğün hareket kazandığı inancı vardır. Öbür yandan ilk çağlarda insanlar, cansız nesnelerden insana benzeyen Tanrı'lar yapıyorlardı. O günlerden bu yana da, insanlardan kimilerini Tanrı gibi görmeye çalışıyorlar. Ne var ki, insanın doğal yapısındaki değerleri yücelterek değil de, doğaüstü beklentilerle biçimlendirerek, her insan kendi tinsel aynalarına yansıyan refleksleri kerâmet, mucizat olarak görüyor. Böylece kendilerine manevi bir dünya oluşturuyorlardı. Kul Fakır Ali (kendisi bir 'gerçek'–hak aşığı olarak tanınır), ruhu bedenle –maddeyi mânâyla –kulu yaratanla– Dünyayı ahretle-bütünleştiriyor (Aktaş-Yücel; 1991: 41).

Bu bütünleştirme kavramların bütünleşmesinden öte hayatın bütünleşmesine karşılık gelir. Aktaş'a göre; bu bütünleşmenin yolu ise kendi tabiriyle *'Vücut kazanını'* aşkla, sevgiyle, inançla kaynatmaktan geçer. Aşkla kaynayan kazanda pişen yemeğin güzel olacağını belirterek bunun somut anlamının yani pişirdiğin her şeyin leziz olmasının; gözlerin iyi görmesi, kulakların iyi duyması, ağzın iyi tat alması, dokunma hissetme duygunun gelişmesi olduğunu belirtir. Ve böyle bir iyi duyumsama ile insan iken, İnsan-ı Kâmil olunacağını belirtir (Aktaş -Yücel; 1991:60). Aktaş'ın bu ifadelerinde, iyi kavramı özel bir kavramdır. İyi görmek fiziken güçlü görmenin yanı sıra iyiyi görmek ve dikkatin kuvvetliliği ile görmek anlamlarını içerir.

'Gerçekler', erenler hakkında birçok şiir vardır. Aleviler 'gerçeklerin' yol göstericiliğinden emin ve onlara bağlıdırlar.

Keramet umma hiç Necef taşından
Ayrılma insandan öz kardaşından
Hakkı göremezsin bağlar başından
Gerçek er sultandır, keşiş değildir
(Varlık; 1997: 162)

[7] Ali İhsan Aktaş, (Yazar, Derviş) Amasya, Gümüşhacıköy, Güvenözü köyü, 1935, İlkokul.

Bununla birlikte 'gerçeklerin' aleviler için önemine dikkat çekmiş olan araştırmacı yazar Erdoğan Çınar (2005: 2002); Alevilerin 'gerçeklerden' başka güvenecek kimselerinin olmadığını belirterek. Alevi annelerinin çocuklarına *"gerçekler yardımcın olsun"* diye dua ettiklerini ve Alevi inanışının 'gerçekler'in kapısında başladığını belirtir.

Erenler yoluna doğru gelirsen
Pir 'den hayır himmet alabilirsen
Gerçekler dar'ına durabilirsen
Medet mürüvvet deyip Pir'e vardın mı?
Virdi (Çınar; 2005: 202)

Aleviler 'gerçeklik' üzerinden bir mistik dünya anlatırlar. Bu anlattıkları İslâm dininin öncesindeki mistik anlayışlarla birleştirilir. Alevi bir mistik olan Ali Zeytünlü[8] ile yaptığımız görüşmede aldığımız cevaplar önemli bilgiler vermektedir. İslâm'la 'gerçeklik' arasındaki ilişkiyi sorduğumuzda, 'gerçekliğin' insanın var olduğu günden bugüne kadar var olduğunu belirtmiştir.

> 'Gerçeklik' İslâm'dan önce de vardı. İslâm daha dün geldi. Sen de annenden doğduğunda 'gerçek' olarak doğuyorsun. Ama bu dini bu kuralları sonradan öğreniyorsun. Orucunu, namazını, tarikatını, şeriatını sonradan öğreniyorsun hep. Bütün dine ait şeyleri sonradan öğreniyorsun. Ama anandan 'gerçek' olarak doğuyorsun.[9]

Ali Zeytünlü'nün ifadesi Alevi mistiklerinin düşüncesidir. Onlara göre 'gerçeklik' insanın doğduğu halinde getirdiği saflığın adıdır. İnsan dini, yaşayışı ve değerleri dışarıdan öğrenir ve öğrendiği bu farklı gerçekliklerle asıl 'gerçekliğini' unutur. Alevi erenleri dış etkilerle oluşturulmuş etkileri kırıp, asıllarına uygun hale gelen, bu anlamıyla 'gerçek' olan kişilerdir. Bu mânâda insan-ı kâmil olmak, kendini bulmak, aslı ile bir olmak, ruhsal ve maddesel realiteyi dengeleyerek bir 'gerçeklik' olarak yaşamaktır. 'Gerçek' için gerçekten başka gidecek, başvurulacak yer yoktur. 'Gerçek' gerçek olabildiği oranda kendini bilir ve başkaları için 'gerçekliğe' bir kapı olabilir. Aleviler 'gerçeklerin' yeryüzünde tanrısal olana dair işleyişin çalışmasında görevli olduklarına inanırlar. Bu anlamda onların ruhsal kavramlarla anlatılan her etkinliğin gerçekleşmesinde etkin olduklarını düşünürler. Örnek verecek olursak, Âşık Kara Hüseyin'in 'gerçekler' hakkında şöyle bir ifadesi olmuştur;

[8] Ali Zeytünlü görüşmesi. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.
[9] Ali Zeytünlü görüşmesi. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

> 'Gerçek' dünyaya hâkimdir. Karıncadan al da deveye kadar kısmet veren 'gerçek'in kişileridir. Bazı evlerde el fotoğrafı elin ortasında göz vardır, o hazreti Hünkârda (Hacı Bektaş-ı Veli) bulunur, o yeşil el hünkârın elidir. Cümle varlıklara nasip veren o yeşil eldir. Başka yerden kısmet çıkmaz o elden çıkar.[10]

Aleviler için 'gerçekler' Tanrısal olanın tezahür ettiği odaklardır. Bu anlamıyla antropomorfik bir anlayış gibi anlaşılabilir fakat önemli bir fark vardır. Burada kişi değil, kişinin zaman zaman sergilediği davranışların içinde Tanrının tezahür ettiğine inanılır. Bunun önemli bir farkı vardır. 'Gerçekler' yaptıkları ettikleri sorgulanmaz kişiler değildir, onlar da 'gerçeğe' uyabildikleri, hak ve gerçeği dillendirdikleri sürece tezahür kaynaklarıdır. Başka bir ifade ile 'gerçeklik' sabit bir makam değil, nasip olunan bir haldir. Bu anlayış hem varlığı bir süreç içinde tutar, hem de ruhsal olanın bir yerde sahiplenilip, kişisel çıkar için kullanılmasını önler. 'Gerçekler'; gerçeğin tezahür etmesine uygun hale gelmiş kişilerdir ve bunlar birbirlerini 'gerçeklik' düzleminde bilirler. Bu konuda Âşık Kara Hüseyin;

> 'Gerçek' zaten var kendini ispat eder gösterir. O ayrı konu ama 'gerçekler'de de aynı askerler gibi, er, onbaşı, yarbay albay rütbeleri gibi 'gerçekler'de de basamak basamak rütbeler vardır. Rütbeyi iyi tanımak lazım. Kendünü saklardı ama Başkomutanıdı, Sefil Mehmet[11], Paşaydı paşa. Cumhur reyisiydi. Yan yatanda[12] onun korumasıydı. Basamak basamak rütbelidir, 'gerçekler'de.[13]

Farklı bir ruhsal hiyerarşiden bahsedilen yukarıdaki konuşmada, en yüksek olanın kendini en gizli bir biçimde ifade etmesi ve bunu sadece gerçeklik yolunda olanların bilebilmesi önemlidir. Söz konusu erenler, kendilerinde olanı açık etmez sırlarlar, kendilerinin tabiriyle "aynı arının bal yapması gibi yaptığı balı sırlar üstünü kapatırlar"[14] fakat birbirlerini bilirler. Alevi erenleri üzerine görüşmelerimiz devam ederken bu 'gerçek' dediğimiz insanlara bizlerin niye rastlamadığını sorduk. Aldığımız cevap

---

[10] Hüseyin Zeytünlü görüşmesi, (Âşık Kara Hüseyin) Gümüşhacıköy, Kırca Köyü, 1936, İlkokul mezunu. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

[11] Sefil Memmet derviş; Amasya, Gümüşhacıköy, Esençayır köyünde yaşamış olan derviş hakkında fazla bilgi yoktur, Yanyatan Ali dervişle benzer zamanlarda yaşamıştır.

[12] Yanyatan Ali derviş; gerçek ismi Ali Belli olan derviş, Amasya, Merzifon Diphacı köyünde 1926–1999 yılları arasında yaşamıştır.

[13] Hüseyin Zeytünlü görüşmesi. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

[14] Dilaver Şaşmaz görüşmesi, (Kadın derviş) Amasya, Gümüşhacıköy, Çetmi köyü, 1930, Okuryazar değil. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

Âşık Kara Hüseyin tarafından 'gerçeğe' her gün rastlandığı doğrultusunda idi:

> 'Gerçeğe' raslıyacan. 'Gerçek' olmaduk yer yok. Günlük 'gerçek' görmeyen insanın gözü kör olur derler. Görür de fark edemez. Günde insan 'gerçeği' görür de fark edemez. Bu 'gerçek' diye sarılamaz. 'Gerçek' görmeyen insanın gözü kör olur. 'Gerçek' görmeyen insan yine körden sayılır.[15]

Yukarıdaki ifade, ruhsal yaşamın doğrudan tezahürleri olan 'gerçekler'le her gün karşılaştığımız doğrultusundadır. Bundan önemli birkaç anlam çıkarmak mümkündür. Alevi mistiklerine göre, gündelik hayatımızın her köşesine tanrısallık sızmıştır, bizzat yaşadığımız hayat içinde 'gerçek' saklıdır, bizim yapacağımız iş, gerçeği görmeye, ruhsal olanın tezahür ettiği yere karşı dikkatli olmak, hayatı hep bu ruhsal tezahürlere dair bir dikkatle yaşamaktır. Buna dair bir dikkat geliştirmek yola girmek olduğu gibi 'gerçekliği' de talep etmek anlamına gelebilecektir.

Alevi mistikleri olan dervişler, sâdıklar ve âşıklar yukarıda açıklamaya çalıştığımız 'gerçeklik' doğrultusunda hayatlarını düzenlerler. Onlara göre 'gerçek' olmak gerçeğin peşine düşmekle mümkündür. 'Gerçek' ise ruh ile maddenin bir bütünlüğü ve dengede olma halinin idrak edilmesidir. Bu idrakin olduğu yer aynı zamanda ruhsal olanın da en saf biçimiyle tezahür ettiği yerdir. Bu anlayış mistiklerce böyle anlaşılırken, sıradan Alevilerce bu kişiler kutsal şahsiyetlere dönüştürülürler. Bu durum gerçeklerin onaylamadığı bir durumdur. Çünkü mistiklerce herkes gerçek olabilme ve gerçeği anlama kapasitesine sahiptirler. Bu sebeple halkın kendilerini "şeytanlaştırmaması" için halktan kendilerini sırlarlar. Anlayışını anlayabilecek ve kendisi de gerçekliğe şahit olmaya çalışacak insanları arar ve ruhsal hallerini onlarla paylaşırlar. Bu gizlenmeye rağmen halk söz konusu mistikleri, olağanüstü yeteneklere sahip kutsal kişilikler olarak kabul edip, onlara ilahîlik yüklerler. Makalemizin başında belirttiğimiz insanların kutsal olanın yanında olmak istemesi bu 'gerçekler' vasıtasıyla olmuş olur.

'GERÇEK'; KELÂM SAHİBİ VE RUHSAL OLANIN TEZAHÜR ETTİĞİ YER

Anadolu alevi mistikleri olan derviş, eren ve 'gerçeklerin' Tanrısal olanla ilgili kavrayışları doğal, tabii başka bir ifade ile naturalistiktir. Bu doğal-

[15] Hüseyin Zeytünlü görüşmesi. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

lık batı filozofları tarafından bir benzer şekliyle *Panteizm* olarak ifade edilmiştir. Cihangir Gener (2003: 11-12); Tek Tanrılı dinlerde yaradan-yaradılan ikilemi olduğunu, Panteizm'de ise bu ikilemin olmadığını dile getirerek, var olan her şeyin Tanrıdan südur etmiş olduğunu ve her şeyin Tanrıyı oluşturduğunu bu anlamda evren ve Tanrının bir olduğunu belirtmiştir. Bu anlayış aslında 'gerçekler'in anlayışına da yakın bir anlayıştır. Çünkü evrenin bilinmezliği içinde Tanrının bilinmezliği saklıdır. Doğanın bilinebilirliği içinde de insanın anlaşılabileceği saklıdır. 'Gerçekler'e göre hayat devam ettiği sürece insanın kendini ve çevresini anlama süreci de devam edecektir. Bu bütünlük içinde bakmak, kişinin Tanrıyı yadsımasını değil bilakis Tanrının tezahür ettiği alanları keşfetmesi sorumluluğunu kişiye yükleyecektir. Bu anlamıyla 'gerçekler', kendinden uzaklaşmadan mistik deneyimi eşyanın hakikatinin ortaya çıkması yönünde yaşamaya çalışan kişiler olacaktır. Felsefi bir hareket olan panteizm belli bir müddet sonra, doğacılık ve Tanrısızlığa dönüşmüş olsa da Aleviler arasındaki mistiklerde bu kavrayış bir bütünlük ve yansıma fikri ile birlikte Tanrısal olanın ortaya çıkması anlamında bir yaşayış biçimine dönüşmüştür. Bu ise Hermetik bir prensip olan "Yukarısı nasılsa aşağıdaki de öyledir"[16] prensibine uygun bir haldir. 'Gerçekler', Tanrıdan kendini ayırmazlar, Tanrıyı, evreni, insanı bir bütünlük içinde birbirine yansıyan tezahür eden bütünlükler olarak düşünürler. Bu anlamıyla, kendini bilmek uğraşı Hacı Bektaş Veli'nin "okunacak en büyük kitabın insandır"[17] sözü ile anlam bulur ve kişi kendindeki donanımla Tanrıyı anlamaya çalışır. Bu sebeple Alevi mistikler kendileri üzerinden doğayı ve Tanrıyı fark edebileceklerine inanarak Tanrısal olanın ortaya çıkabileceğini söylerler.

Tanrısal olanın ortaya çıktığı özel durumlardan biri de 'gerçeklerin' şiirlerinin vücut bulmasıdır. 'Gerçekler'in, dervişlerin yazdığı bu şiirler halk tarafından kutsal bir tezahür olarak kabul edilirler ve şiir demezler, onun yerine 'gerçeğin delili' veya kelâm derler. Bu konuda Ali İhsan Aktaş, Kaygusuz Abdal'ın bir şiirinden örnek vererek durumu şöyle açıklamaktadır:

Evliyadan gelen kelam / Okunan kuran değil mi
Gerçek velinin sözleri / Sureyi Rahman değil mi

Burada bir bütünleşme var, birinci kapının insanı yalnız nebilere gelen, ayetleri bilir, ama âşığınkinin Tanrıdan geldiğine inanmazlar. İşte

[16] Hermetik prensipler: Bkz: Işık; 2007
[17] Hacı Bektaş Veli'nin bir sözü. (Eyüpoğlu; 1990)

halkın inancı burada önem taşıyor, devreye giriyor. Ben sana senin şah damarından daha yakınım deyince, özellikle doğaçlama söyleyen ozan, kendinden geçiş süreci içerisinde değilse, doğaçlama söyleyemez bir defa, kendinden geçiş vecd hali, dalma, Tanrı ile bütünleşme, o zaman o beş duyu çok güzel çalışmaya başlıyor, bütün bunların sahibi Tanrı zaten, âşıklara kudretten okuma diye bir şey söylediniz, hatten okuma, hatten geliyor, inancı burada yerleşiyor, Tanrıdan geliyor, elbetteki Tanrıdan geliyor, çünkü o kendinden geçiş sürecini yaşıyor.[18]

Şiirin oluşma sürecini bir vecd haline girip, dış etkilerden uzaklaşıp, Tanrısal etkileri insanlara taşıma olarak anlatan Aktaş, şiirdeki mânâya işaret ederek, bu tarz şiirlerin de ilahî kelam sayılması gerektiğini söylüyor. Şiirlerin ilahî nitelikte kavrandığına bir örnek daha vermek gerekirse, Âşık Kara Hüseyin'in aktan ve karadan okumak diye bahsettiği durumdan söz edilebilir:

'Kul Fakıram[19] *ağlamışım gülemem*
Okuram aktan Karayı bilmem'

O aktan okumuş, 'gerçekliğin' en güzel tarafı ağdan okumak. Karadan herkes okur. Ben bu yazıyı şimdi okurum sen de okun, amma aktan okuyamak, aktan okumak güzellik, işte o hakikaten hak âşığı aktan okuyan âşıktır. Bizler karadan okumuşuz.[20]

Aktan okumak aslında ışıktan-nurdan okumak gibi bir şey olup, şiirin ilahî niteliğini vurgulamak için kalıplaşmış bir ifadedir. Okuyup yazarak, çalışarak bir şeyler ifade etmeyi ise karadan (beyaz sayfa üzerine yazılan harfler siyah olduğundan) okumak olarak tariflemişlerdir. Bu tarz şiir okumaya, yekten (birden) okumak, hatten (yeşil bir nur denizinden) okumak, perdeden (perdenin arkasındakinin sesini duyarak) okumak gibi başka adlandırmalar da yapılmıştır.[21] Kalemle şiir işçiliği yaparak yazmak 'gerçeklikte' geçerli ve makbul bir yöntem olarak kabul edilmez.

Bir şiirin 'gerçek' kelâmı olabilmesi için, doğaçlama olması, bir vecd halinde söylenmesi şarttır. Söz konusu şiirler kullanılan dil açısından sembolik özellikler gösterir ve birçok olay simgesel bir dil aracılığı ile

[18] Ali İhsan Aktaş, (Yazar, Derviş) Gümüşhacıköy, Güvenözü köyü, 1935, İlkokul. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.
[19] Kul Fakır Ali Derviş; Amasya Merzifon, Kıreymir köyünden olup, 1842-1938 yılları arasında yaşamış bir dervişitir. Kendi halk arasında bir gerçek olarak bilinir.
[20] Hüseyin Zeytünlü görüşmesi. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.
[21] Abdullah Balcı görüşmesi, (Âşık) Amasya, Hamamözü, Yemişen, 1933, İlkokul. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

aktarılır. Mehmet Saltık (2005: 13) Bektaşi şiiri ve edebiyatında – tasavvufu anlatmak için kuşdili deyimi kullanıldığını belirtir ve aşağıdaki şiiri örnekler;

Bülbül olsam gül dalında şakırım
Öz bağımda biten gül neme yetmez
Süleyman'ım kuşdilinden okurum
Bana talim olan dil neme yetmez.
Abdal (XVII yy) (Saltık; 2005: 13)

Şiirde sembolik dil kullanmanın iki gerekçesi vardır. Bunlardan birincisi şiiri oluşturanın-okuyanın, anlatmak istediklerini doğrudan vermesinin sakıncalı olduğuna inanması, ikincisi ise şairin şiiri oluşturan tesiri açık bir biçimde anlatamamasıdır. İlk sebep, halktan bilginin saklanması ve çaba sarf edenlerin alması sonucunu doğurur. Bütün ezoterik karakterli yapılar bu sembolik dili kullanır. Çünkü semboller yorumlanmaya açık olduğundan, savunma yapmayı kolaylaştırır. İkinci sebep ise tıpkı ilahî kitaplardaki mekanizmalara benzetilebilir. Şiiri okuyan kişinin tahayyül gücü bilgiyi doğrudan aktaracak derinliğe sahip değildir. Aynı rüyalar gibi sembollere bürünerek aktarılması gerekir. Bu konular hakkında özellikle farklı şuur hallerini inceleyen bilinç araştırmacıları ve trans personel psikoloji çalışanları ciddi bilgiler ortaya koymuşlardır (Grof; 2000) – (Geley; 1994). Bu anlayışlar çerçevesinden bu yaşandığı iddia edilen durumlar anlamlı bir çerçeveye oturmaktadır.

Şiirin ilahî nitelikte olması 'gerçeğin' delili olarak kabul edilir. Aleviler bu delillerin oluşmasında 'gerçek' – ermiş – derviş dedikleri kişinin özel bir niteliği olduğunu düşünür ve onun Tanrısal olanı tezahür ettirebileceğine inanır. Kendisi de bir derviş olan Derviş Dertli Garip'in kelâmın ortaya çıkması ile ilgili verdiği bir örnek çok çarpıcıdır. Örnek Kurtuluş Savaşı öncesinde Çorum'da yaşayan Derviş Ali adlı bir dervişin kehânet içeren bir şiir söylemesi ile ilgilidir. Derviş Dertli Garip, söz konusu şiirin herkesin ortak malı olduğunu düşünür ve Derviş Ali'ye inananların inanma gücü ile Derviş Ali'nin yaratma gücünün birleşmesi sonucu ilahî kelâmın meydana geldiğini iddia eder. Kendi sözlerini aktarıyorum:

> Halkın hepsi gücü Zefil Ali babaya vermişler daha doğrıdan doğruya Allahın kendisi, Âlinin kendisi bilmişler, öyle bilince Zefil Ali baba kükremesin mi?, oradakilerden birisi adam sende desin, Zefil Ali baba katiyen bunu doğuramaz. Her şey birliğinen birliğin sevgisi ve gücüynen. Oradakilerin medet mürvet demesiyle oluyor.[22]

[22] Cuma Zeytünlü görüşmesi, (Derviş Dertli Garip) Amasya, Gümüşhacıköy, Kırca Köyü, 1929.

Kelâm oluşma sürecinin bütün ile birlikte bir süreç olduğunun açıklanması çok önemlidir. 'Gerçekler' bu sebepten dolayıdır ki kendi vurgularının peşinde değildir. Onlar için en büyük mutluluk, uyum ve dengenin tezahürüne sebep olabilmektir. Bu mânâda 'gerçekler' halkı gelişmemiş, bilgisiz, yetersiz olarak görmez, bilakis onu 'gerçeğin' bir parçası olarak düşünür. Onun anlaması veya anlamaması 'gerçeğe' göre çok önemli değildir. Halkın bütün içindeki görünümü ona göre haktır ve hak 'gerçeğin' kendisidir. Halk bu anlayış çerçevesinde 'gerçeğe' bir ulûhiyet ve kutsallık yükler, fakat onu sadeliği sebebiyle kendine benzetir. Bu anlamıyla kendiliğinden keskin hiyerarşileri olmayan doğal bir bütünlük oluşur. Alevi erenleri bu anlamıyla tarikat şeyh ve dervişlerinden çok farklıdır. Onlar doğal olmaları ile 'gerçeği' anlar ve 'gerçek' olurlar. 'Gerçek' olmak onlar için sahip olunacak bir makam değildir. Ve 'gerçek' kendisini var eden halkla bütünlük içinde olduğu gerçeğini de kabul eder, ona göre yaşar. 'Gerçek' için bütünsellikle hak kelâmı söylemek doyumdur, halk için ise 'gerçeğin' kelâmını söylemek aynı ölçüde doygunluk vericidir.

'Gerçeğin' Kendisi Sandığı İle Savaşı ve Anlamı Sorunu

'Gerçek' diye adlandırılan Alevi mistik, 'gerçeklik' olarak algıladığı maddi ve ruhsal dünyanın dengelilik halini sürekli yaşamayı kendine amaç edinmiştir. Bu yaşantısında kendisi olarak sandığı ve dış etkilerin tamamen tesiri altında olan kimliklerinden şuurlu bir biçimde uzaklaşır. Bu uzaklaşma dışsal olan her şeye bir tepki vermek şeklinde değil, daha çok hayatına dâhil olan şeylere anlam vermek şeklindedir. Bulunduğu her gerçeklik ortamı aslında mistiğe göre kendisini yansıtır ve her ortamdan kendine dair gerçekliği deneyimleyerek çıkmayı düşünür. Bu gerçekliği deneyimlemek bir vecd halinde görünebileceği gibi, bir kişinin derdine derman olan olarak da kendisini gösterebilir. Mistiğe göre Tanrısal olanın her tecelli ettiği an, bizzat 'gerçeğin' kendisidir ve varlığa düşen Tanrının tezahür etmesi için engel olan varlığın etkinliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Bu mânâda kıskançlık, yalan, nefret gibi duygular başka varlıkları dışladığı için bütünleştirici duygular değildir ve 'gerçek' bunlardan uzak durur. Uzak durmak için kendini zorlamaz ama kendiliğinden uzak durur. Çünkü Tanrısal gerçekliğin peşinde olan mistik farkında olmadan olumsuz olandan ayrı düşmüş durumdadır. Alevilerin 'gerçekler'i, erenleri,

İlkokul mezunu. Bkz: Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

dervişleri tıpkı diğer mistikler gibi kendi sandıkları kimlikleri ile savaşırlar ve anlam sorunu konusunda ustadırlar.

Anlam problemi aslında var olduğunun bilincine varan varlığın temel problemidir. Stuart Litvak'a (2003: 108) göre mistiklerin en büyük başarısı, 'Yaşamın anlamı ve amacı nedir?' sorusunu yanıtlayabilme yetileridir. Sıradan dinin tersine, Sufizm kişinin tanrının varlığına inanması ya da inanmaması ile ilgilenmez, kemale ermiş sufi doğrudan bu yüksek gücü deneyimlemeye kalkışır, bundan dolayı da sufi için ateizm ya da bilinemezcilik temel bir problem değildir. Gerçekten de bir mistik, kanıtlama ve tartışma biçimindeki ilişkilerle uğraşmaz. Çünkü onun için dinlerin vaaz ettiği birçok soyut kavram somut içinde anlamlıdır. Bu somut içinde fark ediş onun daha esnek bir bakış açısına sahip olmasını getirir. Bu sebepledir ki heterodoks nitelikli, Bâtıni mistikler farklı dinler içinde de olsa birbirlerine algılayış ve kavrayış düzeyinde çok yakındırlar.

Alevi, 'gerçekler', daha önce de belirttiğimiz gibi 'yukarıdaki aşağıdakine benzer' prensibinden hareketle İnsan, Evren, Tanrı ile ilgili doğrudan özdeşlikler kurar. Bununla birlikte, hem kendinde, hem evrende, hem de tanrıda kötülük olmadığını bilir. Başka bir ifadeyle Tanrıdan başka hiçbir var oluş bulunmadığı için, iyilik ve kötülük kavramlarını da Tanrının ifadeleri olarak algılamak gerekir diye düşünür. Bu konuda mistiklerin geneli hakkında belirleme yapan Cihangir Gener; aslolanın sevgi ve iyilik olduğunu söyleyerek, Tanrısal fışkırmanın bilinen en üst düzey ifadesi olan insanın, iyi ve kötünün savaştığı alan olduğunu belirtir. Buradan hareketle aslolanın iyilik olduğu, evrenin tümünün sevgi üzerine kurulu bulunduğu için, ancak iyi bir insanın ruhunun, Kâmil İnsana dönüşebileceğini ve Tanrı ile bütünleşebileceğini söylemiştir (Gener; 2003: 12). Alevi 'gerçekler' için de iyilik yapmak bir tercih değil 'gerçeğin' Tanrısal olanla birlikte olması sebebiyle bir hal ve durumdur. Kişi iyiden uzaklaşarak, 'gerçekler'e göre kendinden uzaklaşır. Her söylenen yalan kişinin kendini tanımasına engeldir. Bu mânâda 'gerçek' olmak varlığın aslına dönmek, varlığı ait olduğu bütünlükle kavramak demektir. Bu öyle bir mücadeledir ki, varlık kendine dair algılayışını sadece duyumları ile değil düşüncesi ve duyguları ile de fark etmek durumundadır.

'Gerçekler' hakkında Bani Kurban,[23] 'Gerçek' adamlar canına minnet etmiyor, geleceği yeri de gideceği yeri de biliyor, aşk onlarda bir karar bırakmıyor' diyerek aslında onların kendi aslı diye düşündükleri gerçekliklerini yaşamak için nasıl bir savaşım içinde olduklarını dile getirmek-

[23] Bani Kurban, (Sefil Kurban'ın Eşi, derviş yakını) Amasya, Gümüşhacıköy, Çetini Köyü, (1933), İlkokul mezunu. Bkz. Kaynak Kişiler ve Görüşme Bilgileri.

tedir. Canına minnet etmiyor derken; fiziksel varlıklarını, yeri gelince önemsemediklerini, onu zora soktuklarını, bedenlerine başkasına ait bir şeymiş gibi davrandıklarını anlatıyor. 'Gerçekler' fiziksel hayat içinde ruhsal olanı somut olarak deneyimlemeyi arzuladıkları için, yoğun bir ruhsal süreç içinde kendilerini bulmuşlardır. Öyle ki, bütün çabası kendisi sandığı kendinden kurtulup, aslı ile yeryüzünde buluşmaktır. 'Gerçeklerin' bu çabasının birkaç çıktısı olmuştur, bunlardan biri olan şiir; kendisi ile temasta bulunan insanlar için ilham kaynağı ve yol gösterici işaret noktalarını oluşturmuştur. Bunun yanında halktan kopuk olmayan halkla iç içe yaşayan bu kişilerin yapıp ettikleri, diğer insanlar için örneklik teşkil edip, tanrısal olanın yeryüzünde yaşanmasının somut delilleri olarak kabul edilmiştir. 'Gerçeklerin' hayatları, halk içinde yaptıkları, kendileri ile olan savaşları, maddenin nasıl ruhsallaştığının diğer insanlar tarafından izlenmesinin sağlandığı bir arena olmuştur.

Sonuç

Kutsal olmak ve kutsalın yanında olmak insanların ruhsal arayışı içinde gerekli gördüğü bir haldir. Kutsal olan, mânâ olarak yaşamın içinde saklıdır ve bu saklılık farkındalık-keşf ile ortaya çıkarılmalıdır. Heterodoks inançlar söz konusu saklı olanın, Bâtını olduğu konusunda hemfikirdir. Bu bâtın olan ise sahiplenilebilecek bir şey değil, deneyimlenebilecek bir şeydir. Bâtını özelliği olan kişi mistik karakterlidir. Mistik ise başka bir gerçekliği somut olarak yaşamak hedefinde olan kimsedir. Çünkü mistik göründüğünden başka bir şey olduğunu deneyimlediğini düşünür. İşte bu deneyimlenen gerçeklikler insanda ortak olduğu, mistiklerce düşünülen bir anlayışa karşılık gelir. Anadolu Alevileri arasında 'gerçek' olarak adlandırılan bu mistikler farklı bir gerçekliğin somut deneyimine inanır ve ona göre yaşarlar. Bu anlamıyla da yaşadıkları gerçekliğin adı olarak kendilerini 'gerçek' olarak adlandırırlar.

'Gerçeklik' insanın doğuş hali, saf halidir. İnsan büyüdükçe, kültürlendikçe sahteleşir ve aslından uzaklaşır. İşte bu anlamıyla Alevilerin 'gerçekler'i yetişkin halde iken saflaşmış insanlar olarak kabul edilir. Aslında 'gerçeklik' sahip olunulabilecek bir makam değildir. 'Gerçeklik' tanrısal olanın tezahür ettiği anlar toplamıdır. Bu anlamıyla bir 'gerçek' tezahüre mazhar olduğu oranda 'gerçektir', fakat sıradan insanlar 'gerçekleri' kutsallaştırarak kendi ruhsal yollarında onları önder yaparlar. 'Gerçeklerin' dünyayı algılayış biçimleri ruh ve maddenin dengeli bir biçimde anlaşılmasını gerekli kılar. Bu anlamıyla düalist yapının bütünlüğüne dair bir yapı söz konusudur. 'Gerçek' tanrısal olanın tezahürünün farklı bir biçimi olarak, vecd halinde şiirler söyler. Söylediği şiirler kelâm

olarak adlandırılır ve ilahî bir mesaj olarak kabul edilir. Söz konusu bu şiirler alevi sözlü geleneğinin oluşmasını sağlayan ve inancın ana bilgisini dile getiren şiirlerdir. Bu anlamıyla 'gerçekler' sözlü kültürün temel eseri olan deyişlerin yaratıcılarıdırlar.

Anlam sorunu ve insanın kendisi ile savaşında 'gerçeklerin' net cevapları vardır. Onlara göre, yaratıcının yeryüzünde tezahür etmesine aracılık etmek anlamın kendisidir. Bu anlam onların asılları ile doğrudan ilişki kurmalarını sağlar. Tanrısal olanın deneyimlenmesine yönelik olan bu tutum, iyiliği bir tercih değil bir gereklilik olarak karşımıza koyar, bu anlamıyla 'gerçekler' iyi ve güzelin yanında olmaya çalışırlar. Bu durum onların ruhsallığın yaşandığı ana odak olarak anlaşılmalarını sağlar. Söz konusu anlayış ise bütün toplumun gözü önünde cereyan eden insanın kendisi ile savaşımıdır. 'Gerçek' aslına uygun olabilmek için kendisi ile savaşır ve aslını yansıttığı anlarda 'gerçekliği' deneyimler, tanrısal olanı deneyimler ve 'gerçek' olur.

KAYNAK KİŞİLER VE GÖRÜŞME BİLGİLERİ

ABDULLAH BALCI: (Âşık- Zakir), Amasya - Hamamözü –Yemişen Köyü, 1933 Doğumlu, İlkokul mezunu Kayıt; Yemişen Köyünde, Veli Balcı'nın evinde, 16.08.2006 tarihinde yapılmıştır. Videokaset kaydıdır.

ALİ İHSAN AKTAŞ: (Yazar- Derviş), Amasya Gümüşhacıköy Güvenözü köyü, 1935 doğumlu, İlkokul mezunu. Kayıt; Gümüşhacıköy'de Ali İhsan – Yeter Aktaş'ın evinde, 22.08.2006 tarihinde yapılmıştır. Videokaset kaydıdır.

ALİ ZEYTÜNLÜ: (Zefil Ali derviş) Amasya – Gümüşhacıköy - Kırca Köyü, 1943 doğumlu, İlkokul mezunu. Kayıt; Kırca Köyünde Ali Zeytün'ün evinde, 17.08.2006 tarihinde yapılmıştır. Videokaset kaydıdır.

BANİ KURBAN: (Derviş yakını) Amasya- Gümüşhacıköy- Çetmi Köyü, 1933, Okuryazar, Kayıt; Çetmi köyünde kendi evinde, 19.08.2007 tarihinde yapılmıştır. Videokaset kaydıdır.

CUMA ZEYTÜNLÜ: (Dertli Garip derviş) Amasya – Gümüşhacıköy - Kırca Köyü, 1929 doğumlu, İlkokul mezunu. Kayıt; Gümüşhacıköy'de Cuma-Fatma Zeytünlü'nün evinde, 15.08.2006 tarihinde yapılmıştır. Videokaset kaydıdır.

DİLAVER ŞAŞMAZ: (Kadın Derviş) Amasya – Gümüşhacıköy - Çetmi köyü, 1930–2003, Okuryazar değil. Kayıt; Çetmi köyünde Dilaver-Süleyman Şaşmaz'ın evinde, 20.08.1996 tarihinde yapılmıştır. Teyp kaset kaydıdır.

HÜSEYİN ZEYTÜNLÜ: (Âşık Kara Hüseyin) Amasya - Gümüşhacıköy - Kırca Köyü, 1936 doğumlu, İlkokul mezunu. Kayıt; Kırca köyünde Hüseyin Zeytünlü'nün evinde, 17.08.2006

tarihinde yapılmıştır. Videokaset kaydıdır.

SADIK ERSOY: (Kul Derviş) Amasya – Gümüşhacıköy - Kırca Köyü, 1943 doğumlu, İlkokul mezunu. Kayıt; Kırca köyünde Sadık Ersoy'un evinde, 16.08.2006 tarihinde yapılmıştır. Videokaset kaydıdır.

KAYNAKÇA

Aktaş, Ali İhsan-Yücel, Sabri, *Anadolu'da Bir Duru Kaynak Âşık Kul Fakır*, Dizgi Baskı, İstanbul, 1991.

Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, Çeviren: Semih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yay., 1998.

Chittick, William, *Hayal Âlemleri İbn-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, Çeviren: Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.

Çamuroğlu, Reha, *Bektaşilikte Zaman Kavrayışı Dönüyordu*, İstanbul Om Yay., 2. Baskı, 1999a.

Çamuroğlu, Reha, *Enel-Hakk Demişti Nesimi Sabah Rüzgârı*, İstanbul, Om Yay., 2. Baskı, 1999b.

Çınar, Erdoğan, *Aleviliğin Gizli Tarihi*, İstanbul Çivi Yazıları Yay., 5. baskı, 2005

Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, Çeviri: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yay., 1991.

Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*, İstanbul, Der Yayınları, 1990

Geley, Gustave, *Şuuraltından Şuura Geçiş*. Çeviren: Yavuz Keskin, İstanbul, Ruh Madde Yay., 1994

Gener, Cihangir, *Ezoterik- Bâtını Doktrinler Tarihi*, Ankara, Yenilik Basımevi- Piramit Yayıncılık, 7. basım, 2003

Grof, Stanislav, *İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi Kozmik Oyun*, Çeviri: Levent Kartal, İzmir, Ege Meta Yay., 2000

Işık, Caner, *Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes*, Doğu Batı Dergisi, Yıl:10, Sayı: 40: 35–61, 2007

Litvak, Stuart, *Sufizm Bilgelik Arayışında Tasavvuf Yolu*, Çeviren; Nur Yener, İstanbul, Okyanus Yay., İstanbul, 2003.

Osho, Bhagwan Shree Rajneesh, *Zen Yolu/ Tasavvuf Yolu*, Çeviren; Sertaç Kartal, İstanbul, Okyanus Yay., 2000.

Oskay, Ülgen, *Sosyolojik Düşünce Tarihi- Cilt 1*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1990.

Saltık, Mehmet, *Kuşdili Klavuzu Simyanın Ayak Sesleri*, İstanbul, Hermes Yay., 2005.

Sebottendorf, Baron Rudolf von, *Eski Türk Masonlarının Uygulamaları*, İstanbul, Hermes Yay., 2006.

Steiner, Rudolf, *Kozmik Hafıza Tarihöncesinde Dünya ve İnsan*, Çeviri: Anita Tatlıer, İstanbul, Samsara Kitapları, İstanbul, 2003.

Varlık, Ali Ağa, *Alevi-Bektaşiliğin Dayanakları*, İstanbul, Can Yay., 1997.

Vett, Carl, *Dervişler Arasında İki Hafta*, Çeviren: Ethem Cebecioğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

SUFİLERİN TANRI ANLAYIŞI HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Ekrem Demirli*

GİRİŞ

Tasavvufun din ilimlerindeki yerine bakarken, sufilerin teoriden pratiğe doğru değil, amel ve pratikten teoriye doğru yönelen bir tavrı esas aldıklarını hatırda tutmak gerekir. Bu husus bir yanıyla tasavvufun başından beri dile getirdiği din üzerinde tartışma yapmak yerine 'dini yaşamak' ve ihlas ve tevhit üzerinde yoğunlaşmak ilkesinden kaynaklanırken öte yandan belirli bir bilim adamı zümresine veya özel kabiliyete dayanmak yerine, farklı meslek gruplarından ve sosyal sınıflardan gelen geniş kitlenin katılabildiği yaygın bir pratik ve uygulama olabilmesini açıklayacak bir durumdur. Bu anlamıyla tasavvuf, ticaret yapan insanlar kadar çobanların, okur yazar olmayan bir ümminin, bir hamalın, herhangi bir meslek erbabının katıldığı bir disiplindir. Gerçekte tasavvufun başlangıçta bir bilim olarak ortaya çıkmasının önündeki engellerden birisi buydu. Tasavvufun bir bilim adı olarak değil

* Doç.Dr. Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

de 'yün giymek' anlamındaki 'tasavvefe' kelimesinden türetilmiş olması, bu fiili durumun ortaya çıkarttığı bir sonuçtu. Öte yandan tasavvufun bu temel özelliği, başka bir ifadeyle pratiği ve ameli teoriye öncelemek ilkesi, bütün konularda etkisini gösteren ayırıcı bir özelliktir. Öyleyse sufilerin Tanrı anlayışını incelemek, her şeyden önce tasavvufun bu özel durumunu dikkate almak ve bu yaklaşımın teolojideki izlerini sürmek demektir. Başka bir ifadeyle sufiler için Tanrı'dan söz etmek, bu pratiğin ve ameli hayatın öncelikli konusu olarak Tanrı'dan söz etmek demektir.

Öte yandan tasavvufun ameli ve pratiği teorinin önüne alan yaklaşımı, başka bir noktaya daha değinmeyi zorunlu kılar. O da nesnelliği mümkün kılan teorik yaklaşımı bir kez dışarda bıraktığımızda, sonuçta bilimden bilime, dönemden döneme, kişiden kişiye, hattâ bir kişinin yaşadığı hallere göre algıladığı bir anlayışın ortaya çıkma ihtimalidir. Bu husus sufilerin ilke olarak kabul ettikleri bir durumdur. Çünkü insan hayatında sayısız haller yaşar ve bütün bu haller onun algılarını belirler, en azından etkiler. Daha sonra İbn Arabî ve takipçilerinde kavramsal çerçeveye kavuşacak olan *ilâh-ı mutekad*, yani insanın inancına göre bir Allah anlayışının ortaya çıkması, bu olgunun mantıksal neticesidir. Dikkate değer hususlardan birisi, tasavvufun bu pratik ve amel ağırlıklı anlayışından teoriye doğru gelişen sürecinin kişiden kişiye değişen bu öznelliğin belirli ilkeler dahilinde kontrol edilmesi gereğinden kaynaklanmıştır. İlk dönemde ortaya çıkan ve dinî yükümlülükleri maksada ulaştıran araç, görerek *ibahiliki* benimseyen guruplara karşı dinî yükümlülüklerin savunulması, teorik tasavvufun doğuşunun en önemli nedenlerinden birisiydi. Bu yaklaşım, daha sonra insan-âlem ve Tanrı ilişkilerinin de nesnel bir çerçevede ele alınmasını gerektirmiştir. Bu durumda tasavvuf her ne kadar teorik konuları önemsemeyen bir nazariye olarak doğmuş olsa bile, zaman içerisinde ortaya çıkan sorunlar, amelî ve ahlâki yaklaşımların ardındaki teorik çerçeveyi geliştirmeyi zorunlu kılmıştı. Öyleyse tasavvufun başta Tanrı anlayışı olmak üzere, hemen her konuda teorik bir dile yönelmesi ve meseleleri bu çerçevede ele alması, öncelikle öznel bir yöntemin yol açtığı sorunları aşmak niyetinden kaynaklanmıştı. Bu bağlamda dikkate değer hususlardan birisi de bu teorik dilin gelişmesiyle birlikte sufilerin öznel yaklaşımlarının devam edebilmesidir. Bu itibarla genel anlamda bir tasavvuf anlayışından söz edebileceğimiz gibi belirli konulara dönük ve bu çerçeve dahilinde dile getirilmiş kişisel yaklaşımları görmek de mümkündür. Bu durumda teorik anlatı, sınırsız sayıdaki kişisel yaklaşımın genel çerçevesini belirleme görevini üstlenmiştir.

Öyleyse tasavvufun olduğu kadar bir sufinin Tanrı tasavvuru ve anlayışından da söz edebiliriz. Bu bağlamda bir konuyu ilk dönemin etkili sufi yazarlarından Abdülkerim Kuşeyri'de veya Ebu Nasr es-Serrac'da veya Kelabazi'de ele almak ile İbn Arabî ve Konevî'de ele almak arasında önemli farklar vardır. Bu durum onların hepsini mutasavvıf saymamıza rağmen böyledir. Bu bağlamda ilk dönem tasavvufuna dönerek söz gelişi tasavvuf anlayışını derin bir nefs tahlili ve murakabesi üzerine dayandıran Haris b. Esed el-Muhasibi'nin Tanrı anlayışını inceleseydik, üzerinde durmamız gereken ana konu muhasebe ve murakabe ekseninde Tanrı hakları olabilirdi. Çünkü Muhasibi'yi belirli bir çerçeve dahilinde ayrıcalıklı yapan yaklaşım bu konu olmuştur ve hemen bütün tikel konulardaki bu yaklaşımı kendini göstermiştir. Muhasibi'ye göre daha önemli ve etkili bir mutasavvıf olan ve sufiler tarafından 'sufilerin efendisi' diye anılan Cüneyd-i Bağdadi'de aynı sorunu ele alsaydık, üzerinde durmamız gereken ana konu, tevhit ve Elest âlemiyle irtibatlı olarak, "insanın ezeliliği" sorunu olabilirdi. Çünkü Cüneyd, tasavvuf tarihinde ilk kez insanın ezeliliği sorununu elest âlemi fikriyle irtibatlı olarak ele almış ve tevhit inancını bu çerçevede yorumlamıştı. Onun bu yaklaşımları daha sonra tasavvuf tarihinde de derin etkiler bırakmıştır. İlahî aşk konusundaki tavrıyla tanınan kadın sufi Rabiatü'l-Adeviyye'de böyle bir konuyu ele alsak Tanrı'nın sonsuz merhameti ve ilâhî aşk temel nokta olabilirdi. Öyleyse her sufinin genel paradigması vahiy tarafından belirlenmiş olan çerçeveye yaptığı bir katkı vardır ve bir araştırmanın bu katkıları göz önünde bulundurması gerekir.

İbn Arabî ve Konevî'nin tasavvuf tarihinde farklı bir yeri vardır. Bunun temel nedeni, onların temsil ettikleri tasavvuf anlayışındaki farklılık ve konulara getirdikleri sistematik yaklaşımdır. Meseleye İslâm ilimleri tarihi açısından baktığımızda İbn Arabî ve bilhassa Konevî, tasavvufun –İslâm bilim tarihçilerinin tespitiyle– *müdevven bir ilim olarak tesisi* ve teşekkülünü sağlayan sufilerdir. Tasavvuf, pek çok tanıma sahip olmakla birlikte, kısaca kalbi arındırmak, mücahede ve riyazet yöntemleriyle nefsi olgunlaştırmak ve ahlâkı güzelleştirmek diye tanımlanabilir. Ancak tarihsel gelişimi itibariyle tasavvufun farklı süreçlerden geçtiğini ve İbn Arabî ve Konevî'nin dönemi ile önceki tasavvuf anlayışları arasında önemli farklar bulunduğunu belirtmeliyiz. Tasavvufun gelişim süreci, diğer İslâm bilimlerindeki gelişmelerle benzerlikler andırır ve bir anlamda bu süreç, söz konusu gelişmelerin doğrudan ve dolaylı tesirlerine açık olmuştur. İlk dönem yazarlarına göre tasavvuf, Ehl-i Sünnet âlimlerinin tespit ettiği şekliyle, Kur'an-ı Kerim ve Sünnete dayanan itikadi görüşleri bütünüyle benimsemiş, ana konusu bu

hükümler çerçevesinde ahlâkı yetkinleştirmek ve nefsi arındırmak olan bir ahlâk ve züht hareketiydi. Bu tavrın en açık ifadesi Kelabazi'de görülür. Kelabazi, eserinde "gerçek" sûfîlerin görüşlerinin her konuda Ehl-i Sünnet'in, özellikle Eşariliğin görüşleriyle uyumlu olduğunu ispata çalışır.[1] Ebu Nasr es-Serrac ise tasavvufun bir ilim adı olmadığına dikkat çekerek, benzer anlayışı yansıtır.[2] Kuşeyri'nin tavrı kısmen farklıdır ve zaman içinde diğer yazarlara göre daha çok şöhret kazanmıştır. Kuşeyri, tasavvufun kendi ıstılahlarını geliştirip, bir bilim olarak bilimler hiyerarşisinde yerini alma hakkını savunmuştur.[3]

Tasavvufun bu dönemi ile zirvesini İbn Arabî ve Konevî'nin teşkil ettikleri dönem arasındaki dönüm noktalarından birisi Gazali'dir. Gazali'nin tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak görmesi tarihî açıdan büyük önemi haizdir.[4] Daha sonrasında bu süreç, pek çok bakımdan yeni vasfını almayı hak eden bir dönemde geleneksel tasavvufun tüm konularını yeni bir gözle yorumlayan tasavvuf anlayışına uzanmıştır. Bu dönemde iki önemli sûfî ile karşılaşmaktayız: Birincisi tasavvufun hemen bütün meselelerini dini ilimlerin birikimiyle yeniden yorumlayan İbn Arabî, diğeri ise bu birikimi bilhassa İbn Sina'nın öncülüğünde teşekkül eden metafizik anlayışla sistematik hale dönüştüren Sadreddin Konevî'dir. Böylece İbn Arabî ve Konevî ile birlikte varlık konusundan bilgi görüşüne, riyazet ve mücahede yöntemlerinden ahlâk meselelerine varıncaya kadar tasavvufun hemen her alanı İslâm metafizik geleneğinin ölçü ve anlayışlarıyla tahlil edilmiş, subjektif bir yöntemin nesnel ilke v ekuralları tespit edilmek istenmiştir. Bunun için yeni dönemde tasavvuf, *ilm-i ilâhî* veya marifetullah, İslâm filozoflarının terminolojisiyle metafizik adını alarak bütün bilimlerin merkezine yerleşmek istemiştir. Yeni dönem tasavvuf anlayışı demek, bu genel çerçevede oluşan bir anlayışı ve Tanrı tasavvuru demektir. Tanrı, Tanrı'nın varlığı ve bilhassa âlemle Tanrı ilişkilerini mümkün kılan nitelikleri ve isimleri, sufilerin yeni dönemdeki düşüncelerinin ana konusudur. Başka bir ifadeyle yeni dönemdeki sufilerin varlık ve bilgi anlayışı, Tanrı tasavvurunun bir parçasıdır ve bu anlayışın etrafında teşekkül etmiştir. Öte yandan yeni dönem –ki bunu metafizik ilminin yeni bir dönemi saymak gerekir– bir yandan İslâm filozoflarının görüşlerine eklemlenirken bazı noktalarda onun eleştirisi, bazen de daha önce ele alınmamış bazı kavram ve konuların öne çıktığı bir dönemdir.

[1] Bkz. Kelabazi, *et-Tearuf*, 32 vd.
[2] Bkz. Serrâc, *age*., s.21
[3] Bkz. Kuşeyri, Kuşeyrî, *Risâle*, s. 179.
[4] Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 626.

Evvelemirde yeni dönem iddiasını aklın metafizik alandaki başarısızlığına dayandırarak tasavvufun bilgi yöntemine irca eder. Tasavvufi yöntem derken iki şeyi anlamak gerekir: Birincisi bu yöntem bilgi konusunda öncelikle vahyin verilerini esas alan bir yöntemdir. Bu husus tasavvufu herhangi bir mistik gelenekten ve yönelimden ayıran şeydir. Esas itibarıyla tasavvuf vahyin belirlediği riyazet ve terbiye yöntemlerine göre nefsi arındırmak demek olmakla bütün dinî ve akli mistisizmlerden ayrılır. Bu husus, ilk dönemde olduğu kadar –söz gelişi Cüneyd'in tasavvuf anlayışı– İbn Arabî ve takipçileri tarafından da ısrarla belirtilmiş bir durumdur. İkinci husus ise bu verilerin kişisel tecrübe ile desteklenmesi ve algılanmasıdır. Bu ise tasavvufu İslâm bünyesindeki herhangi bir başka dinî ilimden ayırt eden özelliktir. Bu genel değerlendirmelerin ardından sufilerin Tanrı anlayışının bazı yönlerini yeni dönem tasavvufunun en önemli iki ismi olan İbn Arabî ve Konevî'nin görüşlerinden hareketle ele alacağız. Meselenin birinci ve en önemli yanı, Tanrı'nın bir metafizik konu olarak seçilmesidir. Önce buradan başlayalım:

Bir metafizik sorun olarak tanrı: metafiziğin konusu nedir?

Sistematik ifadesini Konevî'de gördüğümüz yeni dönem tasavvuf anlayışında Tanrı ilk sufilerde olduğu gibi öncelikle kendisine yaklaşılmak istenilen, emirleri tutulan, razı edilmek istenen bir Tanrı'dır. Daha da önemlisi Tanrı bir insanın kemâle ulaşması için kendisine benzeyeceği bir ahlâk ilkesidir. 'Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak' bütün dönemlerinde tasavvufun temel ideali olagelmiştir. Sufiler bu yaklaşımlarıyla filozofların ve kelâmcıların Tanrı üzerindeki spekülatif tartışmalarından uzak kalarak dinin ruhuna daha uygun hareket ettiklerini düşünmüşlerdi. Fakat belirli bir dönem içerisinde tasavvuf içerisinde sufilerin şathiyat adını verdikleri yeni bir ifade biçimi ortaya çıkmaya başlamıştı. Bunun anlamı sufilerin tasavvufi hayatın coşkusu altında kendilerinden geçerek 'Ene'l-Hak', yani ben Hakkım veya Sübhani, kendimi tenzih ederim gibi ifadelerle tasavvufi tecrübelerini anlatmaya başlamalarıdır. Bu yaklaşım öncelikle sufilerden tepki görmeye başlamıştır. Çünkü sufiler hakkında tartışma yapmayı eleştirdikleri Tanrı için böyle ifadeler kullanmayı kabul edemezlerdi. Ancak böyle ifadeler nasıl önlenecekti? Bunun için çeşitli yöntemler takip edilmiştir. Birincisi avam-havas diye yapılan bir ayrımla bu gibi konuların tasavvuf, özellikle de ileri düzeyde tasavvufi hayatı yaşayan insanların arasında kalmasına

özen göstermişlerdir. Bunun için yeni bir anlatım dili ortaya çıkmıştır ki, bu dilin varlığı ve gelişimi tasavvufun bilhassa siyasal-sosyal hayatla ilişkisinde geçirdiği süreçlerin önemli bir tanığıdır. İşaret dili veya işari yorum, sufilerin düşüncelerini anlatmak için geliştirdikleri ve öznelliği vurgulayan bir anlatım biçimidir. Şiir, hikâye, esembolik anlatımların önemli bir kısmını teşkil ettiği bu anlatım dili, sufileri başta fakihler olmak üzere "zahiri" ilim ehlinin baskılarından koruduğu gibi aynı zamanda seçkin-avam ayrımıyla düşüncelerinin belirli bir zeminde sınırlı kalmasını hedeflemişlerdi. Gerçekte bu yaklaşım, yani düşxüncenin belirli bir sınıfta tutulması ve avamdan korunması, yaygın bir yaklaşımdır. Nitekim filozof ve kelâmcılar benzer bir yaklaşımı sürekli vurgulamışlardı. Ancak sufiler için bunu yapmak daha zordu. Çünkü tasavvuf özü gereği salt bilim ehlinin ilgilendiği bir şey değil, bütün toplum kesimlerine açık olan yaygın bir eğitimi temsil etmekteydi. Başka bir ifadeyle tasavvufun doğal müntesipleri, başka bilimlerin 'avam' dedikleri ve bilimden ve entelektüel etkinlikten uzak kimselerdi. Böyle bir durumda tasavvufun kendi düşüncelerini koruması mümkün değildi. Bunun için ikinci bir tedbir daha gerekliydi. O da böyle cümlelerin ya bütünüyle reddedilmesi veya teorik bir çerçevede açıklanmasıydı. Sufiler belirli alanlarda şathiyat söyleyen kimseleri reddetmiş olsa bile Hallac-ı Mansur, Bayezid-i Bestami gibi tasavvuf tarihinin en etkili isimlerinin düşüncelerini eleştirmek mümkün değildi. Bu durumda yapılması gereken şey onların düşüncelerini açıklayak bir çerçeve ortaya koymaktı. Başka bir ifadeyle şathiyatları yorumlamak ve daha genel bir Tanrı anlayışı ekseninde onları izah etmekti. Bu yaklaşım, Ebu Nasr es-Serrac, Kuşeyri ve Kelabazi ile başlayan sünni tasavvufun teşekkülü ile İbn Arabî ve Konevî'ye uzanan yeni dönem tasavvufunun ana sorunu olmuştu. İbn Arabî ve Konevî meseleyi bir metafizik sorun olarak ele alarak, Tanrı, Tanrı âlem ilişkilerini yorumlamıştı. Bu ise onların başta İbn Sina felsefesi olmak üzere genel anlamda metafizik ilmini yeniden yorumlamaları demekti.

İbn Sinâ, Metafizik'in konusunu ele alırken çeşitli şıklardan hareket eder. Acaba Tanrı'nın varlığı bu ilmin konusu olabilir mi? İbn Sina, bazı insanların Tanrı'nın varlığının bu ilmin konusu olabileceğini düşündüklerini zikreder.[5] Halbuki Tanrı'nın varlığı bu ilmin konusu olamaz. Çünkü bir şeyin bir ilmin mevzusu olabilmesi için o şeyin kabul edilmiş (müsellem) olması şarttır. Şöyle der: "Hakkın varlığının bu ilmin mevzûsu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin mevzûsu, o ilimde

[5] Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 5-6

varlığı kabul edilmiş bir şey olmalıdır ki, o mevzûnun halleri araştırılır. İlahî Teâlâ'nın varlığı ise bu ilimde müsellem bir şey değildir; aksine o, bu ilimde talep edilen bir şeydir."[6] İbn Sina'ya göre Tanrı'nın varlığı Metafizik'in konusu kabul edilemez. Çünkü bir şeyin "bir ilmin konusu" diye isimlendirilebilmesi için o şeyin bütün ilim mensupları tarafından "kabul edilmiş (müsellem)" olması şarttır. Tanrı'nın varlığı, herkes tarafından kabul edilmiş bir şey olmadığına göre, Metafizik'in konusu Tanrı'nın varlığı değildir. İbn Sina'ya göre Metafizik'in konusu, "mutlak varlık"tır. Başka bir ifadeyle Metafizik, "varlık olmak bakımından varlık"ın konu edinildiği ilimdir. Konevî, bir ifadesinde Metafizik'in konusunun "varlık", başka bir ifadesinde ise "Hak" olduğunu belirtir.[7] Burada Konevî'nin, Metafizik'in veya felsefe-i ulâ'nın konusunu "varlık oluşu bakımından varlık"[8] diye tespit eden İbn Sînâ'ya gönderme yaptığı bellidir.[9] Konevî, Metafizik'in meselelerinin "mebâdîden ortaya çıkan şeyler olduklarını belirtir: Burada belirttiği şeylerin ise temelde iki ana konuya raci olduğunu söyler: Bunlar, bir yandan Tanrı'nın âlem ile irtibatı, öte yandan âlemin Tanrı ile irtibatıdır.[10] Konevî'nin "Metafizik'in meselesi" tanımının çerçevesini anlamak için Tanrı-âlem ilişkilerinin genel yapısını ve bu konuda Konevî'nin fikirlerini ele almak gerekir. Tanrı'nın âlemle irtibatı, bütün isim ve sıfatları kendinde toplayan "ulûhiyet" mertebesi açısından mümkündür.[11] Başka bir ifadeyle Tanrı, mutlaklığı itibariyle bilgimizin konusu olamayacağı gibi, bu yönüyle âlemle yaratma veya başka bir irtibat ve ilişki içinde olması söz konusu değildir.[12] Tanrı, isim ve sıfatları itibariyle âlemle irtibatlı olabilir. Konevî, bunu "ana isimlerden ortaya çıkan şeyler"[13] diye belirtir. Metafizik'de "mebâdi"yi (ilkeler) araştırmak bizi doğrudan "ilâhî isimler" meselesiyle karşı karşıya getirir. Başka bir ifadeyle Tanrı

---

[6] Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 5-6

[7] Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 7. Konevî, şöyle der: "Buna örnek olarak, bir görüşe göre Metafizikde "vücûd"un veya geometri ilminde de ölçmenin bu ilimlerin "mevzusu" olmalarını verebiliriz."

[8] Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 47; *İlâhiyat*, s. 7; Tehânevî, *age.*, c. I, 53

[9] Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9 (*Miftahü'l-gayb*, v. 3b)

[10] Bkz. Konevî, *age.*, s. 10 (*Miftahü'l-gayb*, v. 4b)

[11] Konevî, şöyle der: "Ulûhiyet, irtibat ve münasebeti (Allah ve âlem arasında) var eder." Bkz. *Fâtiha Tefsiri*, s. 118 (Bkz. *İ'câzü'l-beyân*, s.184).

[12] Bkz. Konevî, şöyle der: "Zâtına has mutlaklığı (zâtî ıtlak) açısından Hakka dâir, herhangi bir hüküm vermek veya bir vasıf ile O'nu bilmek (mârifet); veya vahdet (birlik), varlığının vacipliği veya (varlık için) mebde' olması; veya yaratmayı gerektirme (iktiza) veya kendisinden herhangi bir eserin sadır olması; veya ilminin kendisine veya başkasına taalluk etmesi gibi herhangi bir nispetin O'na izâfe edilmesi, sâhih ve geçerli değildir." Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9.

[13] Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

hakkındaki bilgimizin kaynağı, ilahî isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir ve her varlık sonsuz sayıdaki isimlerden birisi yoluyla Tanrı'ya bağlanır ve Tanrı hakkında bilgi edinir. Öyleyse Tanrı'yı bilmekten sözetmek, O'nun isim ve sıfatlarından sözetmek demektir. Bu itibarla o, isimleri "gaybın anahtarları" diye isimlendirir.

Metafizik'in diğer ilimlerle ilişkisi de Tanrı'nın bütün bilimlerin doğrudan veya dolaylı hedefi olduğunu gösterir. Bu bağlamda Metafizik, bütün ilimlerden üstündür. Bunun sebebi, onun içerdiği ilmî sahadır. Her ilmin derecesi ve değeri, o ilmin konusuyla belirlendiğine göre, konusu "Tanrı" veya "sırf varlık" olan Metafizik, en üstün ilimdir.[14] Şu halde Tanrı, bu kez Metafizik ilminin ilimler arasındaki yerini ve önemini de belirlemektedir. Ancak, bu üstünlüğün yanısıra Metafizik'in diğer ilimler için kuşatıcı ve şâmil bir üst ilim olduğunu da belirtmeliyiz. Konevî, bunu Metafizik'in "konusu açısından ilimleri içermesi" diye açıklar.[15] Çünkü bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduklarına göre, bu ilim de bütün bilimlerle ilişkilidir. Bu bağlamda Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus ise Tanrı'yı bilmenin neticede her şeyi bilmeyi temin edebildiğidir. Buna göre Tanrı hakkında bilgi edinen kimse, bu bilgiyle eşyanın mutlak bilgisine de ulaşmış olur. Meseleye eşyayı bilmek açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre "kâmil bilgi", Tanrı'nın bilgisine ulaştıran bilgidir.

Bilginin Konusu Olarak Tanrı: Teşbih ve Tenzih Arasında Tanrı Anlayışı

Tanrı'nın bilgimizin veya müşahedemizin konusu olması ile başka herhangi bir şeyin bilginin konusu olması arasında derin farklar olduğu aşikârdır. Bunun ilk ve önemli tezâhürü, bu bilme sürecinde herhangi bir bilgi konusundan farklı olarak, Tanrı'nın fâil ve etkin olmasıdır. Başka bir ifadeyle biz Tanrı'yı ve Tanrı'nın varlıklarla ilişkisini anlamaya çalışırken, aynı zamanda Tanrı da bu bilme sürecinde etkin ve aktif olarak yer alır.[16] Bu bağlamda Konevî'nin dikkat çektiği ilk mesele, bilginin öncelikle Tanrı'dan kaynaklanmasıdır. Başka bir ifadeyle

[14] Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10. Konevî, şöyle der: "Her ilmin değeri, mâlûmu ve konusu ile alâkalıdır. Metafizik, konusunun –ki konusu Hak'tır– şerefi dolayısıyla en şerefli ilimdir." Kayserî, "Bu ilim, mevzûsunun kıymeti ve meselelerinin izzeti sebebiyle, bütün ilimlerden üstündür" der. Kayserî, *age.*, 110.

[15] Bkz. Konevî, *age.*, s. (*Miftahü'l-gayb*, v. 4a)

[16] Sûfîlerin Tanrı tasavvuru ve bunun neticeleri için bkz. Afîfî, "*İslâm'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları*", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 48-60

Tanrı'yı bilmek ve O'nun âlemle ve varlıkla ilişki tarzını anlamak istediğimizde, bu bilginin öncesinde bizzat Tanrı'nın bilinmek ve kendini tanıtmak isteği bulunur. Bu mesele, sûfîlerin Tanrı tasavvurlarının ve âlemle ilişkisini yorumlamalarının odağını oluşturur. Bu bağlamda sûfîler, bâzı âyet ve hadislerden hareket ederler. Tanrı âlemi ve bütün yaratıkları kendine ibadet etmeleri için yarattığına göre, yaratılış belirli bir sebep ve gayeye bağlanmıştır. Bu gaye, bütün yaratıkların kendisine ibadet etmeleridir. Sûfîler, ibadet ile mârifet arasında bir "lüzum" ilişkisi tesis ederek, ibâdet talebini epistemolojik bir düzleme taşımışlar ve yaratılışın gâyesini *Tanrı'nın bilinmesi* şeklinde yorumlamışlardır.

Tanrı, bilinmezlik âleminde iken kendi zâtından kaynaklanan bir sebep ile bilinmek istemiştir. Burada önemli husus, bilmek ile yaratmak arasındaki ilişkidir. Tanrı'nın kendi zâtında mündemiç olan sıfat ve isimlerini bilmek isteyişi, onun kendi zâtından kaynaklanan bir zorunluluk ile, zuhura meylini gerektirmiştir. Bunun ilk mertebesi, zâtın kendisi için ve kendisiyle zuhur etmesidir. Burada hiçbir anlamda bir başkalık veya "başka" bulunmadığı için bu zuhur "feyz-i akdes" diye isimlendirilir. Bu ilk zuhurda Tanrı'nın isim ve sıfatları birbirinden ayrılmamış halde zuhur etmişlerdir. İkinci tecellî veya zuhur ise "feyz-i mukaddes" olarak isimlendirilir ve bu tecellîde isim ve sıfatlar birbirlerinden ayrılmış bir halde taayyün ve zuhur ederler. Tanrı'nın bilinmek iradesi, insân-ı kâmil ile tamamlanır. Bu sebeple insân-ı kâmil, varlığın "gaî illeti", "âlemin kendisiyle ayakta durduğu ve bekasının bağlı olduğu" kimsedir.[17] Bir sûfînin kalbini arındırmak ve çeşitli mücâhede yöntemleriyle bilmek istediği Tanrı, aynı zamanda bilinmek, kendini yaratıklarına tanıtmak isteyen, sûfînin yönelişine ve yakarışına karşılık veren fâil ve şuurlu bir Tanrı'dır. Bu durum, sûfîlerin özellikle de Konevî'nin bu bilgi yöntemi hakkındaki ifadelerinde göz önünde tutulması gereken en önemli husustur. Sûfîler, birazdan temas edeceğimiz üzere, aklı eleştirirken onun "tenzih" yoluyla Tanrı hakkında bir bilgi verdiğini dile getirmişlerdir. Tenzih ise Tanrı'yı sadece mücerret ve müteal bir güç olarak tasavvura sebep olmaktadır. Halbuki sûfîlerin tasavvurundaki Tanrı, bilinmek isteyen, kendisini tanıtan, yaratıklarıyla daima ilişki içinde olan, peygamber gönderen bir Tanrı'dır. Bu yönüyle Konevî'nin Tanrı hakkındaki "bilgi" görüşünün insan ile Tanrı arasında "karşılıklı" bir süreç olduğunu bilmeliyiz. Tanrı'yı bilen kul, ardından Tanrı ile bilen, Tanrı ile gören ve Tanrı ile işiten hale gelir. Sûfîler, bu durumu çeşitli ifadeleriyle dile getirmişlerdir ki, bunların pek çoğunu

[17] Bkz. İbn Arabî, *Istılahu's-sufiyye*, s. 4

Konevî'nin ifadelerinde bulmak mümkündür: "Tanrı ancak Tanrı ile bilinir"; "Tanrı'ya en açık delil kendisidir"; "Gördüğüm her şeyden sonra Tanrı'yı gördüm" veya "Her şeyden önce Tanrı'yı gördüm"; "Her şeyi Tanrı ile bildim"; "Her şeyi Tanrı'da bildim."[18]

Sufilerin hareket ettiği nokta, Tanrı'nın bizzat kendisinin bilinmek isteyen ve kendisini tanıtmak isteyen bir Tanrı olduğu gerçeğidir. Bu durumda bilginin nasıl gerçekleştiğinin izah edilmesi gerekir. Bunun için de, Tanrı'nın âlemle ve âlem içindeki her bir varlık ile nasıl bir ilişkisinin olduğunun tespiti gerekir. Konevî, bu meseleyi açıklarken zorunlu olarak aklın bilme imkânlarını tahlil eder. Bu tahlil, İslâm düşünce geleneğinde öteden beri bilinen bir akıl ve felsefe eleştirisi ve dolaylı olarak da vahyin savunusu olarak ortaya çıkar. Konevî'nin akıl ve aklın imkânları konusundaki fikirlerinin temel kaynaklarından birisinin İbn Arabî olduğu bellidir. İbn Arabî, aklın "tecrit" özelliğinden hareket ederek, Tanrı ve nihai gerçek hakkında müspet bir bilgi ve hüküm veremeyeceğini belirtir ki, bu görüşün yansımalarını Konevî'de de sıkça görmekteyiz. Bu fikri şöyle özetlemek mümkündür: Akıl, nesneleri belirli cins ve özelliklerine göre tasnif eder. Daha sonra da, her birisinin temel özelliklerini dikkate alarak bir tanım yapar. Bu tanım, bir yandan o şeyin mâhiyetini esas alan olumlu bir bilgi verirken, öte yandan o şeyi diğerlerinden ayırt da eder. Şu halde akıl, eşyâ arasındaki benzerlik ve farklılıkları dikkate alarak eşyayı sınıflamaktadır. Mesele Tanrı ile ilgili olduğunda ise durum değişir. Tanrı, bütün şeylerden farklı olduğu ve bir faslı, cinsi, benzeri olmadığı için aklın Tanrı hakkında verebileceği nihaî hüküm birtakım "selb"lerden ibâret kalır. Böylece aklın Tanrı hakkındaki hükmü, Konevî'nin ifadesiyle "selblerden" ibarettir ve "selbler, asla bilgi ifâde etmez."[19] Konevî, bu akıl eleştirisinde İbn Arabî ile hemfikirdir, ancak o, daha teknik ve ayrıntılı bir analize gider. Buna göre, aklın Tanrı'nın mâhiyetini ve zâtını idrâk edemeyişi, hem kendi ve hem de bilgisinin konusunun özelliği dolayısıyla, iki kısımda ele alınabilecek sebeplerle imkânsızdır. Üstelik bu durum, sadece Tanrı'yı bilmede aklın başarısız kalmasını izah etmez, onun yanısıra bütün mücerret hakikatler karşısında da başarısızlığını açıklar. Başka bir ifadeyle Konevî, meseleyi sâdece aklın Tanrı'yı bilmesinin neden mümkün olmadığını izâh etmekle sınırlı

[18] Bkz. Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 249'da (*İ'câzü'l-beyân*, s. 309) şöyle der: "Kim Hakkı tam olarak bilirse, bu durumda tazammun (içerme) ve iltizam yoluyla her şeyin hakîkatini bilebilir." Bu ve benzeri ifadeler ve bunlar hakkında değerlendirme için bkz. İbn Arabî, *Kitabü'l-a'lâm*, s. 2-3

[19] Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 27 (Miftahü'l-gayb, v. 16a)

görmez, aksine bu mesele, bütün olarak idrak ve idrak sürecinin geniş bir analizini içeren daha geniş bir tahlilidir.

Konevî'nin bilgi görüşü, antik dönemlerden beri bilinegelen, mikro-makro kosmos ilişkilerini başka bir açıdan yeniden yorumlayışa dayanır. Bu yorumda Tanrı-âlem arasındaki benzerlik ilişkileri meselenin özünü teşkil eder. Tanrı ile insan genelde ise âlem arasındaki ilişkilerin niteliği, Konevî'ye göre salt aklın Tanrı hakkındaki hükümleri ve yargıları ile vahye dayanan düşüncenin Tanrı hakkındaki hükümlerinin çelişme noktasıdır. Bu bağlamda İbn Arabî'nin veya Konevî'nin herhangi bir şekilde vahye dayanmayan felsefe ve salt düşünme yetisiyle hareket eden aklı eleştirisindeki en önemli nokta, âlem hakkında belirli bir Yaratıcı ve Sebep fikrine ulaşmış olsalar bile, hiçbir zaman belirli ve nitelikleri olan bir Tanrı fikrine ulaşamamış olmalarıdır. Böyle bir şey mümkün de değildir, çünkü biz Tanrı'yı kendisini bize açmadığı sürece –ki bunun yegâne yolu vahiy, dolaylı olarak ve birincinin çerçevesiyle sınırlı kalarak da ilham, keşif gibi tasavvufi tecrübedir– kesinlikle bilemeyeceğiz. Bilebileceğimiz nihai şey, belirsiz bir Sebep ve Kuvvetin varlığıdır. Sufilerde ise en açık fikir, dinî metinlerde belirtildiği tarzıyla, aşkınlığının yanında bilen, güç sahibi, merhametli, kullarını sorumlu tutan, bu sorumluluk karşısındaki tutumlarına göre onları yargılayan Tanrı, başka bir ifadeyle antropoformik veya R. Nicholson'un terimleştirmesiyle *personal Tanrı* fikridir. Bu Tanrı o kadar belli ve açıktır ki, herhangi bir şekilde Varlık kavramını ancak O'nunla ilişkili olarak düşünebiliriz ve gerçek anlamda 'var' hükmü ancak Tanrı için geçerlidir. Bu anafikirden hareket ederek İbn Arabî ve ardından Konevî, düşünce tarihinde çokça bilinen *varlığın birliği* öğretisini geliştirmiştir.

Başta sudur fikrini benimsemiş Yeni-Platonculuk ve benzeri kadim gnostik akımlar olmak üzere, İbn Arabî'nin kadim felsefe ve kültürlerini eleştirdiği ana konu budur. İbn Arabî, aklın Tanrı hakkındaki hükmünü "salt bir olumsuzlama", kendi ifadesiyle "selbî hüküm" olarak verebilir. Bu durum özellikle Yeni Platoncu sudur anlayışının Bir'in mahiyeti hakkındaki büsbütün olumsuz ve aşkın niteliğini vurgulayan yargılarında tebarüz eder. İbn Arabî, bu yargıları kısmen kabul eder, hattâ bazen onları da aşarak aşkınlığı daha keskin bir anlatımla dile getirir. Ancak bir şeyi sadece aşkınlık özelliğiyle tanımlamak onu gerçekte tanımsız bırakmaktır. Halbuki o şeyin olumlu, müspet niteliklerinden söz etmek ve bu anlamda Tanrı hakkında hüküm vermek gerekir. İşte İbn Arabî'ye göre aklın başarısız kaldığı bu yönü din ve vahiy tamamlar ve Tanrı'yı bize kendisiyle ilişki kurmamızı mümkün kılan Tanrı-âlem arasındaki "benzerlik" nitelikleriyle tanıtır. Sufiler bu benzerliği en çok "Tanrı

Âdem'i kendi suretine göre yaratmıştır" anlamındaki bir hadisle açıklamışlardır. Bu bağlamda başka pek çok ilke zikredilir ki, hepsi de öncelikle Tanrı-âlem, buna bağlı olarak eşya ve olgular arasındaki ilişki ve münasebetleri açıklayan ilkelerdir. Söz gelişi "Her her şeyde bulunur" denilir. Bu anlamda meşhur bir ifade de "Her şeyde Tanrı'ya dair bir âyet vardır" ifadesidir. Bu ifade bazen "Her şeyde onun birliğini gösteren bir âyet vardır" diye yorumlanırken, bazen "Her şeyde Tanrı'nın varlığına delil vardır" diye açıklanır. Bir şeyi bilebilmek, bilen ile bilinen arasındaki "münasebet" sayesinde mümkündür. Bu durum, bilginin öznesi ile nesnesi için geçerli olduğu gibi, bilgi aracı için de ayrı ayrı geçerli ve gereklidir. Aklın herhangi bir şeyi bilip bilmediğinden söz ettiğimizde, bu durumda aklın bilgiye konu olan o şey ile arasında bir münasebetinin bulunup bulunmadığından söz etmekteyiz. Bu bağlamda, "münasebet" ve "mübayenet" terimleri Konevî'nin düşüncesinde çok önemli yer tutar. Bilginin gerçekleşmesi için bilinen ile bilen arasında münasebet şart ise bu durumda bilginin imkânı, münasebetin varlığına bağlıdır. "Münasebet" yok ise idrâk mümkün değildir. Bunun en önemli tezahürü, insanın Tanrı'ya dair bilgisinde ortaya çıkmaktadır. Acaba, insan Tanrı'yı bilebilir mi? Bu bilgiyi temin eden herhangi bir münasebet veya ortak nispetten söz edebilir miyiz? Konevî, öncelikle bu soruya olumsuz cevap verir. Daha doğrusu, Tanrı'nın mutlaklığının bilinemeyişini bu prensibe göre izah eder.

Bir sufinin mutlak bir bilinemezliği savunması beklenemez. Çünkü tasavvuf bir irfaniliktir ve süluk serüveni Tanrı hakkında bir bilgi kazandırır. Konevî, bu durumu Tanrı ile âlem ve özelde ise insan arasındaki münasebet ve ilişki terimleriyle açıklar. Böylelikle Konevî'nin nefs görüşü, zorunlu olarak Tanrı ile belirli bir münasebet ve ilişkiye sahip bir nefs tasavvuru olarak ortaya çıkar. Şu halde Konevî'ye göre en önemli mesele, Tanrı ile "münasebet" içindeki bir nefs tasavvurunun geliştirilmesidir. Konevî bu tarz bir münasebetin varlığını kabul eder. Ona göre bütün varlıklar ile Tanrı arasında "münasebet" sabittir; söz konusu bu münasebet, bilmeyi ve tesir-teessür ilişkilerini mümkün kılmaktadır. Konevî, ilke olarak bunu kabul etmiş olmakla birlikte, bu münasebetin bazı ârızî durumlar sebebiyle ortadan kalktığını ya da işlevsiz kaldığını belirtir. Bu ise nefsin tenezzülüyle gerçekleşir. Konevî'ye göre, her varlıkta Tanrı ile ilişkisini ve onu bilmesini mümkün kılacak bir yön vardır. Konevî'nin nefsin tabiatıyla ilgili fikirleri, tasavvuf tarihinde daha geriye götürülebilir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdadi, tevhidi "insanın olmadan önceki haline dönmesi" diye tanımlar. Bu düşünce, insanın ezelî bir hakikati olduğunun açık bir ifadesidir ve bir

anlamda Konevî'nin nefsin başkalaşması ve ezelî âlemdeki haline dönmesi diye ifade ettiği düşünceyle paraleldir. Ancak Hallâc'ın insanın "lahût" ve "nasûtî" tabiatı hakkındaki düşünceleri bu noktada hem konumuzla daha yakından ilişkilidir ve hem de yoruma mahal vermeyecek derecede açıktır.[20]

İnsanın Tanrı hakkında verdiği olumlu ve olumsuzlayıcı hükümlerin değeri nedir? Bu sorun, Konevî'nin Tanrı'nın bilinmesine dair görüşlerinin özünü oluşturur. Konevî, insanların Tanrı'ya dair hükümlerinin öncelikle iyi niyetten kaynaklanarak verilmiş hükümler olarak niteler. Buna göre, insanlar Tanrı hakkında daima onun mükemmel varlık oluşundan hareket ederek hükümler vermeye çalışmışlardır. Bu noktada verilen hükümleri ise iki ana kavram altında toplamak mümkündür. Bunlardan birisi, tenzih hükümleridir. Bu hükümler, Tanrı'nın aşkınlığını ve eşyadan farklı oluşunu tespit eden hükümlerdir. İkinci tür hükümler ise Tanrı'yı herhangi bir şekilde bir şeye benzeten hükümlerdir. Konevî, bunları "teşbih hükümleri" diye ifade eder. Konevî'nin üzerinde durduğu bir mesele, bu iki uç arasında verilen her çeşit hükmün gerçekte Tanrı'ya tam anlamıyla mutabık olamayacakları için aynı derecede bir doğruluk ve yanlışlığa sahip olduklarıdır. Başka bir ifadeyle, Tanrı şöyledir veya şöyle değildir derken, bu hükümler insanların idrâklerine ve varlıktaki durumlarına göre değişkenlik arzeden hükümlerdir; yoksa, "nefsü'l-emir"de bunların verdikleri hükümler eşittir. Böylelikle Konevî, bilginin gerçekleşmesine dair genel tasavvurunun bir benzerini insanın Tanrı tasavvuruna yansıtır. Başka bir ifadeyle insan, duyuları vasıtasıyla idrak ettiği herhangi bir şeye dair verdiği hüküm, nasıl ki birtakım eksiklikler ile mâlûldür, aynı şekilde Tanrı hakkındaki hükümleri de eksikliklerle mâlûldür.

Konevî, insanların Tanrı hakkında hangi şekilde hüküm verdiklerini ele alır: İnsanlar Tanrı hakkında verdikleri hükümlerin kaynağı, ya akli hükümler veya şeri rivâyetlerdir. Bu hükümleri verirken insanların bütün dayanakları, kemâl ve iyi tasavvurlarıdır. Bu konu üzerinde önemle durur ve insanların Tanrı hakkındaki veya genel anlamda eşya hakkındaki hükümlerinde kendi tercihlerinin ve iyi veya kötü değerlendirmelerinin egemen oluşuna ısrarla dikkat çeker. Bu kabuller, bilginin gerçekleşmesinde önyargıların bir set oluşu gibi, gerçek bilgi ve Tanrı veya eşya hakkında doğru hüküm vermede bir engel teşkil ederler. İnsanlar, kendilerine göre doğru ve iyi olan şeyin, Tanrı hakkında sabit olmasını isterler ve buna göre hüküm verirler. Böylelikle sufiler Tanrı

[20] Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. I, s. 219;

hakkındaki hükümde bir paradoksa ulaşmaktadır: Tanrı, her niteliği kabul eder ve aynı zamanda her nitelikten ve hükümden de tenzih edilmesi gerekir.

Tanrı hakkındaki hükümlerin tenzih ve teşbih arasında bulunmasının bir sonucu, insanların bu belirsiz ve açık olmayan Tanrı tasavvurundan kendilerine göre bir Tanrı tasavvuruna varmış olmalarıdır. Bu bağlamda herkes, Tanrı hakkında birtakım zan ve inançlar besler. Bu zan ve inançlar ise hiçbir zaman mutlak anlamda Tanrı'ya tekabül etmezler, böyle bir şey hem akıl ve hem de şeriat açısından imkânsızdır. Bu ise bizi bildiğimiz kadarıyla ilk kez İbn Arabî tarafından somut bir şekilde sistemleştirilen "ilâh-ı mu'tekad" fikrine götürmektedir. Konevî, şöyle der: "İnsanların Allah hakkındaki bilgilerinin çoğu zanlardan ibarettir. Bunun için Allah Teâla 'Ben, kulumun bana olan zannına göreyim, benim hakkımda dilediğini zannetsin' buyurmuştur."[21] Konevî, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin tenzih-teşbih arasında bir bilgi olduğunu belirtip, Tanrı hakkındaki hükümlerimizin zihinlerimizde veya inançlarımızda gerçekleşen hükümler olduğunu dile getirdikten sonra, zorunlu olarak insanların Tanrı hakkındaki tasavvurlarından kendi inançlarında bir Tanrı tasavvuru geliştirmiş oldukları sonucuna ulaşır. Konevî, bunu "inançlarda yaratılmış Tanrı" veya "inanılan Tanrı" gibi kavramlarla dile getirir. Bu kavram, içeriği Konevî'nin genel bilgi görüşünün istilzam ettiği bir netice olsa bile, bir hadisten alınmıştır. Bu hadise göre Tanrı, kulunun kendisine dair inancına veya zannına göre olduğunu bildirmektedir. Konevî, bu hadise atıf yaparak, herkesin kendisine göre bir Tanrı tasavvuru geliştirdiğine dair fikrinin referansı haline getirir.

TANRI ÂLEM İLİŞKİSİ: MUTLAK VARLIK-MÜMKÜN VARLIK

Tanrı, Mutlak Varlık'tır. Burada İbn Arabî ve Konevî'nin İslâm filozoflarından tevarüs edilen varlık, rahmet ve yetkinlik terimleri arasındaki ilişkileri öne çıkarttığını görmekteyiz. Tanrı, Mutlak Varlık'tır. Mutlak Varlık, varlığı zorunlu ve yokluğunu düşünmemize imkân vermeyen varlıktır. Bu anlamda Zorunlu Varlık'ın varlığını başka herhangi bir şeyden alması mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı, Zorunlu Varlık'tır. Konevî'nin buradan hareket ederek öncelikle Tanrı-âlem arasındaki varlık ilişkisini tahlil eder. Bu ilişki, zorunlu varlık ile

[21] Bkz. Konevî, *el-Fükûk*, 53 (bkz. *el-Fükûk*, s. 217)

mümkün varlık, Bir ile çok arasındaki ilişkidir ve düşünce tarihinin en önemli sorunlarından birisidir. Tanrı'nın Mutlak Varlık olması zorunlu olarak iki terime ulaşmamızı sağlar. Bunlardan birisi kemâl kavramı, diğeri ise rahmet veya bunun sonucu olan feyiz terimleridir.

Sufiler âlemin bir gaye için var olduğunu belirtir. Bu gaye, bir hadiste "*Ben bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim ve bilinmek için halkı yarattım*"[22] şeklinde ifade edilen *Tanrı'nın bilinme arzusudur.* Sufiler hadise sıkça atıf yapar. Bunun anlamı, Tanrı'nın âlemi kendisindeki kabiliyet ve sıfatların bilinmesi için gerekli bir unsur olarak meydana getirmiş olmasıdır. Âlemin varlık sebebi, "yaratılışın gayesi, kendisinde sıfatlarının ve isimlerinin tecelli ettiği bir surette Allah'ın kendisini görmesi, başka bir ifade ile, âlemin aynasında kendisini görmesidir."[23] Konevî, Tanrı'nın irade sahibi bir varlık olduğunu belirtir. Ancak yine de, yukarıda tespit ettiğimiz âlemin varlığına herhangi bir şekilde bağlı olmasının doğurduğu problem çözülmüş olmamaktadır. Çünkü Tanrı, bir zorunlulukla yaratmamış olmasa bile, yine de âlemin yaratılması belirli bir gayeye matuf olduğu için problem tam olarak giderilmiş sayılmaz. Bu sorun, "Hakkın, bir zâtî kemâli, bir de zuhûru âlemin icadına bağlı olan esmâî kemâli vardır"[24] diyen Konevî tarafından Tanrı'ya ait kemâl ikiye ayırarak çözülmeye çalışılır: Buna göre Tanrı'nın iki çeşit kemâli vardır: Birincisi, Tanrı'nın zatına has kemâlidir. Bu kemâl, Tanrı'nın âlemlerden müstağni olmasını gerekli kılar. Bu yönüyle Tanrı, hiçbir şey ile irtibatlı değildir, hiçbir şey kendisine istinat edilemez, hiçbir şeyin kaynağı olamaz, hiçbir şeye taalluk etmez, hiçbir şeye benzemez. Bu kemâl, "feyz-i akdes" olarak isimlendirilir. Bunun anlamı, Tanrı'nın zâtını bilmesi ve zâtında mündemiç olan isim ve sıfatlarını ise mücmel olarak bilmesidir. Konevî, bunu örneklendirirken, bir sayısında bütün sayıların ya da çekirdekte ağacın bütün uzuvlarıyla birlikte bulunmasını verir.[25]

Tanrı'nın ikinci kemâli ise âlemin ve içindekilerin zuhuruna bağlı olan kemâlidir. Bu kemâl ise bir anlamda, Tanrı ile âlem arasında bir bağımlılığı gerekli kılmaktadır. Bu kemâl, "feyz-i mukaddes" olarak isimlendirilir. Bu ikinci kemâl, âlemin ve içindeki her şeyin zuhur etmesine bağlıdır. Gerçekten de, âlemin ve yaratmanın Sadreddin

---

[22] Bu hadisin âlemin varlığının gayesi olarak izahı için Bkz. Konevî, *Tebsira, 3*

[23] Bkz. E. A. Afifi, Talikat, bkz. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*; Kaşani, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*

[24] Bkz. Konevî, *Nusus, 16*

[25] Çekirdek-ağaç misâli için bkz. Mustafa Tahralı, *Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i vücûd, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, 33

Konevî'nin fikrindeki yerinin anlaşılması için bu kemâle dair fikirlerinin ve bu bağlamda kullandığı "tedayuf" ya da "tevakkuf" gibi terimlerin doğru anlaşılması çok önemlidir. Buna göre, Tanrı'nın sıfatlarına dair kemâlin gerçekleşebilmesi, birinci kemâlde içkin olan şeylerin, bu ikinci kemâlde birbirlerinden ayrılarak/temeyyüz tafsilleşmesine bağlıdır. Bu ise âlemin ve içindeki şeylerin çeşitli varlık mertebelerinde zuhur etmesi anlamına gelir. Bu kemâlin âlemin varlığını meydana getirmesi, zuhur ya da sudur fikrinin özünü oluşturan "taşma" terimiyle en iyi bir şekilde dile getirilebilir: "Konevî'nin verdiği örnek, aslında sudur fikrinin en anlamlı örneklerinden birisini teşkil eden güneş ve güneş ışınlarıdır. Buna göre, bir şeyin bereketi o şeye özgü bir niteliktir. Güneşin bereketi, onun ışınlarıdır. Aydınlatıcı varlıkların bereketi de, ışınlardır. Ezeli olan ilâhî varlığın bereketi, başkasına izafe edilen varlıktır. Ruhların bereketi, Arş ve Kürsi gibi basit ve sabit cisimlerdir. İlimden tasarrufu daimi olan ruhların bereketi ise kalem, levh, semavi nefisler, bunların levazımı ve değişseler bile bekayı gerektirmesi açısından bunların cisimleridir. Tasarrufları ve etkileri sonlu olan ruhların bereketi ise basit, aslî cisimlerden yardım alarak değişken cisimlerde tasarruf etmektir."[26]

Bu yaklaşıma göre, âlem ve sıfatlar arasında tesis edilen görelilik ilişkisi, ikinci yorumda her ikisinin de Tanrı'nın ilk kemâline bağlı olmaları nedeniyle ilk kemâle irca edilmiştir. Böylece Tanrı, herhangi bir anlamda, kendisinin dışındaki bir şeye ne varlık ne sıfatlarının anlamlarında bağımlıdır. Tanrı'nın her iki kemâli de, dolaylı ve dolaysız olarak, kendisine aittir. Öte yandan Konevî, Tanrı'nın âlemle varlık ve yaratma ilişkisini "cevher-araz" ilişkisi şeklinde niteleyebileceğimiz bir çerçevede ele alır: Âlem, "iki anda bâkî kalmayan"[27] arazlardan oluşmaktadır. Konevî, âlemin arazlardan ibaret olduğunu belirttiği gibi, bunun neticesinde âlemin sürekli başkalaştığını ve değiştiğini de pek çok ifadesinde dile getirir. Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin sabitliği yoktur ve her şey, bir değişme ve başkalaşma halindedir.[28] İbn Arabî'nin ifadesini kullanırsak, "âlemdeki her şey, bir halden başka bir hale intikal eder."[29] Konevî, âlemdeki sürekli değişikliği ve yenilenmeyi, tecellîlerin "zâhir-bâtın" arasında sürekli gidip gelmesine bağlamaktadır. Böylece âlem, sürekli zâhir ve bâtın olmakta devam eder. Konevî, buradan hareketle, varlıkta herhangi bir şeyin tekrarlanmasının düşünülmesinin "ilâhî genişlik" ile çelişeceğini belirtir. Konevî'nin bu konudaki fikirleri, Eş'arî

[26] Bkz. Konevî, Nefehat, 12. Nefha, 52
[27] İbn Arabî'nin cevher-araz tanımları için bkz. İbn Arabî, *Kitabü'l-mesâil*, s. 23
[28] Bkz. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 152 (*En-Nefehât*, s. 120)
[29] Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, c. III, s. 51.

kelâmcılarının cevher-araz görüşleriyle yakından ilişkilidir. Gerçi Konevî, doğrudan Eş'arîleri veya başka bir kelâm fırkasını dikkate alarak herhangi bir tahlil veya eleştiri yapmaz. Ancak İbn Arabî'nin Eş'arîlere yönelik eleştirilerinin tam olarak Konevî'nin de görüşleriyle uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla Konevî'nin ve genel anlamda vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin varlık ve âlem tasavvuru bu konudaki fikirlerin anlaşılmasıyla doğru olarak idrâk edilebilir.

İbn Arabî'ye göre her iki akım, varlığın mahiyetiyle ilgili çok önemli bir noktayı yakalamış olmalarına rağmen, bu doğru noktadan yanlış sonuçlar çıkartmışlardır. Sofistler, varlıkta bir sürekliliğin bulunmadığını ve her şeyin bir akış ve değişme içinde olduğunu söylerlerken gerçeğin bir bölümünü ifade etmişlerdir; ancak bu tespitten, varlıkta değişmez ve sabit bir gerçek bulunabileceği sonucuna ulaşamamışlardır. Eş'arîler ise âlemin oluştuğu arazlar hakkındaki doğru ve gerçekçi düşüncelerinin mantıksal sonucunu görememişlerdir. Eş'arîler, âlemi teşkil eden arazların mâhiyeti hakkındaki düşüncelerinden âlemin bütünü hakkındaki hükümlerinden vazgeçmiş gibidirler. Çünkü onların akıl yürütmelerinin mantıksal neticesi, âlemin de kendilerinden oluştuğu arazlar gibi her an değişen ve yenilenen bir varlık olduğunu kabul etmekti. Ancak böyle bir sonuç yerine Eş'arîler, âlemin sabit olduğu sonucunu çıkartmışlar ve böylelikle iki anda bâkî kalmayan arazlardan sürekliliğini devam ettiren bir âlemi çıkartmak gibi mantıksal bir çelişkiye düşmüşlerdir.

İbn Arabî bu yorumdan âlemin her an yok olan arazlardan oluştuğunu ve gerçekte sadece Tanrı'nın baki kaldığı sonucuna ulaşır. Konevî de bu düşüncededir. Böylelikle sufilerin Tanrı-âlem veya genel anlamda varlık görüşlerini özetleyen temel bir kavram olarak vahdet-i vücûda ulaşırız. Gerçi İbn Arabî veya Konevî, açıkça böyle bir ifade kullanmamıştır. Bununla birlikte vahdet-i vücûdun İbn Arabî ve takipçilerinin düşüncesinin temel özelliği olduğu göz ardı edilemez. Bu noktada üzerinde durmamız gereken şey, vahdet-i vücûdun anlamıdır. Sufilere göre en nihai hüküm, Tanrı'nın yegâne ve gerçek varlık olduğu, O'nun dışındaki her şeyin ise ancak Tanrı sayesinde var olan göreceli varlıklar olduğudur. Tanrı onları sebepler vasıtasıyla veya doğrudan var etmiş ve onlarla irtibatı da kendilerini var ettiği tarzda devam eder. Buradan sufiler kelâmcıların görüşüne yaklaşarak, sebeplilik ve vasıta fikrini bir anlamda "vesile" derecesine indirir ve Tanrı'nın her şeydeki gerçek ve etkin fail olduğu düşüncesine ulaşır. Böylelikle Mutlak Varlık Tanrı, aynı zamanda Mutlak Fail ve Yaratan'dır. Bunun anlamı O'nun her şeyi var eden ve ayakta tutan olduğudur. Bir an bile varlıklardan yardımını çekse her şey yok olurdu. Vahdet-i vücûdu anlatan en iyi ifadelerden birisi, Tanrı'nın

her şey ile beraber olmasıdır. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, tenzihi ve soyutlamayı esas alan ve kökleri Yeni Platoncu sudur teorisine kadar giden akılcı Tanrı anlayışını teşbih, yani yarattıklarına benzeyen ve onlarla irtibatlı Tanrı anlayışıyla dengelemek demektir.

Konevî, önceki sufilerin Tanrı anlayışlarına sistematik bir yapı kazandırmakla meseleye yeni bir boyut kazandırmıştır. Böylelikle Metafizik'in konusu olarak Tanrı, bir yandan insan bilgisinin ana konusu olarak görülmüş, öte yandan sufilerin öteden beri geliştirmiş oldukları seyr-i sülûk yöntemiyle de Tanrı'ya yaklaşmak ve O'nun sevgisini kazanmak insanın en temel varlık gayesi kabul edilmiştir.

KARMA VE SAMSARA DÖNGÜSÜNDE İNSAN

Fuat Aydın*

Bu çalışmamız, Hint dinleri bağlamında insan özgürlüğü meselesini inceleyecektir. Hint dinleri denince akla Hinduizm, Budizm ve Cayinizm gelir. Düşünce sistemleri denince de bunlardan doğan felsefe ağırlıklı okullar varsayılır. Bu üç din/düşünce okulu, özgürlük bağlamında insanın bu dünyadaki durumu hakkında ortak bir kanaat ortaya koymuşlar ve bu kanaati aynı kavramlarla ifade etmiş olsalar da, onlara yükledikleri anlamlarda az çok farklılıklar gösterirler. Burada, farklılıklar değil ortak noktalar ele alınacak ve özgürlük meselesi daha çok Budizm ve Cayinizmin kendilerine referans olarak aldıkları Hinduizm bağlamında değerlendirilecek[1] diğer görüşlerin yaklaşımlarına da dipnotlarda işaret edilecektir.

İnsanın bu dünyadaki durumunu açıklama hususunda Hint'te birbiriyle ilişkili üç önemli kavram öne çıkar: Karma; onun bir sonucu olan Samsara (reenkarnasyon/tenasüh/ruh göçü) ve modern dönemlerde nispe-

---

* Doç.Dr. Fuat Aydın, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[1] Elinizdeki yazıda, okuyucuyu sıkmamak kaygısıyla bazı temel kavramlar dışında mümkün olduğu ölçüde Sanskritçe kullanmaktan kaçınıldığı gibi, yazım süresinin sınırlı olması ilgili kaynakların derinliğine okumasına imkân vermediğinden Hint düşüncesinde özgürlük meselesi çok genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ten esnemeye/değişmeye başlamış olsa da, binlerce yıl boyunca Hint toplum yapısını oluşturan kast sistemi (varna).

Hint kökenli dinlerin/düşüncelerin en temel inançlarından/kavramlarından biri olan *karma*[2], "yapılan şey, eylem" anlamlarına gelen *-kri* kökünden türer ve "belirli bir istek ve arzu sonucunda ortaya çıkan dinî ve dünyevî her türlü fiil, eylem"; "insanın ruhsal açıdan gelişmesi noktasında yardımcı bir işlev gören her türlü dinî ibadet"[3]; "iradî fiiller ve davranışlar sonucunda ortaya çıkan mistik güç veya bunların ruhta bıraktıkları manevi etki" ve "iradî fiillerle sonuçları arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve âlemdeki adaleti temin eden bir prensip veya doktrin" şeklinde tanımlanır[4]

İlk üç tanımın bir şekilde içinde yer aldığı son tanımı esas alırsak bundan karmanın, ister iyi isterse kötü olsun iradî olarak yapılan her eylemin, kendi mahiyetine uygun olarak bir sonuç doğuracağı sonucu ortaya çıkar. Faili sınırlayıcı bir özelliğe sahip olan bu sonuç, belli bir müddet gizli kaldıktan sonra tezahür ederek eyleyen üzerindeki etkisini gösterir. Bu anlamıyla, işlenilen her fiilin zorunlu olarak bir sonuç doğuracağı şeklindeki bir ilkeyi ifade eden karma[5]; fizikî dünyadaki sebep-sonuç yasasının ahlâki alandaki yansıması, işleyişi olarak görülebilir/görülür[6]

İnsanlar eylemlerinin sonunda oluşan karmaların bir kısmının sonuçlarını daha yaşarken, geri kalanlarını ise hayatlarının sonraki aşamalarında elde ederler. Bu sonraki aşama, onların ölümlerinden sonra bir kez daha geldikleri bu dünya hayatıdır. Bu dünya hayatı, onların iradî eylemlerinin sonucu olarak birikmiş ve Hint düşüncesine göre önlenmesi mümkün

---

[2] Aşağıda tanımı yapılacak olan *karma*, Hinduizm'in karma anlayışıdır. Bu tanımın Budizm için de geçerli olduğu söylenebilir. Ancak Cayinizm, *karma* anlayış ve tanımı her ikisinden de farklıdır. Cayinizm'in farklı karma anlayışı için bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996 s. 160 vd.

[3] *Brihandranyaka Upanişad* 1.4.15; *Mundakya Upanişad* II.2-8; *Bhagavad Gita* III.5, V.7-8.

[4] Yitik, *a.g.e.*, s. 36, 41-42; Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Ataç Yayınları, İstanbul 2006, s. 65; Arvind Sharma, *Classical Hindu Thought, An Introduction*, Oxford University Press, New Delhi 2000, s. 99. Birinci tanım Veda ilahileri ve Brahmanalar'da; ikinci tanım *Bhagavad Gita*'da *Bhagavad Gita* III/5, çev. Korhan Kaya, Dost Yayınları, Ankara.

[5] Karma düşüncesinin kökeni hakkındaki tartışmalar ve bunlara dair ileri sürülen görüşler için bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 68-71.

[6] Sebeplilik yasası ile karma arasındaki bu benzetme genel bir ifadedir; onların arasında bir takım farklılıklar da vardır. Bu farklılıklar için bkz. Bruce R. Reichenbach, "The Law of Karma and the Principle of Causation", *Philosohpy of East and West*, vol. 38, No. 4 (Oct., 1988), s. 399-410.

olmayan, mutlaka sonuçlarını üretmesi gereken karma tarafından belirlenir[7] En başta bu dünyaya gelirken sahip olacağı beden (insan, hayvan, bitki vs.) olmak üzere; bu bedenin dünyaya geleceği fizikî çevresi, cinsel kimliği, bedeninin şekilleneceği ailesi dolayısıyla da dünyadaki yeni hayatında hangi toplumsal grup içinde yer alacağı, hangi mesleği icra edeceği, yani kimlerle ilişki içinde olacağı, hangi davranışları gösterebileceği ya da gösteremeyeceği gibi her şey insanların bir önceki hayatlarında yaptıkları şeyler tarafından belirlenir[8].

Az önce ifade edildiği üzere, insanın yeniden geldiği bu dünyadaki her şey bir önceki hayatı tarafından belirlendiği, yani onun bir sonucu olduğu gibi, şimdi yaşıyor olduğu hayat da bir sonraki hayatın sebebi olacaktır. Bu anlamda *karma*nın hem bir sonuç hem bir sebep olduğu söylenebilir[9]

Her geliş, birikmiş olan karmaların tükenirken bir takım yenilerinin birikmesine yol açmasından ve bu birikimlerin etkilerini göstermesinin kaçınılmaz olmasından dolayı, söz konusu gidiş-gelişler binlerce kereyle ifade edilecek şekilde tekrarlanmak zorundadır. Karmanın yol açtığı bu gidiş gelişlerde, ölen ve yok olan bedenle bu dünyadan ayrılan ve yeni bir bedenle bu dünyaya gelenin, bedenden farklı, ezeli ve ebedi olduğu kabul edilen ruhtur. Ruhun farklı bedenlerle bu gidiş-gelişleri, "birçok durumun vaziyetin içinden geçme" veya "bu durumlarda/hallerde dolaşmak" anlamına gelen ve Türkçede *tenasüh*, *yeniden doğuş*, *tekrar doğuş*, *ruh göçü* ya da *doğum döngüsü* olarak adlandırılan bu durum Hint düşüncesinde *samsara* kavramı ile ifade edilir. Farklı kültürlerde bulunan bu anlayış[10] Hint bağlamında, insanların bu dünyada yaptıkları, belli bir hedefe ulaşmaya yönelik iradî eylemlerin ve özellikle de bireysel varoluşun devamına yönelik arzuların, ruhun ölümden sonra karma yasasına uygun olarak herhangi bir başka bedende (insan, hayvan veya cansız nesneler vs.) yeniden hayat bulmasını ifade eder[11] Hint'te karma yasasının ayrılmaz

---

[7] Yitik, *a.g.e.*, s. 50-51.

[8] Bruce R. Reichenbach, "Karma, causation, and divine intervention", *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 2 (Apr., 1989), s. 135; Wadia, a.g.m., s. 151; Yitik, *a.g.e.*, s. 52-53.

[9] A. R. Wadia, "Philosophical Implications of the Doctrine of Karma", *Philosophy East and West*, Vol. 15, No. 2. (Apr. 1965), s. 151

[10] Bu inanç Kadim Mısır, İran, Hint, Yunan, Roma ve Kelt dinlerinde bulunan ortak bir inançtır. Bunlar için bkz. M. Şemseddin, "Tenasüh", yayına hazırlayan Fuat Aydın, *Dinleri Tarihle/riyle Okumak*, Ensâr Yayınları, İstanbul 2007, s. 205-226.

[11] Aydın, *a.g.e.*, s. 68. Hindin diğer din ve düşünce sistemleri olan Budizm ve Cayinizm de söz konusu anlayışı kabul eder ve onu ifade etmek için aynı kavramı kullanır. Cayinizm, Hinduizm'in bu dünyaya gidip gelenin ruh olması yaklaşımını devam ettirirken, ezeli bir varlık anla-

bir parçasını oluşturan *samsara*, insanlarının eylemlerinin sonuçlarına maruz kalmaları anlamında kazandığı bu ahlâki niteliğinden dolayı, diğer medeniyet havzalarında da bulunan tenasüh anlayışından ayrılır.

Birikmiş olan karmaların belirlediği ruhun bu dünyaya yeniden gelişinde taşınacağı bedenin içine doğduğu inancının Hint toplumsal yapısının kast sistemi olduğu yukarıda söylenmişti[12] Bu sistemin ayırt edici özellikleri, doğumla kazanılan bir statü, bu statülerin oluşturduğu toplumsal yapıların hiyerarşik olarak sıralandığı bir düzen, sınıflar arası evlilik ve ritüel arınma kurallarıdır[13] Bu bakımdan kast, katmanları ve bunların sınırlarının çok keskin bir şekilde belirlenmiş olduğu sosyal bir sistem anlamına gelir[14] Dört ana toplumsal katman/sınıf vardır: Bunlar *Brahmanlar, Kşatriyalar, Vaişyalar ve Şudralar*'dır[15] Tanrı'nın bedeninin[16], insanların karakterlerinin ve doğalarının yansıması oldukları şeklinde

---

mında ruhun varlığını kabul etmeyen Budizm için bir sonraki bedene nakledilen, ruh değil karakterdir. Yitik, *a.g.e*,s. 145-146.

[12] Kast sözcüğü Portekizlilerin kullandıkları ve "sandık, çekmece; kabile, aşiret" *casta* kelimesinin yaygınlaşmış halidir. Hintliler bu durumu *Varna* kelimesiyle ifade ederler. Varna anlayışının ortaya çıkışının, kirlenme düşüncesinin toplumsal hiyerarşiyi, açıkça tanımlanmış iş bölümüne varıncaya kadar genişletilmesinden ve etnik ve bölgesel ayırımları devam ettirmeden kaynaklandığı şeklinde birtakım açıklamalar vardır. Thaper, *a.g.e*., s. 112-113. Radhakrishnan, Kast sisteminin Hindistan'a gelen farklı ırkların, bir arada karışmadan yaşamasını sağlamaya yönelik bir düzenleme olduğunu söyler. Kastın ortaya çıkış ve şekilleniş tarihi hakkında bkz. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, New Delhi 2002, 372-373. Budizm ve Cayinizm buradaki anlamda kast sistemini kabul etmese de, insanları mutlak anlamda iki kategoriye ayırır: Laikler ve hayatını dinî yaşama ayırmış olanlar. Burada kurtuluşu gerçekleştirebilecek olanlar yalnızca hayatlarını dinî dünyaya ayırmış olanlardır. Budizm için bkz. Fuat Aydın, "Buda'nın Diğer Dinlere Bakışı", Fuat Aydın, *Dinleri Tarihle/riyle Okumak*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 103-143.

[13] Çocuklar babalarının kastına tâbidirler, yani kast statüsü anneden değil babadan geçer. Mesela, daha alt bir kasttan olan bir kadından doğan çocuk babasının kastına tâbi olur. Bkz. *Law of Manus*, "Mixed Castes", X/5-6. Radhakrishnan, *a.g.e*, s. 371.

[14] Ramila Thapar, *Ancient Indian Social History, Some Interpretations*, Orient Blackswan, 1978, s. 112.

[15] Bu dört grup içinde de asıl olanlar, iki kez doğanlar olarak isimlendirilen ilk üçüdür. Şudraların çok hakları vardır ve Âri topluma ait kabul edilmezler. Ninan Smart, "Varnas", F. G. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religion*, s. 635.

[16] S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 355.

açıklanan bu dörtlü yapı toplumda, düşünme ve eğitme, yönetme ve savaşma, çalışma ve ticaret ve hizmet etme görevlerine tekabül eder[17]

Kast insanlara, hangi işi yapacaklarını, kimlerle ilişki içinde bulunacaklarını, kimlerle evlenebilecekklerinin de içinde yer aldığı birçok şeyi emreder; iyi ve fazilet, kastın koyduğu bu sınırlar içinde faaliyet göstermekten ibarettir. İnsanlara daha iyi bir hayat fırsatı sunan, yalnızca bu sınırların takip edilmesidir[18]. Bu yüzden, tehlikeli de olabilecek olan başkalarının görevlerini mükemmel olarak yapmak yerine, insanların kusurlu da olsa kendi kastlarının gereği olan işleri yapmaları istenir[19]. Farklı kastların birbirlerinin faaliyet alanına isteməksizin de olsa girmeleri –mesela, bir Şudra'nın Vedaları işitmesi ya da isteyerek kast emirlerini çiğnemeleri; bir Şudra'nın Brahman gibi davranması– çok acımasız bir şekilde cezalandırılır[20]

Böyle bir toplum yapısında kişinin statüsünü daha iyi hale getirmesinin yalnızca iki yolu vardır. Bunlardan biri dünyayı terk ederek bir asketik hayatı yaşamak; öteki de bir sonraki hayatta daha yüksek bir sınıfta dünyaya gelmeyi garantilemeye çalışmaktır. Bunların birincisinin, kurtuluşun (mokşa[21]) yolunu bulup bir daha dünyaya gelmeme, ikincisinin de yol açacağı iyileştirmenin şimdiki hayatta değil, ancak çok uzun gidiş gelişlerin sonucunda bir sonraki hayatta olacağından, bu çabaların yaşarken bir değişikliğe yol açtığı söylenemez.

---

[17] Bu ayrımın, modern toplum anlayışları ve başka yaklaşımlar bağlamında yapılan açıklamaları için bkz. Radhakrishnan, *a.g.e.*, s. 355-378. "Otorite, yetkinlik, görev ve sorumluluk" ifade eden ve zamanla insanların yaratılışları itibariyle belli meslekleri yapmaya yatkın oldukları anlamına gelen *adhikara* kelimesinin, bu son anlamının kurumsallaşmasının kast haline dönüştüğü hususunda bkz. Ali İhsan Yitik, "Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I. Sempozyum. 08-09 Kasım 1996, Ankara*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998, s. 134.

[18] Leidecker, a.g.m., s. 188.

[19] *Laws of Manu*, "Mixed Castes", X/97; *Bhagavad Gita* III.35. İnsanların içinde bulundukları kastların gerektirdiği görevleri yapmaktan kaçınamayacakları, Bhagavad Gita'nın en temel öğretisidir. Surendrant Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, III, 513; Radhakrishnan, *a.g.e.*, s. 367

[20] Vedaların dinleyen/işiten bir Şudra'yı cezalandırmasına dair bkz. Tharpa, *a.g.e.*, s. 126; Ramayana'da, ormanda asketik hayatı yaşayan Şudra azizinin başının kesilmesi hususunda bkz. Dasgupta, *a.g.e.*, III, 507.

[21] Bundan sonra, kurtuluşun geçtiği her yerde kendisiyle kastedilen mokşadır. Mokşa, ileride de yer yer söyleneceği üzere, insanın farklı yollarla gerçekleştirebileceği, dünyaya gidiş-geliş döngüsünden kurtulma anlamına gelir.

Hint toplumunda alt kastlara doğru bir hareketlilik, kastın gereklerini yerine getirmeme, kast dışı evlilikler sonucu doğma gibi gerekçelerle mümkün ve nispeten daha kolay iken, üst kastlara yönelik hareketlilik imkânsız değilse bile zordur[22] Ancak sınırlı da olsa, yalnızca kastlar içinde, mesela yabancı din adamlarının Brahman, savaşçıların Kşatriya sınıfına kabul edilmesinde olduğu gibi yatay anlamda bir geçişlilikten söz edilebilir[23]

Burada, insanın içine doğduğu ortamı belirleyenin karmanın ilk olarak hangi eylemlerin sonucunda oluşan karma olduğunu ve onun ne zaman başladığını sormak, Hint tarih ve zaman anlayışı bağlamında anlamsız bir sorudur. Hint'te döngüsel bir zaman anlayışı kabul edildiğinden, orada zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Evren ve onun içindeki insan, tarihin belli bir anında var olmuş değildir; dolayısıyla insanın dünyadaki varoluşunun ilk ânını hangi karmanın belirlediğinden[24] söz etmek mümkün değildir.

Ahlâki bir varlık olarak kabul edilen insanların yaptıklarının sorumluğunu yüklenebilmesi, onun özgür olmasına bağlıdır[25] İnsanın özgür oluşu ise iki konuyla değerlendirilir. Birincisi onun seçme hakkının olması ikincisi ise seçimde bulunduğu şeyi yapabilmesidir. Birincisine seçme ikincisine ise eylem hürriyeti denir. Bir insanın eylemde bulunması için seçim yapabilmesi, tercihte bulunabilmesi gerekir. Eğer herhangi bir tercihte bulunmaksızın bir eylemde bulunuyorsa, burada özgürlükten söz edilemez. Seçmede özgürlüğün bulunmaması durumunda ya da seçmenin sebeplerinin önceden tayin edilmiş olması durumunda yine özgürlükten söz edilemez[26]

---

[22] Brahman eğitim merkezleri iki kez doğan olarak adlandırılanlar içinde yer alan Kşartriya ve Vaişyalara da açık olmakla birlikte, binlerce yıllık geleneğin yerleştirdiği alışkanlıklar, toplumsal şartlar vs. bu merkezlere çoğunlukla Brahman kökenli insanların gitmesine yol açmıştır. Thapor, *a.g.e.*, s. 126.

[23] Tharpa, *a.g.e.*, s. 112; Radhakrishnan, *a.g.e.*, s. 372-373. Kast sınıfları arasındaki ayırımın çok keskin olmadığına yönelik Brahmin sınıfından olmayan kimselerin Brahman olmasına dair örnekler *Çandogya Upanişad*'da IV.4.1-5'da zikredilir. Ancak bunlar metinde de ifade edileceği gibi, bir kural olmaktan daha ziyade istisnai olaylardır.

[24] Yitik, *a.g.e.*, s. 55-56.

[25] Wadia, a.g.m.,s.151.

[26] Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 10. Mesela, psikolojik bir hastalık olmasından dolayı bir kleptomani ve başına silah dayayarak ya da daha kötü sonuçlarla tehdit edilen bir kimsenin nasıl davranacağı önceden belirlendiği için bir seçme özgürlüğünden, dolayısıyla da bir sorumluluktan söz etmek mümkün değildir.

Seçme özgürlüğünden ayrılamayan eylem hürriyetinde, bir eylemin yapılıp yapılmaması söz konusudur. İnsanın bir şeyi yapamaması veya istemediği bir eylemde bulunmaya zorlanması, failin özgür olmamasına yol açar. Eylemde bulunmadan önce, 'karar' verme anı, seçme hali söz konusudur. Seçilmeyi dayatan kaynağın neliği, yapılan eylemin niteliğini de belirler[27]

Genel olarak yukarıdaki şekilde anlaşılan özgürlük anlayışından bakıldığında, bu gelenekten olmayan kişiler için insanın Hint'teki durumu, özgürlük hususunda birçok problem doğurur görünmektedir. Çünkü içinde bulunduğu mevcut dünyevî hayatın birçok şeyi, yukarıda da gördüğümüz üzere karmalar tarafından belirlenmiştir. Karmanın belirlemiş olduğu şeyler sizi binlerce kez bu dünyaya gidip gelmeye mahkûm etmekte ve bu karmaların sonuçlarını üretmesine, tanrılar da dahil hiç kimse engel olamamaktadır. İçinde yaşadığınız toplum içinde ne kadar çabalarsanız çabalayın durumunuzu, yaşarken daha iyi bir hale getirmek mümkün değildir. Yapacağınız yegâne şey, bu dünyayı olduğu gibi kabul etmek ve kastınızın gereklerini yerine getirerek daha iyi bir gelecek ümidini muhafaza etmektir. Bu tabloya bakıldığında, insanın kendisinin seçmediği bir hayatın gereklerini yerine getirdiği ve bundan dolayı da yaptıklarından sorumlu tutulduğu ortaya çıkar. Bu da, insanın yaptıklarından sorumlu olması için, hem seçme özgürlüğünün hem de eylemde bulunma özgürlüğünün olmadığı anlamına gelir. Bu durum, Hint insanının kaderci ve kötümser olmasına yol açmıştır[28]

Kadim dönemlerdeki bütün Hint din ve düşünce sistemleri, bugün Hint dışı düşünürler tarafından ifade edildiği anlamda, insanların özgür olmadıklarını söylemeseler de, karma ve onun sonucu olan samsara döngüsünün bir kölelik durumuna yol açtığı kabul edilmekteydi. Ancak bu kölelik durumunun kabulünün, modern dönem eleştirisinde olduğu gibi, onları mutlak anlamda bir kaderciliğe ve dolayısıyla da yaşadıkları dünya hususunda kötümser bir duyguya götürdüğünü söylemek olası değildir. Bu durumdan kurtulmanın mümkün olduğu, hem Hint dinleri hem de düşünce okulları tarafından genel olarak kabul edilir. Ancak bu kurtulma insanın bu dünyada karma ve samsaranın dayatması olmaksızın özgür bir şekilde davranarak yaşadığı kast ya da kötü hayat koşullarından kurtularak yaşarken daha iyi bir yaşama, sosyal statüye ulaşma anlamında bir kurtulma değildir. Kurtulmadan kastedilen, insanların bu dünyaya gidip gelmeye yol açan samsara zincirinden kurtularak, bir daha bu dünyaya

[27] Öner, *a.g.e.*, s. 93.

[28] Yitik, *a.g.e.*, s. 55-59.

gidip-gelmeme, yani "ruhun döngüden kurtuluşu"dur[29]. Hint dinî metinleri ve –bir istisna dışında bütün[30]– felsefi okullarının hedefi bu kurtuluşu gerçekleştirmenin yollarını bulmak ve onu gerçekleştirmeye çalışmaktır. Bu yüzden *samsara*nın kölelikten kurtulma, bir özgürlük arayışı ve özgürleşme çabası olduğu söylenebilir[31]

Genel olarak kabul gören üç kurtuluş yolundan *karma-marga*/amel yolu, *bhakti-marga*/aşk yolu) takip edenlerin kurtuluşu gerçekleştirme süreçleri yıllarca bu dünyaya gidip geliş sonunda insanın kemale ermesiyle gerçekleşirken (*videha-mukti*), *cnana-marga*yı takip edenlerin daha yaşarken bu dünyada kurtuluşu gerçekleştirmelerinin mümkün olduğu (*civa-mukti*) kabul edilir[32] Yaşarken kurtuluş gerçekleştirildiğinde insanların, geçmişte iradî olarak yaptıkları, *karma* anlayışına uygun olarak sonuçlarını ortaya çıkarmaya devam ettirseler de; şimdi yaptıkları eylemler artık onlar üzerinde bir etki icra etmeyi bırakırlar. Böylelikle kurtuluşu gerçekleştiren ve ölen birey artık *samsara* döngüsünden kurtulur ve bir daha bu dünyaya gelmez.

Yukarıda verilen karma ve samsaranın insanın özgürlüğünü ortadan kaldırdığı şeklindeki eleştirilere, modern Hinduların tepkisi ise, bu anlayışın yanlış anlamadan kaynaklandığını ortaya koymak ve Hint'te insanın özgür olduğunu söylemek olmuştur.

Mesela bunlardan, Bhattacharyya eylemlerin karmaya yol açtığı ve bunun da bizim bütün hayatımızı belirleyerek, özgürlüğü mutlak anlamda dışladığı yaklaşımının doğru olmadığını, hattâ tamamen yanlış olduğunu söyler. Ona göre Hint'te insanların davranışları üç gruba ayrılır: *Tâmasika*, *râjasika* ve *sattvika*. Bunlardan birinci tür olan eylemler, biyolojik türden olup insanın bunlar üzerinde hiçbir etkisi olmadığından, tercihten kaynaklanan eylemler değildirler. Bundan dolayı da herhangi bir karmaya yol açmazlar. *Râjasika* olarak adlandırılan eylemler, fert tarafından düşünülerek yapılmış eylemler olmasa da, kendisinin eylemleri olduğu bilincine sahip olduğu, bu yüzden de sorumluluğunu üzerine almaya

---

[29] Türkçeye de çevrilen Swami Nikhilananda'nın kitabının ismi tam da burada dile getirdiğimiz şeyi ifade eder; *Hinduism:Its Meaning for the Liberation of the Spirit*, *Hinduizm: Ruhun Kurtuluşu/Özgürleşmesi İçin Anlamı*, çev. Aslı Özer, Ruh Madde Yayınları, İstanbul 2003.

[30] "Çarvaka" adı verilen ve Hint materyalistleri olarak kabul edilen grup, ruhun varlığını kabul etmediği için böyle bir kurtuluş arayışına girmez. Çarvakalar için M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, New York, The Macmillan Company, 1932, 187-195.

[31] Bu özgürlük arayışını gerçekleştirme yolları ve ruhun özgürleşmesinden sonraki, bu ve sonraki dünyadaki durumu hakkında bkz. Aydın, *a.g.e.*.Nikhilananda, *a.g.e.*

[32] Aydın, "Kurtuluşa Götüren Yollar", "Gerçekleşeceği Yer Bakımından Kurtuluş Türleri" *a.g.e.*, s. 119-151, 109-116.

hazır olduğu eylemlerdir. Ancak bunlar da özgür bir şekilde tercihte bulunulan ve bunun sonucu olarak yapılan eylemler değildirler. Çünkü söz konusu eylemler, duygular tarafından belirlenmiş olan eylemlerdir. Sevgi (*râga*) ve nefret (*dveşa*) duygusundan kaynaklanan, *tâmasika* kadar biyolojik ve körce olduklarından özgürlük kapsamına girmezler. Ancak bireyin söz konusu eylemlerin ana sebebi olan *râge* ve *dveşa*ya boyun eğmemesi, onları zihin içinde kalmaya mahkûm etmesi ve onları ahlâki olarak yönlendirebilmesinden dolayı bunlar birey tarafından kendi eylemleri kabul edilir ve bu yüzden de onların sorumluluklarını almaya hazırdır[33]

Râga ve *dveşa*dan kaynaklanan ve insanın, duygu halinden fiili olgular olmalarına izin verdiği fiiller, *sattvika* denen fiilleri oluştururlar. Bu düzeydeki yol gösterici ilke, kaçınma (*vairâgya*)dır. Bu, daha düşük düzeyde sosyo-moral (*dharma*) ve daha yüksek düzeyde ise manevi (*âdhyâtmika*) eylemlere yol açar/götürür. Ahlâki düzeyde *râga* ve *dveşa*dan kaynaklanan eylemler kanalize edilir ve *dharma*nın daha katı biçimlerinde, söz konusu iki itkiyi gittikçe daha çok etkisiz hale getirmeye yönelik girişimler yapılır. Sıradan eylemleri kanalize etmeye ve söz konusu iki duygunun fizikî hareketlere dönüşmesini engellemeye yönelik bu girişimler, gittikçe daha güçlü hale gelirken, *râga* ve *dveşa* vasıtasıyla olgunlaşacak olan eylemin tohumu olan hayat gücünü, nispeten zayıflatan eğilimlerin birikmesine yol açar. *Sattvika* eylemler, onları yapan insanların kendilerini Tabiat'tan uzaklaştırmaları anlamında özgür eylemlerdir[34]

Özetleyecek olursak, *râga* ve *dveşa*ya boyun eğme olmadığı için *kaçınma*dan (vairâgya) kaynaklanan eylemler en yüksek özgürlük derecesine sahiptirler. Emirler ve yasaklara uygun olarak, normal biyolojik eylemleri kanalize eden ahlâki eylemler, körü körüne bir teslimiyet olmama anlamında özgürlüğü içerirler. *Râga* ve *dveşa* vasıtasıyla bilinçli olarak ortaya çıkan ve sonuç olarak kendilerine 'ben özgürüm' duygusunun eşlik ettiği eylemler, yalnızca onlara boyun eğmemeye dair her zaman bir ihtimalin bulunması anlamında özgür olarak yapılan eylemler olarak kabul edilirler[35]. Bu yüzden de, biyolojik türden olanlar dışında, insan yaptıkları hususunda, ya hissi ya da fiili olarak özgür bir varlıktır.

Ayrıca insanların geçmişteki eylemlerinin, mükâfatlar ve cezalar olarak bu hayatta tüketildiği kabul edilir. Eğer bu dünyada karşılıkları görülerek tüketilmiş olan karmalar, sonraki hayatta sonuçlar üretmeye devam

---

[33] Kalidas Bhattacharyya, "The Status of the Individual in Indian Philosophy", *Philosophy of East and West*, Vol. 14., no. 2 (Jul., 1964), s. 132-133.

[34] Bhattacharyya, a.g.m., s. 133.

[35] Bhattacharyya, a.g.m., s. 135.

ederlerse bu çok büyük bir adaletsizlik olur ve bireyi sonsuza kadar mükâfatlandırmak ya da cezalandırmak anlamına gelir ve bu iyi-kötü davranışların sonuçlarında tüketilmiş olduğu şeklindeki teoriyle çelişirdi[36]

İkinci olarak, *karma*nın mutlak anlamda belirleyici olduğunun kabul edilmesi, insanların ıslahına ve insanı kurtuluşa götürmeye yönelik çabaları da dışlayan bir yaklaşım olurdu. Bu aynı zamanda, hayatta iyi olan bir kimsenin bütün hayatlar boyunca iyi, kötü olan bir insanın da bütün hayatlar boyunca kötü olduğu; insanların asla iyi ve kötü olamayacakları anlamına gelir. Bir önceki eylemlerinin sonucu olarak insanlar, bir bitki ya da beşer altı bir varlık haline geldiğinde artık ıslah olma şansını da kaybeder. Çünkü *sevgi* (*râga*) ve nefretten (*dveşa*) kaynaklanmayan, bitki ve hayvanların hareketleri, ahlâktan bağımsız olduğundan iyi ya da kötü olarak değerlendirilmezler ve bu yüzden de karmaya yol açmazlar[37]

Son olarak, *karma*nın tam bir determinasyon olarak anlaşılması, kutsal metinlerin ruhuna da zıttır. Çünkü *karma* her şeyi belirlemiş olsaydı, onlarda insanlara yönelik emir ya da yasakların bulunması anlamsız olurdu[38]

Bir başka Hint felsefecisi olan Mysora, Bhattacharyya'nın getirdiği durumu tamamlayıcı bir ifade olarak şöyle der: Mevcut hayatındaki durumu, geçmiş karmaların bir sonucu olduğundan onun bu karmaların oluşmasında bir katkısının olmadığı kabul edilse bile, şimdi içinde bulunduğu duruma uygun tercihler yaparak geleceğini kendisinin inşa etmesi mümkündür. Bu yüzden yukarıda söylendiği gibi, karma hem insanların iradî olarak yaptıkları eylemlerin bir sonucu hem de iradî olarak verdiği kararlarla gelecek hayatını belirleyen sebebidir. Dolayısıyla karmanın, insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran bir şey olmadığı gibi, onun geleceğini belirleme imkânını ve gelecekte daha iyi bir yaşam umudunu içinde barındırır[39]

Sonuç

Karma ve onun sonucu olarak ortaya çıkan samsara ve kast sisteminin kabul edilmesi, modern dönem Hint eleştirmenleri kadar olmasa da, kadim dönem Hint dinleri ve düşünürleri tarafından bir özgürlük yokluğu, kölelik olarak kabul edilir. Ancak modern yaklaşımlardan farklı olarak, bu kabul zannedildiği gibi hayata yönelik bir karamsarlığa, kaderciliğe

---

[36] Bhaattacharyya, a.g.m.,s. 134.

[37] Bhattacharyya. a.g.m., s. 134.

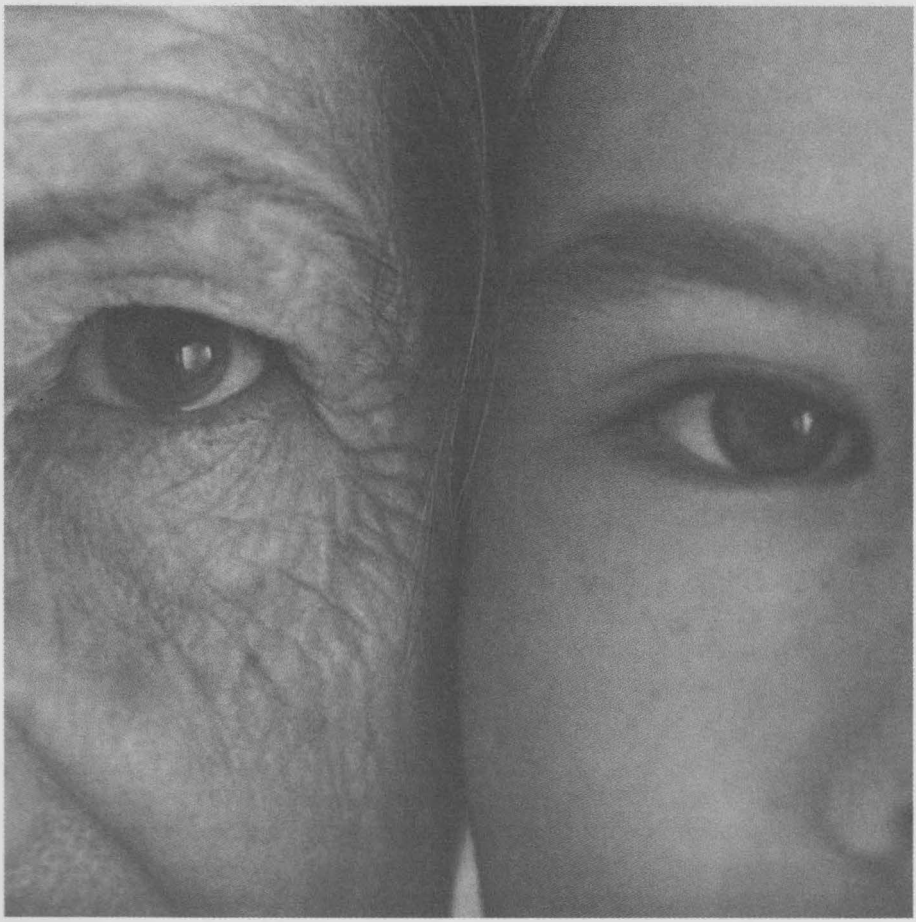
[38] Bhattacharyya. .a.g.m., s. 134.

[39] Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, (Yayınlanmamış metin), s. 110.

yol açmamıştır ve bu kölelikten kurtuluşun mümkün olduğu onlar tarafından kabul ve ifade edilmiş: bu kurtuluşu her ikisi de asıl hedefleri olarak görmüşlerdir[40] Bu ortak hedeften dolayı da, genel olarak Hint'te din ve felsefenin birbirinden ayrılmaz olduğu söylenir. Konuya dair kalem oynatan modern Hintli düşünürler de, kadim dönem düşünürleri gibi, insanın mevcut durumunda, geçmişte yaptıklarının biriktirdiği karmanın bir sonucu olarak birtakım belirlenimlerle var olmasına rağmen burada özgürlüğün göstergesi olan kararlar vererek geleceklerini belirlemek anlamında özgür olduğunu kabul ederek bunu ortaya koymaya çalışırlar. Yani onlara göre " insan, yeryüzündeki ikameti sırasında ancak karma yasasının işleyişi içinde özgürdür"[41]

[40] Hriyanna, *a.g.e.*, s. 12-13.

[41] Christmas Humphreys. *Karma and Rebirth*, Curzon Press, London 1994, s. 51.



Bedenle Mücadeleye Dönüşen Bir Yaşlanma Pratiği

Nihan Mortaş

Descartes Kartezyen felsefesinde, zihnin bedenden ayrıldığını ilân etmişti. Böylelikle modernitede batı kültürünün merkezinde yer alacak en önemli ikiliklerden birisini özetlemiş oldu (May, 1996). Beden, akılla bağını kopardığı andan itibaren, kontrol edilmesi gereken bir nesneye dönüştü ve böylece modern dünyada varoluşumuzun masum bir sığınağı olmaktan öte anlamlar taşır hale geldi. Bugün ise kendiliğimizi içinde yaşattığımız bir varlık olmaktan ziyade, bir taraftan öznellik inşasının içinde şekillendiği bir mekân, diğer taraftan da öznellik pratiklerinin dönüp kendisine biçim verdiği bir mücadele alanı olarak sunuluyor. Bedenin insanın kendisiyle mücadele ettiği bir alan olarak ortaya çıkması, gerçekliğin görüntüsü aracılığıyla dolayıma girdiği bir dünyada mücadelenin şiddetini arttırmakta. Nasıl reklam aracılığıyla bir ürünün ambalajı o ürünün gerçekliğinden ayrılamaz bir parça haline gelerek ürünün kendisiymiş gibi dolayıma giriyorsa, beden de insan yaşamının tümünün kendisine indirgendiği bir biyolojik sınır olarak insanın tüm yaşamının bir temsiliymiş gibi toplumsal alanda dolayıma girer (Debord, 2006, s. 35).

Ancak buradaki kritik nokta insanın kendi bedeniyle kurduğu ilişkinin bedenle ilişkilendirilen iktidar ilişkilerinin, metaforların, simgelerin, fantezilerin, inançların belirleyici etkisi altında şekilleniyor olması. Bu durumda bedenin sınırları doğanın kuralları ve bireyin kendi tercihleri ekseninde çizilmiyor. Burada modern dünyada beden algısına dair karşılıklı olarak birbirini biçimlendiren iki sürecin işlediğini iddia edebiliriz. Öyle ki, bir taraftan bireyin dış dünya ile kurduğu ilişkinin sınırı onun bedensel varlığına indirgenir ve diğer taraftan da bedenin 'ideal' sınırları bireyin

kendisinde belirlenmekten ziyade, bireyin gündelik aktivitelerinin etrafına örülen düzenleyici ve yönlendirici söylemler tarafından belirlenir. Diğer bir deyişle, bizler bedensel görünüşümüz aracılığıyla toplumsal alanda kim ve ne olduğumuza dair bir izlenim bırakırken, bu toplumsal alanda dolaşan ve kabul gören ideal beden sınırlarına uyum göstermek için bedenimiz üzerinde sürekli bir kontrol uygularız.

Bu çalışmada bireyin hayatını ve bedenini sürekli bir mücadelenin alanı haline getiren popüler bir söylemi, Susan Sontag'ın modern zamanlarda hastalık üzerine yürüttüğü tartışmadan beslenerek ve Foucault'nun modern iktidara dair kavramsallaştırmasını takip ederek eleştirel bir bakışla değerlendireceğim. Çalışma 1990'lardan sonra hızla popülerleşen ve modern batı tıbbı ekseninde sağlıklı bir yaşam anlayışı temelinde şekillenen *yaşlanma karşıtı*[1] söylemin nasıl olup da insanın kendi yaşlanma süreciyle kurduğu ilişkiyi bireyin öznelliğini icra ettiği bir savaş alanına dönüştürdüğünü açıklama girişimidir. Burada yaşlanma karşıtı söylem olarak kastettiğimiz olgu, sağlıklı yaşam önerileri, bireylerin kendi bedenini koruma yollarına ilişkin öğretiler, kendi kendinin doktoru olma sanatı, uzun yaşamanın sırları ve genç kalma sanatı gibi son yıllarda gündelik hayatımızda sıkça karşılaştığımız öneriler bütününü kapsar. Bu öneriler bütünü, bireylerin bedensel durumlarını ve hayat tarzı tercihlerini düzenleyerek onları daha uzun ve sağlıklı yaşatmayı amaçlayan belirli uygulamaları içermektedir. Önerilerin temel hareket noktası hastalık, sağlık ve yaşlanma gibi biyolojik süreçlerin kontrol edilebilir süreçler olduğu iddiasıdır. İlk bakışta "sigara içmeyin", "her gün bir aspirin alın" ya da "alkol kullanmayın" gibi basit ve masum ilkeler gibi görünen bu öneriler, aslında modern dünyada bedene ve hayata dair bir algının yansıması olarak şekillenmişlerdir. Bu bağlamda, yaşlanma karşıtı söylem birey, hayat, beden, yaşatma pratikleri ve iktidarın modern zamanlara özgü ilişkilerine dair somut örnekler sunabilme potansiyeline sahiptir.

YAŞLANMA KARŞITI MÜCADELENİN SÖYLEMSEL OYUNLARI

Susan Sontag, *Metafor Olarak Hastalık AIDS ve Metaforları* (1991) adlı çalışmasında hastalık ve hasta olgularına yönelik modern zamanlara özgü bir anlayışın söylemsel olarak nasıl biçimlendirildiğini tartışır. Sontag'ın hastalık olgusunu incelerken işaret ettiği noktalar, yaşlanma karşıtı söylemi çözümlemede de bir olanak oluşturur. Burada Sontag'ın hastalık

[1] Dünyada yaygın bir biçimde "anti-aging" olarak kullanılan bu kavram, bu metinde "yaşlanma karşıtı" olarak kullanılmıştır.

üzerine yürüttüğü bu tartışmayı yaşlılık etrafına örülen söylemi çözümlemede kullanmaya çalışacağım.

Sontag'ın kuvvetli argümanlarından birisi hasta ve sorumluluk arasında kaçınılmaz bir bağ kurulduğudur. Ona göre toplumda hastayı kendi hastalığına sebebiyet verdiğinden dolayı bir suçlama eğilimi vardır. Genellikle hastanın kendisine iyi bakmadığı, yapılmaması gereken şeyleri yaptığı ya da önemsiz şeyleri bile kafasına taktığı için hastalandığı düşünülür. Böylece hastalık tıbbi semptomlarından koparılır. Kişinin yaşam tarzı ve belirli psikolojik özelliklerinin sonucuymuş gibi gösterilir. Hastalık ve sorumluluk arasında kurulan bu bağ hastanın kendi hastalığına sebebiyet vermesinden dolayı suçlanmasına yol açar. Diğer önemli nokta modern tıp literatürünün genelleyici tanımlarının aksine, hastalık hastanın bedeninden çıkarılarak kişiliğine hapsedilir ve böylece psikolojik bir zeminde bireyselleştirilir. Bu durumda hastalığını öğrenen hastanın sorduğu ilk soru "neden ben?" olur. Takip eden soru ise "nerede yanlış yaptım?" sorusudur. Bu süreç hastalığı bedenin doğallığı içinde seyreden bir biyolojik olay olmaktan çıkarır. O artık biyolojik ve kendiliğinden bir şey olmanın dışında kişinin kendisiyle hesaplaştığı bir düzlemde yaşanır.

Aynı suçlama ve bireyselleştirme süreci yaşlanma karşıtı söylemde de görülür. Yaşlanma karşıtı söylemde de bireyselleştirici etkiyi yaratan kavram sorumluluktur. Yaşlanmayı önleyici önerilerde yaşlanmayı durdurmanın ilk adımının insanın kendi yaşlanmasının sorumluluğunu eline alması olduğu söylenir. Örneğin, ünlü yaşlanma karşıtı uzmanları[2] Klatz ve Goldman uzun yaşama sırlarına ilişkin popüler kitaplarında 'kişisel yaşlanma programları'na yer verirler (2003: s. 492). Burada seçeceğimiz yiyeceklerin etkilerinden, yapacağımız egzersizlerden, kilomuzdan, kalp ritmimizden ve bunlara benzer birçok bedensel göstergeden kendimizin sorumlu olduğu önemle belirtilir. Söylenmek istenen şudur: Eğer birey bu göstergeleri kontrol edemezse yaşlanacaktır ve bu yaşlanmanın tek sorumlusu bireyin kendisi olacaktır. Uzman Roizen, olduklarından daha yaşlı görünen insanların hem bedenlerine kötü davrandıkları hem de sağlıksız hayat tarzı seçeneklerini benimsedikleri için çok hızlı yaşlandıklarını söyler. Roizen'ın açıklaması açık bir suçlama içerirken, örtük bir biçimde de sorumluluğa davet içerir. Bu tip bir davet yaşlanmasına karşı önlem almayan kişilerin kendilerini suçlu hissetmelerine sebep olur. Yaratılan suçluluk hissi henüz söylemin etki alanına girmeyen kişileri de, yani yaşlanmalarıyla savaşmaya başlamamış olanları, dolaylı yoldan söylemin etki alanına çeker. Kontrolle ilgili bir başka örnek olarak Mehmet

[2] Bu kavram, metin içerisinde "anti-aging expert" karşılığı olarak kullanılmıştır.

Öz ve Michael Roizen'ın ünlü *Siz: Kullanım Kılavuzunuz* (2005) adlı kitabı gösterilebilir. Sadece kitabın adı bile bedenin nasıl bireyin kontrolünün bir nesnesi haline getirildiğini anlamak için yeterlidir. Ayrıca, kitabın başlığında geçen *siz* sözcüğü kitabın elinde tutan kişiyi kastederek öznenin belirsizliğini ortadan kaldırdığı için Althusserci bir işaret etmeye (interpellation) de örnek gösterilebilir. Böyle bir durumda kendisini işaretin muhatabı olarak gören yaşlanma karşıtı pratik uygulayıcısı dönüp kendisini bir tek olarak kurmaya başlayacaktır.

Yaşlanma ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi Sontag'ın hastalığa dair anlattığı süreçle karşılaştırırsak, yaşlanmanın bireyselleştirilmesinin daha zor bir mesele olduğunu görürüz. Şöyle ki, yaşlanmaya başlayan kişinin "neden diğer insanlar değil de ben yaşlanıyorum?" gibi bir soru sorması beklenemez. Çünkü, yaşlanma günümüzde halen yaşayan her canlı için kaçınılmaz bir süreçtir. Yaşlanmanın bu kadar güçlü bir genelleyici etkisi olduğu için, onun bireyselleştirilmesinde sorumluluk yüklemenin dışında başka söylemsel oyunlar da devreye sokulur. Bu oyunlardan birisi yaşlanmanın bir hastalık olarak tanımlanmasıdır. 1990'lardan sonra yaşlanma karşıtı tıbbın[3] gelişmesiyle birlikte, yaşlılığın kendisi bir semptoma dolayısıyla da tedavi edilebilir bir olguya dönüştürülmüştür. Yaşlanma karşıtı uzmanlar, yaşlanmalarıyla ilgili bilgi almak için kendilerine danışan kişileri hasta olarak nitelendirmek eğilimindedirler. Böylece onlara tedavi edilebilir bir durumla karşı karşıya oldukları mesajını verirler. Hastalık ve yaşlanma arasında kurulan bu özdeşleştirme, hastalığın bireyselleştirilmesinde işleyen süreçleri yaşlılık meselesi için de olanaklı kılar.

Yaşlanmanın bir hastalık olarak değerlendirilmesi onu, sonucu olan ölümün getirdiği kaderci ve metafizik anlamlardan da koparır. Bu durum tam da Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu* (2003) adlı çalışmasında tartıştığı modern tıbbın söylemiyle örtüşür. Foucault'ya göre, modern tıp hastalığın ve sağlığın bilgisini sıradan insanlardan koparark onu bilimsel bir söyleme hapsetmiş ve uzmanlaşmış doktorların eline bırakmıştır (2003: s. XXI). Bu uzmanlaşmış bilginin birikmesi ve kabul görmesi sonucu hastalık ve sağlığa ilişkin 'bilimsel' doğrular modern tıbbın uzmanlık alanı içerisinde üretilir hale geldi. Modern tıbbın ürettiği bilimsel doğrular bireyle ilgili olarak bilimsel yapıda bir söylemin oluşumuna yol verdiler. Böylece pozitif tıp bireyi kendi hastalığının biricikliğine hapsetti ve has-

[3] Yaşlanma karşıtı tıp (anti-aging medicine) ilk kez 1993 yılında Dr. Ronald Klatz ve Dr. Robert Goldman'ın başkanlığında yapılan bir toplantıda tanımlanmıştır. Bu tanıma göre yaşlanma karşıtı tıp, yaşa bağlı fonksiyon bozukluklarının, düzensizliklerin ve hastalıkların teşhisinde, önlenmesinde ve tedavisinde gelişmiş bilimsel ve tıbbi teknolojilerin kullanılmasına yönelik yeni bir sağlık koruma modelidir (Klatz ve Goldman, 2003, s. x).

talıkların öznel semptomlarını araştırmaya odaklandı (s. XI). Bu odaklanma her hastanın kendi özgül bilgisini üretebilmesini mümkün kıldı. Foucault, söz konusu çalışmasında yaşlılığın bilgisine dair bir göndermede bulunmaz. Ancak, yaşlanma karşıtı söylemi analiz ederken karşımıza çıkan yaşlanmanın da bir çeşit hastalık olarak görülmesi fikri bizi yaşlılığın bilgisinin de uzmanlaşmış ve soyut bir düzleme taşındığı sonucuna götürür. Yaşlılığın bilgisinin bu biçimde uzmanlaşması yaşlılık pratiklerine ilişkin doğruları merkezileştirir.

Söylemde yer alan diğer bir bireyselleştirici oyun ise metaforik bir yaş hesabının kullanılmasıdır. Bu literatürde "kaç yaşındasınız" sorusunun cevabı basitçe doğduğunuzdan bugüne kadar geçen yılların sayısı değildir. Popüler yaşlanma karşıtı öneri kitaplarında[4] bedene dair ölçülebilir sayılara, söz gelişi tansiyon, şeker oranı, vücut kitle endeksi ya da kalp atışı hızı vb. biyolojik göstergelere göndermede bulunularak bir *gerçek yaş*[5] hesaplanır (Roizen, 2004: ss. 28-59). Buradaki söylemsel oyun, biyolojik sayıları kontrol altında tutarak yetmiş yaşındayken bile *gerçek yaşın* yirmi ya da otuzlarda sabitlenebileceğidir. *Gerçek yaş* hesaplamasının söylem içerisinde iki işlevi olduğundan söz edebiliriz. İlkin, yıllara dayalı geleneksel yaş hesabının her insana aynı biçimde etki etmesinin tersine burada her bedenin kendi durumuna ilişkin özel bir yaş tanımı yapmak mümkün olur. Böyle kişiye özel bir yaş hesabı söylemin bireyselleştirici vurgusunu arttırırken yaşlanma olgusunu diğer tüm unsurlarından soyutlar ve yaş kavramını bedene dair ayrıntılı sayılarla donatarak yaşlanmayı biyolojik bir varoluşa indirger. İkincileyin, durdurulabilir ve engellenebilir yaşlanma gibi bir yanılsamayı vaat eder ki bu tip bir yaşlanma insanın bu dünyadaki geçiciliğine dair yeni bir yorum sunar. *Gerçek yaş* hesabına göre bedene ilişkin sayıları kontrol altında tutarak yaşımızı belirli bir sayıda dondurabiliriz. Bu da gösterir ki yaşlanma karşıtı söylem, örtük olarak bir çeşit ölümsüzlük olasılığını da içinde barındırmaktadır.

Yaşlanma karşıtı söylemin bir kurgudan ibaret olan ölümsüzlük vaadi saat metaforuyla da desteklenir. Saat metaforu, Sontag'ın tartıştığı hastalık meselesinde yer almaz. Yaşlanma karşıtı söyleme özgüdür. Burada saatin işleyiş mekanizması ile yaşlanma birbirine benzetilir ve yaşlanma süreci saat sözcüğü aracılığıyla temsil edilir. Temsilin amacı saatin bizzat kendisinin kurgusal bir zaman yaratabilme yeteneğinden yararlanmaktır. Burada kullanılan saatin rakamları, *gerçek yaş* hesabına benzer bir biçim-

[4] Diğer bir deyişle anti-aging metinleri.

[5] Bu ifade, anti aging literatüründeki "real age" ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

de, bedene dair biyolojik sayıların karşılığıdır. Yaşlanma karşıtı öneri kitaplarında yaşlanma süreci anlatılırken saati durdurmak, geri almak, kurmak ve ayarlamak gibi birçok ifadeye rastlanır. Bu ifadeler yaşlanma karşıtı pratikler uygulayan bireyin "benim biyolojik saatim otuz beş yaşında durdu" ya da "ben biyolojik saatimi geriye aldım ve yirmili yaşlarıma döndüm" gibi cümleler kurmasını olanaklı kılar. Saat benzetmesiyle kastedilen bireyin kendi zamanını kontrol edebileceği fikridir. Saat metaforu bir taraftan *gerçek yaş* hesabının sağladığı kontrol edilebilir bir yaşlanma algısını güçlendirirken, diğer taraftan da bireyin bu dünyadaki geçiciliğini kendine ait bir zamanlamayla ayarlayabileceği fikrini sunar.

Yaşlanma karşıtı söylemin bir anlamda ölümsüzlük vaat eden pratiklerine kayıtsız kalmak zordur. Daha uzun yaşamak isteyen birey kendi rızasıyla bedenine yönelik sürekli bir denetleme sürecine girer. Görüldüğü üzere yaşlanma karşıtı söylem insanları kitleler halinde kontrol eden makro tekniklerin aksine mikro bir disipline etme uygulamasıdır. Burada bireyler bizzat gönüllü olarak kendi bedenleri üzerinde kontrol uygularlar. Ancak gönüllü olma esası uygulayıcıları dışsal bir iktidara bağlanmaktan kurtaramaz. Aksine, gönüllülük esası onları uyguladıkları pratikleri kendilerine öğreten söyleme daha sıkı sıkıya bağlar.

Burada Foucault'nun iktidar-bilgi ilişkileri çözümlemesine dair somut bir örnekle karşı karşıyayız. Yaşlanma karşıtı söylem bireye öznelliğini yaratabileceği bir alan sunar. Ancak buradaki kritik nokta söylemin yaş ve yaşlanma olgularına dair doğrular üreterek bu öznellik alanın sınırlarını dışsal bir biçimde belirlemesidir (Mortaş, 2008, s. 91). Başka bir biçimde söylersek, söylemin bireyselleştirici etkisi sonucu kendi yaşlanmasının özgül bilgisini üreten birey kendisini bir özne olarak kurmaya başlar. Ancak, aynı zamanda öznelerin tikel bilgisine ulaşarak onları yönetmek üzerine kurulu modern iktidar anlayışına kendi bilgisine ulaşma olanağını sunar. Zaten kendi bilgisinin sınırı da söylemin iktidarı tarafından çizilmiştir. Böylece, bir taraftan kendisini bir tek olarak kurmaya çalışan özne diğer taraftan söylemin dışsal iktidarına bağlanır.

YAŞLANMAYA KARŞI AÇILAN SAVAŞ

Yaşlanma karşıtı söylem, yaşlanmayı doğallığından koparıp tamamen bireyin kontrolüne terk ettikten sonra, bireyi kendi yaşlanmasıyla mücadeleye davet eder. Sözkonusu mücadele arzusu söylem içerisinde yaşlanmanın metaforik anlatımıyla desteklenir. Bu noktada yolumuz tekrar Sontag'ın hastalıkla ilgili çalışmasıyla kesişiyor. Sontag, bu yeryüzünde hayata gelen herkesin, biri sağlıklılar diğeri hastalar ülkesinde olmak üzere çifte vatandaşlığa sahip olduğunu söyler (1991: s. 3). Ona göre

hastalık, işlenen bir suçun cezası ya da bir kötülüğün işareti değildir. Hastalık ülkesinin bir vatandaşı olmak, sağlıklı olmak kadar olağan ve doğaldır. Sontag'ın rahatsız olduğu nokta, doğal bir fiziksel olay olan hastalığın, metaforik anlatımlar aracılığıyla doğallığından koparılıp 'verili' anlamlar kazanmasıdır. Hastalık, metaforik bir dil aracılığıyla anlatıldığında patolojik bir olgu olmaktan çıkar. Böyle bir dil, bir taraftan hastalığın biyolojik anlamını değiştirirken, diğer taraftan da hastalığın kendisini bir metafora ya da sıfata dönüştürür (Baehr, 2006, s. 45).

Sontag, hastalık ve savaş dilinin nasıl kesiştiğini açıklamak için kanser hastalığının anlatımındaki metaforları örnek gösterir. Kanser hastalığının anlatımını yönlendiren metaforlar savaş terminolojisinden devşirilmiştir. Hastaya teşhis konması için bedende 'tarama' yapılır. Eğer hasta kanser ise 'tümör istilası' başlamış demektir. Bu durumda, kanserli hücreler kaotik bir biçimde büyüyerek bedenin normal hücrelerinin mimarisini bozar çünkü onlar 'istilacı' hücrelerdir. Bu hücreler ilerlemeye başlayarak bedenin uzak bölgelerindeki 'küçük ileri karakolları' (micro-metastazlar) 'sömürgeleştirirler' Böylece vücudun 'savunma hatlarını' çökertirler. Savaş terimleri tedavi sürecinin anlatımında da görülür. Radyoterapide, hava saldırısını anıştırır biçimde, hastalar toksik ışınlarla 'bombardımana tutulur'. Kemoterapide ise artık kanserli hücrelere karşı 'kimyasal savaş' başlamıştır. Tedavinin amacı kanserli hücreleri 'öldürmektir' (Sontag, 1991, ss. 65-67).

Hastalık ve savaş terminolojisinin iç içeliğine benzer bir kullanım yaşlanma karşıtı söylemde de karşımıza çıkar. Yaşlanma karşıtı söylemin popüler sloganlarından birisi şudur: "Yaşlanmak kaçınılmaz değildir! Artık yaşlanmaya karşı savaş başlamıştır!"[6] (Klatz ve Goldman, 2003, s. 9). Yaşlanma karşıtı söylemin 'savaş çığlığı' bizzat kavramın kendisindeki 'karşıt' sözcüğüyle başlar. Burada karşıt olunan yaşlanma sürecinin kendisidir. Bu savaşın tarafları yaşlanan kişi ve onun yaşlılığıdır. Savaş alanı ise yaşlanan kişinin bedenidir. Yaşlanma karşıtı öneri kitaplarında amaç yaşlanmayla nasıl 'savaşılacağını' öğretmektir. Örneğin, yaşlanma karşıtı uzmanları hastalarını yaşlılığın bilgisiyle 'silahlandırırlar' (Giampapa et al., 2004, s. vii). Yaşlanmayı önlemeye yönelik verilen ipuçları, yaşlanma savaşçısının 'cephaneliğindeki' en önemli 'silahlar' olarak tanımlanmıştır (Roizen, 2004, s. 127). Örnekler gösteriyor ki yaşlanma karşıtı söylemin dili yaşlanmayla barışık değildir. Tam tersine, bu söylem yaşlanmayı sadece çözülmesi gereken bir problem ya da hastalık olarak sunmakla kalmayarak, onu hayatın ve bedenin düşmanı olarak

[6] Bu slogan 1993 yılında kurulan Amerikan Anti-Aging Akademisi'nin resmi sloganıdır.

gösterir. Söz konusu savaşma halinde olma durumu insanın kendi yaşlanmasıyla kurduğu ilişkiyi değiştirir. Bu durumda yaşlanma karşıtı pratikleri uygulayan gönüllüler için yaşlanmaları alt edilmesi gereken bir düşmana dönüşmüştür.

Sontag, hastalığın anlatımına sızan savaş terimlerinin yanı sıra, savaş terminolojisi içerisinde hastalığın bizzat kendisinin bir metafora dönüştürülerek kullanılmasına da dikkati çeker. Örneğin, Yahudiler nasyonal sosyalistler tarafından diğer milletler arasında dolaşan frengiye ya da radikal bir verem hastalığına benzetilmişlerdir. Troçki, Stalinizmin Marxizmin kanseri olduğunu söylemiştir (Baehr, 2006, s. 45). Benzer örnekler Türkiye'den de verilebilir. Yoksulluğun ülkemizin 'kanayan yarası' olarak nitelendirmesi ya da Kürt meselesinin artık 'kangrene' dönüşmesi gibi açıklamaları sık sık duyarız (Mortaş, 2008, s.36). Bu örneklerde hastalıkların yıkıcı ve zarar verici kimseler ya da durumları açıklamak için kullanıldığını görüyoruz. Tüm bu olumsuzluk belirten kullanımlar hastalıkların anlamına aşağılayıcı bir ton yükler ve hastalığa dair yeni anlamlar yaratarak, onu sadece patolojik bir olgu olmaktan uzaklaştırır. Ancak yaşlanma karşıtı söylem ile Sontag'ın çözümlemesine ilişkin bu nokta arasında bir benzerlik kurmak zordur.

Hastalığın aşağılayıcı bir metafora dönüştürülmesine ilişkin görüşle, yaşlılığın söz konusu söylem içerisinde kullanımı arasında bir benzerlik yakalamak mümkün görünmüyor. Çünkü yaşlanma karşıtı söylemde, yaşlılığın bizzat kendisinin böylesine açık biçimde aşağılayıcı bir tonda kullanımına rastlanmamaktadır. Bunun sebebi olarak daha önce sözünü ettiğimiz yaşlılığın kuvvetli genelleyici etkisinin varlığı gösterilebilir. Şöyle ki, kimin bir hastalığa yakalanacağı sorusunun cevabı, kimin yaşlanacağı sorusunun cevabından çok daha fazla belirsizlik içerir. Ayrıca, yaşlanma söylem içerisinde her ne kadar hastalıkmış gibi gösterilse de hastalık her zaman iyileştirilmek gibi bir olasılığı doğasında barındırırken, yaşlanmanın sonucu bellidir. Bu sonuç yaşlanmanın en önemli genelleyici unsurudur. Yaşayan tüm canlıları böylesine genelleyen bir meselenin tamamıyla olumsuz bir sıfata dönüştürülmesi çok zordur. Diğer taraftan, hastalığa yüklenen bozucu ve zarar verici anlamları yaşlılığa yüklemek kolay görünse de böyle bir anlamlandırma söylemin etki alanını daraltacaktır. Eğer söylem içerisinde yaşlılık iğrenç bir durum gibi gösterilseydi yaşlananlar ve kaçınılmaz olarak yaşlanacak olanlar kendilerini durmadan aşağılayan bu söylemin öğütlerinden şiddetle kaçınırlardı. Bundan dolayı yaşlanma karşıtı söylem yaşlanmayı aşağılamaktan ziyade onu kontrol altına alınabilir bir olgu olarak göstermeyi tercih eder.

Sonuç

Yaşlılığın her yerde dolaşan çoğul ve zengin bir bilgisi vardır. Yaş ve yaşlanmaya dair her türlü bilgi ve kültürel anlam ruhanî, metaforik, sembolik, sanatsal, mimarî, mitsel ve bunlara benzer bir çok etkinliğe içkindir. Dünya kültürlerinde gördüğümüz farklı yaş ve yaşlanma yorumları bize yaşlanmanın sabitlenebilecek bir deneyimlenme biçimi olmadığını gösterir. Bundan dolayı, yaşlanmanın nasıl yaşanması gerektiğine dair evrensel tekil bir ilkeye indirgenebilecek standart bir kurallar bütünü mevcut değildir. Tam tersine, yaşlılık insan imgeleminde savruk, çoğul, anlaşılmaz, çelişkili ve sınırsız biçimlerde kendisini ifade edebilir (Katz: 1996, s. 1). Bu metinde analizini yapmaya çalıştığımız yaşlanma karşıtı söylem ise yaşlılığa dair modern zamanlara özgü bir anlam haritası sunar. Bu söylem, genç görünen, aktif, üretken, çekici ve sağlıklı bir yaşlılık biçimini idealize eder. Böylece, yaşlanmaya dair bir takım doğrular üreterek yaşlanmanın anlamını sabitlemeye çalışır. Yaşlılığı yöneterek, sınıflandırarak ve şekillendirerek; onun heterojen ve çoğul doğasının yerine homojen bir yaşlılık anlayışını ve 'doğru' yaşlanma pratiklerini yerleştirmeye çalışır. Bu doğrultuda, söylem sürekli olarak yaşlılığa dair disipline edici uygulamalar önerir ve bu uygulamaların merkezine bedenin kontrolünü yerleştirir. Söylemin sunduğu beden projesi, bedenin hem yaşlılığın sebebi hem de onun çözüm aracı olarak gösterilmesi ekseninde geliştirilmiştir. Böylece yaşlılığın idealize edilen görüntüsüne ulaşmaya çalışan birey kendi bedeni üzerinde işlem uygulayarak onu kontrol etmeye çalışır. Burada amaç yaşlılığın etkilerinden ve bir anlamda da kendisinden kurtulmaktır. Bireyin gönüllü olarak bedenini böyle bir kontrolün nesnesi haline getirmesindeki sebep söz konusu söylemin ölümün değil hayatın ve yaşatmanın dilinden konuşmasıdır.

Burada insan hayatı üzerinde işleyen bir iktidar söz konusudur. Hayat üzerinden işleyen modernite ye özgü iktidar pratiği öldürme hakkını elinde tuttuğu sürece değil, tam tersine, ancak hayatı koruyabildiği ve çoğaltabildiği sürece muktedir olabilir (Foucault: 1990, s. 138). Yaşatmak sorunu varlığının koşulunu oluşturduğu için modern iktidar canlılığın en kesin göstergesi olan beden üzerinde düzenleyici işlemler yapar. Böylece, bu tip bir iktidar insan hayatını diğer tüm unsurlarından soyutlayarak onu yalın bir canlılık olgusuna yani salt bedensel bir varoluşa indirger ve insan bedenini modernite ye özgü bir ölüm yaşam ikiliğinin içine hapseder (Agamben: 1998, ss. 1-12). Yaşlanma karşıtı söylemde de görülen, yaşlanma sürecinin söz konusu ölüm yaşam ikiliği içerisine yerleştirilmesidir. Yaşlanma sürecinde insanın bedenini sağlıklı tutması ve onun yaş-

lanmasını engellemesi ahlâki bir yükümlülük olarak sunulur. Böylece kendi ölümüne sebep olmak istemeyen ve dolayısıyla yaşamak isteyen insan, bedenine yönelik amansız bir kontrol mücadelesine girişir. Bu mücadele bir taraftan bireye öznelliğini icra edebileceği bir performans alanı sunarken, diğer taraftan onu söylemsel bir iktidar oyununa dahil eder. Denilebilir ki yaşlanma karşıtı söylemin alt metninde, bedenin disipline edilmesi üzerinden 'güzel hayatlara' ulaşabileceğimiz fikrinin önerilmesi yatar. Böylece bedeni kontrol altına alma mücadelesi temelinde işleyen yaşlanma karşıtı pratikler bedenin kendiliğinden ve bitimli süreci içerisinde bir dönem olan yaşlanmanın söylemsel olarak insanın kendisiyle savaştığı bir alan olarak kurgulanmasına yol açmaktadır.

KAYNAKÇA

Agamben, G., *Homo Sacer*. Stanford, Stanford University Press, 1998.

Baehr, P., Susan Sontag, Battle Language and the Hong Kong SARS Outbreak of 2003. *Economy and Society*, 2006, 35(1), 42-64.

Debord, G., *Gösteri Toplumu*. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

Foucault, M., *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, A. M. Sheridan (Trans.). London Routledge, 2003.

Foucault, M, *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*, R. Hurley (Trans.). New York, Vintage Books, 1990.

Giampapa, V., Pero, R. & Zimmerman, M., *The Anti-Aging Solution*. New Jersey, John Wiley& Sons, 2004.

Katz, S., *Disciplining Old Age: The Formation of Gerontological Knowledge*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1996.

Klatz, R., Goldman, R.,*The New Anti-Aging Revolution*. Laguna Beach, CA, Basic Health Publications, 2003.

May, T., *Situating Social Theory*. Milton Keynes, OUP, 1996.

Mortaş, N., A Critical Examination of Anti-Aging Discourse: The Relevance of the Works of Michel Foucault and Susan Sontag. Unpublished master dissertation. Middle East Technical University, Ankara, 2008.

Roizen, F., M., Oz, M., *How Well Do You Know Your Body? You the Owner's Manual: An insider's Guide to the Body that Will Make You Healthier and Younger*. New York, Reed Elsevier, 2005.

Roizen, F., M., *The Real Age Makeover*. New York, Harper Collins, 2004.

Sontag, S., *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*. New York, Penguin Books, 1991.

Kenz



Karl Marx

'KİŞİNİN KENDİ İLE SAVAŞIMI' ve 'YARATMA SORUNSALI' BAĞLAMINDA 'MARKSİST ESTETİK' ELEŞTİRİSİ

Halûk Sunat

Bu yazıda, *Birey Sorunsalı* isimli ilk çalışmamın, 'Marksizmin Sanata ve Sanatçıya Yaklaşımının Eleştirisi/ Psikanaliz Açısından 'Yaratma' Sorunsalı' başlıklı bölümünü[1] yazarken eleştirdiğim ama çokça da yararlandığım *Marksist Estetik*'i[2], yine aynı duyarlık ekseninde yeniden ele almak istiyorum.

Marksist Estetik/ 'Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme', Murat Belge'nin, İstanbul Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümündeki doçentlik tezidir. Tezin Christopher Caudwell'ı, otuzlu yılların İngiliz aydınlarından olduğu halde aydın çevresine pek gir(e)memiştir. Caudwell, yoksul bir ailenin çocuğudur; üniversiteye gidememiş, kendi kendisini yetiştirmiştir. Komünist Parti'nin yerel örgütlerinden birinde çalışmakla birlikte, Parti'ye bağlı ya da bağımsız herhangi bir dergiye yazmadığı için o çevrede de kimseler tarafından tanınmaz. Gönüllü ola-

---

[1] *Birey Sorunsalı*/'Psikanaliz ve Eleştirel Bir Bakışla Marksizm'/ Halûk Sunat, Papirüs Yay., İstanbul, Ekim 1999, s. 263-298.

[2] *Marksist Estetik*/ 'Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme'/ Murat Belge, Birikim Yay., Birinci Basım, İstanbul, 1997.

rak katıldığı İspanya İç Savaşı'nda cankurtaran arabasında sıhhiyecidir. Düşmanı oyalayıp birliğine zaman kazandırmak üzere makineli tüfek başına oturduğu da olur. Ve bir gün tüfek başında öldürülür. Ölümüyle de kimselerin dikkatini çekmez –yalnızdır. Yalnız adam, hem disiplin (edebiyat) içinde kalmasına, hem de genel Marksist estetiğe girmesine imkân tanıdığı, dahası, ortodoks Marksist estetiğin 'yansıtmacı' tutumu dışında, bir tür 'yaratma' tavrını da benimsediği için Murat Belge'nin doçentlik tezine konu olmuş ya da tezine kapıyı aralamıştır. Böylelikle Belge, kendi sanat anlayışı olan 'üretim olarak sanat' tezini yapılandırma olanağı bulacaktır.

TEZ VE KARŞI-ELEŞTİRİ/KATKI

Belge'nin metninde yapılandırmaya çalışacağı tez(ler)i şöyle özetleyebilirim: 1. Sanatsal edimin açımlanışı bakımından, 'romantizm' kökenli 'yaratma' yönelimi 'maddeci' açıdan yetersiz olduğu için, Caudwell, 'yaratma' boyutu ile yetinmemiş, –her ne kadar 'Sosyalist Gerçekçilik'in kaba eğilimlerinden uzak durmaya çalışmışsa da– anılan boyuta, Marksizmin 'yansıtma' boyutunu ekleme ihtiyacı duymuştur; 2. Yaratma ve yansıtma, doğaları gereği uzlaşamaz (birbirini dışlayan) iki anlayıştır; dolayısıyla, sanatsal edimi açımlayıcı tutarlı bir bireşim oluşturmaları olanaklı değildir; 3. Anılan iki kutup arasındaki uzlaştırma arayışı, –uzlaşmanın olanaksızlığı bir yana konulacak olursa– söz konusu kutupları aşan, açımlayıcı bir düzlemin kurulabileceği varsayımını da içermektedir; 4. Caudwell'ın ortaya koymaya çalıştığı ama başarılı olamadığı bu zemin, –eğer 'sorunun terimleri doğru konursa' ulaşılabilecek olan– 'üretim olarak sanat' anlayışıdır ("hayatın, 'gerçek-somut'un bir 'zihinde-somut' olarak, *belirli bir tarzda, özgül bir söylem içinde* yeniden üretilmesi"dir [s. 352]).

Benimse bu eleştirel metinde yapmak istediğim; 1. Belge'nin, Caudwell'ın estetik anlayışını yapılandıran yansıtma ve yaratma boyutlarını nasıl değerlendirdiğini; 2. Belge'nin seçtiği tarzda 'sorunun terimleri doğru konulduğu'nda, sorunun (sanatsal edimin/sanatın doğasının açımlanışı) hallolup hallolmadığını irdelemek ve; 3. 'Psikanalitik duyarlıklı bakış'la nasıl bir 'yaratma' ekseni kurduğumu açıklamak.[3]

---

[3] Bu yazıda, 'psikanalitik duyarlıklı bakış'ımı, Belge'nin önerme ya da saptamalarına yönelik 'karşı-eleştiri'lerle dile getirmeye çalıştım. Daha bütünlüklü açıklamalar için, bkz. *Birey Sorunalı*; *Hayal, Hakikat, Yaratı*/ 'Adalet Ağaoğlu ve Roman Dünyasına Psikanalitik Duyarlıklı Bir Bakış', Bağlam Yay., İstanbul, Kasım 2001; *Boşluğa Açılan Kapı*/ 'Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yapıtlarına Psikanalitik Duyarlıklı Bir Bakış', Bağlam Yay., İstanbul, Eylül 2004 ve

'YANSITMA/YARATMA'YA KARŞI 'ÜRETME' VE 'BİREY KURAMI'

Belge'nin metninin birincil adımı, elbet, bir eleştiri nesnesi olarak aldığı Caudwell estetiğinin bileşenlerinin, tek tek ya da bir arada, sanatsal edimin doğasını açımlamaya yetip yetmediğini irdelemektir. Belge'nin vargısına göre, Caudwell'ın sanatsal edimi açımlamada kullandığı 'yansıtma' ya da 'yaratma', belki bazı 'olgu'ları açıklamada kısmen kullanışlı olabilir; ama, sorunun bütünü karşısında, yetersizdirler. Dolayısıyla, Caudwell'ın, iki farklı gelenekten (Marksist estetik/yansıtma, romantik estetik/yaratma) gelen bu iki yaklaşımı uzlaştırmaya çalışması, eklektiktir; söz konusu yaklaşımların uygun/açımlayıcı bir bireşim oluşturmaları olanaksızdır. Zira, anılan bileşenler kendi aralarında çelişiktirler. (Geçerken belirteyim, –tezim açısından da önemli– tüm 'yaratma'lar Caudwell'ınki ile aynı kapıya çıkmaz.) Dolayısıyla, çelişik unsurları daha tutarlı bir uzlaştırmaya taşıma çabası yerine, 'kendi içinde uyarlı ve tutarlı' bileşenleriyle farklı bir bakış açısı kurmak gereklidir: "Sanatı açıklamak için önerdiğim yeni sorunsal, sanatın bir yansıtma veya bir yaratma işlemi değil, bir üretme işlemi olduğu anlayışına dayanıyor. ...Bu sorunsalların eleştirisi, bizi, bilgi teorisi sorununa getirecektir. Buradan, sanat bir üretimse, 'hammaddesi'nin ne olduğuna, neyi nasıl *dönüştürerek* kendine özgü *ürününü* ortaya çıkardığına geleceğiz". (s. 197) Ya da; "Sorunsalı bütünüyle değiştirmemiz gerekiyor. Eskilerin yerine koyacağımız sorunsal öyle bir bütünlük sağlamalı ki, sanatçıyı, sanat eserini ve okuru, her birinin hayatla ilişkileri içinde açıklayabilsin. Böyle bir çabaya girmenin ilk adımı, ***bilgi*** sorununu analiz etmek oluyor, çünkü şimdiye kadar ele aldığımız teorilerin kesişme noktası burası" (s. 246)

Karşı-eleştiri 1/ Demek ki, Belge, bütünlüklü/kapsayıcı bir bakış açısı adına, öyle bir 'bilgi'den yararlanacaktır ki, bu bilgi, bizi, 'sanatçıyı-eseri-okuru' hayatla ilişkileri içinde açıklayabileceğimiz bir yere taşıyacaktır. Şimdi; Belge'nin deyimleriyle, 'üretilmiş' bir yazınsal metni, üreten de, tüketen de –paylaşan da, diyelim–, bir birey/insan olacağına göre, o doğru bilgi, yeterli bir 'birey kuramı'na yaslanmadan yeterince doyurucu; Belge'nin vaat ettiği tarzda, bütünlüklü ve hayatla bağıntılandırıcı olabilir mi? Belge, tezinin bütünü içinde, her ne kadar, 'sanat denilen üretim'in 'hammaddesi'ni ve o maddeyi işleyişini açıklamaya çalışmışsa da, vaadi açısından, tezinin (kısmen) yetersiz olduğunu kendisi de teslim

---

İmgenin Tılsımlı Rüzgârı/ 'Yazınsal Metne Psikanalitik Duyarlıklı Bakış', Yirmidört Yay., İstanbul, Kasım 2006.

etmek durumunda kalacaktır. Şöyle: "Burada bir parantez açarak ileri sürdüğüm tezin bir eksikliğine değinmek istiyorum. Bu eksiklik, elimizde yeterli bir 'birey' teorisinin bulunmamasından kaynaklanıyor. Şimdiye kadar söylediğim birçok söz 'birey'i az çok bir soyutlama biçiminde içeriyordu. Şüphesiz yalnız sanat için değil, ama belki sanat için özellikle, 'birey'in doyurucu bir teorik tanımına ihtiyaç duyuluyor" (s. 321) – önemli! Burada elbet ayrıntısına girecek değilim ama 19. yüzyılın sonundan o yana (Belge'nin tez çalışmasına değin) ortaya konmuş, kurucusu Sigmund Freud'un başlattıklarının üstüne, –'Nesne ve Nesne İlişkileri Kuramı', 'Kendilik Ruhbilimi' gibi– çokça şey eklenmiş bir 'psikanaliz' görmezden gelinebilir mi? (Dahası; benzer bir duyarlık için, 17. yy. başına, Spinoza'ya bile gidilebilecekken![4].)

Karşı-eleştiri 2/ Belge; birey'i, günümüzde, "bilimsel bir söylem içinde anlaşılır kılmaya çalışan yeni düşünürler" olduğunu da teslim eder. Şöyle: "Bunların başında yeni-Freudcu Fransız psikoloğu [psikanalisti demek daha doğru olur] Lacan sayılabilir. Lacan'dan kaynaklanan bir 'birey' teorisini bir sanat ve semiotik teorisiyle birleştirmeye çalışan Kristeva'nın da bu bağlamda anılması gerekli" Elbet yalnızca onlar değil –birikime katkıda bulunmuş nice insan olduğunu hatırlatmalıyım.[5] Devam ediyorum; –Belge de psikanaliz karşısındaki duruşunu tanımlamaya devam ediyor– "Gelgelelim, bu düşünürlerin söyledikleri sadece terminolojilerinin ağırlığı ve soyutluğu bakımından değil, içerikleri bakımından da bana yeterli ve hattâ inandırıcı gelmiyor" (s. 321-322) Doğrusu, bana da şu soru kaçınılmaz geliyor: Zaten sadece birkaç örneği göze ilişmişken ve o ilişenlerin yazdıkları da, 'terminolojilerinin ağırlığı ve soyutluğu' ile herhalde anlaşılır gibi değilken, nasıl oluyor da, içerikleri bakımından, 'yeterli ve inandırıcı' olmadıklarına kanaat getirilebiliyor? (E hadi, diyelim psikanaliz, muhtelif açılımları içinde hatmedilmesi zor bir disiplin; peki, psikanalizin bilimsel nesnesi 'bilinçdışı' ise, 'sanatı-sanatçıyı-sanatı paylaşanı-hayatı' kavrayışta, bilinçdışı süreçlerin işleyişine kulak kabartmak o denli zor mu? Sözgelimi, Marksizmin, kapitalizmi ve kapitalist

---

[4] 'Spinoza ve Psikanaliz' başlıklı yazılarım için, bkz. *Psikanaliz Yazıları*/ 'Baharlık Kitap Dizisi', 3, 4, 5, 6. sayılar (Sonbahar/2001, İlkbahar/2002, Sonbahar/2002, İlkbahar/2003, Bağlam Yay.). (Ayrıca yazıların kitap haline getirilmiş ve genişletilmiş hâli için: Sunat, Halûk, *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat*, Yirmidört Yay., İstanbul, 2009.)

[5] Yeri gelmişken, Oğuz Cebeci'nin *Psikanalitik Edebiyat Kuramı* (İthaki Yay., İstanbul, 2004) isimli çalışmasını da anmak ve anımsatmak isterim. Yazınsal metne değişik psikanalitik bakış açılarının ve örneklerinin bir araya getirildiği emek yüklü değerli bir çalışma. Psikanalize yaklaşma ürküntüsü olanlar için iyi bir başlangıç olabilir.

üretim ilişkilerini kavrayış ve açımlayışta yaslandığı 'artı-değer kuramı'nın değerine ikna olmak için, başından sonuna, bütün bir Marksizme vâkıf olmamız gerekiyor mu?) Ve, Belge ('bireyin ideolojisi ile ilişkisini; sanatçının, bir birey olarak, öznelliğini/öznelliğini kuruşunu kavrayışta ortaya çıkan kuramsal boşluk'/'eksiklerin yerine koyacağımız ve sanatçıyı-sanat eserini-okuru, her birinin hayatla ilişkileri içinde açıklayabilecek o bütünlüklü sorunsal' adına), şunu ekleme ihtiyacını da duyuyor: "Gelgelelim, daha yeterlisini kendim düşünecek konumda da değilim" (s. 322)

CAUDWELL'IN YANSITMA/YARATMASI VE 'PSİKANALİZ'

Caudwell'ın, sanatsal olanı açımlayışta dayandığı öğelerden, 'yansıtma', Marksist kaynaklıdır. Aslında, sanatın bir yansıtma olduğu görüşü, ta Platon'a dek uzanır: Sanat, idealar dünyasının yansımaları olan maddi dünyanın yansıtılmasıdır – zaten kopya olanı kopyalamaktır; kıymetsizdir. Aristoteles de yansıtma kuramı içinde kalmıştır. Ancak, onun için sanat, olanı değil, belli olasılık ve zorunluluk yasaları içinde 'olabilir' olanı yansıtma işidir. Böylelikle, Aristoteles, tikel olanda yansıyacak olan tümeli gözetmiş olur. Ve giderek, sanat adına, 'ideal' ölçüleri içinde tasarımlanan hayat belirleyicilik kazanır. Böylelikle, hayat hakkındaki doğruyu yansıtmak için, o hayatın içine önce bir 'ideal' (olması gereken) yerleştirmek de kaçınılmazlaşır. İşte, Caudwell estetiğinin ayaklarından biri olan Marksist yansıtma anlayışı da benzer bir işleyişe sahiptir. Zira, en genel anlamında, Marksizm, bilincin, toplumsal/maddi gerçekliğin zihinsel düzlemde yansıması olduğunu vazeder.[6] Öyleyse, ideoloji gibi sanat da, maddi olanın bir tür yansımasıdır. Lâkin, şu da unutulmamalıdır: Marks ve Engels, -sanata ilişkin bütünlüklü açıklamaları yoksa da- toplumsal/nesnel olanın doğrudan (toplumsal gerçekliğe sadakatle) yansıtılmasını Marksist sanat adına yeterli bulmuşken; 'bildik' sosyalizm uygulamaları içinde, Plekhanov-Lunaçarski-Lenin-Jdanov/Stalin ekseni üzerinden yürüyüp serpilen yansıtmacılık anlayışı, nihayetinde (ve elbet), tıpkı idealistlerin yaptığı gibi, yansıtılacak gerçekliğin içine öznel/ideal tercihleri yerleştirmekten geri kalmamıştır: 'Sosyalist Stalinist Gerçekçilik'!

---

[6] "İnsanların varlığını belirleyen bilinçleri değil, tam tersine, insanların bilincini belirleyen insanların kendi toplumsal varlığıdır." Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirilmesine Katkı'ya Önsöz*. (*Sanat ve Edebiyat*/ Marx, Engels, Lenin içinde, ç. Aziz Çalışlar, Evrensel B. Yay., İstanbul, 1996, s. 26.)

Şimdi, bu noktada, yeniden Caudwell'a dönelim ve bakalım, andığımız 'yansıtma' ekseni ile nasıl buluşmuş ya da hangi 'yaratıcılık' alımlayışını izleyerek iki öğeyi uzlaştırmaya çalışmış. Marksist estetikten farklı olarak, Caudwell'a özgünlüğünü kazandıran, sanatsal edimde, içeriden gelen bir şeyden, 'duygu'dan söz ediyor oluşudur. Yaratma ekseni, işte o şey üzerinden yürüyecektir. *Yanılsama ve Gerçeklik*[7] isimli çalışmasının, 'Şiirin Doğuşu' başlıklı bölümünün son paragrafında, Caudwell, şunları söyler: "Çünkü şiir somutluğu içinde ekini, olgusal özüyle hasadı değil [Ben burada, Caudwell'ın, toplumsal olanı 'yansıtma'yı aştığını düşünüyorum.]... kabilenin hasatla ilişkisi olan duygusal, toplumsal ve ortaklaşa karmaşayı betimler ve dile getirir. ...Şiirin *doğru*'su, şiirin soyutça önerdiği –olgusal içeriği– değil, toplumdaki dinamik rolüdür –yani ortaklaşa duygu içeriği" (s. 127/ 38) Belge de, 'olgusal içeriğin' ikincil kılınması ile sanatsal olana daha özgül bir yer açıldığını düşünür –Sosyalist Gerçekçilik'ten farklı olarak. Dahası, şunları da söyleyecektir, Caudwell: "İnsanlar, kendi toplu algılama ve eylemlerini doğanın görünüşüne göre değiştirecek yerde, doğanın görünüşünü kendilerine göre değiştirirler" (s. 130/ 321) Evet; burada, bir tür öznel algılamadan (içsel yaşantı ve/ya içsel ihtiyaçtan) söz etmektedir. Ama dikkat edilirse, hep, 'topluluk' üzerinden ve toplumsal olana katılım anlamında. İçsel ihtiyacın, içeride olanın, nesnel olanı değiştiriciliğine değinisi önemli ama kurulan çerçeve biraz mânidar. Belge, şunu vurgular: "Bu noktadan hareketle, sanat teorisine temel oluşturacak bir ideoloji teorisine geçebilirdi Caudwell. Böylelikle, gene Sosyalist Gerçekçilik formülasyonundan farklı bir platforma varabilir, üstelik, bu platformu çok daha sağlam dayanaklara oturtabilirdi. Ne var ki Caudwell'in kendi epistemolojik anlayışı bu sıçramayı yapmasına imkân vermedi" (s. 130)

Karşı-eleştiri 3/ Ben, Caudwell'ın, bu noktada, bir 'ideoloji teorisi'ne geçmek değil de; özne/nesne eytişimi içinde, 'bastırılmış' olanın ön/bilince ve hayata yansıyışı anlamında, 'imge(lem)sel' bir sanatsal süreçten (yaratma sürecinden) söz edebilseydi eğer; yani, Marksist duyarlıklarıyla psikanalizi harmanlayabilecek bir birikimi olsaydı, daha tutarlı ve bütünlüklü bir estetik alımlayışı olabilirdi, diye düşünüyorum –ki, bu da, 'psikanalitik duyarlıklı bakış'ın, 'ideolojik bir ürün/üretim olarak sanat' anlayışından temel farkı oluyor– geleceğiz.

---

[7] *Yanılsama ve Gerçeklik*/ Christopher Caudwell, ç. Mehmet H. Doğan. Payel Y İstanbul, 1974. Yazıda geçen alıntılar, Belge'nin kitabı/ *Illusion and Reality* sayfa numaraları olarak verilmiştir.

Caudwell'ın, yaratma eksenini kuruşu adına bir diğer dikkati çekici nokta da, az önce sözünü ettiğim içsel yaşantının, kendisini 'uyumlandırmak' üzere bir 'ortak ego'ya bağlanıyor oluşudur. Bu tutumuyla, Caudwell'ın, yaratma eksenini kuruşta, içselden çok, dışsal/toplumsal olanın davetine itibar ettiği anlaşılır. Öte yandan, Caudwell'ın, içsel olanın kapsamına, –dışsal olanla çatışması içinde devinen değil– devinmeyen bir 'içgüdüsel genotip'i[8] yerleştirmesi de, az önce andığım, özne/nesne eytişimi içindeki 'çatışma' sorunsalını atlamasına yol açar. Bu ise, onu, sanatsal edimin arkasındaki (yaratmaya/tahayyül etmeye/imgelemeye dönük) öznel/bireysel 'ihtiyacı' fark etmekten alıkoyacaktır. Öyle ki, Caudwell, sanatsal edimin, sınıfsız/ortaklaşmacı bir toplumdaki 'ortak ego'ya dönük içsel yönelimlerle yapılandığını; dolayısıyla, sınıfsal ayrımlaşma ve çatışmanın olduğu bir toplumda, gerçek sanatın mümkün olamayacağını da ileri sürecektir. (Bkz. Notlar/1)

Karşı-eleştiri 4/ Belge'nin, Caudwell'ın tavrında, "[S]anat, son analizde, değişmezliği varsayılan bir insan özü ve psikolojisinin, çevreleyici dış koşullara uyarlanmasına indirgeniyor"u (s. 140) okuması bence de yerindedir. (Bkz. Notlar/2) Ancak, bu vesileyle, Belge'nin, 'daha yeterlisini düşünecek durumda' olmasa da, her fırsatını bulduğunda, psikanaliz denince, 'değişmeyen insan özü'nden söz eden bir şey anlamasını (ya da psikanalizi, neredeyse, 'iyi saatte olsunlar' kabilinden bir şey olarak anışını) çok da yapıcı bulmadığımı söylemeliyim. Örneğin, yaratma eksenini besleyen psikoloji/psikanalizden söz ederken şöyle diyor, Belge: "...Freud, sanatçının sanat eseri haline getirdiği hammaddenin evrensel insanlık açısından ortaklığına inanıyor. 'Oidipus' kompleksi, 'babayı öldürme isteği' vb. bütün insanlarda (zaman ve mekân içinde) varolan bir şey. ...Şu halde şimdi sormamız gereken, Freud'un teorisinin ilke olarak değil, fiilen doğru olup olmadığı, sanatı açıklayıp açıklamadığı. Freud sanatçıyı bir ruh hastası gibi görür. Başka ruh hastalarından farkı, 'yüceltim' (sublimation) yapabilme yeteneğidir. Bu yetenek sayesinde kendi hastalığını nesnelleştirir, içinden atar, içini boşaltır ve rahatlar. Öte yandan, aynı kompleksin öğeleri bütün insanlarda varolduğu için, herkes bu eserleri okuyup onlardan zevk alabilir" (s. 228) Halbuki, "Malinowski, Freud'un Oidipus kompleksi üstüne kurduğu bütün sistemin, evrensel anlamda geçersizliğini kanıtlay*ıverdi* [vurgu benim]" Ama birkaç satır sonra: "Malinowski'nin eleştirisi, Freud'un teorisinin asıl incelediği çağ-

[8] Kaldı ki, bu 'içgüdüsel genotip'ten Caudwell'ın tam olarak neyi murat ettiği de pek açık değildir.

daş Batı toplumu için geçerliğini ortadan kaldırmadığı gibi, teorinin soyut çerçevesini de çürütmüyor" (s. 229) Bilinç-bilinçdışı ayırımı doğru, yasak-gizli istek ilişkisi doğru, vb., hepsi doğru; ama bunlar "insan bilincinin tarih-aşırı yapısıdır". Demek ki, Freud, kendi toplumu ve zamanındaki hastaları incelemiş ve bulduklarını "evrensel-ebedî" addetmiştir. "Bir başka söyleyişle Freud, 'tarihi' olanla 'yapısal' olanı birbirine karıştırmıştır... 'Tarih' perspektifinin yokluğu, psikolojinin ilk kurucularının teorilerine karşı ileri sürmemiz gereken ilk ve en temel eleştiridir." (s. 230) Şimdi;

i. Freud'un nevroz kuramını üzerine bina ettiği ödipal karmaşa (bkz. Notlar/3), giderek karı-koca evliliğinde karar kılan kadın-erkek ilişkisi için geçerlidir. Yani, kandaşla cinsel ilişkinin (ensestin) yasak, ve bu temel yasağın aile/toplum içi yaşantıyı belirleyici olduğu tarihsel/kültürel bir süreçten söz edilmektedir. Sanatsal edimin, 'insan' varoluşu adına ne menem bir şey olduğunu anlamaya soyunduğumuz şu noktada, Morgan'ın da andığı 'grup hâlinde evlilik' yaşantısı (bkz. Notlar/4), olmuşsa bile, bize ne faydası var? Birisi çıkıyor ve karı-koca evliliğinden, karı-koca-çocuk üçgeni ve o üçgenin dayandığı ensest yasağından ve de yasağın yapılandırdığı bir karmaşadan söz ediyor. Bilip bilebildiğimiz, inceleyebildiğimiz insanlık tarihi de böyle bir evlilik ve yasa/yasak üzerine kurulmuş. Evrenselliği ve tarihselliği de o kadar –azımsanabilir mi? Malinowski'nin, Trobriand adalarında bir vakit yaşadığını ileri sürdüğü yerlilerin karı-koca evliliği yapmamamış olduklarını 'kanıtlayıvermesi', karmaşanın belirleyici olduğu tarihsel/toplumsal yaşantı adına bize ne söyler?

ii. Belge, Freud'un ortaya koyduğu, bilinç-bilinçdışı ayırımını, yasağın belirleyiciliğini kabul ediyor, doğrudur diyor; ama bunlar 'tarih aşırı'dır, 'yapısal'dır diye vurgulayarak da, Freud'un tarihsel olanla yapısal olanı karıştırdığını ileri sürüyor. Neden? Çünkü, Freud, kendi hastalarını dinlemiş ve işittiklerini 'evrensel ve ebedi' addetmiştir. Ben, böylesi kolaycı bir saptamayı (ki, ortodoks Marksistlerin de psikanaliz eleştirisi büyük bir ferahlıkla gelip aynı noktaya dayanır ve âdeta, tarihten söz etme hakkının Marksizmin tekelinde olduğu varsayılır), 'daha yeterlisini düşünecek' sabrı ve niyeti olmamaklığa yoruyorum. Freud, bilinçdışı-bilinçöncesi-bilinç (ruhsal aygıt adına ilk bölümleme) ya da id-ben-üstben'den (ruhsal aygıt adına ikinci bölümleme) söz ederken, bireyin –az önce andığım karı-koca evliliği ve ensest yasağının geçerli olduğu toplumsallık/tarihsellik içindeki– ruhsal aygıtının 'yapılanışını' tanımlar –o kadar. (Söz konusu yapının bile geçerliliği, ebedi değil, ensest yasağının geçerli olduğu süre boyuncadır!) Yapının, kendisine nasıl bir tarihsel-

lik kurduğu ise, tümüyle o yapıyı o bireyin nasıl tasarruf ettiği ile alâkalıdır. Bir başka deyişle; şu âlemde, ensest yasağına tâbi ne kadar insan varsa, o kadar ödipal karmaşa ve bir o kadar da, her ilişki içinde devinip duran ödipal tarihçe vardır. Şöyle söylesem daha mı rahat anlaşılacak: Yeryüzündeki tüm homo sapienslerin beyinlerinin yapıları (ve nörolojik işleyiş yasaları) aynıdır; ama yeryüzünde ne kadar homo sapiens varsa, o kadar, aklını/beynini 'kullanma' tarzı ve bir o kadar da hayat hikâyesi/öznel tarihçe vardır. Ya da, hepsinden aynı şeyi işiteceksek, neden herkesi ayrı ayrı divanlarımıza yatıralım? (Ya da şöyle yapalım, *Marksist Estetik*, s. 258'e bakalım: "İdeolojilerin tarihinden söz etmek elbette mümkündür. Zaman içinde toplumlar değişmiş, ideolojileri de değişmiştir. Ne var ki, onları ideoloji yapan ortak özellikler değişmemiştir; yani, *ideolojilerin tarihi vardır, ama ideolojinin tarihi yoktur*" [Vurgu benim.])

iii. Freud'un, sanatsal edimi, zaman zaman bir nevrotik yaşantı, bazan da, bir tür 'yüceltme' olarak tanımladığı doğrudur. Ama nasıl Marksizm kutsal bir metin değilse, nasıl, tarihsel-maddeci eytişimsel anlayış içinde kalıp farklı Marksizm okumaları gerçekleştirebilirsek; ruhsal aygıtın yapısal işleyişini esas alarak da, sanatsal edimi, Freud'un ileri sürdüğünden (nevroz ya da yüceltme) farklı bir yere oturtabiliriz (ki, ben öyle yapmaya çalışıyorum). Ama şöyle baktığımız zaman pek bir yere varabileceğimizi sanmıyorum: "Herkes Oidipus kompleksini dışlaştırmaya çalıştıysa, Ahmet'in tragedyasını niçin Mehmet'in tragedyasından daha çok beğeniyoruz? Ayrıca, sanatçının kompleksini dışlaştıran bir ruh hastası olduğu önermesi de hiç inandırıcı değil. Niye sanatçı? Başka herhangi bir meslekten insan bir sanatçıdan daha hasta olabilir. Niçin herhangi bir tüccar, yargıç, vb. değil de bir sanatçı böyle nitelensin?" (s. 230) Niye? –geçiyorum.

iv. Belge'nin 'yaratma' eksenine 'psikolojik yaklaşım' çerçevesinde dile getirdiği itirazlardan bir diğeri de, 'imgelem' meselesidir: "'Yaratma sorunsalı' içinde çok önemli bir yeri olan imgelem, *bildiğim kadarıyla* [vurgu benim] hiçbir zaman bilimsel bir şekilde açıklanamadı..." (s. 221) "'Yaratma olarak sanat' sorunsalında, 'imgelem' veya 'yaratma fiili' gibi bazı canalıcı kavramlar yer almakla birlikte, bunların ciddi bir bilimsel analize imkân vermeyen türden nosyonlar olduğunu gördük." (s. 227) Ne tür bir bilim beklentisi? Kuşkusuz, 'bilimsel ciddiyet' ölçülerini, görgül olandan tedarik ediyorsak, 'ruhsal' olanla bilimsel ciddiyeti yan yana koymak biraz zor olabilir. Ama, Belge, az önce değinmiştim, bilinç-bilinçdışı ay(ı)rımını ve yasağı ciddiye alıyor; peki, o zaman, 'dürtü-dürtünün temsilci ideası-ideanın imlediği nesne (doyum nesnesi)-temsilci

idea üzerinden dürtünün bastırılışı/dürtüsel doyumun yasaklanışı-bilinçdışının oluşumu-bilinçdışından bilince çıkmak üzere bilinçdışı malzemenin 'bilinçöncesi'nde değişime uğrayışı='imgesel dönüşümler' sarmalını da ciddiye alması gerekmez mi? Ya da, herkesin her gece gördüğü rüyayı neye yormak gerekir? Rüyalarımız, imgesel gerçekliğimizin yadsınılmaz kanıtları değilse, nedir? (Bkz. Notlar/5)

'İDEOLOJİK BİR ÜRÜN' OLARAK SANAT YAPITI

Şimdi de, Belge'nin sanatsal edimi kendisinin nasıl açımladığını anlamaya çalışalım. Bakalım, sorunun terimleri ne kadar/nasıl doğru konmuştur; ya da, sorunun terimlerini doğru koymak, sanatsal edimin özgül doğasını/işleyişini açıklamaya yetmekte midir?

Belge'ye göre; 1. Sanat yapıtı, ideolojik bir üründür; hammaddesi ideoloji olan ve o hammaddenin işlenmesine dayalı üretim sürecinin ürünüdür. Sanatçı-eser-okur zincirinin halkalarını birbirine bağlayan da ideolojidir; 2. İdeolojinin kendisi ise; a. Bir yansıma değil; daha önceki fikirler, inançlar, vb. (verili ideoloji) üzerinden üretilen, 'maddi' bir şeydir. Yansıma, gerçeklikle düşünce arasındaki ilişkinin edilginliğine; üretim, düşüncedeki insani etkinliğe vurgu yapar. (Ve, bununla bağlantılı olarak, örneğin, Mısır kabartmaları, "gerçekliğin insan zihnindeki yansısı değil, gerçekliğin belirli toplumsal koşullarda ideolojide üretilmiş zihindeki somutunun, estetik ideoloji dolayımından geçerek taştaki yansısıdır. Bir başka söyleyişle, gerçeklikle insanın yeniden-ürettiği gerçeklik *imgesi* [vurgu benim] arasında, pek çok *süzgeç* [vurgu benim] vardır" [s. 269-270]); b. Bir tür bilgi olmakla birlikte, 'bilim'den farklı olarak, 'kapalı' bir dizgesellik içinde kendisini kurar ("topluluk üyelerinin kendileri hakkındaki bilimsel bilgileri değil, kendilerini tasarlayış biçimlerinin bilgisidir. Dolaysız olarak, bireyin hayatını yaşamasından doğar; bir başka söyleyişle, bireyin kendi hayatıyla *yaşanan* ilişkisinden doğar". [s. 257-258]); c. "[S]omut bireylerin... kendilerini bir üst-Özne'nin kimliğiyle özdeşleyerek, bu özü paylaşan 'özneler' olarak tarih içindeki yerlerini belirlemeleridir." (s. 285) (Bkz. Notlar/6); d. Düşüncenin gerçeklik karşısında aldığı bir biçimdir (bilim, sanat, felsefe, din, vbg. "Ve zaten bu somut biçimler dışında 'düşünce' diyebileceğimiz bir şey yoktur." [s. 260]); e. Düşünce ise, dilden ayrı değerlendirilemez; dolayısıyla, ideoloji de dilin kapsamındadır. Öyleyse, "bütün ideolojik oluşumlar[ı]... sanatı, bilimi ve başka düşünce (ya da *bilinçlilik* –vurgu benim) biçimlerini... nesnel ve anlaşılır bir yapı olan dilde (ve dilin ideolojiyle ilişkisi içinde)" araştırmak gerekir (bkz. Notlar/7). Bu ise, '*bilgi olarak sanat*' (vurgu

benim) kavramını öne çıkarır; 3. Sanatsal (edebî) söylemin ise; a. "nesnesi... [tarih içinde belirlenen] *insan yaşantısıdır*". (s. 286) Ama, yaşantı ile özdeş olmadığı gibi, doğrudan bir yansıtımı da değildir. Yaratmaz da; fakat, kendi işleyiş koşulları içinde dönüştürerek yeniden üretir; demek ki, b. Nesnesi, yaşantı olduğuna göre; dolayısıyla, ideolojidir, tarihtir; demek ki, 'alan'ı itibarıyla felsefî ve bilimsel söylemden ayrılmaz; alan hepsi için birdir: 'Hayat'; c. Sanatsal söylem, 'yöntemsel' olarak da bilim ve felsefeden ayrılamaz. Zira, sanat, nasıl, nesnesi olan yaşantıyı dönüştürerek yeniden üretiyorsa, bilim ve felsefe de öyle yapar.

Karşı-eleştiri 5/ Belge'nin, Marksist estetik önermesi adına buraya dek söylediklerini toparlayacak olursam, tezin, 'sanatsal edimin doğasını/özgüllüğünü' açımlama adına yaşadığı temel zaaf daha iyi anlaşılacaktır sanıyorum. Şöyle: Tez kurucusunun karşısında –hepimizin olduğu gibi–, kendi hâlinde bir 'gerçeklik/hayat' vardır. Beri yanda ise, söz konusu gerçeklikten gelen ama gerçekliğin kendisi değil, 'imge'si olan (dikkatinizi çekerim, çok temel bir açıklamada, Belge, bilimselliğini yadsıdığı 'imge/lem'i söylemine katabilmektedir), sanatsal 'ürün' vardır (ben, o imge[lem]sel ürünü, 'yaratı' olarak adlandırıyorum). Bu iki şey (yani, 'gerçeklik' ve 'gerçeklik imgesi') arasına ise, Belge, bir tür 'süzgeç' yerleştirmektedir (bu noktada, bu deyişin kullanılma ihtiyacı da dikkati çekicidir). Belge'nin de, benim de sorduğum soru şudur -aslında: Bu iki şey arasında (Belge'nin deyişini kullanalım), nasıl bir 'süzgeç' çalışmaktadır ki, süzme işlemi sonucunda, 'özgül'lüğü herkesçe kabul edilen (ama açımlanmaya çalışılan) bir 'sanat ürünü/yaratı' ortaya çıkmaktadır? Bir başka deyişle, çalışmanın kendisini bir 'tez' olarak yapılandırabilmesi, bu soruya verdiği yanıta bağlı olacaktır. Şimdi; benim tezime göre, Belge'nin süzgeç diye adlandırdığı noktada, 'psikanaliz'in tanımladığı 'birey/özne' durur: Bilinçdışı-bilinçöncesi-bilinç yapılanması –ya da, id-ben-üstben kuruluşu– üzerinden, içinde yer aldığı gerçeklikle eytişimsel olarak etkileşen (ya da, anılan bireysel/öznel yapılanması, o eytişimsel/pratik nesne ilişkisi içinde ortaya çıkmış olan) birey (hatırlatalım; psikanalizin andığı her öznellik, nesne'yi ve onunla kurulan 'ilişki'yi ve o ilişkinin oluşturduğu 'öznel tarihçe'yi de zorunlu olarak içerir!). Anılan yapının işleyişinden mülhem; gerçeklik/hayat/hakikat'le 'çatışma'sı içindeki birey. Dolayısıyla; öznel 'varoluşunu' ketlediği noktada gerçekliği 'dönüştürme'ye soyunan birey. 'Bastıran'la (gerçeklikten gelen)/bastırılmış olan (gerçekliğe/nesne ilişkisine katılmaktan alıkonan)' arasındaki çatışmanın bireyi. Bir adım daha atıyorum; anılan noktada, –verili– gerçekliği dönüştürmenin iki yolu vardır: 1. Yaratıcı/devrimci siyasî edim; 2. Yaratıcı sanatsal edim (gerçek sanatsal edim, 'yaratıcı'

olmak zorundadır!). İlki, bastırılmış sınıfsal bilincin, sınıf bilinci olarak siyasi edime katılması ve hayatı dönüştürmesi iken; ikincisi, özne/birey ölçeğinde, bastırılmış olanın, bilinç/bilinçöncesi işleyişinde (imgeleme ediminin, imge işçiliğinin çalıştığı süreçte; 'hayal' hanesi/'muhayyile'de gerçekleşen 'tahayyül' anlamında yani) imgesel/kurmacasal/yaratısal görünürlük (alımlanabilirlik) kazanması; 'hakikat'in 'hayal'de ('yaratı'ya) dönüştürülmesidir. 'Yaratıcı' sanatsal edimin, 'yaşanan' bir şey olmaklığı (hem yaratılma, hem de paylaşılma sürecinde), bilimden ve yaratıcı olmayan sanatsal edimden farklılığı da, ancak, 'süzgeç'in içini yoklayan psikanalitik kuram ile anlaşılabilir.

Peki, Belge, söz konusu süzgecin olduğu yere ne yerleştirmiştir? Şunu/şunları: 'Düşünce/bilgi nitelikli, bilinçlilik düzeyinde işleyen; 'alan' ve 'yöntem' olarak tarihsel, bilimsel, felsefesel olandan farksız bir tür 'ideolojik' edim. Peki; gelip gelebildiğimiz bu yer, bize, sanatsal edimin 'özgül' doğasına dair bir kavrayış kazandırıyor mu? En azından, şu soru öne çıkmıyor mu (farklı bir duyarlık geliştirmek adına): Eğer, sanatsal ideolojik edim içinde, birey, verili varoluşsal tasarımını değiştirmek istiyorsa (ki, o anlamda, sanatsal edim, 'yaratıcılık' kazanacaktır); 'değiştirme ihtiyacı' nereden kaynaklanır? Bu sorunun yanıtı, 'bilinçdışı süreçler/bastıran-bastırılan devinimi', yani, 'psikanalitik duyarlık' olmadan verilemez (Bkz. Notlar/8).

İşte, çalışmanın geldiği bu noktada, Belge, sözlerini şöyle bağlayacaktır: "Sanatsal söylemin *özgüllüğünün* [vurgu benim] daha fazla açılması gereken bir anda, 'epistemoloji' bağlamından çıkarak, sanatın nasıl bir üretim olduğunu daha dolaysız bir çerçevede incelemeye başlamamız gerekiyor". (s. 288) Evet; bence de.

'Üretim Olarak Sanat'

'Sanatsal söylemin özgüllüğü'nün açımlanacağı bölüm, 'Üretim Olarak Sanat' başlıklı bölümdür. Bu bölümde şunlar söylenmiştir: 1. "Bunlarla [s. 289-303 arasında söylenenlerle], sanatın bir üretim oluşunu, sadece nesnel belirleyicileri düzeyinde göstermek mümkün. Bu nedenle, şimdi sanatsal pratiğe daha yakından bakarak bizzat üretim sürecinin kendisini açıklamak gerekiyor. Bunu, *'söylem'* dediğimiz şeyin mantığını ve somut mekanizmalarını sergileyerek yapabiliriz" Ve bunun için başkaları ne demiş, önce ona bakılacaktır: 2. Althusser: "Sanat ile ideoloji ilişkisi sorunu çok karmaşık ve zor bir sorun. Sanatın ideolojiyle ayrıcalıklı ve özgül bir ilişkisi olduğu halde *gerçek sanatı ideolojiler arasında saymıyorum*" (s. 309). "Sanatla bilim arasındaki gerçek ayrım, aynı nesneyi çok

farklı yollardan vermelerinin *özgül biçiminde* yatar: Sanat 'görme' ve 'algılama' veya 'hissetme' biçiminde, bilim ise *bilgi* biçiminde (dar anlamda, kavramlarla)..." (s. 310). Ve, nihayetinde, Althusser'in gelip dayandığı nokta: "Gördüğünüz gibi sanatın varoluşu ve özgül niteliğinden ötürü ortaya çıkan soruların çoğuna cevap verebilmek için bir sanat eserinin 'estetik etkisi'ni ortaya çıkaran süreçlerin yeterli (bilimsel) *bilgisini* üretmek zorundayız. Başka bir deyişle, sanat/bilgi ilişkisi sorununu çözebilmek için *sanatın ne olduğunun bilgisini* üretmeliyiz". (s. 310) (Demek ki, Althusser'den de fayda yok![9]) Araya Eagleton girer ve nakleder Belge: "Bence çok haklı olarak, sanatı nereye koyacakları konusunda belirgin bir utangaçlık içinde olduklarını [Althusser ve Macherey'dir utangaçlarımız] söyler Eagleton. 'İdeoloji' olduğunu söylemek sanata karşı 'ayıp' oluyor; ama kutsal 'bilgi' payesine de bir türlü lâyık göremiyorlar" (s. 313) Ve şöyle tanımsal bir katkıda bulunacaktır Eagleton: Yazınsal söylemde, 'gösteren'in 'gösterilen'e bir önceliği vardır. Şiirde bu özellik daha belirgindir. Ve, "...romanın bütünü bir söylem olarak ele alındığında, gerçekte bir gönderge olmadığı, bütün bu sözde göndergelerin sonunda bir *kurguda* çözüldüğü görülür... *Metin içindeki* 'gösterilen', 'sözde-gerçek' adını verdiğim şeydir -metnin 'hakkında' olduğu hayalî konumlar". (s. 316) Dolayısıyla, 'yazınsal metin', ideolojik ve tarihsel olanın içinde yer alır. Ve, 3. Belge, Eagleton'ın tarih ile metin arasında kurduğu dolayımı oldukça doyurucu bulup ekler: "[Sanatçının] alanı, yaşantıdır –somut bir nesneye indirgenemeyen, kendisi tanımlanmamış bir nesne olarak sanatçının karşısında duran, yaşantı. Fakat bir sanat eserine dönüşmesi için bu hammaddenin, dolaysızca 'yaşanan' yaşantı olmaktan çıkarılması gerekir. Ve bu dolaysızlıktan çıkarma işlemi, 'sözde-nesne'yi üreterek, sanatın *kurgusallığını* (fictiveness) oluşturur... sanat eserinde varolan nesnelerin veya kişilerin vb. ... zihinde yeniden üretilmesi[ni]..." (s. 319)

Karşı-eleştiri 6/ Hammadde işçiliği ile üretilen 'sözde-nesne', 'imge'/'imgesel gerçeklik'i; kurgusallıksa, imgelem(e)sel olanı imler. Öte yandan, bunların, bireysel düzeyde 'yaşantı' ile bağıntılarının kurulabilmesi ve epistemolojik bağlamda doğru yerlere oturtulabilmeleri için de psikanalize ihtiyacımız vardır (bkz. karşı-eleştiri 5).

Karşı-eleştiri 7/ Nihayetinde, 'Üretim Olarak Sanat' başlıklı bölümde de, 'sanatın nasıl bir üretim olduğuna ilişkin daha dolaysız bir çerçeve'

---

[9] 'İdeoloji/Althusser' bağlamındaki bir değerlendirme için, bkz., *'İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* ve Psikanalitik Duyarlıklı Notlar' / *İmgenin Tılsımlı Rüzgârı*.

kurulamamış; bir başka deyişle, 'sanatsal söylemin özgüllüğü' açımlanamamıştır.

Tezin bence (bir bilim adamının dürüstlüğü ve içtenliği adına da örnek alınması gereken –daha önce de anmış olduğum) en yapı(landırı)cı cümlesi şudur: "Burada bir parantez açarak ileri sürdüğüm tezin bir eksikliğine değinmek istiyorum. Bu eksiklik, elimizde yeterli bir 'birey' teorisinin bulunmamasından kaynaklanıyor...özellikle bireyin ideolojisiyle ilişkisi, bu nedenle bir 'özne' olarak ve 'öznelliğini' kurarken sanatçının durumu üstüne söylediklerimde belirgin bir teorik boşluk olduğunu itiraf etmeliyim". (s. 321-322)

Sonuç

1. Belge, sanatsal edimi ve -kendi deyimiyle- sanatsal ürünü, ideoloji/tarih içre konumlandırırken sorunun terimlerini (kendi belirlediği çerçevede) gerçekten de doğru koymuştur; ancak, sanatsal edimin, sanatçının ideolojik edimsellik içinde kendi özne(l)liğini/birey(sel)liğini yeniden tasarımlama ihtiyacına dayandığını ve öylece –imge(lem)sel düzeydeyaşandığını düşünürsek, Belge'nin –yukarıda– teslim etmiş olduğu boşluk, 'önemli' bir boşluktur; tezim, 'psikanalitik duyarlıklı bakış'la doldurulmalıdır.

2. Sanatsal edimi açımlayış, elbet, sanatsal olanı 'değer'lendirmeyi (ölçü düşürmeyi) de davet edicidir. Belge, psikanalizle ilgili şu saptamayı yapmıştır: "Psikolojizmin sanatı açıklamada başlıca eksiği, sanatsal değer konusunda bize herhangi bir ölçüt vermemesidir" (s. 230). Ben, yukarıda temel dayanaklarını vurgulamaya çalıştığım ve 'psikanalitik duyarlıklı bakış' adını verdiğim yordamla yazınsal metne baktığımda şunları değerlendirmeye çalışıyorum: Metin; verili hayat(ıy)la yetinen, çatışmalardan/hesaplaşmalardan kaçınan, genel geçer beklentilere göre yazan bir yazar özneyi mi; yoksa, hayatla kapışmayı göze alan, 'varoluşunu sorunsallaştıran', 'meselesi olan' bir 'yaratıcı yazar özne'yi mi imlemektedir? Metnin arkasındaki yazar; hayatla etkileşmesi/çatışması bağlamında bireysel çatışma bileşenlerini ayrıştırmada ne denli duyarlı, ne denli içe bakışlıdır? Ne denli içten, içtenlikli ve inandırıcıdır? Bilinçöncesi-bilinç geçişkenliği ne düzeydedir? Yazar; çatışmalarından kalkarak kendi yapısal tarihçesi içindeki duraklara (takılma noktalarına) 'geçici gerilemeler' ('regression') sağlayabiliyor mu? Bastırılmış malzemeye, bilinçöncesi-bilinç alanında görünürlük/alımlanabilirlik kazandırmada ne denli yetkin? İmge işçiliği nasıl; imge kuruluşları özgün, imge dizgeleri zengin mi? Bastırılmış olanı, özgün nesne yatırımlarına, yeni 'varoluşsal tasarım-

lar'a, yönlendirmeye; 'imge(lem)sel düzeyde nesne ilişkilerini/hayatı dönüştürmeye' yatkın mı? Yazar, metnini, özgür arayışları doğrultusunda, 'açık bir yapıt' olarak mı; yoksa, kendisine ve okuruna 'el koyucu' bir tarzda, üst/egemen değerlere bağlanarak mı kurmuştur? Evet; yazınsal metne 'psikanalitik duyarlıklı bakış'ımla baktığımda, metne bu soruları tutuyorum. 'Üretim olarak sanat' anlayışıyla bakıldığında, bakanlar metne ne soruyor, bilmiyorum.*

NOTLAR

1/ Terry Eagleton, Caudwell'ın tavrında, Jdanovcu çizgi ile örtüşecek bir yan görür. Caudwell, ona göre, şiiri işlevsel bir şey olarak değerlendirir. Evet, Caudwell, 'içgüdüsel genotip'ten söz eder. O halleriyle kördür içgüdüler. Onları toplumsal zorunluklara/amaçlara uyumlandırmak/yönlendirmek gerekir. İşte, bunu yapan, şiirdir/sanattır. ("Bu ortaklaşa zorunluklar insanın içgüdüsel enerjisinin hizmetini ister, oysa ona bunları yapmasını söyleyen bir içgüdüsü yoktur. ...Dolayısıyla onları yönelten araç kökeninde ekonomiktir." [s. 177]) Şöyle söyler Eagleton: "Bu kaba işlevselci sanat görüşünün Jdanovizme yakınlığını anlamak güç değil: Madem ki şiir hasada yardımcı olabiliyor, öyleyse çelik üretimini de hızlandırabilir" (s. 141) Biraz acımasız. Zira, Stalinist/Jdanovcu sanat seferberliğinin ('devrimci romantizm'), parti hiyerarşisi üzerinden konuştuğunu; Caudwell'ınsa, içgüdüsel gücü yaşanan ortak zor(unluluğ)a karşı harekete geçirici (ve özgürlüğü artırıcı) işlevsellikte bir şiirden/sanattan söz ettiğini unutmamak gerekir.

2/ Tabii, şunu bir kez daha vurgulamakta yarar var; Caudwell'ın, değişmeyen 'içgüdüsel genotip'i esas almasından çok; bu, hayata yönelimin/güdülenmenin temel güçleri (bunları, –Jungcu değil ama Freudcu anlamında– insanın asal –ruhsal– yapı unsurları olarak almakta beis yok bence) ile dışsal/engelleyici güçler arasındaki çatışmayı ('kişinin kendiyle –'kendi olma'–savaşımını') göz ardı etmesi; dolayısıyla, yaratıcı (hayatı imgelemsel düzeyde/ kurmaca düzeyinde ileriye sıçratacak) süreci ıskalamasıdır, ayırt edilmesi gereken. Caudwell'ın, içgüdüsel yaklaşım çerçe-

---

* Murat Belge'nin burada eleştirilen tezi, doçentlik tezi olarak sunulduktan sonra (ilkin, 1989'da BFS, daha sonra 1997'de Birikim yayınları içinde) kitaplaştırılmıştır. Yaptığım araştırmada, Belge'nin, anılan kaynaklardaki tezini gözden geçirdiği ya da değiştirdiği yayımlanmış bir çalışmasına rastlayamadım. Yazım, Belge'nin, kendi verili koşulları içinde Marksist estetik adına ortaya koyduğu teze, 'psikanalitik duyarlıklı bakış'la yapılmış eleştirel/epistemolojik bir katkı olarak kabul görürse sevinirim.

vesinde sanat adına önerisi de, zaten, içgüdüsel olanın toplumsal yararlılık adına ıslahı ('uyumlandırma') olacaktır ('yüceltme'). Şunu vurgulamak istiyorum; psikanaliz denince, 'değişmeyen insani öz'e çakılıp kalmak, asıl, yaratma ekseni adına (ve eytişimsel maddeci bakış açısından da) önemli olan 'çatışma' sorunsalını ıskalattığı için önemli (ayrıca, bkz. karşı-eleştiri 5): "...Caudwell'in sistemi... söz konusu durumda, inatçı, sonuçta değiştirilemez bir içgüdüsel insan olarak ortaya çıkıyor. İkincisi, bu nosyon tarihin özüne bir temel *zamandışılık* şırınga ediyor" (Francis Mulhern/ s. 178) "Mulhern'in bütün sözlerine katılıyorum." (Belge/ s. 179) Hattâ, Belge, katıldığı o yazarlar tarafından, Caudwell'ın, Freud'u hiç eleştirmeden kabul etmekle suçlandığını da ekleyecektir. Eleştirmekten önce, keşke doğru anlayabilseymiş. Ve tabii, onun söylediklerinde, bütün bir psikanalizi bulduklarını sananlar da[10]

3/ Kuşkusuz, psikanaliz, nevroz kuramı ile sınırlı değildir. Freud'un yapısal kavrayışında belirleyici olan ruhsal-cinsel gelişim süreci, prefallik/pre-ödipal basamakları da içerir. Dolayısıyla; psikanaliz dediğimiz zaman, yalnızca ödipal olanı değil, onun öncesine merkezlenen ve 'erken dönem nesne ilişkileri'nin karşılığı olan kuramsal bir kavrayışı da (Nesne ve Nesne İlişkileri, Kendilik Ruhbilimi açılımları içinde) hesaba katmamız gerekir.

4/ Bkz. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*/ Friedrich Engels, 1884. Engels, bu çalışmasında, büyük ölçüde Morgan'dan yararlanır. Morgan'a göre; 1. Grup hâlinde evlilik, 2. İki-başlı aile, 3. Ataerkil aile ve 4. Tek-eşli evlilik aşamalarından geçilmiştir. Bu aşamaların, daha ikincisinde, 'karı-koca' evliliğinin ilk basamağı yaşanır (her ne kadar, çocukların anneye aitliği ve komünist ev ekonomisi geçerli ise de). Tek eşliliğin kararlılık kazanması ve soyun baba üzerinden belirlenmesi, üçüncü aşamadadır. Mesele budur -Engels'e güveneceksek. Şunu da ekleyeyim; Freud da, L. Fison'ın ('The Nanga'sındaki/ 1885) 'grup evliliği' tanımlamasını uygun bulur (*Totem and Taboo*/ Standard Edition, Volume XIII, 1913, London: Hogarth Press, 1986); belli sayıda erkeğin, belli sayıda kadın üzerinde kocalık haklarına sahip olduğu türde bir evlilik ilişkisi. Bu örnekte, aynı anneden doğmasalar da, bütün çocuklar birbirlerinin kardeşi; tüm erkekler babalarıdır. Totem egzogamisi, grup ensestini önlemek içindir. (Freud'un, ensest yasağını, aynı 'totem'e bağlı kadınlarla erkekler arasındaki cinsel ilişki yasağı olarak değerlendirdiğini de hatırlatmış olalım.)

---

[10] Caudwell'ın estetiği üzerine bir değerlendirme için, bkz., '*Yanılsama ve Gerçeklik* ve Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'la Bazı Eleştirel Vurgular'/ *İmgenin Tılsımlı Rüzgârı*.

5/ Belge, 'yaratma' kuramı ve 'anlatımcılık' kapsamında Wordsworth'tan yararlanarak yaratma sürecinin nasıl tanımlandığını aktarır (biraz alaysılamalı bir dille). Worsworth'tan anladığına göre, yaratma süreci, etkilenerek yaşanılan ân ile anımsanıp şiire (burada şiir örneği üzerinde durulmaktadır) dönüştürülme ânı arasındaki 'esrarengiz kuluçka süreci'dir. Söz konusu sürecin en hassas, 'en gizli' tarafı da 'imgelem' dir (bütün İngiliz Romantikleri'nin vurguladığı üzre, aklın zıt kutbu olan imgelem!) Binlerce insan sarı çiçekler görebilir, ancak, imgelem sahibi olanlar gördüklerinden şiir çıkarabilir. (s. 221) Bu arada; rüyanın, mizahın, şiirin (sanatsal yaratmanın) imgeselliği için, bkz. *Bireyl Sorunsalı*, 'İkinci Kitap', Dördüncü Bölüm.

6/ Belge, daha önce, s. 254'te de ideoloji-birey-toplum ilişkisine değinmiştir: Gramsci'ye göre, ideoloji; topluluk hâlindeki insanları ve onların çeşitli yaşama düzeylerini bir arada tutan bir tür 'sıva'dır. Birbirine tutturduğu insanlara 'ortak' bir kimlik verir. Bu, aynı zamanda, Althusser'in, "İdeoloji bireyleri özne olarak adlandırır" dediği süreçtir. Şöyle ekler Belge: "İdeoloji... bireyleri, bu yüce Özne ile aynı özü paylaşan 'özneler' hâline getirir" Daha sonra da, s. 296-297'de, "Birey-aşırı, özerk bir yapıdır ideoloji. Ama, ögelerinin paylaşılma derecesi ne olursa olsun, bireylerde yansır". Şuraya geleceğim: Yıl, 1921. Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'un, *Grup Psikolojisi ve Ben Çözümlemesi* (*Group Psychology and Analysis of the Ego*/ S. E., V. XVIII) isimli kitabı: "...birçok birey, bir ve aynı nesneyi, kendi ben idealleri yerine koymuş ve birbirleriyle kendi benleri üzerinden özdeşleşmişlerdir" (A. g. y., s. 116.) Toplumsal idealler, güçlerini, örtüşen ben/lik ideallerinden alırlar. "Her birey, birçok grubun bir üyesidir. Birçok yönde özdeşimlerle bağlanmış ve kendi ben-ideali'ni birçok model üzerinden inşa etmiştir." (A. g. y., s. 129.) Peki; bu noktada en azından, psikanalize bir selam gönderilmesi gerekmez mi?

7/ Dil deyince, şu kadarını anayım; Freud, *Bilinçdışı* (1915, S. E., V. XIV içinde) isimli çalışmasında şöyle der: "Bir dürtü (herhangi bir temsilci ideaya bağlı olmadan), asla, bilinçliliğin nesnesi olamaz" Bizim bir dürtü hakkında bir şeyler bilebilmemiz için, onun, ya bir ideaya bağlanmış olması, ya da 'duygulanımsal' (affective) bir konumda kendisini göstermesi gerekir. Dahası; "bir dürtü, bilinçdışında (da) bir ideadan bağımsız olarak temsil edilemez". Dikkat edilirse, daha 1915'te, Freud, bilincin de, bilinçdışının da yapılanmalarının 'dil' üzerinden olduğunu söyler. Bilmiyorum, psikanalizin neyle uğraştığına dair bir şeyler ifade ediyor mu? Ya da Lacan'a kulak verelim: "Dil bilinçdışının koşuludur"!

8/ Çatışma/değiş(tir)me/dönüş(tür)me'den söz etmişken, ekleyeyim: Belge, geleceğin sanatının, bir takım doğrular çevresinde bütünleştirici bir işlevinin olmadığını (olmaması gerektiğini) vurgular. Bence de. Sanatın asli işlevi 'yeni' olanı dile getirmesidir (ve, yıkmayı göze alabilmesi - 'yaratıcı' olacaksa elbet!): "Sonuç olarak diyebiliriz ki, sanat (bilim gibi), en genel, en yüksek soyutlama düzeyinde ele alındığında, sınıfsal farklılaşmadan önce, genel gerçeklikle insanın genel bilgilenme düzeyi arasındaki sürekli ve yenilenen çelişkiden kaynaklanır". (s. 140) Sanatsal yaratıcılığın; yaratıcı bireyin, 'yaşanılan'la 'çatışması'/yaşanılanla yetinmemesi ve 'yaşayarak değiş(tir)mesi' sorunsalına ne denli yabancı! Ve, yenile(n)meye 'itici' çelişki olarak, 'bilgilenme'ye yaslanılması ne tuhaf! Bu noktada, Belge'nin de andığı Marx'a dönmekte yarar var: "Marx, işe, felsefî bir önermeyle başlamıştı: Dünyayı yorumlamak yetmez, dünyayı dönüştürmeli". (s. 163) Peki; dünyayı dönüştürmek/değiştirmek isteyen Marx ne yaptı? Dönüştüreceği şeyin bilimini yaptı; *Kapital*'i yazdı. Ancak, yazdığı şeyle, işaret ettiği şey arasında epey bir mesafe vardı. Bilim, tamam; ama, arayı da 'yaşayarak' doldurmak gerekiyordu. Şöyle söylüyordu Marx: "Filozoflar dünyayı çeşitli tarzlarda *tefsir etmekten* [yorumlamaktan] başka bir şey yapmadılar, halbuki asıl mesele onu *değiştirmektir*" (Tez XI) (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*/ Friedrich Engels, isimli metnin sonunda, *Feuerbach Hakkında Tezler*, Sosyal Y., ç. C. Karakaya.) Değiş(tir)me, bir, pratik/edimsellik'tir. Yaşam(an)ın 'maddiliği' ondadır. İşte, yaratıcı sanatsal edimi içindeki 'birey' de ancak böyle bir edimsellik kavrayışı içinde tanımlanabilir; anlaşılabilir. Ve, elbet, öncelikle, bireyi, özne/nesne eytişimi ('çatışma/bilinç-bilinçdışı sorunsalı') üzerinden -ve yaşayan bir şey olarak- ele alan psikanaliz ile. Devam edelim; Tez I(den)/ "Bütün geçmiş materyalizmin - Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere- başlıca kusuru, eşyayı, realiteyi, hissedilir âlemi *müşahhas* [somut] *insan faaliyeti* olarak, *pratik* olarak, subjektif bir tarzda değil de, sırf *obje* veya temaşa [görsellik] şeklinde anlamasıdır. ...Feuerbach, müşahhas objeler, düşüncenin objelerinden gerçekten ayrı objeler kabul eder, ama insan faaliyetinin kendisini *objektif* faaliyet olarak anlamaz. " Dahası; Tez V/ "*Mücerret* [soyut] *düşünce* ile tatmin olmayan Feuerbach *hissî idrak*'e [anlayışa] başvurur, ama hassasiyeti insan hislerinin *pratik* faaliyeti olarak anlamaz." Ve işte, değiş(tir)menin eytişimi; Tez III/ "Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnızca, 'devrimci pratik' olarak kavranabilir ve ussal bir biçimde anlaşılabilir." (*Marx'ın Felsefesi*/ Etienne Balibar, ç. Ömer Laçiner, Birikim Yay., 1996, s. 24.)



GİRİŞ

ASLI YAZICI YAKIN & RAHŞAN BALAMİR BEKTAŞ
Liberalizmle Muhafazakârlık Arasında Hipnoz: Kişisel Gelişim Fantezisi

KİŞİNİN KENDİSİYLE SAVAŞI

ERTUĞRUL TURAN
Agon: Kökendeki Savaşın Öyküsü

TOLGA İNSEL
Canın Gerilimi ve Düşman Yabancı *Politeia*'da Kişinin Savaşımı

TAHİR KARAKAŞ
Üstinsanın "İyi İnsan"la Savaşı ve Nietzsche'de Kişinin Kendi Kendisini Aşma Deneyimi

SADIK EROL ER
E. M. Cioran'da Şiddetin Ontolojik Kökeni

MUKADDER YAKUPOĞLU
İnsanın Kendi Doğasıyla Savaşı

DERYA GÜRSES TARBUCK
On sekizinci Yüzyıl Felsefesi ve Depresyon

AHMET İNAM
Kendimize Doğru Bir Yürüyüş Tarzı Olarak Özgelik

CANER IŞIK
Anadolu Erenlerinde 'Gerçek' Olmak için 'Gerçeklik'

EKREM DEMİRLİ
Sufilerin Tanrı Anlayışı Hakkında Bir Değerlendirme

FUAT AYDIN
Karma ve Samsara Döngüsünde İnsan

NİHAN MORTAŞ
Bedenle Mücadeleye Dönüşen Bir Yaşlanma Pratiği

KENZ

HALÛK SUNAT
'Kişinin Kendi İle Savaşımı' ve 'Yaratma Sorunsalı' Bağlamında 'Marksist Estetik' Eleştirisi

ISSN 1303-72420-0