Svend Brinkmann

Hayata Nereden Bakmalıyız?

Yeni Bir Dünya İçin On Eski Fikir



iletişim

SVEND BRINKMANN

Hayata Nereden Bakmalıyız?

SVEND BRINKMANN 1975'te Danimarka'nın Herning kentinde doğdu. 1999'da Aarhus Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2006 yılında aynı bölümden doktora derecesini aldı ve 2010'da profesör oldu. Akademik kariyerinin yanı sıra gazetelerde kitap eleştiri yazıları yazdı, radyo ve televizyon programları hazırladı. Brinkmann çok sayıda kitabın ve bilimsel makalenin yayına hazırlık sürecinde yazar ve editör olarak yer aldı ve almaya devam ediyor. Kitapları: *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek* (2020, İletişim Yayınları), *Hayata Nereden Bakmalıyız? Yeni Bir Dünya İçin On Eski Fikir* (2022, İletişim Yayınları).

Standpoints. 10 Old Ideas in a New World
© 2016 Svend Brinkmann & Gylendal, Copenhagen
Bu kitabın yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla alınmıştır.

İletişim Yayınları 3146 • Psykhe 161
ISBN-13: 978-975-05-3296-2
© 2022 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2022, İstanbul

DİZİ EDİTÖRÜ Bahar Siber
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Bahri Özcan

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

SVEND BRINKMANN

Hayata Nereden Bakmalıyız?

Yeni Bir Dünya İçin On Eski Fikir

Standpoints
10 Old Ideas in a New World

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN
Mercan Yurdakuler

iletişim

Anneme ve babama...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ
ANLAMLI BİR HAYAT 11

BİRİNCİ BÖLÜM
İYİLİK 35

İKİNCİ BÖLÜM
HAYSİYET 49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
VAAT 61

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
BENLİK 69

BEŞİNCİ BÖLÜM
HAKİKAT 79

ALTINCI BÖLÜM
SORUMLULUK 87

YEDİNCİ BÖLÜM
SEVGİ 97

SEKİZİNCİ BÖLÜM
BAĞIŞLAYICILIK 107

DOKUZUNCU BÖLÜM
ÖZGÜRLÜK 117

ONUNCU BÖLÜM
ÖLÜM 129

SONSÖZ
HAYATIN ANLAMI ÜZERİNE BAKIŞ AÇILARI 139

ÖNSÖZ

Hayata Nereden Bakmalıyız?'ın bağımsız bir kitap mı, *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek*'in devamı mı, yoksa her ikisi birden mi olduğuna karar vermek okura kalmış. Her ne ise, bu kitap, Danimarka'da bir radyo programı hazırlarken şekillenmeye başladı. Kasten nüktedan bir kitap olan *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek,* bir dizi güncel toplumsal eğilime, özellikle de sürekli kişisel gelişim ve esneklik baskısına karşı şüpheci bir yaklaşım benimsiyordu. Fakat cevapsız bıraktığı sorular vardı. Ayaklarımızı yere sımsıkı basıp rüzgâra karşı duracaktık da, tutunmaya değer esaslar hangileriydi? Peki hep yalnız bizim ve kişisel gelişimimiz için en iyi olanı yapmak yerine, ödevimizi yerine getirmenin kendiliğinden bir değeri varsa, bu ödev tam olarak *neyi* içeriyordu? *Hayata Nereden Bakmalıyız?,* bu soruları, güncel kültüre yönelik eleştirime sadık kalarak, *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek*'te mümkün olandan daha yapıcı ve ileriye taşıyıcı bir biçimde yanıtlamak yönünde bir girişim.

Yazma sürecim boyunca benden kıymetli yardımlarını

esirgemeyen editörüm Anne Weinkouff'a teşekkür etmek istiyorum. *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek*'in hem Danimarka'da hem de yurtdışında şaşırtıcı derecede tutulmasının ardından, çıtayı düşürmemek biraz göz korkutucu bir işti. Anne, süreç boyunca beni inanılmaz derecede destekledi. Danimarka Ulusal Yayın Kurumu'na ve Rosenkjær Komitesi'ne, özellikle de başkan Anders Kinch-Jensen'e, 2015'te bana saygın Bilim İletişimi Ödülü'nü verdikleri için teşekkür etmek istiyorum. Kurumun çeşitli mensuplarıyla çalışmak benim için büyük zevkti. Ester Holte Kofod, Mikka Nielsen, Rasmus Birk, Anders Petersen ve Thomas Asstrup Rømer'e de kitabın taslağını okudukları ve çok yararlı geri bildirimlerde bulundukları için minnettarım. Ancak her zamanki gibi en büyük teşekkürümün, karım Signe Winther Brinkmann'a gitmesi kaçınılmaz.

Bu kitabı, şahsen sımsıkı tutunmayı seçtiğim esaslardan çoğunun kaynağı olan annemle babama ithaf ediyorum.

Randers, Danimarka
Mayıs 2017

GİRİŞ

ANLAMLI BİR HAYAT

2014'te, *Sihirli Ay Işığı* adlı filminin basın toplantısında, Woody Allen, alışıldık etkileyici tarzıyla hayatın anlamından bahsetti:

> Ben hayatın anlamsız olduğuna yürekten inanıyorum – bunu da bir eleştiri olarak söylemiyorum. Gidip kendimizi öldürelim demiyorum. Fakat düşündüğünüzde gerçek şu ki, 100 yılda bir sanki bir sifon çekiliyor ve dünyadaki herkes yok oluyor. Sonra yeni bir grup insan ortaya çıkıyor. Sonra onlar gidiyor, yenileri geliyor. Bu durmaksızın böyle devam ediyor ve –moralinizi bozmak istemem ama– bunun sonu da yok, açıklaması da. Evrense, en iyi fizikçilerin bize söylediği kadarıyla, parçalanmakta ve sonunda ortada hiç ama hiçbir şey kalmayacak. Shakespeare'in, Beethoven'ın, Da Vinci'nin bütün şaheserleri gidecek. Hemen değil, ama aslında zannettiğinizden daha hızlı olacak bu, çünkü Güneş, evren yok olmadan çok daha önce sönecek.[1]

1 Mülakatın tamamı için bkz: http://www.buzzfeed.com/alisonwillmore/woody-allen-believes-that-life-is-meaningless#xrrRgrxow.

Allen, bu sebeplerden dolayı siyasi filmler yapmanın ilgisini çekmediğini söyleyerek sözlerine devam etti: "Bunlar şu anda kritik önem taşımakla birlikte, geniş resme bakıldığında yalnız büyük sorular önemli ve bu soruların cevapları da çok ama çok iç karartıcı. Benim önerim –bu benim bulduğum çare– kafayı dağıtmak."

Mülakatın tamamı Allen denince akla gelen ciddiyet ve mizah karışımıyla bezeli olsa da, söylediklerinde gayet ciddi olduğuna şüphe yok. Sıra dışı sinemacı, hayatın kasvetli anlamsızlığına deva olarak kafayı dağıtmayı, mesela sinemaya gitmeyi önerirken elbette gözleri muzip muzip parıldıyor. Ancak burada esas mesele, Allen'ın haklı olup olmadığı. Hayat gerçekten anlamsız mı? Hayatın anlamı olmadığı yönündeki görüşünü desteklemek için, Allen fiziğe, yani bilimsel bakış açılarının en nesneline ve gündelik insani kaygılardan en uzağına başvuruyor. Güneş'ten, sönecek bir yıldız olarak bahsediyor; koca bir evrenin yaratılışından ve yıkımından söz ediyor. Kendimizi gündelik yaşamın gürültü patırtısından tamamen yalıtıp kozmolojik bir yaklaşım benimsediğimizde, hayatta herhangi bir anlam bulmanın imkânsız olması hiç de şaşırtıcı değil. O zaman her şey devinim halindeki fiziksel maddelere indirgenmiş oluyor, ki bu da biraz iç karartıcı. Psikoloji bilimini ABD'ye getirdiği kabul edilen ünlü psikolog (aynı zamanda yazar Henry James'in kardeşi) William James (1842-1910), gençliğinde yaşadığı depresyonun, kendisine evrenin anlamdan, insanınsa özgür iradeden yoksun olduğunu öğreten bilimle haşır neşir olmaktan tetiklendiğine hükmetmişti. James'in bulduğu pragmatik çözüm, özgür iradeye, dolayısıyla da bireylerin kendi yaşamlarına anlam aşılama kabiliyetine inanmayı seçmek oldu. 30 Nisan 1870'te günlüğüne "Özgür iradeye dayalı ilk eylemim, özgür iradeye inanmak olacak," diye yazdı. James, kendisini depresyondan çıkaranın bu olduğuna inanıyordu.

Bu metanet seviyesi herkesin harcı değil. Allen'ın sözlerini duyan pek çok kişi bir ürperecektir. Muhtemelen pek çoğumuz da, sırf *irade gücüyle* kendimize ve hayatımıza anlam ve özgürlük bahşetmekten aciziz. Bilakis, Allen'ın yaptığı gibi, gündelik hayattan bu kadar kopuk bir katmanda anlam aramanın makul olup olmadığını bile sorgulayabiliriz. Hayatın *dışına* çıkıp onu astronomik bir mesafeden izlemektense, *içine* doğru bir adım atıp onu içeriden incelesek ne olur? Anlam, Allen'ın öne sürdüğünden daha az tartışmalı hale gelir. Örneğin ona katılsanız da katılmasanız da, Allen'ın sözcüklerinin de anlamı var. Umarım okur olarak siz de bu kitabı anlamlı bulacaksınız. Belki de anlam, dışarıdan, yani mesela fizikçinin bakış açısından değil de, ancak içeriden anlaşılan bir olgudur. Ne de olsa, bir şiirin anlamını şiir kitabını tartmakla ya da sayfalarındaki mürekkebin kimyasal bileşimini analiz etmekle kavramadığımız aşikâr.

Demek ki, anlamı bulmak için, hayatı dışarıdan gözlemlemektense içine dalmak zorundayız. Peki ne bulmayı umabiliriz? Benim tahminim, ne yazık ki, anlamın doğasını tanımlamakta zorluk çeken pek çok kişi bulacağımız. Soru günümüzde giderek daha sık karşımıza çıksa da, cevabını vermek herhalde hiç bu kadar zor olmamıştı. Maddi anlamda her zamankinden daha iyi durumda olabiliriz –ayrıca daha uzun yaşıyor ve hastalıkları daha etkin biçimde tedavi edebiliyoruz– ancak pek çoğumuzun hayatında anlam eksik. Bu sorunun giderek daha sık sorulması ve bu konuyla ilgili kitapların ardının arkasının kesilmemesi pek hayra alamet değil. Sorunun kendisi –hayatın anlamının ne olduğu– bir şeyin noksanlığını, bir özlemi yansıtıyor. Bu, genellikle insanlar hayatlarının anlamsız olduğunun farkına vardığında sorulan bir soru. Hayatlarımız ailemizle, dostlarımızla, iş arkadaşlarımızla ve hem işte hem de boş zamanlarımızda bir sürü faaliyetle doluyken dünya anlamlı ve değerli bir yermiş gibi gö-

rünüyor. Nadiren durup da kendimize çocuklara yemek yapmanın "anlamlı" olup olmadığını soruyoruz, çünkü yemek yapmak elbette hayatın ayrılmaz bir parçası oluyor. Fakat normal örüntü bozulduğunda, örneğin sevdiklerimiz hastalandığında, öldüğünde veya yeniden yapılanmalar ya da işten çıkarmalar nedeniyle iş hayatımız zorlaştığında, kendimizi her şeyin anlamını sorgularken bulabiliyoruz. Olanlar neden oluyor ve biz yaptıklarımızı neden yapıyoruz? Yaşamımızda yaptığımız herhangi bir şey gerçekten yapmaya değer mi?

ANLAM VE ARAÇSALLAŞTIRMA

Köktenci mezheplerin savunucuları hariç, insanlar genellikle hayatın anlamının ne olduğu sorusunu mutlak biçimde cevaplamayı olanaksız bulurlar. Bu kitap da bir cevap önermeye çalışmıyor. Önerdiği şey, bu soruyla verimli biçimde ilişkilenebilmek için gidebileceğimiz bir yön. Kısacası kitabın tezi, anlamın, kendi başına amaç olan şeylerden ve bir şey başarmak veya elde etmek için değil, yapmış olmak için yaptığımız faaliyetlerden devşirildiği. Bu şeyler ancak yaşamın içinde keşfedilebilirler – Woody Allen'ın önerdiği, nesneleştiren astronomik mesafeden değil.

Kitapta, kendi başına amaç olan faaliyetlere "esaslar" demeyi seçtim. Bunlar, sürekli hareket halindeki bir dünyada *üzerinde sımsıkı durulacak ve kendi olarak kalabilmeyi sağlayacak* bir zemin teşkil ediyor. Kabul etmek lazım ki, anlamın kendi içinde bir amaç barındıran faaliyetlere bağlı olması fikri, *araçsallaştırma* olarak adlandırılabilecek toplumsal sürecin ciddi baskısı altında. Araçsallaştırma, anlam meselesini bir ucundan tutmayı her şeyden çok zorlaştırıyor. Bu kavram, şeylerin araca –bir şey başarmak için kullanılan yollara veya araç gerece– dönüşerek, kendi içinde amaç

olmaktan çıkmasını anlatıyor. Yaptığımız şeylerin çoğu, giderek asli değeri olmayan, fakat bir amaca hizmet eden vasıtalara dönüşüyor. Para, belki de en belirgin araçsal kavram. Yiyecek, ev, ulaşım, giysi, tatil vs. satın almak için kullanılan para, modern hayatın her alanını istila etse de, esasında bir değeri yok. Para kendi başına yalnızca kâğıt, metal veya bankanın birindeki bir bilgisayarda saklanan bilgi. Ancak araç olarak para, evrensel bir değiş tokuş aracı, ki bu da temelde her şeye değer biçmeyi ve her şeyi her şeyle kıyaslamayı mümkün kılıyor. Paraya dayanan ekonominin ortaya çıkışı neredeyse sihirli bir şeydi. Birdenbire her şeyi aynı tartıda tartma imkânı doğmuştu. Bugün örneğin bir saatlik sohbeti (bir psikologla, koçla veya muhasebeciyle) belli bir miktar kıymaya ya da Cliff Richard'ın eski albümlerine tahvil etmek mümkün. Para, nesnelerin ve hizmetlerin arasındaki niteliksel farklılıkları eşitlemek ve tüm farklılıkları niceliksel hale getirmekte kullanılabiliyor.

Araçsallaştırma kendi başına kötü bir şey değil elbette. Çoğumuz parayla işleyen bir ekonomiyi, herhangi bir anda kaç elmanın bir çift ayakkabı ettiğini hesaplamamızı gerektiren takas sistemine tercih edecektir. Esasında pek çoğumuzun her tür eşyayla ve faaliyetle tamamen meşru ve oldukça araçsal bir ilişkisi var (örneğin güneş kremi ve kar küreme). Güneş kremini *kendi başına* iyi bir şey olduğu için değil, cildimizi güneşin zararlı ışınlarından korumak istediğimiz için sürüyoruz. Karı da küremiş olmak için değil, kışın kaldırımda kaymadan yürümek ve emniyetli bir biçimde araba sürebilmek istediğimiz için kürüyoruz. Araçsal faaliyetler ve ilişkiler kaçınılmaz olduğu gibi tamamen de normal. Ancak hayata araçsal biçimde yaklaşmakla daha değer temelli biçimde yaklaşmak arasındaki çizgi her zaman çok net olmuyor. Bu kitap araçsallığı yeryüzünden kaldırmak gibi ütopik bir işe kalkışmasa da, araçsalcı düşünüş, dünyayla,

başkalarıyla ve kendimizle ilişki kurarken ilk uğrak yerimiz –hatta baskın düşünce biçimimiz– olduğunda ortaya çıkan sorunları tespit etmeye çalışıyor. Bence günümüzde olup biten bu. Para burada yine bariz bir örnek: Modern hayatta o kadar yaygın bir olgu ve hayatın o kadar çok alanını düzenliyor ki, paranın esasında araç olduğunu ve bir amaç barındırmadığını unutmak işten değil. Hiçbir eksiği olmayan görece varlıklı kişilerin servetlerini katlamak için kendilerini öldürürcesine çalışmaya razı olmaları, şüphesiz, aracı amaca çevirdiklerinin açık işareti. İnsanlar paranın kendiliğinden bir değeri varmış gibi davranıyor, ama yok. Peki neyin var? Kendi başına amaç teşkil eden şey ne? Bu kitabın ön kabulü şu: Eğer bu soruyu yanıtlarsak –tek seferde kati olarak olmasa da, hiç olmazsa süregiden bir varoluşsal tartışmanın parçası olarak– hayata anlam katan şeyleri anlamaya bir adım daha yaklaşmış oluruz.

Kaynağını hatırlamıyorum ama bir keresinde sanatın şöyle bir tanımını duymuştum (ki sanat da hayatın anlamı kadar tanımlanması zor bir şey): Sanat bize kendi başına amaç olan şeyler olduğunu hatırlatmak için vardır. Sanat bize bunu hatırlatıyor, çünkü sanattan sanatsal olan her şeyi eksiltmeden amacını ortaya çıkartmak olanaksız. Sanatın olumlu ve güzel deneyimler yaratmak için var olduğunu söyleyebiliriz ama o zaman da katıksız esenlik hali için bir iletim mekanizmasından başka bir şey olmaz – ve tabii bu arada her tür sanat da güzel veya makbul değildir. Veya sanatın siyasi bir amacı olduğunu iddia edebiliriz, ama o zaman da propagandaya dönüşür – ve tabii her tür sanat siyasi değildir. Sanat elbette hem güzel hem de siyasi olabilir, ancak bunların her ikisi de onun amacı değildir. Bunlar olsa olsa dolaylı etkilerdir, çünkü bence sanatın tek amacı, sanat olmaktır.

Sanat, kendi başına amaç olan ifade biçimlerinden yalnızca biridir. Aynı şey, etik eylemler, oyun ve sevgi örneklerin-

de de geçerlidir. Bu kitapta göreceğimiz gibi, sanat, ahlâk, oyun ve sevgi de dahil her şey, kendisinden başka bir şey için araç *haline getirilebilir*. Bu bir anlamda aracı (örneğin parayı) amaca dönüştürmenin tersidir; ancak her iki teşebbüs de neyin içsel değeri olduğuna dair kafa karışıklığından doğar. Örneğin, modern işverenler genellikle oyunu araçsallaştırarak, onu yenilikçi fikirler üretmek ve yumuşak güç kullanmayı kolaylaştırmak için araç olarak kullanırlar.[2] Bir zamanlar yalnızca boş zamanlarımıza ait olan bir şey, kâr elde etmek üzere kullanılan bir yönetim aracına dönüşmüştür. Elbette bunun hâlâ oyun sayılıp sayılamayacağı tartışmaya açıktır; çünkü oyunun, tanımı itibarıyla özgür olduğu ve başka bir amaca hizmet edemeyeceği söylenebilir. Araçsallaştırılmış oyun hâlâ oyun mudur? Normalde para kazanmak ya da bir şirkete rekabet avantajı sağlamak için oyun oynamayız; oyun oynamak için oynarız. Aksi takdirde bu faaliyetler oyun olmaktan çıkar; işe veya kâr maksimizasyonuna döner. Kâr maksimizasyonu meşru bir çabadır, fakat kendi içinde bir amaç olduğu pek söylenemez. Tüm araçsallaştırmaların tiksinç ya da ayıp olduğunu iddia etmiyorum; tabii ki değil. Ne var ki, çok yaygın oldukları için, iyi ve anlamlı biçimde yaşama becerimiz açısından daha temel başka düşünme biçimlerini tehdit ettiklerini öne sürüyorum. Araçsallaştırma, esasen anlamlı olanı çok kolaylıkla gölgede bırakabiliyor.

FAYDALI OLAN

Araçsallaştırma, faydacılıktan türemiştir. Modern toplumda bize en fazla getiriyi sağlayacak, yani bir başka deyişle, en faydalı olan yolları veya araçları kullanmayı tercih ede-

2 Örneğin bkz. Niels Åkerstrøm Andersen'in oyunun bir yönetim aracı olarak kullanımıyla ilgili analizi. *Legende magt* (Oyuncu Güç) (Hans Reitzels Forlag, 2008).

riz. Bu kültürümüzün içine öyle işlemiştir ki, gözlerimiz genellikle tuzaklara kördür. Pek çok ülkede siyasetçiler nicedir "ektiğini biçme"nin peşindedir. Konu ister sağlık olsun, ister ekolojik önlemler, ister eğitim, paramızın karşılığını almak isteriz. Mesela eğitimi ele alalım. "Paramızın satın alabileceği en iyi öğrenim" talebi, genellikle kreşlerin ve okulların, araştırma sonuçlarının meta analizlerine göre en yüksek ölçülebilir getiriyi sağlayacak, kanıtlanmış eğitim uygulamalarını seçmesi anlamına gelir. Karar alıcılar, çocuk yetiştirme ve öğretim alanındaki onyıllara (hatta yüzyıllara) dayanan geleneği önemsemez. Öğretmenin veya kreşteki yardımcı öğretmenin rolü kökten değişerek, profesyonel muhakeme yürüten biri olmaktan çıkıp, araştırmacıların ve kamu görevlilerinin emellerini ileten bir aracıya dönüşmüştür. Bu ayrıca yerel bağlamın (ülke, bölge, şehir, mahalle, ders yılı) önemini yok sayan ve "işe yarayan"a dair genel bir bilgiyi tercih eden bir yaklaşımdır. Gerçekte elbette bunun "işe yarar" bir tarafı yoktur; çünkü gelenek, söz konusu olan birey ve bağlam, her tür eğitimde çok büyük rol oynar. Esas sorun, bunların işe yaradığına inanmamızdır. Bunun sonucu, kendiliğinden değeri olan şeyleri –yani, içeriği ve eğitim alanının temellenmiş olduğu daha geniş tarihsel ve kültürel bağlamı– merkezî sınavlarda ve PISA sıralamalarında belli sonuçları getirecek şekilde ince ayarı yapılmış bir araca indirgemeye çabalamamızdır. Öğrenciler için karşılaştırma hedefiyle iyi test sonuçları almak amaç haline gelmiştir; halbuki bu sonuçlar en iyi ihtimalle (siyasi hedefleri değerlendirmek için) birer araçtır ve asla kendi içinde amaç değildir. Bütün karmaşıklığıyla konuların içine dalmak yerine özel olarak sınavlara girmek için eğitilmiş öğrencilerin edindiği yüksek bir PISA sıralamasının (ki onun da istatistiksel değeri epey tartışmalı)[3] ne kıymeti var? Burada araç (sınav-

3 Örneğin bkz. istatistikçi Svend Kreiner ve Karl Bang Christensen'in analizi.

lar ve sıralamalar) amaca dönüşürken, gerçek amaç (akademik bilgi ve demokratik zihniyet) kenara itiliyor. Aracı amaca dönüştürmek, modern toplumun en zararlı eğilimlerinden biri. Sistemin nezdinde çocukluğun değeri, doğru sonuçları elde eden öğrencileri fabrikadan çıkarmaya ve onları bir siyaset bilimcinin ifade ettiği gibi "rekabet devletinin askerleri"[4] olmaya hazırlamaya indirgenmiş vaziyette. Bir başka deyişle, yaşadığımız modern zamanda çocukluk bile araçsallaştırmaya maruz kalıyor. Çocukluk, ulusların rekabetçi küresel ekonomide ayakta kalabilmeleri için, etkin ve yenilikçi bir işgücü yetiştirme amacının bir aracından ibaret.

ARAÇSAL PSİKOLOJİ VE FAYDASIZ FELSEFE

Günümüzde beşeri bilimlerin fayda değeri sık sık tartışılıyor. Araçsallaştırılmış ve faydacı bir devirde, beşeri bilimlere ait alanlar her tür zorlukla karşı karşıya. Tarih, tiyatro ya da Fransızcanın gayri safi yurtiçi hasılaya ve ulusal rekabetçiliğe faydası nedir? Ne için kullanılırlar? Bu kitabın temel önermelerinden biri bu çelişki: Pek çok disiplin –beşeri bilimler dahil– tam da faydasızlıklarından dolayı faydalıdır. Dolayısıyla, hayatta "faydalı olan"dan başka şeyler olduğunu göstermek her zamankinden daha önemli. Sonuçta bunu kabul etmek, daha derin ve varoluşsal bir anlamda faydalı. Bu anlamda sanat, oyun, sevgi ve etik, faydasız olduklarında –yani herhangi bir amaca hizmet etmediklerinde ve kendi içlerinde birer amaç olduklarında– aslında en faydalıdır.

"Analyses of model fit and robustness: a new look at the PISA scaling model underlying ranking of countries according to reading literacy", *Psykometrika*, sayı 79, 2014, s. 210-31.

4 Bu ifade Ove Kaj Pedersen tarafından *Konkurrencestaten* (Rekabet Devleti) adlı kitabında kullanılmıştır (Hans Reitzels Forlag, 2011).

Bu argümanı izlersek, sanat ve etik gibi faydasız kabul edilen olgularla haşır neşir olan beşeri bilimler, tam da bu sebeple önemlidir.

Ben psikoloğum. Benimki özellikle ilginç bir disiplin, çünkü bir ayağı beşeri bilimlerde, diğeri fen bilimlerinde. Psikolojinin bazı alanları insanları davranışta bulunan ve ıstırap çeken, kültürün işaretler ve simgelerden oluşan tarihsel dünyasında yaşayan yaratıklar olarak incelerken, diğer alanları insanları psikolojik varlıklar olarak, merkezî sinir sistemi yapıları olarak, sebep sonuç ilkesine göre işleyen genler ve hormonlar olarak ele alır. Şahsen ben her ikisini de büyüleyici ve meşru buluyorum; ancak bu kitap anlamla alakalı olduğundan, ilk andıklarım burada daha önemli.

Kitabın psikolojiden çok felsefeye odaklanmasının sebebi, psikolojinin ne yazık ki –19. yüzyıl sonlarında bir bilim olarak kuruluşundan bu yana, bir biçimde– toplumsal araçsallaştırma sürecinde rol oynamış olması. Hatta şöyle bile diyebiliriz: Psikoloji, bu araçsallaştırmanın aracı olmuştur; araçsallaştırmanın kökleşmesinin en önemli vasıtalarından biri psikolojidir. Bu ne demek oluyor? Mesela psikoloji, modern bir "ikame din"e karşılık gelen kültürel statüsü sayesinde, bireylere sözde "kendi üzerlerinde çalışmaları"nı sağlayacak bir araç yelpazesi sunmuştur.[5] Psikoloji, dindeki kurtuluş hedefini "kendini gerçekleştirme"ye dönüştürmüştür; günah çıkarma ve manevi destek, terapi ve koçluk olmuştur; modern seküler ruhbanlık, psikologlardan ve kişisel gelişim gurularından oluşmaktadır; Tanrı'nın kâinatın merkezindeki yerini benlik gasp etmiştir. Bu, son birkaç yüzyılda olmuştur. Ancak dinde kendi başlarına birer amaç olan kutsal ve mut-

5 Bunu, *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek* (İletişim Yayınları, çev. Mercan Yurdakuler, 2020) ve S. Brinkmann ve C. Eriksen (der.), *Selvrealisering - kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur* (Kendini gerçekleştirme: Sınır Bilmeyen Bir Gelişim Kültürü Üzerine Eleştirel Tartışmalar) (Klim, 2005) gibi kitaplarımda da tanımlıyor ve eleştiriyorum.

lak kavramlarının aksine, psikoloji –daha basitçe söylemek gerekirse– amaçsız araçlar sunar. Veya bireyin öznel benliğinden –ya da ulusal "beceri geliştirme" hedeflerinden– türetilmiş amaçlardan başka bir amaç sunmaz. Psikolojinin araçları, yumuşak beşeri bilimler ucunda psikoterapiden koçluğa, takdir edici sorgulamaya, pozitif düşünceye, farkındalığa (*mindfulness*), şiddetsiz iletişime; katı fen bilimleri ucunda ise zekâ ve kişilik testlerine kadar uzanır. Kendi içlerinde birer amaca dönüştürmeye çalıştığımız kendilik anlayışımız ve kurumlarımız, bu araçların pek çoğunu barındırır. Mesela artık sahiciliğin ("kendiniz olmanın"), "iç sese" kulak vererek hareket etmenin veya bir psikolojik testte belli bir sonuç elde etmiş olmanın kendinden kıymeti olduğuna inanıyoruz. Fakat bunların içsel bir değeri olmadığını kanıtlamak gayet kolay. Farz edin ki "kendinizi bulduğunuzda" keşfettiğiniz şey, esasında zalim ve kalpsiz bir canavar olduğunuz. Daha az sahici bir kendiliğe sahip olmak pahasına başka birisi olmayı yeğlemez miydiniz? *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek*'te öne sürdüğüm gibi, iyi (ahlâklı) bir insan olmak, kendiniz olmaktan yeğdir. Çünkü iyilik, ahlâki bir değer olarak, kendi içinde amaç kabul edilmelidir; sahiden kendiniz olmaksa, en iyi ihtimalle iyi bir insan olmak için araçtır (en kötü ihtimalle de bunun önünde engeldir). Elbette aynı anda hem iyi hem de kendiniz olmak harika olur. Ancak birini seçmeniz gerekse, kendinden değeri olan tek seçenek olduğundan, iyiliği seçmeniz gerekir.

Kısacası, psikolojiye yönelik eleştirim, çeşitli psikolojik yöntemler (araçlar) vasıtasıyla bireylerin gelişimine ve "kendileri olmasına" yardımcı olmakta olağanüstü derecede etkili olsa da, ahlâki ve toplumsal bir terbiye (amaçlar) yaratmakta pek de başarılı olmamış olmasıdır.[6] 20. yüzyılın son-

6 Elbette psikolojinin geneli için bu kadar kesin konuşmak biraz basite kaçmak olur ve bunun takdire şayan istisnaları da vardır. Ayrıca *psikoloji* (insanlara ve

larında çıkan bir kitabın başlığında dendiği gibi, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy and the World's Getting Worse* (Yüz Yıldır Psikoterapi Yapıyoruz Ama Dünya Hâlâ Kötüye Gidiyor).[7] Psikolojinin kişisel gelişimi, öğrenme ve kendini gerçekleştirmeyi araçsallaştırmakta çok daha yararlı olduğu kabul edilebilir, fakat "faydasız olan"ı, yani pratik bir amacı olmayıp kendi içinde amaç olan şeyleri bütünüyle ihmal etmiştir. Böyle olunca da –kısmen de olsa– toplumun araçsallaştırılmasına katkıda bulunmakla kalmamış, benmerkezci bir kültüre ve kimi durumlarda doğrudan narsisizme hizmet etmiştir.

Bu nedenle kitabın geri kalanında, faydası tam da faydasızlığından menkul, araçsal olmayan bir düşünme biçimini anlatmak için felsefi fikirlerden yararlanacağım. Psikolojinin giderek felsefi fikirleri daha fazla içine alacağını umuyorum; ancak bu, psikolojinin, tıpkı yeni bir bilim olduğu zamanlardaki gibi, felsefeden esinlenmeye açık olmasını gerektiriyor. Modern dünyada her şey faydalı olmak zorun-

hayatlarına bakmanın belirli bir yolu olarak) ile ilke olarak çok etik ve bir hayli empati sahibi bireyler olan *psikologlar* arasında ayrım yapmak da önemlidir. Benim eleştirim, Foucault'nun deyimiyle "kültürel bir biçim" olarak psikolojiye yönelik. Bir başka deyişle bilim olarak psikolojiyi, psikologları veya geliştirilmiş olan birçok olağanüstü tedavi biçimini değil, Batı kültürünü karakterize eder hale gelen, hayatı yorumlama biçimi olarak psikolojiyi eleştiriyorum. Bkz. "Philosophy and Psychology," *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault*, der. J.D. Faubion, The New Press, 1998. Benim yazdığım *Psychology as a Moral Science: Perspectives on Normativity* (Springer, 2011) isimli kitapta da psikolojinin normatif temelden yoksun oluşuna ve bunun barındırdığı araçsallaştırma riskine dair daha derinlemesine bir analiz yapmaya çalışıyorum. Bu kitabın varoluşsal görüş açılarıyla özdeşleşmesi ve bireyi zorunlulukları ve başkalarıyla ilişkileri olan bir yaratık olarak alması, genel psikoloji için felsefi bir başlangıç noktası olarak yorumlanabilir, ki bence bu psikoloji, insan yaşamını anlamak için gayet uygundur.

7 Kitap, James Hillman ve Michael Ventura tarafından yazılıp 1992'de HarperOne tarafından basılmıştır. Özetle, toplumu geliştirmekle meşgul olması gereken tüm o empati sahibi, duyarlı insanların, terapist divanlarına uzanmış, yalnız kendilerini geliştirmekle ve kendi içlerinde olanları keşfetmekle meşgul olduğunu anlatır.

daysa, yalnız faydasız olan anlamı (yeniden) keşfetmemize yardımcı olmakta faydalı olabilir. Felsefeden daha faydasız –dolayısıyla da bir o kadar gerekli– bir başka disiplin veya düşünme yöntemi düşünemiyorum. Belki sanat olabilir; ancak ben felsefe hakkında çok daha fazla bilgi sahibi olduğum için buraya odaklanacağım.

Peki felsefe derken ne kastediyorum? Felsefenin nerede bitip psikolojinin nerede başladığını (ve de tam tersini) belirlemek kesinlikle kolay iş değil. Bir anlamda tüm bilimler (psikoloji dahil) felsefeden türemiştir ve felsefeyi tanımlamaya çalışmak, kendi başına koca bir felsefi muammadır. Bu kitap, felsefi fikirlerden yararlanarak, araçsallaştırmaya ve faydacı düşünceye direnebilen bir yaşam felsefesi formüle etmeyi hedefliyor. Bu proje kısmen felsefenin gerçekte *ne* olduğunu düşünmeye dayanıyor. Ünlü Amerikan düşünürü Stanley Cavell'in önerdiği basit tanımla işe başlayacağım. Cavell der ki, felsefe, "büyükler için eğitim"dir.[8] Bir başka deyişle, felsefeyi ele almanın bir yolu, onu çocuk yetiştirme, eğitim ve ahlâki formasyon sürecinin bir parçası olarak düşünmektir. Büyüyüp de yaşam, ölüm, sevgi ve diğer büyük varoluşsal temalar üzerine kafa yormaya başladığımızda, felsefe, düşünme biçimimizi pratik bir öz-eğitim projesinin parçası olarak kavramlaştırmamıza yardımcı olur. Düşüncemizi kavramlaştırma süreci, araçsallaştırmaya direnmenin ve hayatın anlamı meselesine doğru bakış açısıyla yaklaşmanın mutlak önkoşuludur. Felsefe daha derinlere dalıp yerleşik gerçekleri eşelememizi, psikoloji gibi bilimlerin yetersiz kaldığı noktalarda tuhaf sorular sormaya devam etmemizi kolaylaştırır. Psikolog, "Mutluluğu bir anketle ölçebiliriz," der. "Bu da iyi olma halini optimize ederek insanları daha üretken hale getirmemize olanak sağlar!" Felsefeci ise "Mutluluk gerçekten bu mu?" diye sorar. "Bu gerçekten an-

8 Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, 1979, s. 125.

lamlı mı?" Felsefeci, daima yerinde ve eleştirel sorular sorarak sorgulamaya devam eder.

Felsefe, düşüncemizi kavramlaştırmak için bir yöntem sunabilir; fakat bence bunu pratik bir amaçla yapmalıdır. Felsefe tarihçisi Pierre Hadot'nun dediği gibi, felsefi düşüncenin amacı, "felsefi yaşam"ı yaşayabilmektir.[9] Felsefe, modern üniversite fakültelerinde analitik bir disiplin olsa da, esasında –Antik Yunan'da– bir yaşam biçimiydi. Bu belki de en bariz biçimde, (bireylerin iyi yaşamasına yardımcı olan) etik ve (iyi bir toplum kurmaya yardımcı olan) politika için geçerliydi; ancak mantık da berrak düşüncenin gelişimini destekleyen pratik bir araç olarak görülüyordu. Fizik ise (ki o zaman felsefenin alt disiplinlerinden biriydi) insanın evrendeki yeriyle ilgilenen, düşünmeye dair bir pratikti. Bu kitap, anlamlı bir hayatı tayin eden şeyler üzerine kafa yormamıza yardımcı olan bir yaşam biçimi olarak felsefeye itibarını iade etmeyi hedefliyor. Bütün klasik felsefi ekollerin (Platonculuk, Epikürcülük, Stoacılık, sinizm, vb.) hedefi *paideia* (ideal vatandaşın yetiştirilmesi, eğitimi ve ahlâki formasyonu), yani insan doğamızla yaşamamıza yardımcı olmak idi. Bu, bir amacın aracı olmadığından, kendinden değeri olan bir uğraştı. Eğitim (*paideia*) kendi içinde bir amaçtı.

Platon'a ve onun yolundan giden felsefecilerin pek çoğuna göre, felsefe (ki bilgelik sevgisi anlamına gelir) meraktan doğar. Neden hiçlik yerine var olunduğunu, şayet Tanrı iyiyse ve her şeyi biliyorsa neden kötülük diye bir şey olduğunu, iyiyi *iyi* yapanın ne olduğunu merak eder ve bunun sonucunda da felsefe yapmaya başlarız. Bütün bu soruları çocuklar da sorar, ki bu da kısmen Cavell'in "büyükler için eğitim" şeklindeki felsefe tanımıyla çelişir. Diğer taraftan, felsefi düşünce –kavramlarınızı incelemek, daha açık sorular sormak

9 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, 1995.

ve cevapları daha net bir şekilde ifade etmek– muhtemelen yetişkin aklı gerektirir. Platon'un çıkış noktası –yani felsefenin meraktan doğduğu– yanlış değildir, ancak ben günümüz düşünürlerinden Simon Critchley'in savunduğu yaklaşımın da en az bunun kadar geçerli olduğunu düşünüyorum. Critchley'e göre felsefe hayal kırıklığından doğar.[10] Bu bir taraftan, adaletin bize bahşedilmeyişinden duyulan hayal kırıklığıdır. "Şiddet dolu, adaletsiz bir dünya"da yaşadığımızı ve bu dünyada kazananın nadiren iyilik olduğunu, zorbalarınsa bazen sonsuza dek mutlu yaşadıklarını yazar. Bu adaletsizlikten doğan hayal kırıklığı, siyaset felsefesine ve daha iyi bir toplumun derdine düşmeye yol açar. Diğer taraftan, Critchley'e göre felsefe, Tanrı'nın yokluğundan duyulan hayal kırıklığından doğar. Bu da Woody Allen'ın çıkış noktasının bir benzeridir: Anlama kimsenin kefil olmadığı bir evren. Her şey kozmik bir tesadüfün eseri veya doğa kanunlarının bir tezahürü olabilir.

19. yüzyılın sonlarında, Nietzsche, Tanrı'nın ve dolayısıyla anlamın yok oluşuna verdiği yanıtla ünlendi. Tanrı'nın ölümünün doğrudan nihilizme –bir başka deyişle, yalnız hayatın anlamıyla ilgili mütecessis sorulara değil, anlamsızlığın açıkça ifadesine, hatta bu anlamsızlığa tapınmaya– varacağını teslim etti. Yaygın inanışın aksine, Nietzsche'nin kendi tutumu bu değildi. O daha çok nihilizm ve kültürel sonuçlarının tehdidine yanıt üretmekle meşguldü. Nihilistler tüm değerlerin temelsiz, dolayısıyla da boş olduğunu iddia eder. Nietzsche, insanlığı nihilist bir felaketten korumak amacıyla, değerlerin doğasını (özellikle de Hıristiyanlığa ait olanları) gözden geçirme arzusundaydı.

10 Örneğin bkz. Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2010.

Bu Nietzscheci bir kitap olmamakla beraber, onun nihilizm ve kültüre ilişkin kaygılarını paylaşıyor. Günümüzde toplumun araçsallaştırılması aslına bakılırsa nihilist bir olgu, çünkü hiçbir şeyin kendi içinde amaç olmasına izin vermiyor. Buna birkaç örnek vereyim. Modern bir meşruti monarşide kraliyet ailesi gibi bir kurumla ilgili fikrimiz ne olursa olsun, bu kurumun sık sık kraliyet mensuplarının ulusa kazanç sağladığı varsayımıyla savunulması bence çok düşündürücü. Peki bu bağlamda ekonomik argüman neden bu kadar ağır basıyor? Bütün kurumlar yalnız maddi değerlerine göre mi değerlendirilmeli? Nihayetinde tüm faydacı düşünceler nihilisttir, çünkü hiçbir şeyin kendinden bir değeri olmasına izin vermezler. Bunun için oldukça garip örnekler bulup çıkarmak hiç de zor değil: Danimarka'da bir pazar gazetesinde çıkan habere göre, evsel atıklarımızı geri dönüşüm için ayrıştırmak bizi mutlu ediyormuş. Peki bunu neden konu ediyoruz, diye sorabiliriz. Bu, bizi mutlu etsin etmesin, zaten yapmamız gereken bir şey değil midir? Para sahibi olmak da hoş olabilir, fakat kelimenin tam anlamıyla nihilist bir durumdur, çünkü niteliksel farkları niceliksel farklara indirger. Bir para sisteminde her şey aynı ölçekle tartılır.

Peki artık anlamın teminatı Tanrı değilse, nihilizmin üstesinden nasıl geleceğiz?[11] Elbette insanlar hâlâ tanrılara baş-

11 Tanrı'nın var olup olmadığını konuşuyorsak, bu kitabın agnostik olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı belki vardır, belki yoktur. Bu konudaki görüşümüz ne olursa olsun, toplum ve hayatla ilgili tartışmaların zeminini genellikle sekülerleşme oluşturur. Charles Taylor (ki kendisi inançlı bir Katoliktir) ünlü eseri *Seküler Çağ*'da (çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014) laik toplumu, Tanrı inancının mutlak değil, pek çok seçenekten biri olduğu toplum olarak tanımlar. Bir başka deyişle, laik bir toplum pek çok dindar kişi ve pratik barındırabilir, ancak çıkış noktası dinî fikirlerin mutlak kabul edildiği ve sorgulanmadığı bir toplumdakinden tamamen farklıdır. Din bir seçim meselesi haline getirildiğinde, laiklik öncesi topluma dönüş muhtemelen imkânsızdır.

vuruyor, ancak pek çoğumuz (bendeniz de dahil) Tanrı kavramını, hayatın anlamına bir cevap olarak yetersiz buluyoruz. Anlamın sırf bir tanrı olduğu için var olduğunu iddia etmek, anlamlı olanın muhteviyatı sorusundan kaçmak oluyor.[12] Bu kesinlikle dinî inanca karşıt bir fikir değil; sadece bir tanrıya atıfta bulunmanın anlam meselesini otomatik olarak çözmediğinin altını çizmeye çalışıyorum. Tanrı'nın varlığına ve anlamlılığa dair sorular ilkesel olarak birbirinden tamamen farklı. Örneğin bazı varoluşçu teologların öne süreceği gibi, Tanrı anlamdan yoksun bir evren de yaratabilirdi. Tanrısız anlam ve anlamsız Tanrı, tamamen akla yatkın şeyler.

Critchley, kültürel anlam kaybıyla birlikte ortaya çıkan iki tür nihilizm tanımlıyor. Bunlardan ilki, anlamsızlığa bildiğimiz dünyanın yıkılmasını ve yenisinin kurulmasını isteyerek yanıt veren aktif nihilizm. Siyasi bir nihilizm türü olan aktif nihilizm, kendini en saf haliyle, Kızıl Ordu Fraksiyonu, Kızıl Tugaylar ya da daha yerelde El Kaide veya İslam Devleti gibi isimler altında faaliyet gösteren terör örgütlerinde gösteriyor. Bunların şiddet dolu mantıkları, modern kapitalist dünyanın anlamsız olduğu ve dolayısıyla yıkılıp yerine (komünist/dinî) bir Ütopya'nın geçmesi gerektiği şeklinde. Fakat nihilizmin bir de pasif biçimi var, ki bu toplumun genelinde çok daha yaygın. Critchley'in dediği gibi, pasif nihilist, boşluk ve anlamsızlıkla baş edebilmek için "bir adaya çekilir." Critchley, Doğu geleneğiyken Batı'da genellikle benmerkezci bir kişisel gelişim biçimine dönüşen "Avrupa Budizmi"nden, pasif nihilizm örneği olarak söz eder. Benlik dışında her şeyin anlamsız olduğu bilgisi, pasif nihilistleri "kendilerine neyin doğru geldiğine" dayanarak, "iç

12 *A Significant Life: Human Meaning in a Silent Universe* (University of Chicago Press, 2015) adlı kitabında Todd May, Tanrı'nın bizatihi anlamın kefili olduğunu iddia eder.

dünya"larına, kendi psikolojilerine ve kişisel gelişimlerine odaklanmaya sevk eder. Bireye "iyi gelen" şeyler iyi, "kötü gelen" şeylerse kötü kabul edilir. Pasif nihilizm, bu nedenle, dünyanın pek çok farklı sürecini ve özelliğini bireyin üzerindeki psikolojik etkilerine indirgeyen saf bir öznelcilik biçimidir. Bireyin bu etkilere hâkim olması gerekir ki, bu da onu tanrı gibi bir şey yapar. Bu sebeple, yukarıda belirtildiği gibi, benlik evrenin merkezi olarak Tanrı'nın yerini ele geçirmiştir. Anlamın, bireyin mutluluk deneyimiyle aynı şey olduğunu düşünme yanılgısına düşüyoruz. Halbuki pek çok kişi bunun ne kadar boş olduğunu seziyor ve belki de Samuel Beckett'in meşhur absürd oyunu *Godot'yu Beklerken*'deki Estragon gibi hissediyor: "Mutluyuz. (Sessizlik) Şimdi ne yapıyoruz, madem ki mutluyuz?" Vladimir ise şöyle cevap veriyor: "Godot'yu bekliyoruz."[13] Günümüzde mutluluk dediğimiz şey belki de anlamla aynı şey değil, çünkü mutluluk genellikle "öznel esenlik" ya da "kendini gerçekleştirme" gibi psikolojik kategorilere dayanarak öznelci manada anlaşılıyor. Tersine, bu kitabın temel fikirlerinden biri, anlamlı olanın öznel veya "içsel" bir şey olmadığı ve toplumun bir parçası olan hayatlarımızın içindeki olgulardan –esaslardan– devşirildiği.

Araçsallaştırmanın üstesinden gelmenin ve nihilizme direnmenin, bir madalyonun iki yüzü olduğunu artık gördük. Daha önce belirttiğim gibi, bu kitabın çıkış noktası, anlamı nihilist olmayan bir biçimde ele alacaksak, araçsallaştırmanın üstesinden gelme sürecinin, safi teorik bir yaklaşım olmayıp, gündelik hayatlarımızda pratik bir boyutunun olması gerektiği. Peki bunu nasıl başaracağız? Hem dinî metinlerin hem de modern kişisel gelişim yazınının, genellikle akılda tutulacak ve yaşamımıza yön verecek özlü sözler sunmak

13 Alıntı için bkz. Darrin McMahon, *Mutluluk: Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma*, çev. Kıvanç Tanrıyar, E Yayınları, 2013.

suretiyle pratik tavsiyeler vermekte üstüne yok. Teknik konuşmak gerekirse, bu özlü sözler "sembolik kaynaklar", yani düşüncelerimizi, duygularımızı ve eylemlerimizi düzenlemek için kullandığımız ufak kültürel parçacıklar olarak iş görüyor.[14] Zor bir seçimle karşı karşıya kalan Hıristiyan, "İsa ne yapardı?" diye düşünerek idealize edilmiş İsa'yı sembolik bir kaynak olarak kullanabilir. Veya örneğin karanlıkta tek başımıza eve yürürken, kendimizi rahatlatmak için sembolik bir kaynak olarak kendi kendimize bir şarkı mırıldanabiliriz.

Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek adlı kitabımda, sonsuz gelişim ve esnekliğe bağımlılıktan kaçınmak üzere yedi adımlı bir kılavuz hazırlayarak, kişisel gelişim kitaplarıyla dalga geçtim. Kitabı yazarken dolaysız ve vurucu bir üslup kullanmayı özgürleştirici buldum. Bu kitapta yedi adım yapısını kullanmıyorum. Farklı çağlardan ve farklı hareket noktalarından on felsefeciye ait on fikir sunuyor ve bunların anlamla derdi olan modern bireyler tarafından sembolik kaynaklar olarak kullanılmasını umuyorum. *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek* hayatın anlamına ve değerine dair daha örtük bir tartışma barındıran, açık bir toplum eleştirisiydi. *Hayata Nereden Bakmalıyız?* tam tersine, anlamlı olanı ortaya koyarken toplum eleştirisini daha üstü kapalı biçimde (genellikle güncel araçsallaştırmaya yönelik eleştirel yorumlar şeklinde) yapıyor. Genel olarak "esas" kavramı, bağlantılı olduğumuz ve uyarıldığımız elle tutulur alanları veya fikirleri ifade ediyor. Bu kitapta daha somut olgular hakkında yazmak isterdim ancak benim "esas" kavramım deyim yerindeyse "vahalar"ı, yani bir olgunun kendisini tüm öz değeriyle göstermesine izin veril-

14 Tania Zittoun, kitabında sembolik kaynakların psikolojik ve gelişimsel önemini ele alıyor: *Transitions: Symbolic Resources in Development*, Information Age, 2006.

diğinde anlamın ortaya çıkabildiği alanları ele alıyor. Modern, araçsallaştırılmış meritokrasimizde, kimileri bu on esası oldukça ütopyacı bulabilir; ancak ben onları ütopyacı idealin tam zıddı olarak görüyorum. "Ütopya" Yunanca "yok yer" sözcüğünden gelirken, esaslar hayatlarımızda gerçekten mevcut. Yalnızca onları kendimize hatırlatmamız ve araçsallaştırmacı düşünceye başvurmadan onlarla ilişki kurmayı öğrenmemiz gerekiyor.

Dolayısıyla bu on fikir, hayatta nelerin önemli ve anlamlı olduğuna dair birer hatırlatıcı olmaları gayesiyle sunuluyor. Umarım kendi içlerinde değeri olan bazı şeyler olduğunu ve bunların anlamlı bir insan varlığının doğal parçası olduğunu fark etmenize yardımcı olurlar. Diğer bir deyişle, bu kitap, yaşam felsefesine dair on öğe sunuyor; modern insanların nihilizm ve araçsallaştırmanın üstesinden gelmek için üzerinde düşünebileceği on farklı varoluşsal temayı veya olguyu kapsıyor. Bazı okurlar, kısmen haklı olarak, beni eklektisizmle, birbirinden oldukça farklı olan bir grup düşünüre ait birbirinden uzak fikirleri bir araya getirip bunları felsefi bir mozaiğe dönüştürmekle itham edebilir. Bu her bir düşünürün biricikliğine gölge düşürmez mi? Eh evet, düşürür. Zaten bu kitap, bu felsefecilerin düşünüşüne dair derinlemesine, kapsamlı analizler arayanlar için değil. Bu on esasın, apayrı düşünce ekollerinden yola çıkarak daha üstün bir senteze varmasını da beklemeyin. Bu on bölüme, modern çağda hayatın anlamını düşünmek için varoluşsal bir ilham kaynağı olarak bakın. Yalnız şunu eklemem lazım ki, biz felsefecileri genellikle net, ayrı "ekoller"e mensupmuş gibi algılasak da, çoğu zaman birbirleriyle epey diyalog halindeler. Belli bir yere kadar, aynı temalardan ve olgulardan söz ediyorlar. Bu bence bu kitabın alttan alta taşıdığı hedefi de destekliyor: Araçsallaştırma karşıtı bir düşünme biçimi için esasları formüle etmemize yardımcı olacak

on temel felsefi tema bulmak. Bana kalırsa bu temalar, insanları mecburiyetleri olan, benlikleri haricinde bir şeylerle karşılaşmaları sonucu yetişen ve eğitilen, birbiriyle bağlantılı varlıklar olarak resmeden felsefi bir antropolojinin sınırlarını kabaca çizmemizi sağlıyor. Bu insanlar yalnızca içe bakış sayesinde edindikleri içgörü sonucunda kendileri olmuyorlar; bu, aynı zamanda, özellikle bu kitaptaki on bölümde sunulan temel değerlere yönelik bir "dışgörü" vasıtasıyla da oluyor.

KİTABIN YAPISI

Sözünü ettiğim varoluşsal temaların her biri, arkalarındaki düşünme biçimini ve günümüzdeki ve çağımızdaki eğilimlere nasıl yansıdıklarını açıklamaya çalıştığım kısa birer bölüm halinde ele alınıyor. Umarım bu on fikir faydalı bir biçimde faydasız olur; yani faydalı olanın nadiren anlamlı olduğu görüşünü iletmeme yardımcı olur. Bu on fikrin, kendi başlarına bir değerleri olduğu için bize üzerinde duracağımız sağlam bir zemin teşkil edebilecek temel varoluşsal durumları ifade ettikleri söylenebilir:

1. İyilik: Kendisi uğruna yaptığımız bir şey varsa, o da bütünüyle iyilik olsa gerek (Aristoteles).
2. Haysiyet: Her şeyin ya bir fiyatı ya da haysiyeti vardır (Kant).
3. Vaat:İnsan vaatte bulunma hakkına sahip bir hayvandır (Nietzsche).
4. Benlik: Benlik, kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir (Kierkegaard).
5. Hakikat: Hakikat diye bir şey yoktur, ancak insan hakikatli olabilir (Arendt).

6. Sorumluluk: Kişi, bir başkasının hayatına ait bir şeyi elinde tutmadığı sürece onunla hiçbir ilişkisi olmaz (Løgstrup).
7. Sevgi: Sevgi, kendimizden başka bir şeyin gerçek olduğunu son derece güç bir biçimde kavramaktır (Murdoch).
8. Bağışlayıcılık: Bağışlayıcılık, yalnız bağışlanamaz olanı bağışlar (Derrida).
9. Özgürlük: Özgürlük esasen ayrıcalıklardan değil, sorumluluklardan müteşekkildir (Camus).
10. Ölüm: Ölmeyi öğrenen, kölelikten kurtulur (Montaigne).

Bu on fikrin her birini tanıttıktan sonra, bize anlamlı bir hayat sürmekle ilgili neler öğrettiklerine dair genel bir çerçeve sunacağım. Okur anlamlı bir hayatın neden müteşekkil olduğu sorusuna tek bir yanıt beklememeli. Bunun yerine, bu soruyu tartışma yolları arayacak ve tamamen araçsallaştırılmış bir çağda, anlamlı bir hayatın temel bileşenleri olarak işlev gören varoluşsal temalara işaret edeceğim.

Genellikle özlü sözler –ezberleyip hayatın içinde aklınızda tutabileceğiniz kısa cümleler– olarak formüle edilmiş bu on fikri felsefecilerden ödünç alıyorum. Bu fikirlerin, içinde yaşadığımız çağ için son derece geçerli olduğunu düşünüyorum. Eski fikirler sırf eski oldukları için kötü değiller. Bu kitapta sunulan eski fikirlerin özlü sözler halinde özetlenmiş olması, bir yaşam biçimi olarak klasik felsefe yaklaşımına uygun. Bu fikirler, Hadot'ya göre, "zihne birbiriyle yakından bağlantılı az sayıda ilke sunan ve bu sistematizasyondan büyük ikna gücü ve belleksel etkinlik devşiren", özel dizgeler aracılığıyla sunuluyor – başka bir deyişle, bunlar kolay hatırlanır.[15] Hadot, felsefeye bir yaşam biçimi olarak baktığı ve

15 *Philosophy as a Way of Life*, s. 267.

klasik felsefenin eğitim fikrini yeniden keşfettiği ünlü kitabında, tekrar tekrar, aforizmalara, özdeyişlere ve insan ırkı için varoluşsal önemi olan bilgeliğe dair kısa özetlere ihtiyacımız olduğunu vurguluyor.

Bu kitapta yer alan on fikir, okurun bu özdeyişlerin arkasında yatan düşünce biçimini kendi hayatıyla bağlantılandırmasına ve varoluşsal açıdan neyin önemli ve anlamlı olduğuna karar vermesine yardımcı olan bir katalog olarak kabul edilebilir. Zihinlerimiz çoğu zaman fon müzikleriyle, pop şarkılarıyla ve reklamlarla dolu; ancak bir yaşam biçimi olarak anlam ve felsefeyle ilgileniyorsanız, bu on fikirden bazılarını (veya sizi cezbeden başkalarını) süregiden tefekkür sürecinize eklemeyi anlamlı bulabilirsiniz. Kitap elbette kronolojik sırayla okunabilir; ancak atlaya atlaya, sizi en çok ilgilendiren fikirleri okumaktan da fayda görebilirsiniz. Bölümler kısa ve okuması fazla vakit almıyor. Bu fikirleri okumaktan çok üzerlerine düşünmeye vakit ayıracağınızı umuyorum.

Bu kitabı okuyunca hayatınızda hangi esasa tutunacağınız sorusuna yanıt bulmuş olacağınızı umuyorum. Woody Allen'ın son tahlilde hiçbir şeyin anlamı olmadığı yönündeki tatsız iddiasını çürüteceksiniz. Allen'ın filmleri harika bir kafa dağıtma olanağı sunuyor olabilir, ancak kendinizi anlamsızlıktan korumanın başka yolları da olduğunu anlamalısınız – belki kafa dağıtma arzusunun, çözümden ziyade sorunun parçası olduğunu bile fark edebilirsiniz. Bu kitabın, toplumun gitmesini tercih ettiğiniz yönle ilgili siyasi tartışmalara da cephane sağlayacağını umuyorum. Herhangi bir ülkede vatandaşlar için anlamlı bir hayat tasarlamak siyasetçilerin sorumluluk alanının dışında kalsa da, mevcut araçsallaştırma dalgasının hayatın anlamını ve değerini nasıl tehdit ettiğini tartışmamız gerektiğini düşünüyorum. Hepsinden önemlisi, bu kitapta sunulan fikirler benim "dışgö-

rü" adını verdiğim şeyi kazanmanın bir yolu olarak düşünüldüler. İçgörü önemsiz olduğundan değil; ancak benliğin ötesine, yani insani esaslara bakabilme becerisi olmaksızın var olamayacağından.

BİRİNCİ BÖLÜM

İYİLİK

> Kendisi uğruna yaptığımız bir şey varsa, o da bütünüyle iyilik olsa gerek.
>
> – Aistoteles (MÖ 384-322)

Ben uçak dergilerine düşkünüm. Ufacık bir koltuğa bağlanmış, internete girmeniz yasaklanmış, endişe içinde otururken kafanızı dağıtabilecek az sayıda şeyden biri, önünüzdeki koltuğun cebine sizin için sıkıştırılmış dergiyi karıştırmak. SAS'ın dergisi *Scandinavian Traveler*'ın Eylül 2015 sayısının "iyilik"e ayrılmış olması, hem dikkatimi çekmiş hem de felsefi merakımı uyandırmıştı. "İyilik Sayısı" pek çok farklı biçimdeki iyiliğe dair yazılarla doluydu. Muhtemelen bunlardan en aydınlatıcı olanı da, başlığındaki "Neden iyi olalım?"[1] sorusuyla alakalı araştırmaları konu eden yazıydı. Neden ahlâken iyi olmalıyız? Bu, binlerce yıldır büyük düşünürlerin pek çoğunun boğuştuğu bir soru olmakla beraber, yazıda hiçbirinin adı geçirilmeyip güncel psiko-

1 Yazı 42-44. sayfalarda, yazarı ise Risto Pakarinen. Yazıyı şu bağlantıda bulabilirsiniz: http://www.scandinaviantraveler.com/sites/default/files/st1509.pdf

lojiye başvurmak tercih edilmişti. Yazı, tümü başkalarına bir şeyler vermeye dayanan beş yanıt öneriyor ve bunların psikolojik ve bilimsel (beyin araştırmaları dahil) kaynaklarla desteklendiği öne sürülüyordu. Yazıda şu sebeplerle iyi olmamız gerektiği söyleniyordu: 1) Vermek bizi mutlu eder, 2) Verdiğimiz zaman alırız, 3) Vermek minnettarlık doğurur, 4) Vermek sağlığımız için iyidir ve 5) Vermek bulaşıcıdır – başkalarını da bir şeyler vermeye sevk eder.

Hiç olmazsa veren tarafın elde ettiği psikolojik faydalardan gayri bir şey içeren son sebep hariç, bu sebeplerin hepsi araçsaldır; yani vererek neler *elde edeceğimizle* alakalıdır. Diğer taraftan, *kendimiz için* elde edeceklerimizi göz önünde tuttukları için, öznelci ve benmerkezcidirler. Kısaca söylemek gerekirse, vermek bizi mutlu ve sağlıklı kılar. Bu kuşkusuz iyi haber, ancak hakikaten bunun için mi iyi olmalıyız? Bu kitapta ele alınan büyük araçsallaştırma karşıtı düşünürlerin ilki olan Aristoteles, buna şüphesiz karşı çıkardı: Bazı şeyler vardır ki, karşılığında bir şey elde edip etmeyeceğimize bakmaksızın yapmamız gerekir. Aristoteles'e göre her şey mutluluk ve sağlık ölçeğiyle niceliksel olarak ölçülemez. Kendinden değeri olan bir şey yapıyorsak (örneğin, başkalarına nazik davranmak) bunun kendi sağlığımız, mutluluğumuz veya esenliğimiz üzerindeki etkilerinden bağımsız olarak kendi içinde anlamı vardır. Yaşadığımız araçsallaştırma çağında, insanlardan bir şey yapmaları istendiğinde ilk tepkileri, neyin yapmaya değer olduğunu düşünmek yerine, "Ben bundan ne elde ederim?" diye sormak oluyor.

Önereceğim tutunmaya değer ilk esas, *Scandinavian Traveller*'da sözü edilen ve toplum tarafından idame ettirilen iyilik vizyonunun neredeyse tersi. Bu, diğer fikirlerin de dayandırıldığı, kapsayıcı bir tez olduğundan, buradan başlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Gerçi Aristoteles'ten başlamak için çok fazla sebep var. O ve Platon (MÖ

427-347), nereden baksanız Batı felsefe tarihinin en önemli düşünürleri. Aritoteles'in biyografisi üzerinde fazla durmayacağım. Ne de olsa bu bir felsefe tarihi kitabı değil. Ancak Atina'da Platon'un Akademi'sinde okuduğunu, üstadının ölümünden sonra Büyük İskender'e hocalık yaptığını ve kendi felsefe okulunu kurduğunu belirtmek gerek. Neredeyse bütün bilimsel ve felsefi sorularla haşır neşir olan çalışmaları, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü takiben Batı'da yüzlerce yıl unutulduktan sonra, yazılarını saklayan Arap âlimler sayesinde yeniden keşfedildi. Ortaçağ boyunca en büyük entelektüel meydan okuma, Aristoteles'in bilim ve felsefesini Hıristiyanlık'la uzlaştırmak oldu.

Aralarındaki üstat/çırak ilişkisine rağmen, Platon ile Aristoteles arasında büyük farklılıklar vardı. Platon, diyaloglarında, Sokrates'ten ilhamla, ebedi ve değişmez idealardan –o bunlara *form* adını veriyordu– oluşan bir ideal dünya felsefesini savunuyordu. Bizim deneyimlediğimiz dünya ise, bunun soluk bir yansımasından ibaretti. Ayrıca ruhun ölümsüzlüğüne de inanıyordu. Gelin görün ki, Aristoteles'te ruh ve beden ayrılmaz bir biçimde bağlantılıydı (ruh, yaşayan bedenin formuydu); dolayısıyla da ruh, beden öldüğünde var olamıyordu. Felsefeci maddi cisimlerin kendilerini maddelerin *içinde* gösteren formlardan (veya idealardan) oluştuğu bir doktrin ortaya koydu. Halbuki Platon, formları maddenin *ötesinde* ebedi bir âlemde tasavvur ediyordu. Bu farklılık, Rönesans ressamı Rafael'in ünlü *Atina Okulu* (1509) freskinde aşikârdır. Resimde büyük antik felsefeciler toplanmıştır. Ortalarında duran Platon yukarıdaki ebedi ideaları işaret ederken, Aristoteles dünyevi olana dokunmak ister gibi elini uzatmıştır. Onun ilkesi, ancak birkaç bin yıl sonra Nietzsche tarafından söze dökülen "Dünya'ya inan" olabilir.

Demek ki, Platon, estetik açıdan cazip diyaloglarıyla pek çok sanatçıya ve şaire (şiire karşı meşhur kuşkuculuğuna

rağmen) ilham verirken, Aristoteles bilime, mantığa ve rasyonel düşünceye ilham olmuştur. Aristoteles pek çok bakımdan çeşitli bilimlerin ve aralarındaki ayrımların yaratıcısıdır. İnsan ırkını kuğular ve arılar gibi sosyal bir tür olarak gören, fakat aynı zamanda onlardan farklı olarak, siyasi ve rasyonel bir hayvan olduğumuzu da kabul eden dikkatli bir fen bilimcidir. Dolayısıyla insanları yalnız içgüdüleri yönetmez. Muhakeme yeteneğimizi kullanarak belli bir durumda yapılacak doğru şeyin ne olduğuna karar verebiliriz. Bizi yalnız biyolojik dürtülerimiz güdülemez. Ahlâki nedenler de dahil, başka geçerli nedenlerle de motive oluruz. Ne var ki, bunu ancak öğrendikten, bir başka deyişle, karakterimiz oluştuktan ve örgütlü siyasi bir topluluğun ya da *polis*in (Yunan kent devleti) içinde erdemler kazandıktan sonra yapabiliriz. Yunanların dediği gibi, *Polis andra didaske* ("İnsanı biçimlendiren kenttir"). Bize içinde karakterimizi oluşturacağımız istikrarlı bir toplumsal yapı sunulduğu takdirde gerçek anlamda insan oluruz. O halde mesele, modern araçsallaştırılmış kültürümüzün böyle bir yapı ya da *polis* sunup sunmadığıdır.

Peki Aristoteles'in araçsallaştırmayla ve anlam ve değer meselemizle alakası ne? Şöyle: Aristoteles, bugün hâlâ geçerli olan araçsallaştırma karşıtı düşünme biçimini kurmaya diğer felsefecilerden çok daha fazla emek vermişti. Daha da ileri giderek, onun insanlığı anlayışının bir tür araçsallaştırma karşıtlığına dayandığını bile söyleyebiliriz. Ünlü kitabı *Nikomakhos'a Etik*'in girişini mealen aktarmak gerekirse, tüm insan uğraşları iyiliği hedefler. Bazı faaliyetlerin amacı bu faaliyetlerin dışında olsa da, bazı faaliyetler yalnız kendileri için yapılır. Tüm faaliyetlerimizin araçsal olmadığı (yani faaliyetin kendisinden başka bir şey başarmaya yönelik olmadığı) doğruysa, kendisi için yaptığımız faaliyetleri belirleyebilmemiz mümkün olmalıdır – bu da bütünüyle

iyilik olmalıdır. "Tıp sanatının amacı sağlık, gemi inşanınki tekne, stratejininki zafer, ekonomininki refahtır," diye yazar Aristoteles.[2] Buradan yola çıkarak sağlık, zafer ve refahın da araç mı, yoksa kendi içinde amaçlar mı olduğunu sorgulayabiliriz.

Nikomakhos'a Etik, Aristoteles'in dinleyicilerini iyi insanlara ve vatandaşlara dönüştürmek üzere verdiği derslerin notlarından oluşur. Hayatta iyiyi –*eudaimonia*– neyin teşkil ettiğine ve bu hali elde etmek için hangi erdem ve insan özelliklerinin gerektiğine dair bir incelemedir. Aristoteles şöyle sorar: Sırf kendisi için yapılan faaliyetlere katılmamız için hangi özelliklere sahip olmamız gerekir? Bu özellikler nasıl geliştirilir? Ve son olarak, bu faaliyetler nelerdir? Giriş bölümünde iddia ettiğim gibi, anlamlı bir hayat ancak kendiliğinden değeri olan faaliyetlere katılmak olarak kabul edilirse, Aristoteles'in etiği son tahlilde anlamlı bir hayatın muhteviyatıyla ve bu hayatın nasıl yaşanacağıyla alakalıdır.

EUDAIMONIA VE ERDEMLER

Aristoteles'in, sırf kendisi için iştirak ettiğimiz faaliyetlerin hangileri olduğu sorusuna cevabı, temel olarak ahlâki faaliyetler diyebileceğimiz yönü gösterir. Anlamlı ve tatmin edici bir hayat, yani *eudaimonia*, iyilikler yaptığımız bir hayattır. Kendi başına bir amaç olan iyilik, *eudaimonia*nın temelidir. Yapılan bir şeyin (örneğin, muhtaç birine yardım etmenin) iyilik kabul edilebilmesi, o şeyi yapana atfedilen onur, şöhret ya da paradan –bunlar yapılan işin sonuçları arasın-

2 Bkz. http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.1.i.html. "Bazı amaçlar başka amaçlara tabidir, çünkü bunlar, ilk gruptakilerin peşine düşmek için gerekli motivasyonu sağlar (örneğin dizgin üretme faaliyeti, daha önemli olan binicilige tabidir; binicilik ise, askerlik bilimine tabidir). Uğruna daha küçük amaçların peşine düşülen büyük amaçlar daha üstündür ve tercih edilmelidir."

da olabilir– bağımsız, eylemin *müstakil olarak* iyi olmasındandır. Nitekim iyilik yapmamızı sağlayan özellikler, insani erdemlerdir (pratik akıl, cesaret, itidal, vb.). Dolayısıyla Aristoteles'in erdem kavramı, modern hayattaki, modası geçmiş, hatta neredeyse iffetlilik çağrışımı taşıyan "erdemli kişi" bahsinden tamamen farklıdır. Aristocu erdemler, bizim psikoloji alanına ait kişilik özellikleri veya karakter kavramımıza daha yakın, fakat ahlâk bakış açısından ölçülen erdemlerdir.

Aristoteles için ahlâki açıdan iyilik gibi, tefekkür de kendi başına bir amaçtır. İnsanlar akıl sahibi hayvanlar olduğundan, bu biricik gücü muhakeme etmek ve anlamlı bir hayat yaşadığımıza kanaat getirmek için seferber etmemiz şaşırtıcı değildir. Aristoteles'e göre akıl hem pratik (iyiliğe dönüştürüldüğünde) hem de teoriktir (varoluşsal ve kozmik meseleler üzerine tefekkür edildiğinde). Tefekkür öğesi kulağa tuhaf gelebilir, fakat esasında oldukça basittir. Bilim insanı olmayan pek çok kişi, bilimle (fizik, biyoloji, vs.) ilgili televizyon programları izlemekten hoşlanır. Ben de sık sık çocuklarımla beraber bunları izlerim. Muhtemelen ne ben ne de çocuklarım bu programlardan edindiğimiz bilgileri "kullanacak" olsak da, evrenin doğuşuna ve gelişimine, türlerin evrimine ve insanın kâinattaki yerine dair karmaşık bilgilerle haşır neşir olmanın son derece geliştirici ve anlamlı bir tarafı var. En sevdiğim kitaplardan biri, popüler kurgu dışı yazarı Bill Bryson'ın eseri, *Hemen Her Şeyin Kısa Tarihi*. Alışılmadık derecede ayrıntılı ve derinlikli (gerçi evrenin tüm tarihini kolayca okunan tek bir kitapta anlattığına göre belli ki derinlikli diyemeyiz) olduğundan değil, onu okurken evrenin sonsuz karmaşıklığına ve onun bir parçası olmamızı sağlayan mutlu tesadüfe hayran olmamızı sağladığından. Aristoteles muhtemelen bu bilgilerin en iyi tarafının tam da "faydasızlığı" olduğunu, çünkü bunların bir şey elde etmek için

değil, sırf edinmiş olmak için edinilmiş bilgiler olduğunu söylerdi. Bilim programlarını izlemek veya Bryson'ın kitabını okumak, hepimizin daha büyük bir bütünün (kozmosun) parçası olduğumuzu kabul etmeyi hedefleyen Stoacı felsefecilerin de desteklediği türden pratiklere örnektir.[3] Tıpkı ahlâki eylemlerin kendilerinden başka bir amacı olmaması gerektiği gibi, bu kabul ya da bilginin de kabulden başka bir amacı yoktur. Aristoteles'in temel fikirlerinden biri budur: İyi olan, kendiliğinden değeri olan şey olarak tanımlanır. Bu anlamda iyi, faydasız olandır – ki bu da, çelişkili biçimde, tam da faydasız olduğu için faydalı kabul edilebilir. Sıradaki dokuz bölümde faydasız başka olgular tespit edip, bunları anlamlı bir hayatın esasları olarak tanımlayacağız.

Aristoteles'in eski ve bir hayli yabancı gelmesi muhtemel faydasızlık fikrini anlamanın bir yolu, etikle ilgili kitabına bakmaktır. Bu kitapta dostlukla ve hayattaki önemiyle ilgili bir çözümleme de vardır. Aristo, üç tür dostluk olduğunu söyler: Fayda için (menfaate dayalı), zevk için ve erdem için (iyiliğe dayalı). Fayda için dostluğa açık bir örnek, kendiliğinden faydacı bir uğraş olan profesyonel ağ kurma amaçlı LinkedIn bağlantılarımızla ilişkimizdir. Bu tamamen araçsal bir ilişkidir çünkü ancak bir şey kazandırıyorsa, karşılıklı çıkar sağlıyorsa değerlidir. Bu ilişkinin doğal bir değeri yoktur, yalnızca faydacı değeri vardır. Zevk için dostluklar da buna benzer; yalnızca bunları güdüleyen, bireyin hoş ve keyif veren deneyimlere hasretidir. İlişkilere keyifli ve eğlenceli oldukları için gireriz; öyle olmaktan çıktıklarında da gerekçemizi kaybederiz. Aristoteles'e göre faydaya ve zevke dayanan ilişkiler gerçek anlamda dostluk olamaz, çünkü yalnızca araçsallıkla tanımlanırlar. Diğer taraftan, erdem için dostluklar, "Benim bundan kazancım ne?" (ister

3 Bu aynı zamanda Hadot'nun *Philosophy as a Way of Life* adlı eserindeki ana kavramlardan biridir.

fayda ister zevk olsun) sorusundan ziyade, işlerin diğer kişi için iyi gitmesi dileğine dayanırlar. Bir başka deyişle erdem için –veya *gerçek*– dostluklar, *müstakilen* iyidirler. Aristo, ikna edici bir biçimde, bu tür dostluklardan çok fazla edinmenin muhtemelen imkânsız olduğunu yazar. Facebook'ta 500 arkadaşımız varsa, bunlardan pek azı gerçek dostumuzdur. Bir dost sahibi olmak bize elbette bir şeyler (fayda ve zevk de dahil) kazandırabilir, ancak ilişkiyi dostluk yapan bu değildir. Mesela kendi başımıza fayans döşeyemiyorsak, bir ustadan yardım alabiliriz veya bir bale sanatçısını izlerken göz zevki tecrübe edebiliriz. Ancak bu, ustayı da bale sanatçısını da bizim dostumuz yapmaz.

Araçsal değerler (fayda ve zevk), felsefi kavramlarla konuşmak gerekirse, *rastlantısal*dır. Yani eğer şanslıysak, dostluğun (ve pek çok başka şeyin) sonucu olarak ortaya çıka*bilir*ler, ancak araçsal değerler dostluğu tanımlamaz. Dostluğu tanımlayan şey, asli bir değeri olmasıdır. Dostluk, bir diğer felsefi terimi kullanmak gerekirse, *zorunludur*. Benzer şekilde, günde kırk beş dakika egzersiz yapan çocukların okumayı daha iyi öğrenmesi[4] *rastlantısal*ken, fiziksel varlıkların genel olarak egzersiz yapması *zorunlu*dur. İnsan muhtemelen gerçek, yani kendi kazancından bağımsız olarak diğer kişinin iyiliğini gözetmeyi içeren bir dostluk kurma kabiliyetine sahip tek türdür. Pek çok başka tür, hâkimiyete ve yavruları yetiştirmeye dayalı karmaşık toplumsal ilişkilere sahiptir; bazı okurlar da insanın araçsallıktan uzak ilişkiler kurma kabiliyetine şüpheyle yaklaşabilir. Örneğin bir nihilist, dostluğun *tek başına* anlamsız olduğunu, fakat yine de bizim için getirisi olduğunu söyleyebilir. Ne var ki Aristoteles, araçsal olmayan ilişkilerin mümkün olduğu ve bunun insanı insan ya-

4 Danimarka'da okul müfredatına günde kırk beş dakikalık egzersiz eklenmesinin gerekçelerinden biri, bunun çocukların matematik ve dil becerilerini artıracak olmasıydı.

pan özelliklerden birisi olduğu konusunda ısrarcıydı. Onlar olmasa, gelişmiş maymunlardan pek bir farkımız kalmazdı.

MODERN ÖZNELCİLİK

Günümüzde çoğu kişi, Aristoteles'in iyilik ve anlamla ilgili görüşlerini paylaşmıyor. Pek çoğumuz daha ziyade nihilist ya da öznelci bir duruşa yakın duruyor ve değer, nitelik ve anlam gibi meselelerin son tahlilde –eğer gerçekten varlarsa– öznel olduğunu düşünüyoruz. Bu bakış açısına göre hiçbir dostluk bir diğerinden daha gerçek değil. Dostluğu fayda ve zevke dayalı olarak tanımlıyorsam, benim için dostluğun anlamı budur! Nihiliste göre iyi ve anlamlı bir hayatın nelerden müteşekkil olduğu ve neyin anlamlı bir ilişki sayıldığı bireyin kendisine kalmıştır. Ancak eğer neyin iyi kabul edileceği gerçekten keyfî bir konuysa, o halde öznelcilik haklı çıkar. Liberal ekonomist Milton Friedman'ın açıkça savunduğu gibi, temel değerler hakkında kökten farklılıklar söz konusu olduğunda "insanlar ancak kavga edebilirler." Aksine, eğer Aristoteles'in dediği gibi bazı şeyler bireyin öznel kabulünden bağımsız olarak iyiyse, öznelcilik yanılıyor demektir. Bu, değerler hakkında birbirimizle kavga edip öznel tutumlarımızı birbirimize dayatmak yerine, onları beraberce akılcı bir biçimde tartışma olasılığını ortaya çıkarır.

Aristotelesçi felsefeye göre öznelcilik, her şeyi amacıyla tanımladığı için yanlıştır. Örneğin kalp (artık bildiğimiz üzere), amacı vücuda kan pompalayarak hücrelere oksijen ve besin taşımak olan bir kastır. Kalbin işlevinin doğası, öznel bir zevk meselesi değildir. Bugün sahip olduğumuz bilgilerle, aklı başında olan hiç kimse "Ben kalbin bir pompa olduğunu sanmıyorum," diyemez; çünkü kalp bir pompadır. Benzer şekilde bir bıçak, bir şeyleri kesme kabiliyetiyle;

bir saat, bize zamanı gösterme kabiliyetiyle tanımlanır. Tıpkı Aristoteles'in, insanı tanımlayanın amaçları olduğunu savunması gibi. İyi bir insan, amacını gerçekleştirmiş ve doğası gereği yapması gereken şeyleri yapan kişidir. Aristoteles'e göre insanların, hem pratik hem teorik akılcılıktan yararlanan –dolayısıyla hem iyi davranan hem iyi düşünen– rasyonel varlıklar olduğunu ve bizi biz yapan şey bu olduğu için amacımızın bu kabiliyetlere uygun davranmak olduğunu daha önce gördük. Artık Aristoteles'in erdemlere, yani bizi insan yapan özelliklere bakışını biraz daha iyi anlamaya başlıyoruz. "Bu tam benlik!" olduğu için değil, akılcı olmak insan olmanın doğal bir parçası olduğundan, akılcı düşünüp davranmayı öğrenmem gerekiyor. "Bu hiç benlik değil!"se dahi akılcı düşünmeyi öğrenmeliyim. Daha önce akılcı düşünme ve davranma kabiliyetini geliştirmenin ancak örgütlü bir toplum (*polis*) çerçevesinde başarılabilecek bir şey olduğunu belirttim. Yalıtılmış bir varlık olarak bireyden talep edilebilecek bir şey değil – bu bağlamda da elbette eğitim, terbiye ve genel olarak yetiştirilme tarzımız son derece önemli. Akılcı düşünmeyi öğrenmemiz gerekiyor. Ancak akıl denen şeyin bir zevk meselesi olmadığını anlamamız şart. Örneğin "Ben mantığın geçerli olduğunu düşünmüyorum," demek akılcı olmaz. Aristoteles'in akıl kavramı, mantığı ve çok daha fazlasını kapsar. Yaşamlarımızda karşılaştığımız durumlara bağlı olarak, düşünmenin, hissetmenin ve davranmanın farklı derecelerde akılcı yolları var. Şu ya da bu şeyin akılcı olup olmadığı tartışma konusu olabilir, ancak eğer Aristoteles'i ciddiye alacak olursak, aklın öznelliğe üstün olduğu su götürmez bir gerçektir – özellikle de tartışmanın, eğer ağız dalaşına düşülmeyecekse, doğası gereği akılcı savların değiş tokuşuna dayanması gerektiğini göz önünde bulundurursak. Kendi amacını ya da neyin müstakil bir değeri olduğunu belirlemek bireye düşmez.

Bugün pek çok kişi etiğin, ahlâkın, değerlerin, hatta hayatın anlamının öznel mevzular olduğunu savunuyor; bu da belki araçsallığın kültürümüzün ve toplumumuzun yakasını neden bırakmadığını açıklıyor. Çünkü eğer anlamı öznel zevke indirgemek (ki bu da nihayetinde bir nihilizm türü olup çıkıyor) mümkünse, o halde yalnızca kendi öznel zevklerimizi mümkün olduğunca gerçekleştirmemizi sağlayan araçlar geliştirmemiz gerekiyor. Bilgi, etik, dostluk, güven, takdir ve diğer olgular, yalnız bireyin menfaati için var oluyor ve bunlara bireyin zevkine, yani bir şeyden hoşlanıp hoşlanmamasına göre değer atfediliyor. Bilgi, eğer hoşuma gidiyorsa (yahut bir şeyde kullanabiliyorsam) iyi, yoksa değil. Takdir, optimal getiriyi sağlıyorsa iyi, yoksa değil (örneğin performans iyileştirme gayesiyle çalışanlarla olumlu ilişkilerin geliştirildiği "bir yönetim aracı olarak takdir"e ve "takdir edici sorgulama"ya bir göz atın). Öznelcilik ile araçsallaştırma bu nedenle birbiriyle bağlantılı. İkisi, bir madalyonun iki yüzü. Günümüzde hayattaki hedeflerimizi (öznel oldukları için) akılcı bir biçimde tartışmanın mümkün olmadığını ve bireyin hedeflerine ulaşmasına yardımcı olmak için ancak araçları (psikolojik teknikler de dahil) konuşabileceğimizi düşünenlerin sayısı oldukça fazla. *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek*'te, bu durumun bir semptomu olan koçluk sektörüne odaklandım. "Müşteri daima haklıdır" anlayışının geçerli olduğu bu sektörde, tarafsız bir ayna olan koçun, müşterisinin hedeflerinin meşruiyetini akılcı bir biçimde değerlendirmeksizin kendisini gerçekleştirmesine yardımcı olması bekleniyor. Eğer bu koçluğun doğasını doğru yansıtıyorsa, bu katıksız, öznelci araçsallaştırmadan başka bir şey değil.

Diğer taraftan, Aristoteles'in görüşlerini benimsemek, dünyada bireyin öznelliğinin (ve "Benim bundan kazancım ne?" sorusunun) ötesindeki bir şeyler tarafından belir-

lenen amaçlar, değerler ve anlamlar olduğu konusunda ısrar etmek anlamına geliyor. Aristoteles için anlamın temelinde, insan doğasının kendisi yatıyor. Bazı yaşam tarzları diğerlerinden daha doğru, çünkü insan doğasını daha fazla dikkate alıyorlar. Eleştirmenler bunun bir "doğalcılık yanılgısı", yani "böyledir"den (olgusal cümlelerden) "böyle olmalıdır"a (normatif cümlelere) atlamak olduğunu ve bunun mantıksal olarak geçersiz olduğunu söyleyecektir. Gelin görün ki, Aristoteles'in araçsallaştırma karşıtı yaklaşımı kullanılarak bu itiraza şöyle yanıt verilebilir: Bir amacı veya işlevi olan şeylerden (kalp, bıçak, kol saati ya da insan) söz ederken "böyledir"den "böyle olmalıdır" cümlelerine geçmek mümkündür, çünkü bunlara dair her "böyledir"in içinde kaçınılmaz olarak bir de "böyle olmalıdır" zaten vardır. "O öğretmen" ve "O doktor" cümlelerinden, "O, öğretmenlerin yapması gereken şeyleri yapmalıdır" ve "O, doktorların yapması gereken şeyleri yapmalıdır" sonuçlarını çıkarabiliriz, çünkü işlevi (ister öğretmen olsun, ister doktor) amaç tanımlar. Bir öğretmenin ya da doktorun esasen ne *olduğunu* ancak faaliyetlerini *iyi* yaptıkları (yani faaliyetlerini belirleyen "olmalıdır"ı aklımızdan çıkarmadığımız) takdirde anlayabiliriz. Aynı şekilde kalbin de ne *olduğunu*, ancak işlevini düzgün şekilde yerine getirmek (yani vücuda kan pompalamak) için ne *yapması gerektiğini* anladığımız takdirde anlayabiliriz.

Aristoteles, *insan* olmanın kısmen amaç sahibi olmak (yani akla uygun şekilde yaşamak) anlamına geldiğini savunuyordu – her halükârda, yaşamlarımız boyunca üstlendiğimiz roller ve pozisyonların birçoğunun, onları tanımlayan normatif "böyle olmalıdır"ları temel aldığını söyleyebiliriz. Bu "böyle olmalıdır"ların ayrıntıları tartışılabilir ve geliştirilebilir, ancak bir öğretmenin ya da doktorun *yapması gerekenlerin* tamamen öznel olduğunu söylemek saçma olur. Bu nok-

taya kadar Aristoteles'in düşünce biçimini kabul edersek, öznelliği ve dolayısıyla araçsallaştırmayı alt etmeye yaklaşmışız demektir. Öğretmenlerden ve doktorlardan (ve benzer rollerden) öğretmen ve doktor olarak tanımlanmaya devam edebilmeleri –ve kendilerini böyle tanımlayabilmeleri– için tamamen araçsal olarak yapmaları beklenebilecek şeylerin bir sınırı vardır. Son yıllarda çeşitli mesleklerde yaşanan reformlara ve kesintilere itirazları buradan yorumlayabiliriz. Mesela bir akademisyen "Üniversiteyi *böyle* yönetmemizi istiyorsanız, artık bir üniversiteden değil, 'çıktı'nın niceliksel olarak hesaplanıverdiği, bilimin müstakil değerinin umursanmadığı bir sosis fabrikasından söz edebiliriz!" diyebilir. Veya bir öğretmen şöyle diyebilir: "Okulu *böyle* yönetmemizi istiyorsanız, artık çocukları yeterli ve demokratik vatandaşlar olarak yetiştiren bir okuldan değil, rekabet devletinin emrine asker yetiştiren bir eğitim kampından söz edebiliriz!" Veya "Sizin 'modern yaygın eğitim' dediğiniz şey buysa, artık okulumuzun ticarileşmesi tamamlanmış ve yaygın eğitim sunmaktan tamamen uzaklaşmışız demektir!" İlk bakışta değişime gösterilen tepkisel bir direnç gibi görünen şey, bazı şeylerin biricikliğini ve anlamını akılcı bir biçimde savunma çabası olarak da yorumlanabilir.

Bütün bunlar Aristoteles'in faydasızlık fikrini, araçsallaştırma karşısında güçlü bir ilk savunma hattı haline getirir: Faydasız olan, bir şey elde etmek için değil, yalnızca kendisi için yaptığımız şeydir. Bu, sımsıkı tutunabileceğimiz varoluşsal bir esastır. Bu tür faydasız faaliyetlerle uğraşmaktan dolayı suçluluk duymamalıyız, çünkü araçsallaştırılmış bir çağda bunlar anlamlı bir hayat olasılığını sunan faaliyetlerin ta kendileridir. Faydasızlık en yüksek iyiliktir. Bunu kendimize söyleme alıştırması yapmalıyız – düşünmememizi sağlayan bir mantra gibi değil de, hayattaki en önemli şeylerin

öznel bir birey olarak benim ya da araçsallaştırmayı destekleyen toplumsal kurumların kararına kalmış olmadığının sürekli bir hatırlatıcısı olarak.[5] Bazı şeyler kendi başlarına amaç oldukları için iyidirler; beraberce onları koruyabilir ve "iyilik"i teşkil eden şeyleri hayatta tutunduğumuz varoluşsal esaslarımızdan biri haline getirebiliriz. İyi, benim ondan elde ettiğim kazançtan (misal, beni sağlıklı ya da mutlu kılmasından) dolayı ya da ondan hoşlandığım için iyi değildir. Tam tersine, "iyi"den tam da iyi olduğu için hoşlanmayı öğrenmem ve bunu çocuklarıma da öğretmem gerekir. Bu, yaşam boyu sıkıca tutunabileceğimiz genel bir varoluşsal esas sunar. Ancak kitabın bu aşamasında, bu esas elle tutulur içerikten birazcık yoksundur. Hem iyi hem de kendi başına bir değeri olan şey *nedir*? Kendi başına iyi olduğu için tutunmaya değer şey *nedir*? Sıradaki bölümler, bu soruları ete kemiğe büründürecek.

5 Bu, "rekabet devleti" başlığı altında kavramlaştırılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYSİYET

Her şeyin ya bir fiyatı ya da haysiyeti vardır.
– Immanuel Kant (1724-1804)

Gişe rekorları kıran *Titanic* filmi 1997'de vizyona girdiğinde, ben de sinemaya akın edenlerden biriydim. Film, her anlamda büyüktü. Dev bir gemi batıyordu. Aşk, nefret ve insanların kaderi kelimenin tam anlamıyla enkaza dönüyordu. Fakat benim aklımda özellikle bir görüntü kaldı. Filmi tekrar izlemediğim ve insan hafızasının özellikle bu tür ayrıntılar söz konusu olduğunda ne denli güvenilmez olduğuna dair psikoloji araştırmaları göz önünde bulundurulursa, yanlış hatırlıyor olma ihtimalim de hayli yüksek. Ama bu bağlamda bu çok da önemli değil. Bahsettiğim görüntü, geminin batmakta olduğunun aşikâr hale geldiği sahneye ait. Yolcular paniklemeye başlıyor. Kimisi kendini denize atıyor, kimisi kaçıp kendini kurtarmak için diğer yolcuları neredeyse ayağının altına alıyor. Bu sırada yaşlı bir çift kamaralarından ayrılmadan sessiz ve sakince yataklarında yatıyor, birbirlerine sevgiyle sarılıp ölümü bekliyor. Kaçınılmaz

olanı, Stoacı huzura benzer bir halle bekliyorlar. Bu duygusal sahneyi biraz süslüyor olabilirim, fakat çiftin dudaklarında belli belirsiz bir gülümseme ve onca kargaşanın ve paniğin içinde bir sükûnet havası hatırlıyorum.

Bu çift, haysiyet denebilecek şeyi sergiliyor. Bu sakin ve asil tepkilerinden bir "kazançları" olmayacak. Tepkilerinin araçsal değeri olmadığı halde, hem dokunaklı hem de ilham verici bir temel insani özelliği yansıtıyor. Benzer bir durumda ben ne tepki verirdim? Türbülanstan sarsılan bir uçakta uçuş korkusundan mustarip otururken bunu sık sık düşünüyorum. Uçak aniden düşüşe geçse ve sadece birkaç saniyem kalsa ne olurdu? Bu son saniyeleri haysiyetli bir biçimde mi geçirirdim, yoksa bağırıp çağırır mıydım?

Bence bu sorunun yanıtını hiçbirimiz tam olarak bilemeyiz. Neyse ki de pek azımız öğrenecek. Ancak psikolojik bakış açısından, haysiyetin önemini ve değerini anlayabilmemiz bile ilginç. Neden kendimizi yere atıp avazımız çıktığı kadar bağırmayalım, diye sorabiliriz. Ne de olsa birazdan öleceğiz... Hemen söylemeliyim ki, bu gibi durumlarda kendini kaybedenleri yargılamaya kimsenin hakkı yok. Ben de kendimi kaybedebilirim. Fakat burada anlatmaya çalıştığım şey bu değil. Burada önemli olan, araçsal bir ödül getirmediği halde haysiyetli bir tepkinin değerini içgüdüsel olarak anlamamız. Bu davranıştan kazanacağımız, haysiyetin ayrılmaz bir parçası olan bir anlık sükûnet dışında hiçbir şey yok. Hem mecazi hem de varoluşsal anlamda, yere çakılmak üzere olan bir uçaktayız. Muhtemelen –umarım– bu hemen olmayacak ama prensipte her an olabilir. Yere *çakılacağımızı* biliyoruz, sadece bunun *ne zaman* olacağını bilmiyoruz. Bir başka deyişle, ölümlü varlıklarız. Hayat, göğsümüzdeki, teorik olarak her an çalışmayı bırakabilecek bir kasın çalışmayı sürdürmesine bağlı, kırılgan bir şey. Norveçli yazar Karl Ove Knausgård'ın *Kavgam 1* adlı muazzam kitabının gösterişsiz ilk satırların-

da dediği gibi, "Kalp için hayat basittir: Atabildiği kadar atar. Sonra durur."[1] Bu bilgiyle nasıl yaşamalıyız? Bağırıp çağırıp, ağlayıp zırlayarak mı? Yoksa ağırbaşlılıkla, haysiyetle mi?

Aklımda kaldığı kadarıyla *Titanic*'teki yaşlı çift kesinlikle haysiyetli bir duruş sergiliyordu ve buradaki haysiyetin de özel bir anlamı vardı. Tekrar Aristoteles'e ve erdemler felsefesine dönersek, bir erdem olarak haysiyetten –haysiyetli bir biçimde davranabilme yetisinden– söz edebiliriz. Bir erdem olarak haysiyet günümüzde pek az konu ediliyor. Tutkulu, sahici, yenilikçi ya da kendini geliştirebilir olmakla ilgili çok kitap var da, haysiyete ve ona nasıl ulaşılacağına dair tek bir kitap bile bilmiyorum. Acaba şu anda hüküm süren benliğe tapınma furyasında özü itibarıyla haysiyetsiz bir şey mi var da, erdem olarak haysiyet hakkında yazmak pek akla gelmiyor? Aristoteles *Titanic* örneğini kesinlikle anlar ve o çiftin kaçınılmaz sona verdiği tepkiyi onaylardı. Geç dönem Stoacılar da şüphesiz anlardı. Onlar da Aristoteles'ten ilhamla, temel insani değerlerden biri olarak haysiyetli bir huzuru vurgulamışlardı.

Gel gelelim haysiyet kavramından, daha farklı, fakat ilgili bir biçimde, insan yaşamının doğal bir parçası olarak bahsetmek de mümkün. Bu, erdem olarak haysiyet, yani az ya da çok sahip olduğumuz bir şey değil, daha ziyade ontolojik bir ilke – bir başka deyişle, insanlığın ayrılmaz bir öğesi olarak haysiyet. Aristoteles ve diğer antik Yunan filozoflarının bunun için kullandığı bir kavram yoktu. Onlar için insan olmanın özellikle haysiyetli bir tarafı yoktu; hayat da kutsal bir şey değildi. Tarihsel açıdan hayat, tektanrıcılıkla beraber kutsal hale geldi. Bu ilke, Rönesans'la doğan hümanist düşünceyle hayata dönmüş oldu. Bunun başlıca örnek-

1 Karl Ove Knausgård, *Kavgam 1*, çev. Ebru Tüzel, Monokl, 2016. Bu cümlenin arkasından Knausgård'a özgü kalp, kan ve beden üzerine bir düşünceler silsilesi gelerek kitabın ana temasını ortaya koyar: Ölüm.

leri arasında, erken Rönesans hümanistlerinden Giannozzo Manetti'nin *De dignitate et excellentia hominis* (İnsan Haysiyeti ve Üstünlüğü Üzerine, 1452) adlı kitabı ve Giovanni Pico della Mirandola'nın ünlü çalışması *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* (1486) de bulunur. Erken dönem hümanistler, insanın doğasının bir tür haysiyet barındırdığını savunmuştur. Yaşadığımız araçsalcı çağda tutunabileceğimiz bir şey varsa, o da temel insan haysiyeti fikridir. Bunu herkesten çok felsefesinin mihenk taşı haline getiren, hatta araçsalcılığa açıkça meydan okuyan, felsefeci ve Alman Aydınlanma Çağı düşünürü Immanuel Kant'tır. Kant, bu kitapta sunulan ikinci araçsalcılık karşıtı esasın temsilcisidir: Haysiyet.

DEĞER Mİ, HAYSİYET Mİ?

Felsefe tarihi üzerine en büyük damgayı Platon'la Aristoteles vurmuş olsa da, ben hemen arkalarından Kant'ı sayarım. Saf akıl (bilgi), pratik akıl (ahlâk) ve muhakeme (estetik dahil) üzerine üç ana ve zor çalışmasında, temel felsefi soruları sormuştur: Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? Kant'ın hayatı olağanüstü olaysızlığı ve dramsızlığıyla meşhurdur. Hayatı boyunca Königsberg'de yaşayan düşünür, bir anlamda rutinin kölesi olmuştur. Günlük entelektüel işlerinin ve yürüyüş programının dışına yalnızca iki kez çıkmıştır: Biri Fransız Devrimi sırasında (ki bu gazete okumaya daha fazla vakit ayırması anlamına gelmiştir), diğeri de Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778) *Émile ya da Eğitim Üzerine* isimli eserini elinden düşüremediği dönemde.

En kısa ve en kolay okunan kitaplarından biri olan *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant şöyle yazar: "Amaçlar krallığında her şeyin ya bir *fiyatı* vardır ya da *haysiyeti*. Fiyatı olan şey, bir *eşdeğer* olarak başka bir şeyle değiştirilebi-

lir; buna karşılık her türlü fiyatın üstüne çıkan ve bu yüzden de hiçbir eşdeğeri kabul etmeyen şeyin bir haysiyeti vardır."[2] Giriş bölümünde paranın nasıl bir terazi görevi gördüğünü anlatmıştım; Kant'ın eşdeğerlikten kastı da bu. Eşdeğerlik, kelimenin tam manasıyla "değer bakımından eşit" anlamına geliyor; para da birbirinden tamamen farklı şeylerin değerini ölçüp karşılaştırmakta kullanılıyor. Parasal anlamda Shakespeare'in külliyatı bir çift ucuz spor ayakkabıyla aynı değere sahip. Büyük ozanın eserlerini bir çift spor ayakkabıyla karşılaştırmak saçma olmakla beraber, para dediğimiz araç bunu yapabilmemizi sağlıyor. Ve günlük hayatımızın içinde bunun ne kadar saçma olduğunu fark etmiyoruz bile.

Kant'ın tasvir ettiği "amaçlar krallığı" akılcı varlıklardan –haysiyetlilerden– oluşan bir topluluk. Bu, ideal bir krallık. Pratikte nadiren orada bulunuyoruz, çünkü her zaman akılcı değiliz ve birbirimize ender olarak kendi başımıza birer amaçmışız gibi davranıyoruz. Ancak dünyaya kendi başına birer amaç olan insanlarla doluymuş gibi bak*abilir* ve mümkün mertebe, amaçlar krallığı idealine uygun şekilde yaşamaya çalış*abiliriz*. Gerçekten de, Kant'a göre, bunun için çabalamak bizim ödevimiz; ve bu bize, bu kitapta kastedilen anlamıyla önemli bir varoluşsal esas sunan bir uğraş.

Genellikle dünyaya Kant'ın amaçlar krallığı ışığında bakmıyoruz. Örneğin bilimsel bakış açısından dünya, doğa kanunlarının belirlediği süreçlerden müteşekkil, fakat bir amaç, anlam ya da değer barındırmıyor. Bu bakış açısına göre dünya, bizim ona bahşettiğimiz anlamdan maada bir anlamı olmayan, karmaşık bir makineden ibaret. Bu, hayatın bir anlamı olmadığını söyleyen Woody Allen'ın savunduğu bakış açısı. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Aris-

2 İlk olarak 1785'te Almanya'da basılmıştır. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* (İkinci Bölüm) https://ebooks.adelaide.edu.au/k/kant/immanuel/k16prm/chapter2.html

toteles'in dünyaya bakışı tamamen farklı. Onun için dünyanın kendisi amaç ve anlam barındırıyor. Gelin görün ki, modern bilim –Kant'ın kendini bağdaştırdığı bilim– Galileo'dan Newton'a kadar buna yer bırakmıyor. Kant, insan olarak bizim mekanik bir sebep-sonuç dünyasında yaşayamayacağımızı ve onun amaçlar krallığı dediği şeyle ilişki kurmak zorunda olduğumuzu göstermeye çalışıyor. Bazı okurlar buna karşı çıkarak hayatlarımızın muhakkak doğal süreçlerin bir parçası olarak belirlendiğini, özgür olmadığımızı, dolayısıyla da özel bir haysiyete sahip olmadığımızı söyleyebilir. Kant, bunun doğru olup olmadığını kimsenin bilmediğini, ancak hayatlarımızdaki her şeyin belirlenmiş olduğu varsayımıyla *yaşa*yamayacağımızı bildiğimizi söylerdi. Varoluşçu bir bakış açısından, özgürlüğümüz ve haysiyetimiz olduğunu farz etmek zorundayız, çünkü aksi halde hayatın bir anlamı olmuyor (bunu özgürlükle ilgili Dozukuncu Bölüm'de biraz daha açacağız). Ayrıca birbirimizle amaçlar krallığı fikrinin ışığında ilişki kurabildiğimizi gösterdiği için Kant'a göre yeterli olan özgürlüğü *düşüne*biliriz de. Veya William James'in dediği gibi: "Özgür iradeye dayalı ilk eylemim, özgür iradeye inanmak olacak" (Bkz. Giriş).

Kant'ın dediği gibi, "Amaçlar krallığında her şeyin ya bir fiyatı vardır ya da haysiyeti." İnsanlar birbirlerinden bir şeyler alıp satarken, her tür ürün ve hizmetin fiyatını belirlerler. Ancak bunları birbirimizle değiş tokuş ederken (ve para aracılığıyla eşdeğer hale getirirken) yalnız fiyatları kalır, haysiyetleri değil. Yukarıdaki alıntı şöyle devam ediyor (Kant'ın karmaşık dilinden birkaç satır daha alıntılayacağım için beni mazur görün):

> İnsanların genel eğilimleriyle ve istekleriyle ilintili her şeyin bir piyasa değeri vardır; bir istek şartı olmaksızın belli bir zevkle, yani duyularımızın amaçsız oyununda bir tatminle alakalı her

şeyin bir arzu değeri vardır; ancak yalnız her şeyin kendi içinde bir amaç olabileceği durumda bunun sadece göreli bir değeri, yani fiyatı yoktur, müstakil bir değeri, yani haysiyeti vardır.

Açıklamaya çalışayım. Kant'a göre, yiyecek, barınak, giysi, yani temel ihtiyaçlarımızı karşılayan şeylerin bir piyasa değeri vardır. Tıpkı bunlar gibi işgücü piyasasında alınıp satılan beceri ve emeğin de öyle. Yetenek ve becerilerimiz –ya da bugünkü tabiriyle yetkinliklerimiz– göreli bir değere sahip olmakla birlikte, bunların müstakil değeri yoktur. Aynı şey, iyice ticarileşmiş tüketim toplumunda reklamların ve modanın etkisiyle edindiklerimiz de dahil, yaşam boyu oluşturduğumuz dileklerimiz, tercihlerimiz ve zevklerimiz için de geçerlidir. Bunlar, Kant'ın deyimiyle "arzu değeri" olan şeylerdir. Kant ayrıca onun zamanından bu yana arzu değeri artan "canlı hayal gücü ve mizah"tan da söz eder. Bunlar gerçekten de modern iş ilanlarının pek çoğunda birer önkoşuldur (gerçi genellikle yenilikçilik, tutku, adanmışlık ve mizah anlayışı olarak geçerler). Ancak her ikisi de, yani piyasa değeri olan şeyler de, arzu değeri olan şeyler de, tamamen araçsaldır ve müstakil değerleri yoktur. Müstakil değeri olan tek şey, kendi içinde amaç olan şeydir; yani *insanlar* –amaçlar krallığının özneleri– ve onların bu krallığın üyesi olarak statüleriyle bağlantılı olarak yaptığı şeylerdir. Yukarıdaki alıntının peşinden, Kant "vaatlere sadakat" ve "ilke olarak iyilikseverlik" kavramlarını kullanıyor. Bu olguların da tıpkı insanlar gibi fiyatı değil, haysiyeti var. "Vaatlere sadakat"i (dürüstlüğü) ve "ilke olarak iyilikseverlik"i (iyi niyeti) alıp satamaz, bunlara değer biçemeyiz. Bunu yaparsak bu olguları "satın alarak" ("Ses çıkarmayacağına söz verirsen sana 100 milyon veririm") bedelleriyle kıyaslamış, dolayısıyla da haysiyetlerinden yoksun bırakmış oluruz. Dürüstlük ve iyi niyet, müstakil değeri olan olgulardır. Bunu çe-

lişkili bir biçimde şöyle ifade edebiliriz: Gerçek değeri olan şeyler, yalnız fiyat biçemeyeceğimiz şeylerdir.

Kant, insanların bir tür kendiliğinden değere sahip olduğunda ısrar ederdi. Bizi diğerlerinden ayıran esas özelliğimiz, haysiyet sahibi olmamızdır; çünkü Kant'a göre özerkliğimiz vardır. Bu da tam olarak kendi yasamızı yaptığımız anlamına gelir. Bununla herkesin öznel olarak neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verebileceğini değil, tam tersini kasteder: Akılcı varlıklar olduğumuz için, öznel dilek ve tercihlerimizden tamamen bağımsızca, *genel olarak* neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verebiliriz. Neyin doğru olduğunu ya da hayattaki ödevimizin ne olduğunu belirleyen "vizyon"umuz veya "içimizdeki ses" değildir. Hakikaten de, haklarında ne düşünürsek düşünelim veya hissedersek edelim, bazı ödevlerimiz vardır. Her şeyden önce, başkalarının insan olarak haysiyetini sayma ve koruma ödevimiz vardır. Bunları kendi çıkarımız için suiistimal edemez veya yalnız belli bir amaca ulaşmak için araç olarak kullanamayız. İnsan her zaman ve her yerde kendi içinde bir amaç olmuştur ve olacaktır. Kant, kendine has karmaşık ve şekilci tarzıyla şöyle yazar: "Öyleyse tüm akılcı varlıklar (kendiniz ve diğerleri) için, ilkesel olarak kendi başına bir amaç olarak yerleri varmış gibi davranın."[3] İnsan olmak, sadece kendi başına bir amaç olmaktır.

Elbette birbirimizle *ayrıca* araçsal ilişkiler kurmaktan kaçınamayız. Örneğin bir şey satın alırken satış elemanı bu işi yapabilmemiz için, araba tamircisi de arabamızı tamir ettirebilmemiz için bir araçtır. Kant'a göre bu tamamen meşrudur. Ancak *aynı zamanda* bu insanlar kendi başlarına birer amaçmış gibi davranmamız gerekir. Birbirimizle *yalnız* araç olarak değil, *aynı zamanda* kendi başına birer amaçmış gibi ilişki kurmamız gerekir. Böyle davranmak bizim ödevimiz-

3 *A.g.e.*

dir, çünkü aksi takdirde onların insan olarak –özerk, akılcı varlıklar olarak– statüsünü alçaltmış oluruz. Basitçe söylemek gerekirse, insanlara eşya gibi değil, insan gibi muamele etmek zorundayız.

GÜNÜMÜZDE HAYSİYET

Ne yazık ki insanların *kendi başlarına* bir amaç değil de yalnızca birer araç gibi muamele gördüğü, insan haysiyetinin bir fiyat etiketiyle küçümsendiği örnekler bulmak hiç de zor değil. Bunun en uç örnekleri olan kölelik ve insan ticareti, ne yazık ki bugün bile hayli yaygın. Ancak bunu bu kadar uç olmayan ve ahlâki açıdan daha az ayıplanacak biçimde kültürümüzün büyük bir bölümünün dokusuna işlemiş halde bulmak da mümkün. İtibarlı Amerikan yaşam koçu Tony Robbins "Başarı, yapmak istediğiniz şeyi, istediğiniz zaman, istediğiniz yerde, istediğiniz kişiyle, istediğiniz kadar yapmaktır," derken, başka insanların değerinin bireyin kendi dilekleriyle ölçüldüğü bir düşünme biçimine ses oluyor. Robbins'e göre başarı kendi arzularınızdan ötesini de düşünmeyi ve başkalarını gözetmeyi değil, aklınıza eseni "kiminle isterseniz onunla" yapmayı içeriyor. Bu öyle bir boyuta varıyor ki, başkaları denklemin bir parçası oluyor, bireyin kendi arzularını tatmin etmek için kullandığı araçlar haline geliyorlar. Kant'ın insan haysiyeti düşüncesini benimsersek, başarıyı böyle tanımlayamayız. Başarı, ahlâki açıdan, başkalarına istediğimiz şeye ulaşmak için birer araç gibi değil, *kendi başlarına* birer amaçmışlar gibi muamele etmeyi gerektirir.

Ne yazık ki, insanlara değer biçme yaklaşımı da çok yaygınlaştı. Bazı ülkelerde (Avustralya, Yeni Zelanda, Japonya ve Avusturya da dahil) yetkililer göçmenler için bir puan sistemi kullanıyor. Doktorası olan birisi genellikle lisans dip-

loması olan birisinden, İngilizce konuşan birisi Çince konuşan birisinden daha fazla puan alıyor. Ülkeye giriş izni, çeşitli parametrelere göre topluma net bir getirisi olacağı düşünülenlere lütfediliyor; yeteri kadar puan alamayanlar içeri buyur edilmiyor. Bu bakış açısı, insanları müstakil değeri olan varlıklar olarak değil, değeri ulusal ekonomiye dair harici amaçlara göre değişen varlıklar olarak görüyor. İnsanlara puan aracılığıyla değer biçiliyor, ancak haysiyetleri hesaba katılmıyor. Genel olarak modern toplumlarda araçsallaştırma, insanların belli bir amaca hizmet eden –gayri safi milli hasılayı, PISA sıralamasını ya da yeterlilik denetimlerini etkileyen– birer kaynak haline gelmesi anlamına geliyor. Gelişigüzel biçimde insan kaynaklarından, insan kaynakları yönetiminden söz ediyor ve bu kavramların özünde ne kadar araçsalcı olduğunu tamamen unutuyoruz. İnsanlar, mümkün olduğunca sömürülmesi ve optimize edilmesi gereken, petrolle ya da demir cevheriyle karşılaştırılabilir kaynaklar değil; aksine, asla bir yönteme, araca ya da kaynağa indirgenmemesi gereken, bir biçimde haysiyeti olan özerk varlıklardır.

O halde mesele, Kant'ın hümanist temel insan haysiyeti fikrini nasıl hayata döndüreceğimiz. Yanıt muhtemelen, bunun ancak siyasi seviyede bir kolektif girişim olarak; politikanın vatandaşlara ekonomik kaynak ya da ürün ve kamu hizmeti tüketicisi olarak değil, daima insan olarak muamele etmesinde ısrarcı olmakla mümkün olduğu. O zamana kadar, sıradan insanlar olarak, kendimize herkesin temel bir haysiyeti olduğunu ve saygımızı hak ettiğini hatırlatmamız gerekiyor. Bu anlamda haysiyetin varoluşsal esaslardan biri olarak –hayatımızı yaşayış şeklimize dahil etmeye uğraştığımız hem ontolojik haysiyet hem de erdem olarak haysiyet– bize hizmet edeceğini umuyorum. Ne yazık ki, daha önce de değindiğim gibi, bu tür haysiyete odaklanan kişisel gelişim

kitaplarının ve psikolojik araştırmaların eksikliğinden mustaribiz. Uzun yıllar psikoloji okumuş ve sonradan bu alanda araştırma ve hocalık yapmış biri olarak, bu kavramla karşılaştığımı bile hatırlamıyorum. Bir kez bile karşılaşmamış olmam hayli şaşırtıcı. Bunun sebebi muhtemelen modern psikolojik kültürün, araçsallaştırılması veya paraya çevrilmesi imkânsız olduğu için haysiyetle uzlaşmakta zorlanması. Dolayısıyla faydasız eski felsefecilerin bize tutunabileceğimiz önemli bir varoluşsal esası hatırlatması iyi bir şey olsa gerek.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VAAT

İnsan, vaatte bulunma hakkına sahip bir hayvandır.
– Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Bu kitap Nietzscheci bakış açısını benimsemese de, bu bölüm Friedrich Nietzsche'nin insanlıkla alakalı pek çok derin gözleminden birini ayrıntılı biçimde ele alıyor. Nietzsche en tartışmalı ve en yanlış anlaşılan felsefecilerden biri. Başı dertten kurtulmayan bir karakter olan Nietzsche, hastalıkla, dramla ve trajediyle dolu bir hayat sürdü. Nihayetinde 1889'da Torino'da bir sinir buhranı yaşadı. İddialara göre bu buhranı, kötü muamele gören bir atla karşılaşması tetiklemişti, ki bu, merhameti eleştiren düşünür için şaşırtıcı bir tepkiydi. Tüm olasılıklar düşünüldüğünde, o gün muhtemelen ileri evre frengi yüzünden sokakta yere yığılmıştı.

Daha önce kimilerinin Nietzsche'yi nihilist –yani anlam ve değeri tamamen reddeden bir düşünür– olarak kabul ettiğini söylemiştim. Gerçekte Nietzsche nihilizmi üstesinden gelinmesi gereken bir tehdit olarak görüyordu. Bir aforiz-

ma ustası olan ve klasik filoloji çalışmaları sayesinde antik felsefeciler hakkında derinlemesine bilgi sahibi olan Nietzsche, onlarla ilgili özlü ve hürmetsiz analizleriyle bilinir. Yunan sanatına, kültürüne ve dramasına olduğu kadar bilim ve Darwinizme de meraklıdır. Nietzscheci felsefe özenle inşa edilmiş bir düşünce sistemi değildir. Kendisinin, kendi ifadesiyle, "çekiçle felsefe yapmak" gibi bir eğilimi vardır. Bir başka deyişle, yerleşmiş doğruların kökenlerini ve kabul tarihçelerini (bunların en dikkat çekicisi, Hıristiyan "köle ahlâkı" dediği şeye dair analiziydi) izleyerek onları parçalamaya koyulmuştur. Soybilimine dayalı yaklaşımı, bir araştırma yöntemi olarak 20. yüzyılda Fransız düşünür Michel Foucault (1926-1984) tarafından sürdürülmüştür. Ancak Nietzsche yalnız düşünme biçiminde soybilimci değildi –yani sırf kışkırtmak ve tarih kazalarının kolektif inançlarımızı (özellikle de ahlâki olanları) nasıl biçimlendirdiğini açık etmek için yola çıkmamıştı. Çalışmalarından bazıları, kasıtlı olarak veya olmayarak, insanı geliştiriyordu –ya da en azından ben, vaatte bulunma hakkıyla ilgili tartışmasına odaklanarak, ona bu ışık altında bakmaya çalışacağım. Hatta "vaat"i, temel varoluşsal esaslardan biri olarak adlandıracak kadar ileri gideceğim.

VAADİN ÖNEMİ

Ahlâkın soykütüğü üzerine polemiğinin (1887) ikinci denemesinde, Nietzsche şöyle sorar: "Bir hayvanı vaat etme ayrıcalığıyla yetiştirmek – bu tam da doğanın insana istinaden üstlendiği çelişkili görev değil mi? Bu insanlığın gerçek sorunu değil mi?"[1] Nietzsche kendi sorusuna olumlu yanıt

1 Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, 2011. İzleyen bölüm, *Hverdagslivets følelser* (Gündelik Duy-

verir. Ona göre insanların vaatte bulunma kabiliyetine sahip olması insanlığı anlamanın anahtarlarından biri. Nietzsche'ye göre insanlar, antilop ve aslanla aynı temel doğal süreçler tarafından güdülenen, ancak vaatte bulunabilme erdemi ile onlardan ayrışan hayvanlardır. Bildiğimiz kadarıyla başka hiçbir hayvan bu özelliği haiz değildir. Yalnızca insanlar kendi edimlerini yorumlayabilen bir bilince ve vaatte bulunmanın önkoşulu olan, bugünle yarın arasında bağlantı kurabilen bir kavrayışa sahiptir. Düşünürsek, birbirimize vaatlerde bulunabilmemiz kesinlikle insan olmamızın esasıdır. Vaatte bulunma kabiliyetimiz olmasaydı, evlilikler ya da sadakate dayalı uzun süreli ilişkiler (hatta "ölüm bizi ayırıncaya dek" bile) imkânsız olurdu. Mal mülk için anlaşmalar ve sözleşmeler yapmak da mümkün olmazdı ("Yarın ödeyeceğime söz veriyorum"). Büyük, küçük, açık veya örtük sürekli vaatlere dayalı gündelik hayat da işleyemezdi ("Bulaşıkları ben yıkarım"). Hiçbir insan topluluğu veya toplum, temel vaatte bulunma ve sözümüzü tutma kabiliyetimiz olmadan sürdürülebilir olmazdı.

Dil düşünürü J.L. Austin (1911-1960), sırf dünya hakkında gözlem yapmanın bile işlevsel açıdan vaatte bulunmak olduğunu iddia eder. "Yağmur yağıyor" gibi tamamen zararsız bir şey söylediğimizde dahi buna inanma (aksini öğrenene kadar) ve ona göre davranma (mesela yanımıza şemsiye alma) mecburiyetinde kalırız. Bir vaatte bulunmak, o vaatten sorumlu tutulmaya razı olduğunuzu ilan etmeyi içerir. Benzer şekilde, dünyanın koşullarıyla ilgili görüş belirtmemiz, (hiç olmazsa zımnen ve ilkesel olarak) bu görüşlerden sorumlu tutulmayı kabul etmemiz anlamına gelir.[2] Me-

gular), der. Michael Hviid Jacobsen ve Inger Glavind Bo (Hans Reitzels Forlag, 2015) antolojisi için yazdığım "Suçluluk - ahlâklılık duygusu" isimli bölüme dayanıyor.

2 Bu, Sabina Lovibond'un önemli ahlâk felsefesi kitabı *Ethical Formation*'ın (Harvard University Press, 2002) ana temalarından biridir.

sela "Yağmur yağıyor," dediğimizde, bu ifade aynı zamanda "Seni temin ederim!" ifadesini de içerir. Bu anlamda vaat, tamamen temel bir düzeyde, güven ve inanılırlık ifadesi olarak önemlidir. Başkalarıyla uzun süreli ilişkilere girebilme kabiliyetimiz ve genel olarak iletişimimiz, sözlerimizi tutacağımız varsayımına dayanır.

VAAT VE SUÇLULUK

Elbette beşer şaşar. Bazen verdiğimiz sözleri tutamayız. O zaman da suçluluk hissetmemiz gerekir. Psikolojik anlamda suçluluk, yanlış bir şey yaptığımızı –mesela sözümüzde durmadığımızı– bize bildirmek için vardır. Uzun zamandır hayatlarımızdan suçluluğu çıkarma isteği hayli popüler. Kişisel gelişim kitapları sıklıkla suçluluğu, utancı ve vicdan azabını kaçınılması gereken şeyler olarak sunuyor. Böyle olunca da bunlar sorunlu duygular haline gelebiliyor, çünkü insanlar bazen yanlış bir şey yapmadıkları halde (örneğin çocukken istismara uğradıkları için) suçluluk ve utanç hissedebiliyor. Bu gibi durumlarda bu olumsuz duyguları beslemeye devam etmenin kesinlikle bir anlamı olmadığını görmek önemli. Ancak pek çoğumuz için sorun, bunun tam zıddı. Yanlış bir şey yaptığımızda dahi suçluluk hisset*mi*yoruz. Hal böyle olduğunda, tam da suçluluk duygusu yaşamadığımız *için*, yanlış bir şey yaptığımızın bile farkında olmayabiliyoruz. Suçluluk duygusu ahlâki bir pusula işlevi görüyor; o olmayınca ahlâki bir biçimde davranmak zorlaşıyor. Dolayısıyla çocukların bir kabahat işlediklerinde (elbette masum oldukları zaman değil) suçluluk hissetmeyi öğrenmeleri önemli.

Suçluluk duygusunu, ahlâkımızı bir bütün halinde tutan tutkal olarak düşünebiliriz. Aslına bakılırsa, suçluluk, tutul-

mamış sözün diğer yüzüdür; belki de o nedenle, ne kadar acı verici olursa olsun, onsuz yapamayız. 1973 tarihli *The Man Who Wanted to Be Guilty*[3] (Suçlu Olmak İsteyen Adam) adlı kitabında Henrik Stangerup, suçluluk duygusunun varoluşsal önemine dair edebi bir savunma kurar. Hikâye, insanların –kitabın baş kahramanı gibi eşini öldürenlerin bile– değer gördüğü, kabul edildiği ve anlaşıldığı, terapistlerin hükmettiği distopik bir toplumda geçiyor. Adam suçlu bulunmaya çalışsa da, insanların kişisel sorumluluktan yoksun olduğu toplumda suç bir şey ifade etmiyor. Stangerup'ın analizi, hayatın pek çok alanında pozitif olmayı ve takdiri suçluluk ve utançtan daha fazla vurgulayan, psikoloji üzerine inşa edilmiş, terapinin istilasına uğramış kültürümüzde bugün de gayet geçerli.

Çağdaş düşünür Judith Butler, insanlığı, suçluluk hissetme ve vaatte bulunma kabiliyetini[4] esas alarak anlama çabasıyla, Nietzsche'nin düşünce biçimine yeniden hayat vermiştir. Butler, insanların yaptıklarının "hesabını verme" kabiliyetini, insan mefhumunun (o buna "özne" diyor) esası olarak görür. Genellikle insanlar eylemlerini haklı çıkarabilirler – hiç olmazsa dili kullanabildikleri kadarıyla. Butler'a göre, öznenin yaratımı ahlâksal ilişkiler vasıtasıyla olur; oysa bireysel kültürümüzde sık sık bunun tam tersi (yani öznenin tamamen oluştuktan sonra bir ahlâk anlayışı seçtiği) öne sürülür. Butler'a göre bu hatalı bir görüştür, çünkü ahlâktan önce ya da ondan bağımsız gerçek bir öznellik olmadığı gibi, iktidardan önce ve ondan bağımsız bir öznellik de yoktur (bunu Foucault da söyler). Bu bakış açısıyla iktidar ve ahlâklılık, bir madalyonun iki yüzü oluyor. Ahlâklılık, insanlar kendileri ve birbirleri üzerinde (ve tam tersi) kontrol

3 *Manden der ville være skyldig*, İngilizceye çev. David Gress-Wright, Marion Boyars, 1982.

4 *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005.

sahibi oldukları için vardır. Yahut Kant'ın dediği gibi, ahlâki bir "böyle olmalıdır", "böyle olabilir"den, yani belli şekillerde davranma imkânından önce gelir.

Bu başta biraz karmaşık gelebilir, ancak aslında son derece basit. Başkaları eylemlerimizin sorumluluğunu almamızı talep ettiğinde –hatta bizi buna zorladığında– insan olarak var olmaya başlarız. Başkaları hayatımıza müdahale edip kendimizi açıklamamızı istediğinde kendimizi anlayabilmeye başlarız. Şayet bize hiç hesap sorulmazsa dolaysızlık durumunda kalır, kendi edimlerini yorumlayabilen bir bilinç geliştiremeyiz. Butler burada, kendi edimlerini yorumlayabilen öznenin "korku ve dehşet"ten doğduğunu dramatik bir biçimde ifade eden Nietzsche'ye atıfta bulunur. Nietzsche'nin bununla kastettiği şudur: Tasdikli bir yasa ve ceza sisteminin içinde yetki sahibi birisi (örneğin bir ebeveyn veya öğretmen) bunu bizden istediğinde, eylemlerimizden sorumlu olmaya başlarız. Bir çocuk, kendisinden sorumlu olma gerekliliğiyle, yanlış veya yasak bir şey yaptığında (örneğin bir bardak sütü döktüğünde) ve ebeveyni öfkeyle "Bunu neden yaptın şimdi?" diye çıkıştığında yüzleşir. Çocuk bunu neden yaptığını bilmeyebilir, ancak yine de (talihsiz) davranışının sorumluluğunu almak ya da onu açıklamak zorundadır. Bu durumda çocuk, henüz resmen öyle olmasa dahi sorumlu bir birey olarak muamele görür. Gelişim psikolojisinin sihri şudur ki, çocuklar ancak zamanla sorumlu (Nietzsche'nin dediği gibi vaatte bulunma hakkı olan) varlıklara *dönüşürler* ve bu da salt baştan beri öyleymişler gibi muamele gördükleri için olur. Bu bağlamda suçluluk duygusu son derece önemlidir. Butler'ın dediği gibi, "suçluluk duygusu, özne olmayı mümkün kılar."[5] Bir suçla itham edilmek, çocuğu, suçlu mu masum mu olduğuna karar verecek bir sürecin parçası olarak, kendini ve eylemlerini az çok değerlendirmeye mecbur kalacağı

5 *A.g.e.*, s. 85.

bir ilişkinin içine çeker. Kimse bir gecede ya da tek bir kez suçlanmakla sorumlu bir varlığa dönüşmez; bu, öznelliğimizi azar azar geliştirmek suretiyle kendinden sorumlu, kendi edimlerini yorumlayabilen bir bireye dönüştüğümüz, yıllar süren bir süreçtir. Bir başka deyişle, bu süreç içinde, vaatte bulunma hakkı olan bir varlığa dönüşürüz.

YA ARAÇSALLAŞTIRILMIŞ VAATLER?

Vaat, ahlâklılık, suçluluk ve sorumlu bir yetişkin olmak arasında doğal bir bağlantı olduğunu gördük. İnsanlar, çiğneyebilecekleri bir dizi norm (mesela masaya süt dökmeme normu) konusunda kendilerinden sorumlu olmaları istendiğinde (veya buna zorlandıklarında) eylemde bulunma kabiliyetine doğru ilk adımı atmış olurlar. Kendinden sorumlu hale gelme süreci ya olanlardan sorumlu olmadığını açıklamayı ("Bilerek yapmadım") ya da sorumluluğu kabul etmeyi içerir ("Ben yaptım. Özür dilerim. Lütfen beni bağışla."). Bunlardan ilki kabahatli tarafta bir tür pişmanlığa neden olabilirken, ikincisi samimi bir özre yol açabilir. Dolayısıyla, eyleme geçen ve kendi edimlerini yorumlayan insan, bir dizi ahlâki değerle ilişkili olarak –özellikle de ahlâklılığın *duygusu* olan suçlulukla ilişkili olarak– oluşur. Temel vaatte bulunma ve vaatlerimizden sorumlu tutulma kabiliyetimizi buradan devşiririz. Suçu kabul etme veya reddetme (ama hiç olmazsa bunu değerlendirme) kabiliyeti, olgun, özdüşünümsel insanın belirleyici özelliğidir. Nietzsche'nin "vaatte bulunan hayvan"ı, "Benim suçumdu (veya değildi)!" diyebilen insandır. Bir anlamda bu, insan toplumunda sorumluluğun, ahlâklılığın ve sosyalliğin temelidir.

Ne var ki araçsallaştırılmış kültürümüzde, bu temel, erozyona uğrama tehlikesi altındadır. Örneğin kimilerinin "top-

lum projesi" adını verdiği şey, yeni ve daha geçici bir anlaşmalar kültürüne dayalıdır.[6] Bazı şeyler giderek *ikinci bir emre kadar* üzerinde anlaşılmış kabul ediliyor. Birbirimize vaatlerimizi *o an için* yapıyoruz. Ne de olsa bir söz verdikten sonra önümüze daha iyi bir seçenek çıkabilir; daha iyi bir yılbaşı partisine davet edilebilir, daha iyi bir iş, daha iyi bir erkek arkadaş bulabiliriz. Bu FOMO'dan (*fear of missing out*: fırsatı kaçırma korkusu) mustarip kişilerin sürekli karşılaştığı bir çelişkidir. *O an için* verilen sözler, aslına bakarsanız artık söz olmaktan çıkmıştır. Bunlar en iyi –ve aynı zamanda en kötü– ihtimalle, yalnız *o an için* o sözü veren kişiye yararı olan, araçsallaştırılmış sözlerdir.

Vaatte bulunma eylemi, özünde koşulsuzdur. Evlendiğimizde "ölüm bizi ayırıncaya dek" bir arada kalmaya söz veririz. Çoğu çift boşanma oranlarına fazlasıyla vakıf olduğundan, bir istisna olma olasılıklarının düşük olduğunu da bilir; ancak ampirik bulgular onları birbirlerine sadakat sözü vermekten alıkoymaz. "Daha iyi bir seçenek çıkıp da fikrimi değiştirmedikçe sana sadık kalmaya söz veriyorum", pek de iyi bir evlilik yemini sayılmaz. Bir vaat, varoluşsal açıdan anlamlı doğası tahrip edilmeden araçsallaştırılamaz. Vaatler, tutunmaya değer şeylerdir. Verilen bir sözü tutmanın, bize onu tutmuş olmaktan başka bir şey kazandırmasa bile, temel ve haysiyetli bir tarafı vardır. Bu anlamıyla vaat, varoluşsal bir esastır: Araçsallaştırılamaz, kendiliğinden bir değeri vardır. Vaatlerimize tutunmak için çaba harcamazsak, insan doğasına ihanet etmiş oluruz.

6 Bkz. Anders Fogh Jensen, *The Project Society*, Aarhus University Press, 2012.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BENLİK

Benlik, kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir.
– Søren Kierkegaard (1813-1855)

Søren Kierkegaard, hiç şüphesiz en ünlü Danimarkalı felsefecidir. Teolojik, felsefi ve edebi diyalog ustası olan Kierkegaard'ın yazıları, farklı seslerden ve mahlaslardan müteşekkil karmaşık bir labirent olduğu halde, çözümleme ve yorumlama isteği uyandırır. Hayatı ve çalışmaları hakkında pek çok iyi kitap yazılmıştır, fakat biz burada onun varoluşsal fikirlerinden yalnızca birine odaklanacağız. Kierkegaard, Anti-Climacus mahlasıyla yazdığı *Ölüme Götüren Hastalık* kitabının meşhur girişinde şöyle der:

> İnsan ruhtur. Peki ruh nedir? Ruh, benliktir. Peki benlik nedir? Benlik, kendisine kendisiyle ilişki kurduran bir ilişkidir veya [kendi hesabını veren] ilişkinin içinde, ilişki kendisine kendisiyle ilişki kurdurur; benlik ilişki değildir ancak ilişkinin kendisine kendisiyle ilişki kurdurduğu [gerçeğine dayanır].[1]

1 Søren Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, çev. Nur Beier, Alfa Yayıncılık, 2020.

İlk bakışta bu alıntı bir hayli gizemli durabilir, ancak Kierkegaard'ın söylediği şey, göründüğünden daha basittir. İlk olarak, insanı bir ruh olarak tanımlar ve ruhun tam olarak ne olduğunu sorar. Bu soruya verdiği yanıt –ruh, benliktir– derhal yeni bir sorun doğurur: Benliği tanımlamak. Benliğin, kendisiyle ilişki kuran bir ilişki olduğunu tespit eder. Bir başka deyişle, benlik bir nesne veya madde değil, bir ilişkidir. Ama nelerin arasındaki ilişki? Yukarıdaki alıntı bunu yanıtlamıyor, ancak Kierkegaard'a sorsak, insanın hem fiziksel hem de zihinsel bir varlık olduğunu, yani bedenle ruhun bir sentezi olduğunu söylerdi. Bugün tercih edeceğimiz terimler, muhtemelen "zihinsel" ve "biyolojik" olurdu. Gelin görün ki, sırf ruhla beden –zihinsel ile fizyolojik– arasında bir ilişki olması, Kierkegaard'ın anladığı anlamda benlik için yeterli değil. Bu ilişki ruhani, dolayısıyla da benlik olma haline, ancak kendisiyle ilişki kurma eylemiyle geliyor. Bir başka deyişle, benlik ne psikemiz ne biyolojik bedenimiz, ne de bunların toplamıdır; benlik, bunların arasındaki sentezle (veya ilişkiyle) ilişki kurma eylemidir. Dolayısıyla benlik, sırf psikemizle, bedenimizle veya genel anlamda dünyayla ilişki kurduğumuz gerçeğine değil, tüm bunlarla *nasıl* ilişki kurduğumuzla ilişki kurabilmemize de dayanır.

Ruh kavramının yerine kültürü koyarsak, bunu anlamak, modern ve seküler okur için daha kolay olabilir. O halde yukarıdaki alıntı değiştirilecek olsa, son hali, kendisi tarafından gözlemlenen insanın kültürel bir varlık olduğunu söylerdi. Kültür, doğa (beden de dahil) ile psikolojik olan arasında bir ilişki taşır. Kültür kavramı, Latince sürme veya yetiştirme anlamına gelen *cultura* kökünden gelir. Kimi zaman kültür doğanın zıddı farz edilse de, kültürün bir *doğa formu,* yani yetiştirilmiş bir form olduğunu söylemek muhtemelen daha doğru olur. Tarımı ele alalım. İnsanlar bin yıllardır bit-

kiler *yetiştirmiş*, tarlalar sürmüştür. Bu da doğadır, fakat insan tarafından işlenmiş bir doğadır. Bu anlamda hiçbir kültürel ürün –örneğin, sanat, dil ve görgü kuralları– gayri tabii değildir. Bunlar yalnızca kendisiyle ilişkimize aracılık etmek üzere doğanın yetiştirildiği veya işlendiği yollardan bazılarıdır. Kültür, dünyayla aracılı bir ilişkiden oluşur. Buna paralel olarak, benlik sahibi olmak, kendinizle ve dünyayla aracılı bir ilişkiye sahip olmak demektir. Bütün hayvanlar yer, uyur ve genlerini bir sonraki nesle aktarır, ancak insan kültürleri bunların nasıl yapıldığına aracılık eder. Bunun sonucunda, bu faaliyetler yemekle, aile yapısıyla ve gündelik hayatın ritmiyle ilgili farklı geleneklere bağlı olarak, dünyanın farklı yerlerinde farklı biçimlere bürünür.

İnsan benliğini ve kültürünü, tüm canlı varlıkların dünyayla ilişki halinde var olduğunu söyleyerek de açıklayabiliriz: Güneş ışınlarını yakalamak için hareket eden bitkiler bir anlamda ışık enerjisiyle ilişki kurar; sosis yiyen bir köpek hem kendi açlığıyla hem de yiyecekle ilişki kurar. Ancak bitkinin de köpeğin de Kierkegaard'ın anladığı anlamda benliği yoktur – her ikisi de dünyayla *nasıl* ilişki kurduklarıyla ilişki kuramaz. Tüm canlı varlıklar gibi insanlar da dünyayla ilişki kurarlar; ancak bizi biricik kılan, dünyayla *nasıl* ilişki kurduğumuzla ilişki kurma kabiliyetimizdir. Bronzlaşmak istiyorsak, bitkiler gibi güneşle beraber hareket edebiliriz; fakat gölgeye de kaçabiliriz, çünkü fazla güneş ışınına maruz kalmanın cilt kanseri riskini artırdığını okumuşuzdur. Güneşin altına serilme arzumuz ne kadar güçlü olursa olsun, bu arzuyla, onun sonuçlarına dair (kültürün belirlediği) bilgilere dayanarak düşünümsel bir ilişki kurabiliriz. Bitkiler bunu yapamaz. Köpek gibi biz de sosis yemek isteyebiliriz, ancak vejetaryen olduğumuz, iklim değişikliğini önemsediğimiz veya diyette olduğumuz için (yani etle ilgili kültürün belirlediği bazı fikirlerimiz olduğu için) et yemekten kaçınabili-

riz. Köpek diyet yapamaz. Daha doğrusu, ancak eğer sahibi buna karar verirse yapabilir; fakat kendi özgür iradesiyle diyete girmeyi tercih edemez. Neden? Çünkü kendi açlığıyla düşünümsel bir ilişki kurma kabiliyeti yoktur. Acıkabilir ve yiyecek arayabilir, ancak açlığından hareketle bir şeyler yapıp yapmaması gerektiğiyle ilişki kuramaz. Köpeğin şüphesiz bir mizacı, hatta belki de kişiliği (mesela bazı köpekler daha utangaçtır) vardır, ancak benliği olmadığı için kendisiyle ilişki kuramaz. Köpeği, sahibinin arzularına karşı gelerek bütün sosisleri bitirdiği takdirde bile ahlâken sorumlu tutamayışımızın nedeni de budur. Canımız sıkılabilir, ona bağırabiliriz ve bunu bir daha yapmaması için onu (öfkemizden duyduğu korkuya güvenerek) eğitmeye çalışabiliriz, fakat davranışına ahlâken içerleyemeyiz, çünkü kabahatlerinden sorumlu değildir. İçerlemek, ancak diğer taraf kendi eylemleriyle ilişki kurabilme kabiliyetine sahipse –yani söz konusu tarafın Kierkegaard'ın anladığı anlamda benliği varsa (dolayısıyla da Kant'ın amaçlar krallığı adını verdiği yere aitse)– meşrudur. Bir kez daha, bu "insan"ın nasıl tanımlandığıyla ilişkili – ve bir anlamda, anlamlı hayatla ilişki kurma kabiliyetimizin temelini teşkil etmekte. Ki bu da onu kesinlikle sımsıkı sarılmaya değer bir esas haline getiriyor.

İLİŞKİ KURULUDUR

Kısacası Kierkegaard, benliği dönüşümlü bir süreç olarak sunar. Benlik bir nesne ya da bir madde değil, bir süreçtir – *olan* bir şeyden ziyade, *meydana gelen* bir şey. Bu, kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir ve kendimizle ilişki kurma kabiliyetimiz, insan olmanın esasıdır. Bu kabiliyet olmasa, fiziksel dürtü ve arzular tarafından güdülenen diğer hayvanlardan farkımız kalmazdı. Köpek acıktığında, onu başka türlü dav-

ranmaya iten farklı ve daha kuvvetli bir dürtü (örneğin korku) hissetmediği takdirde gidip yiyecek arar. Halbuki yetişkin insanlar, dürtülere sahip olmakla birlikte, bu dürtülerle dönüşümlü bir ilişki *de* kurar ve bunlardan hareketle bir şeyleri yapıp yapmamaya karar verirler. Bu düşünme kabiliyeti, kendi kendimize yarattığımız bir şey değildir. Kierkegaard bunu, benliği oluşturan kendisiyle ilişki kuran ilişkinin, benlikten *hariç* bir şeyden müteşekkil olduğuna dikkat çekerek ifade eder. Benlikten *hariç* bu şeyin Tanrı olduğunu öne sürer – çünkü Kierkegaard'a göre Tanrı bizi benlik olarak, yani manevi bir varlık olarak yaratmıştır.

Gelişim psikolojisiyle bağlantılı seküler bir yorum, benliği toplumumuzun veya kültürümüzün –benlikten hariç şeylerin– oluşturduğudur. Düşünümsel benlikler haline gelmemiz, tekil bir kendini geliştirme süreci değildir; kendimizle, başkaları vasıtasıyla ilişki kurarız. Ufak biyolojik damlalar olarak doğan insanların kendileriyle ilişki kuran –ve bu anlamda Kantçı haysiyete sahip– benliklere dönüşebilmeleri için, kendilerini başkalarının gözünden görmeleri şarttır. Salt birileri bizimle ilişki kurduğu için kendimizle ilişki kurmayı öğreniriz. Bu anlamda kendimizi hakikaten başkalarına borçluyuz. Bunu, suçluluk ve sorumluluk duygularının gelişiminden bahseden bir önceki bölümde gördük.

Bu, ABD'de sosyal psikolog George Herbert Mead (1863-1931) ve o zamanki Sovyetler Birliği'nde Lev Vygotsky (1896-1934) ve diğerleri tarafından neredeyse aynı zamanda formüle edilen, bir erken 20. yüzyıl psikoloji kavramıdır. Giriş bölümünde psikolojiyi bir hayli eleştirmiş olabilirim, ancak bu, psikoloji biliminin derinlemesine ele aldığı önemli bir olgu. Mead ve Vygotsky'nin izinden giden modern gelişim psikolojisi, insanların kişiler arası ilişkilerin içinde nasıl geliştiğini, hatta nasıl yavaş yavaş başkalarının bakış açılarını benimsediğini ve böylece, kendilerine bakım veren ki-

şilerin dengeli tepkileri sayesinde, "dışarıdan" kendi benliklerine dönüştüklerini derinlemesine incelemiştir. Benlik daima başkaları vasıtasıyla gelişir. Kendimizle düşünümsel ilişkimiz –ya da Kierkegaardcı anlamda yalnızca benliğimiz– toplumsal ilişkilerin sonucudur. Vygotsky bunu meşhur analizinde açıkça gösterir. Bir çocuğun doğal biyolojik eğilimlerinin, yetişkinler –özellikle de ebeveynler– çocuğun davranışlarını yorumladıkça düşünümsel istemli eylemlere dönüştüğünü söyler. Örneğin doğuştan gelen bir yakalama refleksine sahip olan küçük çocuklar, görüş alanlarına giren cazip, renkli ve hareketli nesnelere dürtüsel olarak uzanırlar. Bu, çocuğun öğrendiği bir şey değildir; bir anlamda doğal bir eylemdir. Ancak bazen çocuk erişemeyeceği bir şeye uzanır ve ondan daha becerikli bir yetişkin araya girerek onu ona uzatır. Yetişkin, çocuğun ele geçirmek istediği nesneyi işaret eden dürtüsel yakalama refleksini yorumladığı için, çocuk yavaş yavaş işaret ederek yetişkinin dikkatini çekebileceğini öğrenir. Saf refleks (yakalama) olarak başlayan şey, istemli bir eyleme (işaret etmeye) dönüşür. Bu ancak yetişkinler çocuğun işaret etmesini, henüz istemli hale gel*meden* istemliy*miş gibi* yorumladıkları için gerçekleşir; yani çocuğun eylemi zamanla gerçekten işaret etmeye *dönüşür*. Gelişim psikolojisi denen sihrin bu önemli ânı, "yakınsal gelişim alanı"nda gerçekleşir. Gelişim anlamında daima çocuğun çok daha önünde olan yetişkin, onun önceleri ancak yetişkin yardımıyla yapabildiği şeyleri kendi başına yapması için gerekli becerileri yavaş yavaş kazanmasına yardım eder.[2] Benlik ancak böyle ve ancak kültürel bağlam içerisinde kendisiyle ilişki kuran bir ilişki geliştirir. Ne var ki, yetişkin, çocuğa çok fazla sorumluluk verir ve becerileriyle ilgili fazla beklentiye girerse –örneğin eğitim dünyasında uzun

2 Örneğin bkz. Vygotsky'nin klasik çalışması: *Toplum Içindeki Zihin: Yüksek Zihinsel Işlevlerin Gelişimi*, çev. Bahri Akın, Doruk Yayınları, 2022.

zamandır yaygın olan "çocuk merkezli öğrenme" fikri fazla ileri götürüldüğünde– işler kötü gidebilir. Bir diğer olası sorun da, yetişkinlerin "helikopter ebeveyn" olması ve çocuğun hiçbir sorumluluk almasına izin vermemeleri durumunda yaşanır. Bu iki uç arasında bir dengeden oluşan yakınsal gelişim alanı, yetişkinin çocuğun durumunu anlamasını gerektirir. Çocuğun davranışı ancak toplumsal durumların içinde anlamlı ve istemli eylemler olarak yorumlanabilir; bu da çocuğun ilgili becerileri zamanla kazanmasıyla sonuçlanır. Bu, bir önceki bölümde gördüğümüz Butler'ın görüşüne denk düşüyor: Çocuk sorumluluk duygusunu, davranışlarından (makul düzeyde) sorumlu tutularak geliştirir.

KENDİSİYLE AHLÂKİ İLİŞKİ KURMA

İlk bakışta Kierkegaard gibi Danimarkalı Protestan bir teolog ile Vygotsky gibi Rus Marksçı bir psikolog arasında uçurumlar varmış gibi görünebilir. Ben de zaten sadece düşünme biçimlerinin tek bir ortak yönüne odaklanıyorum: Benliğin, kendimiz dışında bir şey –Kierkegaard için Tanrı; Vygotsky (ve Amerikalı muadili Mead) için sosyal topluluk– tarafından belirlenen düşünümsel bir süreç olduğu. Bu noktada okur, Giriş'te bir tanrı gibi benliğe tapınılan ve benliğin hayatın merkezine konduğu bu çağı eleştirdiğim için, (kendisiyle ilişki kuran bir ilişki olan) benliği neden tutunulacak varoluşsal bir esas olarak önerdiğimi merak edebilir. Yaptığım eleştirinin arkasındayım. Burada çelişki yok, çünkü birbirinden çok farklı iki benlik kavramından söz ediyorum. Topluluk tarafından belirlenen ve kendisiyle ilişki kuran bir ilişki haline gelen benlik, kişisel gelişim kitaplarının büyük çoğunluğu tarafından yayılan benlik fikrinden tamamen farklı. Bu kitaplarda benlik içsel, bireysel bir gerçek-

lik veya özgür bırakılması gereken bir çekirdek gibi ele alınıyor. "Kendini gerçekleştirme"den söz ettiğimizde kastedilen benlik genellikle zaten mevcut olan. Ne var ki, *formasyon* (yetiştirme ve eğitim) kavramının daha önemli olduğu Kierkegaardcı gelişim psikolojisi yorumunda bu geçerli değil. Benlik *gerçekleştirilen*, ancak kendisinden başka bir şeyle –insanların bir arada var olabilmesini sağlayan, birbirimizle etkileşimlerimizi yapılandıran ve çocuğun daha hayatının başında deneyim kazanmaya başlamasını sağlayan tarihsel geleneklerle– ilişkili olarak oluşturulması gereken bir şey. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, kendimizi daima kendimizden *başka* bir şey (başkalarının ifadeleri ve tepkileri) vasıtasıyla anlıyoruz; kendimizi dünyadan soyutlayıp yalnızca içimize bakarak değil. Yalnızca başkalarıyla ilişkilerimiz sayesinde bir şeyiz. Benlik, bu ilişkilerle ilişki kurabilme kabiliyetimize verilen isim. Kierkegaard sık sık bireyci bir düşünür olarak tanımlanır; bu ancak kısmen doğrudur, çünkü temel benlik kavramı, kendi kendini belirleyebilmek veya oluşturabilmek için bireyin dışında bir aracıya ihtiyaç duyar. Daha yakın tarihli araştırmalar onu sosyal psikoloji yönelimli bir düşünür olarak sınıflandırır.[3]

Kierkegaardcı bakış açısıyla benlik ve benlikle ilişki kurmak, etik veya ahlâki (burada bu terimleri eşanlamlı kullanıyorum) bir süreçten müteşekkil olarak da yorumlanabilir. İnsan olmayan hayvanların aksine dürtülerimize yanıt verip vermemeye düşünümsel olarak karar verme kabiliyetimizin olması (tam da benlik olduğumuz *için*!) bunu ahlâki bir süreç haline getiriyor. Özellikle felsefeci Charles Taylor bunu savunuyor.[4] İnsan olarak eylemlerimizi sadece (hayvanlar

3 Örneğin Kopenhag Üniversitesi Søren Kierkegaard Araştırma Merkezi'nden Christian Hjortkjær.

4 Özellikle de şu kitabında: *Benliğin Kaynakları*, çev. Selma Aygün Baş, Küre Yayınları, 2014.

gibi) en çok arzuladığımız şeylerin ışığında değil, eylemlerimizin ahlâki değeri ışığında da değerlendirme kabiliyetimiz olduğuna işaret ederken, Kierkegaad'la çok benzer bir yerde duruyor. Örneğin bir doğal afetin kurbanları için yapılan destek çağrısını (kim bilir, belki merhametsizlikten) görmezden gelmek isteyebilir; ancak aynı zamanda bu tepkinin, ahlâken para yardımında bulunma arzusundan daha değersiz olduğunu düşünebiliriz. Burada düşünümsel bir benliğe sahip olmak, hem istek ve arzulara sahip olmamızı hem de ahlâki nedenlerle bazı (başka) istek ve arzulara sahip olma isteğine ve arzusuna sahip olmamızı sağlar. Taylor bunlara "ikinci derece arzular" (yani bazı arzulara sahip olma arzusu) der. Seçenekleri ahlâki olarak değerlendirme kabiliyetine "güçlü değerlendirmeler" derken, "zayıf değerlendirmeler" en çok yapmak istediklerimizle alakalıdır. İnsanlar ahlâki varlıklar olarak tanımlanırlar çünkü isteklerimizle, kendimizden ve kendi arzularımızdan başka bir şeyden doğan değerler ışığında ilişki kurabiliriz. İşte tam da bu nedenle değerler ahlâki olabilir.

Bu kitapta vurgulanan varoluşsal esaslar kendi başlarına ahlâki değerler olarak kabul edilebilir (özellikle de vaat, sorumluluk, hakikat, sevgi ve bağışlayıcılık). İnsanlar kendileriyle bu ahlâki değerler vasıtasıyla ilişki kurarlar. Çağdaş öznelliğin aksine, ben bu olguları gerçek kabul ediyorum – bizim dünyamızda varlar ve insanların tecrübe ettiği gerçekliğin bir kısmını oluşturuyorlar. Benlik, kendimizle bu olgular ve bakış açıları vasıtasıyla ilişki kurma biçimimize verilen isimdir. Bu benlik versiyonu –ahlâkın belirlediği bir benlik ilişkisi– modern çağımızda çok tutulan benlik kavramından bir hayli farklıdır. Benlik kavramının bile artık araçsallaştırılmış olması şaşırtıcı değildir. Benlik, bireyin işinde ve aşk hayatında başarılı olabilmesi amacıyla çeşitli kişisel gelişim biçimleri vasıtasıyla optimize edilmesi gereken bir emtia

haline gelmiştir. Artık kendimizle varoluşsal açıdan anlamlı olduğu ve dolayısıyla kendi içinde bir amaç olduğu için değil, bizi mutlu ve başarılı kılma ihtimali olduğu için ilişki kurmamız gerekiyor. Benlik, bireyin daha iyi performans arayışında alelade bir "araç" haline gelmiş vaziyette. Yönetim gurularının peş peşe tekrarladığı gibi, "En önemli yönetim aracınız kendinizsiniz!"[5]

Kierkegaard'ın, benlikten hariç bir şey tarafından belirlenen düşünümsel bir ilişki olarak benlik (benim seküler, psikolojik yorumuma kalırsa topluluk) vurgusunu, Taylor'ın insanın kendisiyle ilişkisinin ahlâki önemine dair vurgusuyla birleştirince, benliğin araçsallaştırılmasına karşı güçlü bir savunma elde etmiş oluyoruz. Kierkegaardcı anlamda benlik, bir "şey" değildir ve bir araca veya emtiaya dönüştürülemez. Benlik optimize edilecek veya insan kaynakları yöneticileri tarafından paraya çevrilecek bir kaynak değildir. Benliğe değer biçemeyiz; onun fiyatı değil, haysiyeti vardır. Kendisiyle ilişki kuran bir ilişki olmanın öneminde ısrarcı olmak, insan hayatında kendiliğinden değeri olan bir şeydir. Kendisiyle düşünümsel bir ilişki kurmadan sorumluluk da olamaz, görev de, ahlâklılık da.

5 Bunun örnekleri bol: http://ftf.dk/ledelse/artikel/lederen-er-det-vigtigste-ledelsesvaerktoej ve http://www.lederweb.dk/dig-selv/lederrollen/article/79967/one-of-your-main-ledelsesvarktojer-is-yourself.

BEŞİNCİ BÖLÜM

HAKİKAT

> Hakikat diye bir şey yoktur, ancak insan hakikatli olabilir.
>
> – Hannah Arendt (1906-1975)

Felsefe dünyasında pek kadın olmayışı utanılacak bir şey olmakla birlikte gerçektir. 20. yüzyıla dek felsefe tarihinde adı geçen kadın yok gibidir. Bunun birkaç istisnası da (örneğin 18. yüzyılda Mary Wollstonecraft) öncelikle kadın haklarına dair düşünceleriyle bilinir. Bereket, bugünün önde gelen felsefecileri arasında pek çok kadın var. Bu kitapta daha önce Judith Butler'den söz ettim; daha ileride de Iris Murdoch'tan bahsedeceğiz. 20. yüzyılın en önemli felsefecilerinden biri de, aynı zamanda bir kadın: Hannah Arendt. Hanover'de (liberal) bir Yahudi ailede doğan Arendt, bir fikir insanı için hayli dramatik bir hayat yaşamıştır. Sonradan Nazi olan Martin Heidegger'den (1889-1976) dersler almış ve onunla –daha sonra ağır eleştirilere maruz kalmasına neden olan– uzun süreli bir ilişki yaşamaktan geri durmamıştır. 1933'te Hitler iktidara geldikten sonra Yahudi çocukla-

rın Filistin'e ulaşmasına yardımcı olmuş, ancak Fransa'ya kaçmak zorunda kalmış ve 1940'ta Pireneler'de bir kampta alıkoyulmuştur. Bir diğer ünlü felsefeci olan Walter Benjamin (1892-1940) ile beraber kaçmış; muhtemelen Naziler tarafından tutsak edilmemek için trajik bir biçimde intihar eden Benjamin'in aksine, İspanya ve Portekiz üzerinden New York'a ulaşmıştır.

Arendt, New York'ta felsefeyi önemli toplumsal meselelere uygulamaya başlamıştır. Yazılarının arasında totalitarizmin yükselişi ve devrimle ilgili çalışmalar da bulunur. Muhtemelen en çok Holokost'un mimarlarından, 1961'de İsrail'e getirilip ölüme mahkûm edildikten sonra idam edilen Adolf Eichmann'ın davasını ele aldığı kitabı ile bilinir. Arendt ilk duruşmayı *The New Yorker* için takip etmiş ve sonradan Eichmann'ın işlediği suçları "kötülüğün sıradanlığı"nın vücut bulmuş hali olarak tanımlamıştır. Elbette bununla, bu suçların sıradan olduğunu değil, bu kişiliğin tedirgin edici derecede alelade olduğunu kastediyordu. Eichmann'ın şeytani bir tarafı yoktu; sadece –herhangi bir ahlâklılık belirtisi göstermeksizin– Alman İmparatorluğu'nun bir vatandaşı olarak görevini yaptığını düşünüyordu. Onu güdüleyen sadizm değil, bağlılıktı. Belki de Arendt'in en etkili fikirlerinden biri, "doğarlık" kavramıydı – insan olarak doğduğumuz ve doğurduğumuz gerçeği. Arendt, döneminin baskın Marksist kuramlarına zıt bir biçimde, doğarlık kavramında insan eylemlerinin yaratıcı gücüne dair bir umut ve inanç potansiyeli görmüştü. Bu bakış açısıyla, insanlar yalnız harici yapılar tarafından belirlenmiyor, beklenmedik biçimlerde gelişmeye devam ediyordu, ki bu da özgürce davranma kabiliyetimiz olduğu anlamına geliyordu.

Arendt'in 1958 tarihli *İnsanlık Durumu* adlı kitabı, varoluşsal esasları tespit etmek isteyenler için bir cevherdir. Kitap, onun *vita activa* (aktif yaşam) adını verdiği şeye odaklanır.

Emek (temel biyolojik ihtiyaçların teminiyle bağlantılı), *çalışma* (teknolojinin ve kültürel ürünlerin yaratımı) ve insanların şu ya da bu biçimde dünyaya itaat etmesine yol açan *eylem* arasında yaptığı ayrımla ünlüdür. Aristoteles gibi Arendt de eylemi "anlamının tamamını yapılmasıyla yerine getiren" bir pratik olarak görür.[1] Bir başka deyişle, gerçek bir eylemin amacı kendisidir. Arendt'e göre anlamlı bir insan hayatını meydana getiren birbiriyle bağlantılı eylemler ağına baktığımızda, hayatı, klasik Yunan felsefesinin yaptığı bir ayrıma geri dönersek, *zoe*den ziyade *bios* olarak algılarız. *Zoe* (zoolojinin kökü), türlerle –insan, köpekgil, kedigil, vb.– ilgili olana atıfta bulunur. Ne var ki insanlara yalnızca zoolojik açıdan bakılmamalıdır, çünkü hayatlarımızın aynı zamanda hikâyeleri de vardır. Ve bu hikâyelerin içindeki rolümüz, hayatı anlamlı bir biçimde *yaşamak*tır. Bu da *bios* (*biyografi* kavramı) oluyor.

BELİRSİZ BİR DÜNYADA HAKİKAT

Arendt'in düşüncesi, 20. yüzyılın önemli siyasi çalkantılarını yansıtıyor. Bu, içinde ve uğruna, Arendt'in deyimiyle, "tırabzansız düşünmek" zorunda olduğumuz bir dünya – yani hayat ve düşünce koşulları sürekli değişim halinde. Bundan nasıl bir esas devşirebiliriz? *İnsanlık Durumu*'ndan alıntılanan şu kısım bunu çok güzel özetliyor: "Hakikat [diye bir şey] olmasa da insan doğrucu olabilir ve güvenilir bir kesinlik olmasa da insan güvenilir olabilir."[2]

Bu alıntının bağlamı, Arendt'in Ortaçağ'dan bilimsel metodolojiye ve akla dayalı daha aydınlık bir çağa geçiş ve Des-

1 Hans-Jørgen Schanz, *Handling og ondskab - en bog om Hannah Arendt* (Aarhus Universitetsforlag, 2007), s. 39.

2 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2015, s. 379.

cartes (1598-1650) ile ilgili tartışması. Arendt hakikatin ve güvenilirliğin dünyada öylece mevcut olmadığını ve bu fenomenleri meydana çıkarmanın, doğruculukları ve güvenilirlikleri sayesinde *insanlara* bağlı olduğunu düşünüyordu. Neden? Doğruyu söylemek ve güvenilir bir şekilde davranmak neden iyidir? Bu varoluşsal fenomenlerin faydacı değerini sorguladığımız takdirde, onları çarpıtma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyoruz. Yalnızca eylem olarak ele alındıklarında kendi başlarına birer amaç oldukları için bir tür müstakil değerleri var. Yüzyıllar önce Stoacı felsefeci ve imparator Marcus Aurelius (MÖ 121-180) da aynı fikri ifade etmişti: "Her şey rasgele meydana gelse bile, sen rasgele hareket etme."[3]

İstikrarsız ve değişen bir dünyada yaşadığımızın farkına varmak önemli. Dünyanın geçici olduğu duygusu da muhtemelen Descartes'tan bu yana iyice yoğunlaştı. Artık Büyük Patlama'yı, paleontolojiyi, jeolojiyi ve Darwin'in evrim kuramını biliyoruz ve bunlara göre sıradağlar ve hayvan türleri bile sürekli olarak değişiyor. Zihin ister istemez bir kez daha Woody Allen'ın anlamsızlıkla ilgili kasvetli çözümlemesine kayıyor. Felsefi anlamda dünyanın temelde gelişigüzel ve sürekli değişen doğasını kabul etmeye olumsallık adı veriliyor. Dünya, işlerin eskiden farklı olduğu ve bundan sonra da farklı olacağı manasında olumsal. Bu, anlam bakımından bir varoluşsal esas bulmakta ısrar etmenin saflık olduğu anlamına mı geliyor? Hayır. Arendt ve bu kitapta ele alınan diğer düşünürlere göre, mesele olumsallığa nasıl tepki verdiğimiz. Son yıllarda, öngörülemez bir dünyada yaşadığımız için esnek ve uyum sağlayabilir olmak zorunda olduğumuzu söylemek pek revaçta. Ancak bu fiilen, ahvali tescilleyip ona akılcı bir biçimde yanıt vermeye çalışmak yerine onu olduğu gibi devam ettirmek anlamına geliyor. Dünyada istikrar

3 Hadot'nun *Philosophy as a Way of Life* adlı eserinde alıntılanmıştır.

garanti olmadığı için onu yaratmanın bize düştüğünü söylemek daha bilgece bir tavır olurdu. Olumsal ve akışkan bir dünyayı, dürüst olmaya ve güvenilir davranmaya gayret ederek istikrarlı hale getirebiliriz. Hiçbir zaman ilelebet sürecek ve değiştirilemez şekilde sabit bir dünya yapısı oturtamayacağız, ancak insan ilişkilerindeki bazı önemli ahlâki değerleri gerçekleştirebiliriz ve muhtemelen elimizden bundan fazlası da gelmez. Bu, hayatı "içeriden" düşünmeyi ve kendimizi, anlamaya uğraştığımız hayatın ta kendisinden uzaklaştırmadan, onu nesneleştirmeden yaşamayı gerektirir.

Bazı düşünürler, Darwinci bir dünya görüşüne dayanarak, hakikat ve güvenilirliğin tam tersi bir anlayış benimsiyor. Yalan, evrim psikolojisi açısından özellikle ilginç bir konu. Evrim psikolojisi, özü itibarıyla genelleşmiş bir faydacı psikoloji alanı, çünkü temel önermesi, inançlarımızın ve davranışlarımızın genlerimizin devamını kolaylaştırmak için geliştiği. Herkesin daima doğruyu söylediği bir toplum tahayyül etmek kesinlikle zor, çünkü yalan söylemenin düşünceli bir davranış kabul edilebileceği ve ahlâki açıdan mazur görülebileceği, akla gelebilecek sayısız durum var. Ancak söylediğimiz yalanların genellikle toplumsal mevkiimizi iyileştirmek için söylenmiş stratejik yalanlar olduğu sonucuna da varamayız: "Yalan, başkalarıyla para, eş ya da prestij için mücadelemizde bize avantaj sağlayarak hiyerarşide yükselmemize yardımcı olabilir."[4] Evrim psikolojisinin yalanın uyumsal işlevine dikkat çekmesiyle yalan söylemenin bir yaşam stratejisi olarak meşrulaştırılması, hatta tavsiye edilmesi arasında ince bir çizgi var.

Evrim açısından bakıldığında, yalanın hiyerarşide yükselmemize yardımcı olabileceği ve bize iktidar anlamında bir

4 Henrik Høgh-Olesen, Danimarka gazetesi *Politiken*'de yayınlanmış. İnternet üzerinden (Danca) erişilebilir: http://politiken.dk/indland/art4844460/De-fleste-lyver-heldigvis-hver-eneste-dag.

üstünlük sağlayacağı doğru olabilir. Ancak burada araçsallaştırmanın ne kadar tehlikeli olduğunu görüyoruz: Sav, ahlâki değeri olduğu için değil, fayda değeri olduğu için doğruyu söylememiz gerektiğine dönüşüyor. Dolayısıyla bir fayda değeri söz konusu olduğunda –mesela, yalan, para, eş ya da prestij kazanmanın bir yolu olarak görüldüğünde–, yalan söylemek kabul edilebilir hale geliyor. Evrim psikologlarının, toplumsal durumlarda ufak bir avantaj elde etme olasılığı yüzünden canımız istediğinde yalan söylemenin kabul edilebilir bir şey olduğunu düşündüğünü hiç sanmıyorum. Ne var ki, onu hayatlarımızı iyileştirmenin bir yolu olarak sunarak, hiç olmazsa dolaylı olarak yalanı destekliyorlar. Hem neden olmasın? Bütünüyle Darwinci bir dünyada fayda değerinden başka ölçüt yok.[5]

HAKİKATİN HAYSİYETİ

Arendt'in değindiği hakikat, varoluşsal bir hakikat. Ya da en azından ben onu öyle yorumluyorum. Bilimsel bilgiye değil, hayatlarımızı yaşama biçimimizden doğan bir hakikate atıfta bulunuyor. Sürekli değişim halindeki bir dünyada doğruyu söylemek ve güvenilir davranmak suretiyle istikrar adacıkları yaratabiliriz. Bu adacıklar –aileler, kurumlar, örgütler ve uluslar– ancak insanlar kendilerini onları doğru ve güve-

5 Şunu açıklığa kavuşturayım, ben kendimi temelde Darwinci olarak niteliyorum. Darwin, gözlemleri ve kuramları zaman içinde doğrulanan, olağanüstü bir doğabilimciydi. Fakat modern evrim psikologlarının vardığı sonuç (Darwin'in bakış açısının *gerekli* olmakla kalmayıp insan varlığını anlamak için *yeterli* de olduğu görüşü) tamamen farklı bir konu. Ki bence bu doğru değil. Kanaatlerimizin yalnızca fayda değerine dayandığını ilan etmek, hayatta normatif bir şey bırakmıyor. Bu indirgemeci Darwinizmin bir diğer sorunu da, kuramın kendisine inanmanın ona uymanın hayatta kalma değeri olup olmadığına bağlı olması; bu da kuramın kendi kendini çürütmesi riskini barındırıyor. Bu savı, başkalarının yanı sıra Thomas Nagel da, *The Last World* (Oxford University Press, 1997) adlı kitabında savunuyor.

nilir bir biçimde yeniden yaratmaya adadığı takdirde mümkündür. Burada Arendt, doğruluk ve güvenilirlikten hem gereklilik hem de birbirimizle yaşamımızda karşılaştığımız görevler olarak söz ediyor. Onlara sırtımızı dönerek, sonsuz esneklik ve uyumlanma kabiliyetiyle yaşamayı da seçebiliriz. Ancak Arendt'e ve bu kitaptaki diğer düşünürlere göre, eğer hakikat diye bir şeyin mümkün olduğunu kabul edecek olursak, hakikat daha insani ve haysiyetli bir şeydir. Hakikat şartı, kaçınılmaz olarak zaman zaman başka şartlarla çarpışacaktır. Hayattaki en büyük trajedilerden biri, bazı ikilemlerin matematiksel olarak "çözülememesidir."

Buna rağmen, varoluşsal hakikatin onu kendi başına bir amaç haline getiren temel bir haysiyeti vardır. Sağlıklı, başarılı veya mutlu olmak için (her üç duruma da aynı anda erişecek kadar şanslı olsak bile) değil, *müstakil* bir değeri olduğu için doğruyu söylemeli ve güvenilir bir şekilde yaşamalıyız; çünkü bu bizim başkalarına karşı yükümlülüklerimizi yerine getirebilmemizle doğrudan bağlantılı. İşte bu nedenle hakikat, tutunulacak önemli varoluşsal esaslardan biri.

ALTINCI BÖLÜM

SORUMLULUK

> Kişi, bir başkasının hayatına ait bir şeyi elinde tutmadığı sürece onunla hiçbir ilişkisi olmaz.
>
> – K.E. Løgstrup (1905-1981)

Kierkegaard'dan sonra en önemli ve en ünlü Danimarkalı felsefeci K.E. Løgstrup'tur. Aarhus Üniversitesi'nde teoloji profesörü olan Løgstrup'un eserleri, metafizik, yaşam felsefesi ve ahlâk gibi geniş bir konu yelpazesini kapsar. Düşüncelerinin Hıristiyanlığa ne kadar uygun olduğu tartışılabilir. En ünlü eseri *The Ethical Demand*'de (Etik Talep, 1956) dinî inançtan bağımsız, herkes tarafından anlaşılabilir bir insani veya genel ahlâk anlayışı konu edilir.[1] Løgstrup ahlâkın Hıristiyanlığa has bir biçimi olduğunu düşünmez. Felsefesi fenomenolojiktir (tam anlamıyla "fenomenlerin bilimi") ve dünyayla ilgili deneyimlerimizi ona dair kuramsal bilgi edinmeden tarif etme çabasına da-

1 Kitabın kökenine dair bkz. Kees van Kooten Niekerk, "Road to The Ethical Demand", D. Bugge ve P. A. Sørensen (der.), *Livtag med den etiske fordring* (Klim, 2007). Burada Løgstrup'un temel etik çalışmalarına dair ilginç yorumlar da var.

yanır. İnsan ahlâkına dair kuramsal bilgi, beynin nasıl çalıştığı, işbirliğinin evrimi ve bizi hayırseverliğe yatkın kılan genlerin seçilmesi gibi bilgileri içerebilir. Ancak fenomenolojiye göre, bu kuramsal bilgi yine de *bir şeyin* –yani insanlar hakkında kuramlar üretmeye başlamadan mevcut olan bir fenomenin– bilgisidir. Fenomenoloji, yaşam deneyimimizin düşünce öncesi ve kuram öncesi bu temel yanını tarif etmeyi hedefler. Bu temel ahlâki fenomen, *The Ethical Demand*'in odak noktasıdır.

Løgstrup, "ahlâki hayatın temel fenomeni"nin "bir işe girişmeye cüret etmek ve karşılanmak" olduğunu yazar.[2] Bu, bireyin icadı olmayan ve dolayısıyla kimsenin geri alma konumunda olmadığı bir talebi anıştırır. Onu görmezden gelmeye veya kasten yok etmeye çalışsak da, o talep bir yere gitmez. O, hayatın temel esaslarından biridir. Biz insanlar, Løgstrup'un karşılıklı bağımlılık –çift taraflı bir bağımlılık ve kurtuluş hali– dediği bir durumda yaşarız. Geniş anlamıyla bir işe girişmek başkalarının yardımını istemek demektir. Bu da güven gerektirir, ki Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* (Kierkegaard'la Yüzleşmek) adlı kitabında buna "hayatın egemen tezahürleri" der; çünkü güven, varoluşsal açıdan güvensizlikten önce gelir. Bebekler dünyaya geldiklerinde kendilerine bakan kişilere güvenirler; güvenmemeyi öğrenmeleri daha sonradır. Yetişkinler de genellikle tanıştıklarında birbirlerine güvenirler. Kamera şakalarında o kadar kolay kandırılabilmeleri de bundandır. Kandırılmayı beklemez, genellikle durumların göründüğü gibi olduğuna ve diğerlerinin dürüst olduğuna itimat ederiz.

Hayatlarımız karşılıklı bağımlılığa dayandığı için sürekli başkalarının yardımına ihtiyaç duyarız. Dolayısıyla, "Kişi, bir başkasının hayatına ait bir şeyi elinde tutmadığı sürece onunla hiçbir ilişkisi olmaz," cümlesi temel bir yaşam gerçe-

2 K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (Etik Talep) (1956; Gyldendal, 1991), s. 27.

ğidir.[3] Løgstrup buradan etik talep dediği şeye varır: "Diğerinin size teslim ettiği hayata özen gösterme talebi."[4] Alıntı yapmak gerekirse: "Temel bağımlılıktan ve dolaysız güçten, diğerinin hayatının size bağımlı olan ve sizin üzerinde güç sahibi olduğunuz kısmına özen gösterme talebi doğar."[5]

Etik talep, diğer insanlara karşı temel sorumluluğumuzdan –ki bu sorumluluk, birbirimizin üzerinde güç sahibi olmamızdan doğar– oluşur. 20. yüzyılın en önemli iktidar kuramcısı Michel Foucault da, kişilerarası meselelerde gücün yaygın bir fenomen olduğunu düşünüyordu. Løgstrup, tahakküm etmeksizin *asla* bir başkasıyla etkileşime giremeyeceğimizi vurgular. Felsefesi pek çok bakımdan Foucault'nunkinden farklı olsa da, her ikisi de gücü hayatın temel fenomenlerinden; hatta eylem ve taleplere fırsat yarattığı için Foucault'nun diyeceği gibi, verimli bir fenomen olarak ele alır. Løgstrup'un bakış açısıyla, görev ve sorumluluk, güçten doğar. İyi bir şey yapma görevimiz var, çünkü buna muktediriz. Dolayısıyla güç, uzun zamandır kurumsal bağlamda (örneğin yöneticiler çalışanlara koçluk yaparken) yaygın olan haliyle "güçten arınmış alanlar" yaratmak için bertaraf edilmesi gereken, rencide edici veya olumsuz bir şey olmak zorunda değil. Bazı çağdaş yönetim kuramlarına göre, işyerinde güç ilişkilerini geçici olarak askıya alarak açıklığı teşvik etmek (örneğin performans ve gelişim değerlendirmeleri sırasında) personelin gelişimine katkıda bulunuyor. Ancak karşılıklı bağımlılık halinde yaşayan insanlar için güçten arınmış alan diye bir şey yok. Tam tersine, kendinizin değil, karşınızdakinin iyiliği için güç uygulama talebi var. İşte bu, yokluğu halinde hayatımızı şimdiki gibi yaşayamayacağımız etik talep.

3 *Den etiske fordring*, s. 25.

4 *A.g.e.*, s. 37.

5 *A.g.e.*, s. 39.

TALEP NEREDEN GELİYOR?

Derslerde Løgstrup'un fikirlerini anlatırken öğrencilerin en sık sorduğu soru, etik talebin nereden geldiği oluyor. Çağımız, tanımlamaktan ziyade açıklamakla meşgul olduğumuz bir çağ. Her şeyin kökenine dair bilimsel açıklamalar istiyoruz. Løgstrup, talebi fenomenolojik açıdan tarif ediyor, fakat kökenine dair bir evrim psikolojisi açıklaması getirmiyor. Böyle bir açıklamanın mümkün olup olmadığı da tartışılır; ancak bu, ortada bir talep olduğu gerçeğini değiştirmez. Talebin kökeni hakkında bir açıklama yapmak zorunda kalsak, (Løgstrup'un da yaptığı gibi) birbirimize olan bağımlılığımızdan kaynaklandığından fazlasını söyleyemeyiz. Sorumluluk ya da görev adını da verebileceğimiz bu talep, insanlığa dair doğal bir gerçekten kaynaklanır. Bu doğal gerçeğin de evrimsel bakış açısıyla yeniden anlatılabilecek kendi hikâyesi vardır – insanlığın hiper-sosyal bir tür olarak evrildiği ve bireylerin hayatlarının kaçınılmaz olarak birbirinin içine geçmiş olduğu. Ne var ki, talebin nereden geldiğini böylece sormak, matematiğin ya da mantıksal işlemlerin geçerliliğinin kökenini sorgulamaya benzer. İki artı ikinin dört ettiğine kim karar verdi? İki artı iki dört eder gerçeği nereden geliyor? Buna kimse karar vermedi. Bu, matematiksel ve mantıksal olarak hep böyleydi. İki hidrojen molekülü bir oksijen molekülüne bağlanınca su elde edeceğimize kim karar verdi? Kimse. Sadece kimyasal olarak bu temel elementler tepkimeye girdiğinde olan bu. Yalnızca bizim dünyaya dair algımız değil, *dünyanın kendisi* böyle. Bizim yaratmadığımız, fakat bir anlamda hayatlarımızı yaratan bazı şeyler mevcut – çünkü mantığa, suya ve etiğe muhtacız. Etik talebin kökenine dair soruları da aynı şekilde cevaplayabiliriz. Birbiriyle etkileşime giren insanlar, ellerindeki gücü birbirlerinin iyiliği için kullanmak yönünde bir talep-

le karşılaşırlar; bu *böyle*dir. Yalnızca bizim dünyaya dair algımız değil, *dünya* böyledir. Bu talebi biz yaratmadık, ancak bu bizi meydana getiren şeylerin bir parçası. Gelin görün ki, kimya örneğinin aksine, etik talep, moleküllerin birbirine bağlanması gibi mekanik, nedensel bir süreç değil, mantık gibi *normatif* bir talep. Bu talebe uymak ya da ona sırtımızı dönmek, insan olarak bize bağlı. Hangisini seçersek seçelim, talep sabittir ve ortadan kaybolmaz. Birbirimizin sorumluluğunu almayı reddedebiliriz, ancak bu sorumluluğumuzu azaltmaz – tıpkı mantıksız davranışın, akılcılığın meşruluğunu azaltmadığı gibi.

Burada gelen yaygın itirazlardan biri, etiğin, dünyanın farklı yerlerinde farklı anlaşılan bir kavram olduğu için evrensel olamayacağı. Buna verilecek yanıt, her şeyden önce, temel etik kavrayışında zannettiğimizden çok daha az farklılık olduğu. Elbette etikle ilgili fikirlerimizi Anders Breivik gibi toplu katliamcıların sapkın bakış açılarına ya da İslam Devleti gibi çarpık ideolojilere dayandırmamalıyız. Ancak bütün büyük dinlerin ve kültürlerin çok fazla ortak yönü olduğunu da unutmamalıyız.[6] Dünyanın büyük bir bölümünde, insanların çoğu, çoğu zaman birbirine iyi davranıyor. Ne yazık ki kötücül, yıkıcı ve sadistçe davranma potansiyelimiz de var, ancak bu gibi eylemler istisna teşkil ediyor (medyada ele alınan konuların büyük kısmı bunlardan oluşsa bile). Bunun, etik etkileşimlerin gündelik hayatlarımızda norm olmasını engellemesine izin vermemeliyiz.

İkincisi, etiğe atıfta bulunmanın entelektüel yolları elbette çeşitlilik gösterir, ancak bu etik talebin gerçekliğini değiştirmez. Talep oy çokluğuyla benimsenmediği gibi, herhangi bir devlet tarafından da feshedilemez. Farklı kültürlerde ve çağ-

6 Burada sayısız bilimsel kaynak sayılabilir. Bunlardan biri: Christopher Peterson ve Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Oxford University Press, 2004).

larda değişen şey, Løgstrup'un *ahlâki (moral)* talepler dediği şeydir. Løgstrup, ahlâk ve etik arasında ayrım yapar: "Radikal etik talepten hukuki, ahlâki veya geleneksel bir düzenleme çıkarılamaz. O sessizdir... Adalet, ahlâk ve gelenek yalnızca etik talebin yayılmasına aracılık eden prizmalar olduğundan, hak, ahlâk ve gelenek hem belirleyici hem de yanıltıcı olabilir."[7] Etimolojik açıdan, ahlâk ile etik eşanlamlı değildir. Etik, Yunanca bir terimdir, ahlâk (*moral*) ise Latince. Pek çok felsefeci evrensel olanla değişken olan arasındaki farkı vurgulamak için bunlar arasında kesin bir ayrım yapmıştır. Løgstrup, etik kavramını, evrensel olarak geçerli tek etik talebi belirlemekte kullanır. Çeşitli ahlâki taleplerin aksine (iyi davranış, nezaket, vb.), etik talep kültür öncesine aittir. Sımsıkı tutunmaya değer temel bir yaşam koşuludur; çünkü feshedilmesi mümkün olmasa da, ne yazık ki unutulması mümkündür. Üstelik "Benim bundan çıkarım ne?" sorusu etik hayatlarımıza giderek daha fazla egemen olduğundan, araçsallaştırılmış çağımızda unutulması çok da kolaydır.

Løgstrup'a göre, kendi çıkarımız için etik davranmadığımız oldukça açıktır. Etik davranırız, çünkü kaybedeceğimiz veya kazanacağımız şeylerden bağımsız olarak, yapılması gereken doğru şey budur. Løgstrup genel olarak kendimize ve kendi ihtiyaçlarımıza odaklanmamıza şüpheyle yaklaşıyordu. Karşılıklı bağımlılığı görmezden gelen ve insanları bağımsız, güçlü ve kendine yeterli olarak gören hâkim insanlık imgesini eleştiriyordu. Yazdıkları arasında şu da vardır: "Birbirinin bağımsızlığına saygı, insanın benlik gelişimini meşrulaştırmak için kullanılıyordu, ki bunun ucunun bir kişilik kültüne varması kaçınılmazdı. Bu algıya yol açan fikir, her insanın kendine ait bir dünya olduğu ve başkalarının bunun dışında olduğuydu."[8] Biz insanlar, ayrı ayrı, ka-

7 *Den etiske fordring*, s. 271.

8 *A.g.e.*, s. 33.

palı, içe dönük dünyalar değiliz. Bize dönen başka insanlara "yüzümüzü dönüyoruz" (ve de tam tersi). Günümüzde bazı eğitim bilimciler, ilişki kurarak kendimizi eğitebileceğimiz evrensel herhangi bir şeyden yoksun bir çağda, benlik gelişiminden bir ideal olarak söz ediyor. Løgstrup'a göre benlik gelişimi çok sorunlu bir kavram (onun özenle seçtiği sözcükleri kullanacak olursak, ucunun kişilik kültüne varması işten değil). Modern, *fitness* odaklı *selfie* kültürümüzde, benliğin bir kültü andıracak biçimde geliştirildiği çok fazla örnek bulmak mümkün. Bence Løgstrup bugün yaşasaydı, kendisini aşırı derecede yabancılaşmış hissederdi. Belki de ilişki kurarak kendimizi biçimlendireceğimiz evrensel bir şeyin –yani birey tarafından yaratılmayan ve seçilmeyen, ancak zannettiğimizden daha devamlı temel fenomenlerden oluşan bir hayatta sağlamca tutunulacak varoluşsal esaslar olarak zaten mevcut olan etik talebin ve hayatın egemen tezahürlerinin– gerekliliğini bu kadar çabuk unutmuş olmamızı trajik bulurdu.

ELİN ETİĞİ

Bu bölümü, Løgstrup'un el benzetmesinin epistemolojik potansiyelini vurgulayarak bitireceğim. *Elimizde* her zaman diğer kişinin hayatına ait bir şey tuttuğumuzu söylerken yerinde bir benzetme yapıyor; çünkü el, insanların dünyaya etkin katılımcılar olarak dahil olmasına dair bir şeyler anlatır. El bizi dünyaya ve diğer insanlara yaklaştırır –şeylere ve durumlara el atarız– ve dünyayı fizikselliğimiz vasıtasıyla tecrübe ederiz. Elbette başkalarını manipüle de edebiliriz (manipülasyon kelimesi Latince avuç dolusu anlamına gelen *manipulus*tan gelir), ki bu çok da hayran olunacak bir şey değildir. Yine de el, insanlığa ve etiğe dair özel bir anla-

yışla ilişkilidir. Løgstrup, "Her insan kendine ait bir dünyadır" görüşüne meydan okuyordu. Bunu yaparken, 17. yüzyılda Descartes'tan Kant'a, hatta modern beyin araştırmalarına varıncaya kadar baskınlığını sürdüren bilinç felsefesiyle çarpışıyordu. Bu felsefe, insanı tanımlayanın bilinç olduğunu, gözlem yapma ve benliğinin dışındaki dünyayı temsil edebilme kabiliyeti olduğunu savunur. Biz, bu özelliklerin ruha ait olduğunu düşünüyorduk. Şimdilerde beyne atfediliyorlar. Ancak her iki durumda da, bilgiyi oldukça edilgenleştirerek dünyaya uzaktan bakıyoruz. Bu da diğer insanları diğer nesnelerle bir kılıyor. Birey zihni (ruhu ya da beyni) sayesinde nesnelere anlam ve değer atfedebiliyor olabilir, ancak dış dünya anlam ve değerden yoksundur. Anlam, dış dünyada var olmayan, öznel veya zihinsel bir mülktür. Giriş bölümünde "pasif nihilizm" adını verdiğim şeyin –anlamın içimizde olduğu ve onu bulmak için içeriye doğru bakmamız gerektiği fikrinin– felsefi temeli büyük oranda budur.

Løgstrup *elimizde* diğer kişinin hayatına ait bir şey tuttuğumuzu söylerken, *diğerinin* esas olarak davranışta bulunan ve acı çeken bir varlık olduğunu hatırlatıyor. Diğeri benim yaratımım değil; diğerinin neye ihtiyacı olduğuna ben karar vermiyorum. Bu, diğeriyle olan ilişkiden ve bu ilişkinin gerektirdiği etik talepten doğuyor. El, diğerine dair *fikrimle* (yani bilincimdeki öznel bir fikirle) değil, onun kendisiyle doğrudan temas içinde olmanın metaforu. Bir sonraki bölümde sevginin, diğerinin *gerçekten* de başkası olduğuna –ve yalnızca benliğimizin bir yansıması olmadığına– dair güç bir farkındalıktan doğduğunu söyleyebileceğimizi göreceğiz. Løgstrup, eli dünyayla ve başkalarıyla ilişkimizin merkezine yerleştirerek hayatlarımızda bir dolaysızlık hali tespit ediyor. Dış dünyanın ve diğer insanların bilinçlerinin gerçekliğiyle ilgili klasik felsefi muammalar, dünyayla etkileşimimiz –ve "elimizin olması"– açısından bakılınca neredeyse anla-

şılmaz oluyor. Muammalar, bir biçimde "insan evladını kendi bilincinin ve beyninin içine kilitlemiş" olmamız düşüncesinden ve dünyayı değil, sadece ona dair deneyimlerimizi tanıdığımızı söylememizden çıkıyor. Fakat bu doğru değil. Dünyayı dolaysızca, onu ele alış biçimimizle *tanıyoruz*.

Bu bağlamda el benzetmesiyle ilgili anlamlı bir diğer nokta daha var. Felsefe sosyoloğu Richard Sennett, uzun zamandır tarihî bir pratik olarak zanaatkârlığa hayranlık besliyor. Sennett ayrıca, araçsallaştırılmış çağımızda pek çok bakımdan tehdit altında olan bu pratiğin, daha geniş bir etik anlayışının temeli olarak potansiyelini vurguluyor. Zanaatkârlığı varoluşsal ve etik bir ideal olarak ele aldığı kitabında, zanaatkârı, bir şeyi yapmış olmak için iyi yapma arzusu üzerinden tanımlıyor.[9] Zanaatkâr –bu bir cerrah da olabilir, marangoz da, programcı da, öğretmen de– yalnız yaptığı şeyle meşguldür. Sennett, zanaatkârlığı çok geniş anlamda tanımlıyor. Zanaatı, çırakların benimsemesi ve zamanla uymayı öğrenmesi gereken, neyin iyi iş kabul edildiğiyle ilgili belli standartları olan yaratıcı bir pratik olarak alıyor. Gelin görün ki, modern iş yerlerinin çoğunda, insanların genellikle ellerindeki işten farklı olarak para ya da kişisel gelişim tarafından güdülendiği varsayılıyor, ki her iki durumda da faaliyet araçsallaşmış oluyor. Bunda kesinkes yanlış bir şey yok, ancak Sennett, zanaatkârın iyi iş yapmış olmak için iyi iş çıkarma arzusunda daha büyük bir anlam potansiyeli olduğuna inanıyor. Løgstrup gibi, zanaatkârın dışında ve ötesinde olan diğerinin takdirinin, eyleme içerik ve anlam kattığını düşünüyor. Elimizde diğerinin hayatına ait bir şeyi tutmak bize etik talepler dayatıyor. Elimizde iyi işlenmiş bir nesne tutmak da öyle. Bize bizim dışımızda ve kalite ve gelenek standartlarına göre belli şekilde tepki vermemiz gereken bir şey olduğunu hatırlatıyor. Zanaatkârlık, insanın bir

9 Richard Sennett, *Zanaatkâr*, çev. Melih Pekdemir, Ayrıntı Yayınları, 2013.

şeylerle irtibat kurma kabiliyetini temsil ediyor – bu da önkoşul olarak bir işe girişerek diğer kişiye göre konum almamızı ve kendimizi dünyaya açmamızı gerektiriyor. Dünyayla ve birbirimizle irtibat kurmak, özünde etik bir ideal – Løgstrup'un etik talep adını verdiği şey de bu. Bu, insana sımsıkı tutunabileceği, yıkılmadan araçsallaştırılamayacak önemli bir varoluşsal esas sunuyor.

YEDİNCİ BÖLÜM

SEVGİ

> Sevgi, kendimizden başka bir şeyin gerçek olduğunu son derece güç bir biçimde kavramaktır.
>
> – Iris Murdoch (1919-1999)

Felsefecilerin pek azı hem bilgece hem de güzel yazar. Onlardan biri olan Iris Murdoch, benim en sevdiğim felsefecilerdendir. Muhtelif felsefi ve psikolojik konu hakkında incelikle ve müthiş bir kavrayışla yazmış olsa da, belki de en çok 1954-1995 yılları arasında yazdığı yirmi beşten fazla kurmaca romanla tanınır. Kate Winslet'ın genç Murdoch'u, Judi Dench'in ise yaşlılığını canlandırdığı *Iris* adlı film sayesinde, herkesçe bilinen bir isim haline gelmiştir. Felsefesiyle (doğrudan) alakalı olmayan film, uzun yıllar evli kaldığı kocası John Bayley ile sıra dışı gönül ilişkisini (Iris, hem erkeklerle hem de kadınlarla pek çok evlilik dışı ilişki yaşamıştır) ve özellikle de sonunda onu ölüme götüren Alzheimer hastalığı yüzünden giderek kötüleşmesini konu alır.

Murdoch İrlandalıdır, ancak hem Oxford'da hem de Cambridge'de felsefe okumuş, 1948'de de Oxford'da kadro almış-

tır. 1960'larda tam zamanlı yazarlık yapmaya başlamış, ancak felsefi yazılarına da devam etmiştir. Başlıca eseri *Bir Değerler Kılavuzu Olarak Metafizik*, 1992'de basılmıştır. Daha önceleri varoluşçu Jean-Paul Sartre (1905-1980) hakkında yazmış; ona kesinlikle saygı duymakla birlikte varoluşçuluğunu ağır bir biçimde eleştirmiştir. Bu, bir anlamda onun yazınının ana temasıdır. Murdoch'a göre varoluşçuluğun sorunu, hayatı şeylere anlam atfetme konusunda bireyi çok fazla güçle donatan bir dizi seçim olarak resmetmesidir. Sartre dünyayı ikiye ayırır: *Kendinde varlık* (çıplak ve anlamsız olan şey) ve *kendisi için varlık* (insan bilinci). Sartre'ın ünlü cümlelerinden biri, varlığın özden önce geldiğidir – hayata biçim veren seçim ve eylemdir; tersi değil. Dolayısıyla Sartre'ın gözünde Proust harika bir yazardır, çünkü muhteşem eserler yazmıştır; harika bir yazar olduğu için muhteşem eserler yazmamıştır. Bilinç değişmez bir şey değildir, seçimlerden ve eylemlerden doğar. "Var olmak" (*exist*) kelimesi Latince "belirmek" anlamına gelen sözcükten türemiştir ve anlam, amaç ve değer, öznenin belirmesinin bilinci vasıtasıyla dünyaya gelir. Bu, varoluşçuluğu bir tür öznelcilik haline getirir; öznenin herhangi bir değerinin olması, yalnız bireyin seçtiği değerlerdendir. Dolayısıyla Sartre için esaslar seçilir veya icat edilirken, Murdoch için bunlar büyük ölçüde verilidir – insanlar bunların farkına varıp yavaş yavaş keşfedebilir. Bu nedenle Murdoch'un düşüncesinin merkezinde *seçim* değil, *dikkat* vardır. Bu, ahlâki meselelerle ilgili çözümlemeleri için de geçerlidir. Etrafımızda olup bitenlere yeterince dikkat ettiğimiz sürece yapacak ahlâki bir seçimimizin olmayacağını, çünkü yapılması gerekenin aşikâr olacağını yazar.[1] İyi bir insan olmak, en başta şunu ya da bunu seçmekten ibaret değildir;

1 Iris Murdoch, "The Idea of Perfection" (1962), *Existentialists and Mystics* içinde, Peter Conradi (yay.), Penguin, 1997 (*Edebiyatta ve Felsefede Varoluşçular ve Mistikler*, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, 2015).

kendimize değil, başkalarına, dünyaya, farklı durumların gerektirdiği eylemlere dikkat vermekten ibarettir.

İYİLİĞİN EGEMENLİĞİ

Iris Murdoch, Platon'a ve Antik Yunan'a yeniden başvuran birkaç 20. yüzyıl felsefecisinden biridir. Platon'un öznenin ötesindeki gerçekliği tanıması ve iyilik gücünü, veya 1967'de en meşhur felsefi denemesinin başlığına koyduğu gibi "iyiliğin egemenliği"ni[2] kutsaması ona hitap etmiştir. Murdoch için iyilik egemen bir kavramdır, çünkü diğer tüm ahlâki kavramlar için "Peki gerçekten iyi mi?" sorusunu sorabiliriz. Adil olmalıyız, evet, fakat adil olmak her zaman iyi midir? Bu anlamlı bir sorudur, çünkü adalet gerekliliği örneğin sevdiklerinize bakma gerekliliğiyle uyumsuz olabilir. Doğruyu söylemeliyiz, evet, fakat gerçekler her zaman iyi midir? Bu soru da anlamlıdır, çünkü yalan söylemenin ahlâkî bir gereklilik olabileceği pek çok durum vardır. İyiyi belli bir şey –bir x– olarak tanımladığımızda *iyi* bir x kastettiğimizi eklemek zorunda kalırız. Diğer taraftan iyinin iyi olup olmadığını sormak anlamlı değildir, çünkü tanımı itibarıyla zaten öyledir. Murdoch'a göre, o halde biz insanlar için iyi olanın tanımlanamaz ve kısmen anlaşılamaz bir tarafı olmak zorundadır. İyinin bizim sınırlı kavrayışımızı aşan bir gerçekliği vardır. Yine de belli durumlarda iyinin farkına vararak onu teşhis edebiliriz.

Murdoch bu durumları dile getirmekte ustaydı. Örneğin, ünlü bir felsefi öyküde, başta gelinini görgüsüz ve kaba bulduğu için genç kadına önem vermeyen bir kayınvalideden söz eder. Kendi terbiyesi gereği genç kadına mükemmel davranmakta kusur etmeyen kayınvalide, yavaş yavaş gelinini yep-

2 "The Sovereignty of Good Over Other Concepts" (1967), *Existentialists and Mystics* içinde.

yeni gözlerle görmeye başlar: Hayat dolu, içten, komik ve oğlu için gerçekten iyi bir eş olarak. Kayınvalidenin görünürdeki davranışlarında veya Sartre'ın dediği gibi varoluşsal seçimlerinde bariz bir değişiklik yoktur. Murdoch'a göre bu öykü, kayınvalidenin gelinine daha çok dikkat vermesiyle ve kendi önyargılarıyla çocuksu kıskançlığından özgürleşmesiyle ilgilidir. Öykünün özündeki fikir, meselenin öznel bir bakış açısı tercihi olmadığıdır. Murdoch'a göre gelini algılamanın ahlâki açıdan daha doğru, öznel arzu ve güdülerden ari bir yolu vardır. Kayınvalide genç kadına daha önyargısız bakmaya ve ona daha çok dikkat etmeye başladığında, gerçeği daha iyi görür. Murdoch için bu en önemli ahlâki erdemdir. Murdoch bilimsel bir araştırmayla bir ahlâk anlayışı arasında ilkesel olarak fark görmez. Bunların her ikisi de dünyaya daha fazla dikkat etmekle ve bireyin öznelliğinden uzaklaşmakla ilgilidir.

Bu gibi örnekler, iyiyi parça parça anlamamızı sağlar; ancak bu yolla iyinin tam olarak neden müteşekkil olduğuna dair kuramsal bir kavrayışa ulaşamayız. Eğer melekler olsaydı, diye yazar Murdoch, iyiyi tanımlayabilirlerdi, fakat o zaman da insanlar bu tanımı anlayamazdı. Böylece iyi, Platon'un Mağara Alegorisi'ndeki Güneş ideasına benzer metafizik bir kavram haline gelir. Platon, bir mağarada hapsolmuş, ateşten mağaranın duvarlarına yansıyan gölgelerden başka gerçeklik bilmeyen insanlar tahayyül eder. Duvarlardaki şekiller, mağaranın dışındaki dünyada güneş ışığının aydınlattığı ve hayat verdiği şeylerin kaba suretlerinden başka bir şey değildir. Gelin görün ki, Platon iyiden alegorik bir biçimde söz ederken, Murdoch'un insanlığın iyiyle ilişkisine dair yazdıkları daha çok deneyime dayalıdır. Murdoch'un güçlü Platoncu ahlâki realizmini –iyinin var olduğu fikrini– benimseyip benimsememek bize kalmış. Fakat düşünürsek, iyiyi bireyin iradesinden ve deneyiminden önce ve ondan bağımsız bir şekilde var olan bir şey olarak deneyimlediği-

miz yönündeki gözlemini kabul etmemek güçtür. Ben de neyin iyi sayıldığına karar veremiyorum; neyin iyi kabul edilmesi gerektiğini öylece seçemiyorum. Ancak iyiyi neyin teşkil ettiğine dair bir nevi gerçeklik var ve bu benim öznel bakış açımı aşıyor. Murdoch'un 20. yüzyılın sonlarında Charles Taylor ve John McDowell gibi önde gelen düşünürler tarafından ele alınana kadar felsefe çevrelerinde rağbet görmeyen ahlâki realizminin özü bu. Murdoch ile Løgstrup arasında ahlâka (Løgstrup için etiğe) dışarıdan gelen ve birey tarafından yaratılmayan bir talep olarak bakmaları açısından bir bağ görmek de mümkün.

KENDİNİZDEN BAŞKA BİR ŞEY

Murdoch'un romanlarından pek çoğu, felsefesinin de ana temalarından biri olan sevgi üzerinedir. Bu nedenle sevginin –doğru anlaşıldığında– yok edilmeden araçsallaştırılamayan varoluşsal bir esas olduğunu hatırlatması için Murdoch'u kullanmaya karar verdim. Sevgi, Murdoch için oldukça genel bir kavramdı. Onu şöyle tanımlıyordu: "Sevgi, bireylerin algılanmasıdır. Sevgi, kendimizden başka bir şeyin gerçek olduğunu son derece güç bir biçimde kavramaktır."[3] Murdoch, algının (ki buna başka yerlerde genellikle dikkat demiştir) ve kendimizden hariç olanın önemini vurgular. Dikkat ve sevgi yalnızca sevgi açısından değil, örneğin bilgi açısından da bağlantılıdır:

> Diyelim ki Rusça öğreniyorum; bende saygı uyandıran otoriter bir yapıyla karşılaşırım. Bu zor bir iştir ve hedef çok uzakta, hatta belki de ulaşılmazdır. Çalışmam, benden bağımsız olarak var olan bir şeyin gitgide açığa çıkmasıdır. Dikkatin ödülü, gerçek-

3 "The Sublime and the Good" (1959), *a.g.e.* içinde, s. 215.

liğin bilgisidir. Rusça sevgisi beni benden uzaklaştırarak bana yabancı bir şeye, bilincimin ele geçiremediği, yutamadığı, inkâr edemediği veya düşselleştiremediği bir şeye yaklaştırır.[4]

İnsanın kendisinden uzaklaşması, sevgi için –diğerinin "bilincimin ele geçiremeyeceği, yutamayacağı, inkâr edemeyeceği ya da düşselleştiremeyeceği bir şey" olarak kendisi olmasına izin vermem için– esastır. Sevgi ancak kendimizin dışında – ve Murdoch'a göre dürüstlük ve alçakgönüllülük isteyen– bir dünyanın gerçekliğini kabul ettiğimiz takdirde mümkündür.

İnsanlar arasındaki sevgi elbette örneğin bir dile karşı duyulan sevgiden biraz daha farklıdır. Dilsel anlamda açıkça kendi biricik özelliklerine sahip olduğu halde Rusça bir birey değildir. Ancak insani sevgi, bireyler arasındadır. Bir diğerini *diğeri* olarak ve *bir bütün* olarak severiz (Latincede birey, bölünmez sözcüğüyle eşanlamlıdır). Birbirinden ayrılabilir rasgele bir özellikler bütününü sevmeyiz. Psikoloji profesörü Jens Mammen'e göre, somutluk anlayışımız bizi hayvanlardan (yahut diğer hayvanlardan) ayrıştıran şeydir.[5] Biz, zaman ve mekânın içinde hareket eden biricik şeyler ve bireyler olduğunu biliriz. Niteliksel olarak birbirinden farksız şeyler ve insanlar (örneğin tek yumurta ikizleri) bile, ortak özelliklerinin (boy, kilo, kişilik özellikleri, zekâ düzeyi, vs.) fazlalığına rağmen farklı ve biriciktir. Başka birilerinin sevdiğimiz kişiden daha güçlü, daha zayıf, daha akıllı, daha uzun, daha kısa vs. olması pekâlâ mümkündür, ancak sevgi bu bireysel özelliklere ya da bunların toplamına bağlı değildir.

Bu anlayışa göre, örneğin benliğin az çok niceliklendirilebilir bir özellikler koleksiyonu olarak sunulduğu çöpçatanlık sitelerinde ifade edilen çağdaş sevgi mefhumu sorunlu-

4 "The Sovereignty of Good Over Other Concepts", (1967), *a.g.e.* içinde, s. 373.

5 Jens Mammen, *Den menneskelige sans* (The Human Sense), Dansk psykologisk forlag, 1996.

dur. Belli taleplerimizi karşılayacak bir eş ararız, fakat bu, karşımızdaki kişiyi kendi özelliklerinin toplamına indirger. Bununla da kalmaz, bu özellikler daima iyileştirilebilir, çünkü bunları fazlasıyla taşıyan bir başkası her zaman olabilir. Murdoch'a göre gerçek sevgi, ancak başka bir şeyle ikame edilemeyecek olana aittir. İzninizle, hafif banal ve duygusal bir örnek vereyim. Bizim evde yıpranmış ve kolçağı ikide bir düşen eski bir sallanan koltuk var. Manevi değeri olan bir aile yadigârı. Özellikleri bakımından daha üstün yeni bir koltuğu kolaylıkla satın alabiliriz. Fakat o bu koltuğun yerine geçmez. *Bu* koltuğun özelliklerinin toplamını değil, koltuğun kendisini biricik ve yeri doldurulamaz bir şey olarak seviyoruz (ya da en azından karım seviyor).

BENLİK SEVGİSİ

Günümüzde kendini sevmek, *Kendinizi Sevin* ve benzeri başlıklı sayısız kişisel gelişim kitabının da gösterdiği gibi, dogmatik bir vecize haline geldi. Bu kitaplar genellikle (kişisel gelişim türündeki pek çok kitap gibi) kendinizi kabul etmenin ve sürekli yerden yere vurmamanın iyi bir şey olduğunu varsayıyor. Gelin görün ki, bence sevgi kavramını bu bağlama, yani kendinizle ilişkinize uygulamak sorunlu bir durum. Çünkü eğer Murdoch haklıysa, kendimizi tam anlamıyla *sevemeyiz*. Sevmek, kendinden uzaklaşarak bir başkasına *başkası* olarak bakmaktır. Dolayısıyla sevgi, kendini unutmayı ve kendisinden başkasına vermeyi de içerir. Kendinizi kendinize veremezsiniz; bu kendinizden borç almak kadar imkânsızdır. Murdoch'un anladığı haliyle sevgi, bir başkasıyla ilişki kurmayı gerektirir. Bu, sevginin erotik boyutu için de geçerlidir. Elbette kendinizle de seks yapabilirsiniz, ancak çoğu zaman (belki de her zaman?) hayalinizde

size eşlik eden bir başkası vardır. Sevgi, cinsel anlamda da, kendinizden daha fazlası olmanızı gerektirir.

İncil, komşumuzu kendimiz gibi sevmemiz gerektiğini söyler. Bunu kişisel gelişim kitaplarında kastedildiği gibi –kendimizi sevmek, mutluluğa ulaşmanın ve başkalarının bizi sevebilmesi için özgüvenimizi geliştirmenin yollarından biriymiş gibi– alacaksak, ben bu işi anlamıyorum. Burada araçsallaştırılmış bir sevgiden söz ediliyor: Sevilmek *için* sev ve başkalarının seni sevmesi *için* kendini sev. Bu sevgiyi çıkarcı bir ilişki, bir alışveriş haline getiriyor, ki (en azından İncil'de) kastedilen kesinlikle bu değil. Uçak yolcularına kabindeki hava basıncı düşüp de oksijen maskeleri indiği takdirde önce kendi maskelerini, sonra çocuklarınınkini takmalarını söyleyen talimat, kişisel gelişim dünyasında sıkça kullanılır. Bu, başkalarına yardımcı olmadan (ve sevmeden) kendimize yardımcı olmamızın (ve sevmemizin) önemini gösteren bir örnek olarak verilir. Basınç kaybeden bir uçak kabininde bu talimata uymak şüphesiz akıllıca olacakken, bence bu durum insan sevgisini tarif etmekte yetersiz kalıyor. En azından Murdoch'un, sevginin kendimizden *başka bir şeyin* gerçek olduğunu kabul etmek demek olduğu konusundaki ısrarında doğruluk payı varsa. Yukarıdaki benzetme, bugün karşı karşıya olduğumuz gerçek sorunun ne olduğuna dair de yanlış bir fikir veriyor. Modern çağımızda pek çok kişi, mecazen konuşacak olursak, koltuğunda oturup oksijen maskesini kullanmayı seçerken (biz buna *mindfulness* ya da kişisel gelişim diyoruz) aslında kokpitte pilot olup olmadığına ya da pilotların bayılmış olup olmadığına asla kafa yormuyor. Hepimiz kendimizi geliştirmekle o kadar meşgulüz ki, parçası olduğumuz geniş yapıyı ve genel olarak onun gelişimini tehdit eden önemli toplumsal sorunları yok sayıyoruz. Kendimizden büyük olan bir şeye (topluma ve sorunlarına) ilgi göstermek, Murdoch'un anladı-

ğı anlamıyla sevgi gerektiriyor. Bu bölümün başındaki alıntı şöyle devam ediyor: "Sevgi gibi sanat ve ahlâk da gerçekliğin keşfidir."[6] İnsanların birçoğu gerçekliği keşfetmektense, kendisini keşfetmekle alakadar. Ya da belki benliğin gerçekliğin *ta kendisi* olduğunu sanıyorlar.

Bugün pek çok kişi sevginin bir duygu olduğunu düşünüyor. Başka ne olacaktı? Bunun sonucu olarak, sosyolog Anthony Giddens'ın "saf ilişki" dediği, ancak (olumlu) duygulardan doğduğunda meşrulaşan ve bu duygular yok olduğu an gayri meşru olan bir şeyi besliyoruz. Toplumsal seçkinlerin belki de her zaman ilişkilerini saf duygulara dayandırma ayrıcalığı vardı. Ünlü felsefeci Bertrand Russell (1872-1970), otobiyografisinde, 1901 yılında bir gün bisiklete binerken nasıl aniden artık ilk karısını (dört kez evlenmişti) sevmediğini anladığını anlatıyor. Bisikletiyle eve dönüp karısına durumu ve boşanmak istediğini bildirmiş. Burada sevgi, bir duyguyla tanımlanıyor; duygu gittiğinde sevgi de gidiyor. Mantıklı. Peki ya sevgi bir duygu değilse? Ya kendinizden başka birisiyle (veya bir şeyle) bir ilişkiyse ve doğal olarak tutkunluk ve sevinçten öfke ve kıskançlığa kadar her tür duyguya sebep olabiliyorsa? Bu durumda eğer sevgiyi bir duyguyla tanımlarsak, hayattaki en önemli şeylerden birini yanlış bir kavrama dayandırmış oluruz. Murdoch'un yazdığı gibi, "Sevgi, kendimizden başka bir şeyin gerçek olduğunu son derece güç bir biçimde kavramaktır." Kendisinden beklendiği gibi, mesela *duygu* demektense, *kavramak* demeyi tercih ediyor, çünkü sevgi belli bir duygu veya hisse atıfla tanımlanamaz. Eğer öyle olsaydı, bu, söz konusu duygu olmadığında sevilmediğimiz anlamına gelirdi. Halbuki sevgi, bir başkasına kendini aşan bir dikkat sarf etmeyi içerir.

Murdoch neden kendimizden başka bir şeyin de gerçek olduğunu kavramayı "son derece güç" olarak tanımlıyor?

6 ""The Sublime and the Good" (1959), *a.g.e.* içinde, s. 215.

Çünkü artık –1959'da Murdoch bu satırları yazdığında olduğu gibi– insanların giderek kendileriyle daha meşgul olduğu bir çağda yaşıyoruz. Bu çağda gayet güzel kelimeler (güven, değer, sevgi), önlerine "öz" ekini koyma saplantısı yüzünden mahvolma tehlikesi altında. Elbette kendini aşkın bir dikkati bir başkasına sürekli olarak sunmamız mümkün değil. Murdoch'a göre bunu ancak melekler yapabilir. Ama bana sorarsanız, bir ideal olarak peşine düşmemiz gereken şey bu. Sevgi bir duyguysa, bu, bu kitabın ayan edip eleştirmeye uğraştığı, hayatın genel olarak araçsallaştırılması durumuna uygun düşüyor; çünkü diğerinin ancak bizde belli bir olumlu duygu yarattığı sürece değerli kabul edilmesi tehlikesini taşıyor. Diğeri, bizim mutluluğumuz için araç haline geliyor. Ünlü psikolog Carl Rogers, 1970'te yazdığı ilişkileri konu alan kitabında, insanlar arasındaki bir ilişkinin ancak "her iki taraf için de güçlendirici ve büyümeyi teşvik edici bir deneyim" olduğu sürece sürdürülebileceğini söyler.[7] Peki ya sevdiğimiz kişi ciddi bir hastalığın pençesindeyse? Ortada onunla olmanın "güçlendirici" ve "büyümeyi teşvik edici" olacağına dair garanti yoksa? Murdoch bize sevginin bir duygu olmadığını ve kendimizden başka bir şeye gösterdiğimiz esaslı bir dikkat biçimi olduğunu hatırlatıyor. Dolayısıyla kendimizi sevmeyi hedeflememeliyiz, çünkü bu tezat olur. Dahası sevgi, sevgi olmaktan çıkmadan araçsallaştırılamaz. "Sen beni sevesin diye seni seviyorum", içi boş bir ifadedir. Georgia Satellites grubundan Dan Baird'in aynı isimli hit şarkısında dediği gibi, "Seni seviyorum. Nokta." Yaygın araçsallaştırma dalgasına kurban olmamak için, sevgi koşulsuz olmak zorundadır. Nokta.

7 Carl Rogers, *Becoming Partners: Marriage and Its Alternatives*, Dell, 1970, s. 10. Rogers psikolojide neredeyse Freud'la karşılaştırılabilecek kadar önemli bir isimdir. Freud kadar tanınmış olmasa da, koşulsuz kabule ve takdire dayanan "birey odaklı terapi"yi geliştirmesi, koçluk ve takdir edici sorgulama gibi modern ilişkisel uygulamaların pek çoğunun öncüsü olmuştur.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

BAĞIŞLAYICILIK

Bağışlayıcılık, yalnız bağışlanamaz olanı bağışlar.
– Jacques Derrida (1930-2004)

Jacques Derrida özgün ve etkileyici bir Fransız felsefecisi olduğu halde, genellikle entelektüel bir *yaramaz çocuk* kabul edilir. Anlatılanlara bakılırsa inanılmaz derecede cana yakın ve cömert bir insan olmakla birlikte, bir hayli alışılmadık olan düşünceleri sayısız entelektüel tartışmaya neden olmuştur. 1992 yılında Cambridge Üniversitesi'nde fahri doktorluğa aday gösterildiğinde, hem yerli hem yabancı bazı ileri gelen felsefeciler onu entelektüel bir şarlatan, absürd Dadaist sanat akımına mensup bir provokatör addederek buna karşı çıkmıştır. Oylama 336'ya 204 oy ile onun lehine sonuçlanmış, fakat ona oy verenler felsefeciler değil, edebiyat ve estetik alanlarından gelenler olmuştur.

Dost canlısı bir Fransız felsefecisine yönelik bu düşmanlık niye? Derrida'nın düşünceleri genellikle ele avuca sığmaz ve yapısökümcü düşüncelerdir. Örneğin, meşhur sloganı olan *"Il n'y a pas de hors-texte"*i ele alalım ("Metin dışı

diye bir şey yoktur," genellikle "Metin dışında bir şey yoktur," şeklinde yanlış çevrilir). Bu çeviri hatası kışkırtıcıdır, çünkü dünyadaki her şeyin "metin" olduğunu düşündürtür. Yani fiziksel, kimyasal ve biyolojik tüm fenomenler maddeden ziyade birer "metin"dir. Doğru çeviri bu yanlış anlaşmanın önüne geçer, çünkü (daha ılımlı bir biçimde) tüm "metin"lerin (ki burada kastedilen tüm anlamlı içerik biçimleridir) sırf başka "metin"lerle ilişkili oldukları için anlamlı olduklarının altını çizer. "Anne" gibi bir sözcüğün tek başına bir dilsel ifade olarak anlamı yoktur; anlamı ancak "baba", "çocuk", "kadın", vb. sözcüklerle ilişkili olarak ortaya çıkar. Anlamlarını yakalamak için ifadelerin arasındaki ilişkileri ayrıntılarıyla göstermek, yapısalcılığın büyük projesi olmuştur.[1] Birbirinden ayrı öğeler, ancak daha büyük bir yapının içinde anlamlı bulunmuştur; metin de ancak bağlamı ile (*context*: "metin ile") anlamlıdır. Ne var ki Derrida, anlamı var eden sabit bir yapı fikrini terk eden, postyapısalcılık diye adlandırılan felsefi ekole mensup yazarlardan biridir (belki de tektir). Onun postyapısalcılığında sözcükler, cümleler, işaretler ve simgelerin sabit anlamları vardır. Anlam, imleyenlerin başka imleyenlere (başka metinlere) atıfta bulunduğu ve gerçek anlama asla kavuşulmayan sonsuz bir zincir içinde, Derrida'nın deyişiyle, "ebediyen ertelenmiştir." Dolayısıyla bir sözcüğün, cümlenin veya romanın *aslında –gerçekte–* ne kastettiğini tam olarak anlamamız imkânsızdır. Bu, nihilizmi –anlamın kendisine itimatsızlık– postyapısalcılığın daimi tehdidi haline getirir. Postyapısalcılığı eleştirenlerin birçoğunu kışkırtan da budur. *Yapısöküm* terimi, şeylerin anlamının sabit olmadığını ve yeri geldiğinde farklı anlamlara gelebileceğini gös-

1 Dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857-1913) tarafından kurulan yapısalcılık, 20. yüzyıl felsefesinde, karşılaştırmalı edebiyatında ve sosyal bilimlerinde muazzam etkili bir bakış açısı haline gelmiştir.

termek üzere tasarlanmış (postyapısalcı) bir edebiyat kuramını ve felsefi faaliyeti ifade eder. Doğası gereği hiçbir zaman tamamlanamayan yapısöküm, ebediyen süregiden bir faaliyettir, ki bu da Derrida için hayli etik ve politiktir. Simon Critchley'e göre yapısöküm, narsisistik benlik imgeleriyle ve çağımızın yerleşik gerçekleriyle çarpışan, okumaya dair etik bir yaklaşım olarak anlaşılabilir.[2]

Derrida, eleştirmenlerinin pek çoğunun iddia ettiği gibi, sırf eğlence için her şeyi yıkmaya niyetli, sorumsuz veya çocuksu bir düşünür değildi. Tersine, fazlasıyla etik bir düşünürdü ve vurguladığı ideallerden biri, adaletin yapısökümeuğratılamayacağıydı. Bu bir anlamda onun nihilizm karşısında savunmasıydı. Yapısökümün babası için bile parçalanıp titizlikle incelenebilecek şeylerin sınırı vardı. Yine de Derrida'nın neyin hakikaten gerçek olduğuna dair fikirlerimizi parçalama projesiyle, önceki bölümde gördüğümüz, Iris Murdoch'un *diğeri* –ve insanın ona gösterdiği *dikkat*in önemi– üzerindeki vurgusu arasında büyük bir gedik varmış gibi duruyor. Bu gediği görmezden gelmeksizin, Derrida'nın genellikle diğer düşünürlere –örneğin Emmanuel Levinas'ın (1906-1995) çalışmalarına– entelektüel düşmanlarının kabul etmek isteyeceğinden daha yakın durduğunu düşünüyorum. Levinas, Luteryen Løgstrup'un Yahudi versiyonu kabul edilebilir. Her ikisi de insanın etik deneyimine diğeriyle karşılaşmalarından doğan bir şey olarak yaklaşmıştır (ki Levinas, kendine has metafizik diliyle buna "yüz" adını vermiştir). Bu kitapta ben Derrida'yı varoluşçu bir düşünür olarak yorumluyorum.

2 Örneğin bkz. Critchley, *Ölü Filozoflar Kitabı*, çev. Talip Kabadayı, Bilgesu Yayıncılık, 2015.

SEVGİ VE BAĞIŞLANAMAZ OLAN

Bir önceki bölümde sevgiyi bir esas olarak ele aldık. Sevgi ve bağışlanma ihtiyacı genellikle birbirine bağlıdır. O eski şarkıdaki gibi, "İnsan hep sevdiğini incitir." Bizi incitenleri, bunu (yanlış anladıkları) sevgiden yapmış olsalar bile bağışlamaya çalışabiliriz. İnsanların hayatları iç içe geçtiğinde, birbirlerini kırmaları için her zaman bir sürü fırsat olur. İşte bağışlayıcılık mevzuu burada önemli hale gelir. Her şey bağışlanabilir mi? Her şey bağışlanmalı mıdır? Uç durumlar, bağışlayıcılığın sınırlarını zorlar. Danimarkalı sinema yönetmeni Nils Malmros'un en son (muhtemelen de sonuncu) filmi *Sorg og gloede* (Üzüntü ve Neşe), yetişkin hayatında sevgi hakkındadır. Hikâye, yönetmenin başından geçen trajik bir olayın etrafında gelişir. Psikiyatri hastanesinden eve ziyarete gelen psikotik karısı, dokuz aylık kızlarını öldürür. Aradan geçen onca yıldan sonra çift hâlâ trajedinin yaşandığı evde, beraber yaşamaktadır. Aşkın her şeyin üstesinden geleceği söylenir. Malmros ise bunu ilk ağızdan söyleyebilir, "çünkü öyle olduğunu biliyorum."[3] Aşk her şeyin üstesinden gelir, fakat yaygın yorumların aksine Malmros'un filmin bağışlayıcılık hakkında olmadığını söylemesi de düşündürücüdür. "Suçun olmadığı yerde bağışlayıcılığa gerek yoktur," der.[4] Belli ki Malmros karısını her zaman masum bulmuş ve söz konusu suçu işlediği anda kendisinde olmadığını düşünmüştür. Hastalığı, davranışlarını kontrol etmesini engellemiştir.

Hal böyleyken, ortada akıl hastalığı olmasa nasıl tepki verirdi –ya da nasıl tepki verirdik– diye düşünmekten kendi-

3 2013 tarihli röportaja buradan (Danca) ulaşabilirsiniz: http://politiken.dk/kultur/filmogtv/art5481507/Nils-Malmros-%C2%BBHer-og-nu-var-der-ikke-andet-i-verden-end-at-redde-Mariannes-liv%C2%AB.

4 Bkz. http://www.kristeligt-dagblad.dk/kultur/hvor-der-ikke-er-skyld-er-der-heller-ikke-brug-tilgivelse.

mizi alamıyoruz. Bunun yanıtını kimse bilemez, fakat seçeneklerin arasında bağışlayıcılığın olduğunu düşünmek güç. Hayatta bağışlanamaz şeyler vardır. Ya da var mıdır? İşte Derrida burada devreye girerek bağışlayıcılık olgusuyla ilgili şaşırtıcı bir çözümleme yapar. Kısaca söylemek gerekirse, ancak bağışlanamaz olanın bağışlanabileceğini öne sürer. Kendi sözcükleriyle söyleyecek olursak "Bağışlayıcılık, yalnız bağışlanamaz olanı bağışlar."[5] Bunun nedeni oldukça basittir: Bir şey bağışlanabilirse, onu bağışlamanın bir anlamı yoktur. Yalnız bağışlanamaz olanın bağışlayıcılığa ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bağışlayıcılık, ancak imkânsızlığı sayesinde mümkündür. Veya bağışlayıcılık imkânsızdır ve tam da bu sebeple mümkündür.

Bu budalaca bir kelime oyunu değil, temel insani olgulardan birine dair derin bir bilgidir. Felsefedeki *aporia* kavramıyla kastedilen şeyi ifade eder. Yunanca muamma sözcüğünden türeyen kavram, bir tür kördüğüme veya açmaza işaret eder. Kördüğüm, daha çok çözümleme yapmakla değil, eyleme geçmekle çözülebilir. Bir başka deyişle, affetmek zorundayızdır. Derrida'ya göre bağışlayıcılığın (samimi ise) bir amacı, gerekçesi ya da sonucu yoktur. Neyin kullanım değeri ya da amacı olduğuna dair tüm hesaplamaların ötesindedir; bu kitabın temel kavramına uygun şekilde, kendi başına bir amaçtır. Bağışlayıcılık kendisi dışında bir şeyin aracı haline gelirse, bağışlayıcılık olmaktan çıkar.

Konuyla alakalı yazısında Derrida, apartheid sonrası Güney Afrika'da ve başka bölgelerde ulusun yeniden inşa sürecinin bir parçası olarak yaşanan uzlaşma süreçlerini ayrıntılı olarak ele alır. Derrida elbette bu süreçlere karşı değildir, ancak bu bağlamda bağışlayıcılıktan söz etmenin yanıltıcı olduğunu düşünür. Ona göre bağışlayıcılık toplumsal birli-

5 Jacques Derrida, *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, çev. Ali Utku, Birey Yayıncılık, 2020.

ği güçlendirme veya intikam saldırılarını durdurma amacıyla araçsallaştırıldığında bir alışveriş mantığına yenik düşer; yani karşılığında bir şey elde etmek için bağışlamış oluruz. Gerçek bağışlayıcılık, yani bağışlanamaz olanın bağışlanması, karşılığında bir şey almak amacıyla sunulmaz; koşulsuz olarak verilir. Burada neden diye sormak anlamlı değildir. Böyle bir soruyu bağışlayıcılığı araçsallaştırmadan ve anlamını tamamen ortadan kaldırmadan yanıtlamak neredeyse imkânsızdır. Kendimizi daha iyi hissetmek için, bir ilişkiyi onarmak veya "hayatımıza devam etmek" için bağışlamak isteyebiliriz; ancak bu durumda bağışlayıcılık harici bir koşula bağlıdır ve Derrida'ya göre bağışlayıcılık olmaktan çıkmıştır. Koşulsuz bağışlayıcılığın varlığı (Derrida'nın ileri sürdüğü gibi), kendisi haricinde bir şeyle gerekçelendirilemeyen olguların varlığını doğrulamaya yaradığı için, araçsal mantığa meydan okur. Gerçek bağışlayıcılık, bu nedenle oldukça kışkırtıcıdır da. Neyin mantıklı olduğuna dair sıradan algılara kafa tutar. Hiciv dergisi *Charlie Hebdo* 2015'teki terör saldırısından sonraki ilk sayısının kapağından "*Tout est pardonné*" (Her şey affedildi) diye duyurmuştu. Bu iddialı, hatta sarsıcı bir tepkiydi. Ayrıca etik bir tepki olduğu da söylenebilir. İntikam peşinde olmadığı için başta zayıf görünebilecek bu tepki, esasında inanılmaz bir gücü yansıtıyordu. Bu örnek, aynı zamanda, ancak incinen tarafın bağışlayabileceğini de gösteriyor. Mesela cumhurbaşkanının teröristleri affetmesi anlamsız olurdu. Ancak saldırıya maruz kalan ya da rencide edilen taraf, affetme gücüne sahiptir.

Doğası gereği bir muamma olan (yani *aporia* veya çelişkili bir açmaz özelliği taşıyan) tek şey bağışlayıcılık değildir. Derrida'nın konukseverlikle ilgili meşhur çözümlemesi de –ancak hoş karşılanamayacak olanı ağırlayabiliriz– buna paraleldir. Davet ettiğimiz, hoş karşıladığımız, istediğimiz birine konukseverlik göstermeye gerek yoktur. Konukseverlik,

evini açıp "Burası senin de evin!" diyen birinin, kendi alanı üzerindeki kontrolünü kendi rızasıyla bırakmasını gerektirir. Dinî bir açmaz örneği, ancak inanılmaz olana inanılabileceğini söylemektir. Bir şey inanılırsa (örneğin 2 + 2 = 4 ya da Britanya Adaları'ndaki en büyük kent Londra'dır) ona inanmak işten değildir. Buna bilgi deriz. Bakire bir kadının doğum yapabileceğine ya da ebedi hayata inanmak tamamen farklı bir konudur; dolayısıyla da bir inanç meselesidir. Bu kavramlar araçsal mantığı da boşa çıkarır. Belli bir şey elde etmek için, örneğin daha popüler olmak için konukseverlik göstermemeliyiz; aynı şekilde, arada istatistiksel bağıntı var gibi görünse de, sağlıklı olmak ve daha uzun yaşamak için de dinî inançlara bağlanmamalıyız. Konuksever olmak için konuksever olmalıyız. İnanmak için inanmalıyız. Ve bağışlamak için bağışlamalıyız.

Derrida'nın bağışlayıcılıkla ilgili çözümlemesi bize iki şey öğretir. Birincisi, gerçek bağışlayıcılığın koşulsuz olduğu; bağışlayıcılık olmaktan çıkmaksızın kendisinden başka bir şeyin aracı olamayacağı. İkincisi, ancak bağışlanamaz olanın bağışlanabileceği. Bağışlanabilir olan, kabul edilebilir ve anlaşılabilir, ancak bağışlanamaz. Tersine, gerçek bağışlayıcılık –Malmros'unki gibi– kabul etmesi zor ve anlaşılması imkânsız bir şeydir. Günümüzde kişiler arası ilişkilere dair anlayışımız, genellikle karşılıklılığa ve simetriye (kısasa kısas) dayanır. Bağışlayıcılık kavramı, belki de bu kitapta sunulan varoluşsal esasların hepsinden daha bariz bir biçimde buna meydan okur. Derrida, "Af dilediğinde değişmiş olman ve eskisi gibi olmaman koşuluyla seni affedeceğim," diyen birini hayal eder; ancak koşullara bağlandığı an bağışlayıcılık, bağışlayıcılık olmaktan çıkar.

Bağışlayıcılığın anlaşılmazlığı Derrida'ya onu "imkânsızın deliliği" olarak tarif ettirmiştir. Bu, patolojik delilikten bir hayli farklı olarak, etik temeli olan delilik olarak da tanım-

lanabilir. Bağışlayıcılık deliliktir, çünkü faydacılığın katı hesaplamalarının ve akılcılığının ötesindedir. Bizim bağışlayıcılık addettiğimiz çağdaş örneklerin neredeyse tamamı Derrida'nın anladığı anlamda bağışlayıcılıktan farklıdır, çünkü akılcı ve anlaşılabilirdirler. Genellikle bir şey elde etmek için affetmemiz söylenir. Örneğin, *The Beginner's Guide to Forgiveness* (Yeni Başlayanlar İçin Bağışlayıcılık Rehberi) kitabının yazarı, Budist Jack Kornfield, bize iyi geleceği için affetmemiz gerektiğini savunur. İnternet sitesinde şöyle der:

> Kornfield kişisel ve küresel bağışlayıcılığın neden sağlığımız ve mutluluğumuz için esas olduğunu ve duygusal yaraları şifaya ve anlayışa dönüştürmek için bu zamansız pratiği nasıl kullanabileceğinizi ele alıyor. Jack, rehberli meditasyon çalışmaları ve dünyadan bilgelik öğretileriyle, bağışlayıcılığın yalnız başkalarına değil, kendimize de verebileceğimiz bir hediye olarak pratik edilebileceğini gösteriyor.[6]

Çıkış noktası olarak, bağışlayıcılık vasıtasıyla olumlu bir sonuç elde etmekte hiçbir sorun yok. Burada konu, değeri onun sayesinde elde edeceğimiz şeye bağlı olduğunda, bağışlayıcılığın temel gerekçesizliğini görmezden gelip gelmediğimiz. Bununla birlikte, bağışlayıcılığın kendisinden başka bir amacı olmadığı halde nihayetinde yararlı sonuçlar vermesi mümkün. Danimarkalı radyo programcısı Ayşe Dudu Tepe, şiddete eğilimli babasını nasıl affettiğini, Derrida'ya hitap edecek bir biçimde aktarır. Havaalanına onu karşılamaya gidişini şöyle anlatır:

> Kastrup Havaalanı'nda durmuş onu tek başına izlerken, benim burada ne işim var duygusuna kapıldım. Vakit geçti. Onu alacağımı bilmiyordu ve ne kadar yalnız olduğunu görebiliyordum.

6 Bkz. https://jackkornfield.com/the-beginners-guide-to-forgiveness.

> Çok varoluşsal bir andı, çünkü nihayetinde hepimiz yalnızız. Ben onu hep bir yetişkin olarak, güçlü ve yumruklarını kullanabilen biri olarak gördüm ama bir anda bundan çok daha fazlasına dönüştü. Onu o an orada affettim – sonsuza kadar. Konu bana yaptıkları değildi. Tabii ki bana yaptıklarını kabul etmiyorum. Konu, insan olarak onu affetmekti.[7]

Bu, varoluşsal anlamda, planlanmamış, hesaplanmamış ve kendiliğinden bir affediş. Bir amacı yok, sadece oluvermiş. Bilinçli bir seçimin sonucu değil, fakat yine de olumlu sonuçları olmuş. "Aslını isterseniz, artık hayatıma devam edebilirdim," diyor Ayşe Dudu Tepe. "Hayatımın en güzel deneyimlerinden biriydi – hiç istemeden affetmek." Tepe'nin hikâyesi güvenle ilgili ama aynı zamanda Murdoch'un birine dikkat sarf etmenin etik önemi üzerine yaptığı vurguyla da aynı eksende, çünkü bağışlayıcılık bir diğerine sadece insan olarak dikkat sarf etmekle mümkün.

BAĞIŞLAYICILIK VE ASİMETRİK ETİK

Derrida'nın çözümlemesi, etikte her tür karşılıklılığı ve simetriyi hepten reddetmeyi içeriyor. Bu ret, Levinas'ta ve etik talebe ilişkin çözümlemesiyle onun koşulsuz doğasını vurgulayan Løgstrup'ta da mevcut. Karşımızdakinden aynısını beklediğimiz için iyilik yapmamalı veya bağışlamamalıyız. Karşılığında bir şey elde etme umuduyla iyilik etmemeliyiz. Bunları kendi başlarına anlamlı oldukları için yapmalıyız. *The Ethical Demand* isimli kitabında Løgstrup talebin tek taraflı doğası üzerine yazar: "Talep, tek taraflılığını, bireyin hayatının sürekli bir armağan olduğu anlayışından devşirir; dolayısıyla hiçbir zaman yaptığımız şe-

7 *Ud & Se*, no. 11 (2015), s. 32.

yin karşılığında bir şey talep edebileceğimiz bir durumda kalamayız."[8] Bu asimetriyi daha açık biçimde ortaya koymak pek mümkün değil. Çağımızda alıp yürümüş toplumsal araçsallaştırmadan daha uzak bir şey tasavvur etmek de zor. Evet, bireyin hayatı sürekli bir armağan, ancak bağışlayıcılık ve bu kitapta önerilen diğer esaslar kendimize birer armağan olarak anlaşılmamalı. Bu, onların değerini öznel ihtiyaçların tatminine indirgeyerek doğal değerlerini gözden kaçırmamıza neden olur.

8 *Den etiske fordring*, s. 141.

DOKUZUNCU BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK

> Özgürlük esasen ayrıcalıklardan değil, sorumluluklardan müteşekkildir.
>
> – Albert Camus (1913-1960)

Tarih boyunca özgürlük kadar yoğun tartışılan fikir pek azdır. Özgürlükle ilgili tartışmaların iki farklı felsefi yol izlediği söylenebilir. Bunlardan biri özgür iradedir. İnsanlar iradeleriyle hareket etme kapasitesine sahip midir, yoksa doğa kanunları tarafından kontrol edilen karmaşık makineler midir? Özgürce hareket etme –örneğin bir menüden seçim yapmak ya da kolunuzu kaldırmak gibi basit bir şey– deneyimi bir yanılsamadan başka bir şey değil midir? Determinizmi, yani özgür iradenin bir yanılsama olduğu görüşünü savunan felsefeci ve bilim insanı sayısı şaşırtıcı boyuttadır. Geçmişte determinizm, daha çok fizik (dünyadaki her şey –insanlar dahil– temelde sebep sonuç ilkesine göre işleyen fiziksel maddedir) ve psikoloji (çocukluk deneyimleri insanların seçimlerini belirler) alanındaki savlardan ilham alıyordu. Halbuki bugün, nörobilimsel açıdan yaklaşarak,

nedensel olarak belirlenen beyin süreçlerinin insan davranışına yön vererek özgür iradeyi imkânsız kıldığını iddia etmek daha yaygın.

Bu görüşün yaygınlığıyla ilgili beni şaşırtan şey, determinizm entelektüel düzeyde pekâlâ inanılır bir kuram olsa dahi, hayatlarımızı ona uygun şekilde yaşamanın imkânsızlığı. Ahlâk, kanun ve demokrasi hep bir yere kadar insanların özgür irade sahibi, sorumlu aktörler olmasına ve yaptıkları iyilik ve kötülüklerden sorumlu tutulabilmelerine dayanır. Madem kimse özgür iradesiyle hareket edemiyor, o zaman insanları cezalandırmak haksızlık (ve tabii övmek de manasız) oluyor. Elbette ceza infazının da determinist olduğunu, dolayısıyla haksız kanuni uygulamalardan sorumlu tutulmamamız gerektiğini söyleyebiliriz; ancak bu, özgür irade olasılığını tamamen inkâr etmenin saçmalığını da bir kez daha gösteriyor. Birbirimize davranma biçimlerimiz, insanların bazı durumlarda (her zaman olmasa da) özgürce davranabildiği kabulüne dayalı. Bir başka deyişle, başka türlü de davranılabilirdi. Hukuk davalarında, kişi suçu işlediği zaman "kendisi" değilse, akli dengesinin yerinde olmadığına dair savunma yapılabilir; çünkü başka türlü davranamayacağı, dolayısıyla da cezalandırılamayacağı varsayılır. Bu varoluşsal ilkeyi –özgürce davranabilme kabiliyetimiz olduğu kabulünü– ortadan kaldırmak, bildiğimiz hayatın sonunu getirir. Benzer şekilde, haysiyet bölümünde de –Kant'a atıfta bulunarak– eylemlerimizin belirlenmiş olduğu varsayımıyla yaşayamayacağımızı öne sürmüştüm. Varoluşsal olarak özgürlüğün var olduğunu farz etmek zorundayız, aksi halde hiçbir şeyin anlamı kalmaz. Kant'ın da işaret ettiği gibi, özgür irademiz olup olmadığını hiçbir zaman kesin olarak bilemeyebiliriz, fakat pratikte özgür olduğumuzu *düşünebiliriz*. Bu yeterlidir, çünkü amaçlar krallığı adını verdiği şeyin üyeleri olarak birbirimizi anlayabile-

ceğimiz, böylece de anlamlı hayatlar yaşayabileceğimiz anlamına gelir.

İkinci felsefi yol, özgür iradeyle değil, bireysel özgürlüklerle ilgilidir. Evrenin doğası ve özgür iradeye mahal verip vermediği gibi metafizik meselelerden çok, daha politik bir felsefi mesele olan, özgür insan olmanın ne anlama geldiği ile alakalıdır. Uzun zamandan beri sorulan bu soru, daha çok genel toplumsal gelişmelerle ilgilidir (örneğin Fransız Devrimi sırasında insanların "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" bayrağı altında savaşması). Amerikan felsefecisi John Dewey (1859-1952) bir keresinde soğuk bir biçimde, insanların özgürlük adına pek çok savaş verdiğini, ancak hiçbir zaman metafizik özgür irade için savaşmadığını söylemiştir.[1] İnsanlar daha ziyade, ifade, inanç, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü gibi belli bir tür politik özgürlük için savaşmışlardır. Bu bölümde ikinci felsefi yolu izliyor ve özgürlüğü varoluşsal bir bakış açısıyla ele alıyorum. Bu, metafizik yoldan daha elle tutulur ve politik olmakla birlikte, kavraması daha kolay bir şey değil. Hemen herkes özgürlüğün insanlar için temel bir değer olduğunda hemfikirdir, ancak özgürlüğün ne ihtiva ettiği konusunda fikir birliği yoktur. Uğrunda savaşmaya değer özgürlük türü hangisidir? Hangi özgürlükler bir başka şey için araç olarak kullanılamaz? İnsan doğasına bakışımız, bu soruya vereceğimiz cevabı kaçınılmaz olarak etkileyecektir.

TRAJİK VAROLUŞÇU

Albert Camus, özgürlük söz konusu olduğunda pek çok bakımdan ilginç bir figürdür. Bunları tam da trajik bir biçimde ölümüne yol açan trafik kazasının yıldönümünde yazı-

1 Bu yorumu şurada yapmıştır: *Human Nature and Conduct*, The Modern Library, 2. baskı, 1930, s. 303.

yorum. Bundan elli beş yıl önce, ailesiyle trene binmek yerine, yayıncısının Facel Vega HK500'üyle –güzel bir Fransız spor arabası– seyahat etmeyi tercih etti. Sonradan ceketinin cebinde kullanılmamış bir tren bileti bulundu. Ölümünün, felsefesinin ana temalarından birini simgelediği söylenebilir: Hayatın saçmalığı. Camus için hiçbir şeyin anlamı yoktu, ancak insanlar yine de sonunda başarısız olmaya yazgılı olsalar da, mütemadiyen anlam yaratmaya çalışıyordu. Denemelerinde ve 1957'de (Rudyard Kipling'den sonra en genç ödül sahibi olarak) Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanmasını sağlayan ünlü romanlarında ifade ettiği felsefesi, hayatın trajedisi ve saçmalığı üzerine kuruluydu. Sisifos Efsanesi'ni baştan yazmıştı. Sisifos, her gün görünürde bir sebep olmaksızın ağır bir kayayı yuvarlayarak bir dağın tepesine çıkarır ve ertesi gün her şeye yeniden başlar. Kayayı doruğa tekrar tekrar çıkarır; Beckett'in oyunundaki Godot'yu bekler gibi, sonu gelmez bir işe soyunmuştur. Sisifos'un sonsuz, anlamsız emeğini hayatın metaforu gibi gören Camus, belki de şaşırtıcı biçimde, Sisifos'un mutlu olduğunu, çünkü kaderini onurlu bir biçimde kabul ettiğini düşünür. Camus için hayatın yaşanmaya değer bir şey olup olmadığı konusu temel bir meseledir. Sisifos'la ilgili kitabında, gerçekten ciddi tek bir felsefi problem olduğunu yazar: İntihar. Hayatın yaşamaya değer bir şey olup olmadığına karar vermek, felsefenin başlıca konusudur.

Camus kimi zaman, varoluşçuluğun babası Jean-Paul Sartre ile aynı kefeye konsa da, aralarında önemli farklılıklar vardır. Sartre, insan doğası fikrini reddederek "Varlık özden önce gelir," der; yani insanlar kendileriyle ilgili tüm gerçekliklerden bağımsız olarak, kendilerini seçimleri ve eylemleri aracılığıyla yaratmakta özgürdürler. Sevgi hakkındaki bölümde gördüğümüz gibi, Sartre aynı zamanda bireyin seçme eylemi vasıtasıyla değerleri yarattığını da düşünür. Bu temel

bir seçim biçimidir – yalnızca A ile B arasında bir seçim değil, A ile B arasında seçim yapmanın anlamlı olup olmadığıyla ilgili bir seçim. Gelin görün ki, Sartre'ın kökten varoluşçuluğuna karşılık, Camus değerlerin "insanın özündeki insanlıktan türediğini" ve "insan doğasında –illa ki ete kemiğe bürünmüş olmasalar dahi– bazı ebedi ve evrensel değerler olduğunu"[2] savunur. Değerler birey tarafından özgürce icat edilmez, insanlığın geneliyle ilgilidir. Dolayısıyla Camus'nün insanlığa bakışı, Sartre'ı andırdığı kadar, Yunanları da (ve onların insan doğasıyla ilgili teşhisini, Bkz. Birinci Bölüm) andırır. Bu iki önde gelen Fransız felsefecisinin birbiriyle ilişkisi de dramatiktir. Arkadaşlıkları, özellikle Camus'nün her tür totaliterliğe direnmesi, hatta düpedüz hor görmesi, Sartre'ın ise komünizmi desteklemesi üzerine kopmuştur.

Sartre saf varoluşçuysa, Camus muhtemelen "varoluşla meşgul bir felsefeci" olarak tanımlanabilir. Bir varoluşçu olarak sınıflandırılmaya itiraz etmiştir, ancak özgürlük kavramı üzerine verdiği felsefi ve edebi eserler, varoluşçuların dertlerinden en azından birini paylaştığını gösterir. Bu bölümün başındaki özlü söz için, Camus'nün daha az bilinen eserlerinden birinden, dramatik bir başlığı olan *Resistance, Rebellion and Death* (Direniş, İsyan ve Ölüm) derlemesinde yayımlanan "Bread and Freedom" (Ekmek ve Özgürlük) denemesinden bir alıntı seçtim.[3] Bu deneme derlemesi, Camus'nün politik ve aktivist yönüne odaklanır. Metinler çok zaman önce, bambaşka bir siyasi iklimde yazılmış olduğu halde, bazıları bugün hâlâ geçerliliğini koruyor. İnsan özgürlüğünün uzun bir savunmasından oluşan "Ekmek ve Özgürlük" baş-

2 Alıntılar Jørn Boisen'in yazdığı harika bölümdendir: "Camus og eksistentialismen" (Camus ve Varoluşçuluk), P. H. Amdisen, J. Holst ve J. V. Nielsen (der.), *Studier i eksistenstænkningens historie og betydning* (Varoluşla İlgili Fikirlerin Tarihçesi ve Anlamı), Aarhus University Press, 2009, s. 71.

3 Albert Camus, *Resistance, Rebellion and Death*, The Modern Library, 1963.

lıklı metin de bunlardan biri. Metin, özgürlük kavramının çarpıtılmış iki versiyonunun eleştirisiyle başlıyor. Bunlardan birisi "Batılı" (Soğuk Savaş döneminde Batı Avrupa'yla ilgili) versiyon. Camus, bunu kendisine kuzeninin tavanarasında bir oda verilen, elbette mutfağı kullanabileceği söylenen, fakat onun dışında ortalıkta görünmemesi ve çıt çıkarmaması beklenen bir dula benzetir. Etrafta dolaşma özgürlüğüne sahip, ancak ne kendi hayatı ne de topluluğun (birlikte yaşadığı ailenin) hayatı üzerinde bir etkisi vardır. Orada, fakat orada değilmiş gibi. Özgürlükle ilgili ikinci görüş, Camus'nün "Doğulu" (komünist Doğu Bloku'yla ilgili) dediği versiyon. Burada dul kadın elli yıl sonra çıkarılmak üzere bir dolaba kitlenir – ki o zaman ideal toplum kurulmuş olacak ve kadın gösterdiği tahammülden dolayı layıkıyla ödüllendirilecektir. Bu versiyonlardan ilki özgürlüğün sulandırılmış haliyken, ikincisi kavramın bariz biçimde totaliter bir çarpıtması. Modern çağda neredeyse tüm yönetim sistem ve biçimlerinin kendilerini özgürlüğe istinaden meşrulaştırmaya çalıştığını söyleyen Camus haksız değil. Ne var ki, bunlar aynı zamanda özellikle güvenlik ve istihdam gibi gereklilikleri vurgulayarak genellikle özgürlüğü baskılıyor. "Ekmek" (ki burada insan varlığının maddi gereksinimlerini temsil ediyor) ve özgürlüğün ayrıldığı nokta bu. Ekmek uğruna özgürlüğü feda etmeyi haklı gösterebilir miyiz? Camus'ye göre hayır, özgürlükten asla ödün verilmemeli.

Denemenin sonunda Camus, özgürlük kavramının, kendisini yalnız bir varoluşçu olarak tanıyanları şaşırtacak kısa ve daha olumlu bir tanımını yapar: "Özgürlük esasen ayrıcalıklardan değil, sorumluluklardan müteşekkildir."[4] Tam bir varoluşçu muhtemelen özgürlüğün eylemden –istediğimizi yapmaktan– ibaret olduğunu ve eylemin, bireylere eylemde bulunma hakkını ve ayrıcalığını tanıyan bir toplum

4 *A.g.e.*, s. 70.

tarafından korunduğunu düşünür. Camus haklardan söz etmezken, özgürlüğün sorumluluklardan oluştuğunu öne sürer. Yani deyim yerindeyse, *liberté oblige* (özgürlük mecbur eder). Görev ve zorunluluklardan söz ederken, kendimizi istemlerden, taleplerden ve sorumluluklardan müteşekkil normatif bir alanda buluruz. Fakat özgürlük nasıl göreve dayalı olabilir? Danimarkalı din adamı ve halkbilim koleksiyoncusu Peder Syv (1631-1702) eski bir atasözünü hatırlatıyor: "İstediğini yapan değil, yapması gerekeni yapan özgürdür." Bir başka deyişle, özgürlük her istediğimizi yapmak değil, bizden talep edilenleri yapmaktır.

Hem Camus'nün hem de Peder Syv'in dile getirdiği özgürlük fikri, çoğumuzun dürtüsel olarak özgürlüğü yapmak istediklerimizi yapma fırsatı olarak aldığı günümüz için yabancı kaçabilir. Modern özgürlük kavramımızdaki sorun şudur ki, eğer her zaman istediğimizi yaparsak (canımızın istediği gibi davranırsak) o zaman gerçekten özgür olmaz, arzularımızın kölesi oluruz. Kierkegaard'ın benlik fikriyle ilgili bölümde, insanları diğer canlılardan ayıranın, anlık dürtülerimizin ve tercihlerimizin bir adım önüne geçip onları ahlâki değerlerin ışığında değerlendirebilme kabiliyetimiz olduğunu öne sürmüştüm. Buradan, kendi kendisiyle ilişki kuran bir ilişki olarak benlik kavramı ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla özgürlük, arzularımızdan uzaklaşma ve hatta elde etmeye değmedikleri durumda onları bastırma olasılığıyla bağlantılıdır. Aynı şekilde, özgürlük, anda yaşamaktan fazlasını yapıp arzularımız üzerine kafa yorma ve onları değerlendirme ödeviyle de bağlantılıdır – günümüzde reklamlardan yaşam koçlarına kadar herkesin sürekli teşvik ettiğinin (*Just do it!* Anda yaşa! *Carpe diem!* Daha ne bekliyorsun?) aksine.

Ancak tıpkı her zaman her dürtümüz üzerine harekete geçerek dolaysızlığı fazla büyüteceğimiz gibi, bir şeyler üzeri-

ne sürekli kafa yorup hiç harekete geçmeyerek de düşünümselliği fazla büyütmüş oluruz. Benliği kendisiyle ilişki kuran dönüşlü bir ilişki olarak tanımlayan Kierkegaard, sürekli özdüşünümün sonucu olan "düşünme hastalığı"nı da eleştirmiştir. Anda yaşama tehlikesiyle karşı karşıya kaldığımızda ödevimiz üzerine kafa yormak bizi kendimize getirdiği gibi, sonsuz düşüncelere dalıp gitmemizi de engeller. Kimsenin sırf canı istiyor diye istediği gibi davranmak gibi bir ödevi olmadığı gibi, kendini uçsuz bucaksız özdüşünüme kaptırmak gibi bir ödevi de yoktur. Bu uçlarda özgürlüğü değil, ancak tutsaklığın karşıt biçimlerini buluruz.

İKİ ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Camus, özgürlük kavramını ödeve bağlayarak kendini özgürlüğü pozitif düşünen geleneğe dahil eder. Bu bağlamda "pozitif," özgürlüğün verilen bir içerik –bir şey *yapma* özgürlüğü– olduğunu anlatır. Bunun karşısında, en az bunun kadar eski, özgürlüğü negatif düşünme –bir şey *yapabilmekten* gelen özgürlük– geleneği var. Özgürlükle ilgili en ünlü felsefi metin muhtemelen Britanyalı felsefeci ve tarihçi Isaiah Berlin'in (1909-1997) bu ayrımı irdelediği "Two Concepts of Liberty" (İki Özgürlük Kavramı) başlıklı çalışmasıdır.[5] Doğru ve tek bir özgürlük kavramı olduğunu iddia etmeyen Berlin, kavramın hem siyasi hem gündelik bağlamlarda daha akılcı biçimde tartışılabilmesini kolaylaştırmak için, farklı anlamlarını netleştirmeye odaklanır. Berlin'e göre negatif özgürlük, kimsenin bizi yapmak istediğimiz şeyden alıkoymamasıdır. Buna karşılık, bizi hedefimize ulaşmaktan alıkoyan birisi varsa, negatif özgürlüğümüz yoktur. Ber-

5 Berlin, "Two Concepts of Liberty," *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

lin, negatif özgürlüğün illa ki demokrasiyle ilişkili olmadığına dikkat çeker. İlkesel olarak, tebaasının arzularını ve hedeflerini mümkün olduğunca gerçekleştirebilmesini sağlayan zararsız bir diktatör –bir başka deyişle, kimsenin vatandaşları istediklerini yapmaktan alıkoymadığı bir toplum– tasavvur etmek pekâlâ mümkündür. Bu, yani ne (yapmak) istediğimize kimin karar verdiğini hesaba katmaması, negatif özgürlük kavramının zayıf noktası kabul edilebilir. Arzularımız ister had safhada ticarileştirilmiş bir toplumun dayatması olsun, ister teknolojik olanakları olan bir diktatörün –sayısız bilimkurgu hikâyesinde olduğu gibi–, onları gerçekleştirebiliyorsak özgürüzdür.

Buna karşılık, pozitif özgürlük kavramı, *ne*den azade olduğumuzla değil, *ne yapma* özgürlüğümüz olduğuyla ilgilidir. Bizi kimin yönettiğiyle ve ne yapabileceğimizle ilgilidir. Berlin bu özgürlüğe "kendine hâkim olma" adını da verir. Kendi kendimizin efendisi olduğumuz sürece özgürüzdür. Bu, özdüşünüm ve kendi dilek ve arzularımızı (Syv ve Kierkegaard'ın benlik kavramı ile kıyaslayın) ve özgürlükle yakından bağlantısı olan ödevlerimizi (Camus ile kıyaslayın) değerlendirme kabiliyetini de içerir. Elbette burada mesele, kendimize hâkim olmayı nasıl öğrendiğimizdir. Yanıtı ise, bunu kendi başımıza yapamayacağımızdır. Özdüşünüm ile toplumlar ve topluluklar içinde bir nebze özerklik kazanma kabiliyeti olan, bağımsız varlıklarız. Dolayısıyla özgürlük –en azından pozitif anlamıyla– bir nevi topluluğun parçası olduğumuz varsayımına dayanıyor. Düşünmek, ifade etmek ve özdenetim için gerekli becerileri edinemeyeceği bir ortamda büyüyen bir çocuk özgür olamaz, çünkü kendine hâkimiyet geliştiremez. Dahası, tabii eğer özgürlük istiyorsak, hepimizin bu becerileri geliştirmeyi mümkün kılan topluluklara özen gösterme ödevimiz vardır. Bu da bizi başladığımız noktaya geri getirir: Özgürlük ve ödev, ayrıl-

maz biçimde iç içe geçmiştir. Özgürlüğü mümkün kılan koşulları koruma zorunluluğu olmadan gerçek özgürlük de olmaz. Yapma özgürlüğümüz olmayan bir şeyi yapma ödevimiz de olamaz (Kant'ın dediği gibi, "böyle olmalıdır", "böyle olabilir"i anıştırır).

ÖZGÜRLÜĞÜN ARAÇSALLAŞTIRILMASI ÜZERİNE

Gelelim özgürlüğün bugünkü durumuna. Görünüşe bakılırsa, negatif özgürlüğü korumakta oldukça iyiyiz. Bireyin ne isterse yapma hakkına (başkalarına zarar vermediği sürece) saygı gösteriyor ve bireyin arzu ve hedeflerini gerçekleştirmesinin önüne konan engelleri kınıyoruz. Bana kalırsa bu tamamen makul, ancak belki de hikâyenin sadece bir kısmını anlatıyor. Özgürlüğün pozitif versiyonu da önemliyse, insanların içinde özhâkimiyet kapasitelerini geliştirebildiği toplulukları korumayı unutmamalıyız. Bunun için kullanılan terimlerden biri "formasyon," yani bir tür (etik) yetiştirme ve eğitim. Camus, Syv ve (kısmen) Berlin haklıysa, insanların özgür olabilmek için kendileri haricinde bir şeyle ilişki içinde oluşmaları gerekir. Özgürlük, benliğimiz ve içimizdeki arzu ve dilekler etrafında dönüp dolaşmaktan ibaret değildir; nereden geldiğimizi ve neyin parçası olduğumuzu dikkate almayı da içerir. Bir özdeyiş uydurmak gerekirse, özgürlük yalnız benliğin içine değil, dışına bakmayı da içerir. Berlin şunu bile yazmıştır: "Benim kim olduğum, büyük oranda ne hissettiğime ve ne düşündüğüme bağlıdır; ne hissettiğim ve ne düşündüğüm ise, ait olduğum toplumda öne çıkan his ve düşünceye bağlıdır."[6] Özgürlük, topluluk veya toplum bilgisini ve bizi biz yapan geleneklere ve tarihe dair bilgiyi şart koşar.

6 *A.g.e.*, s. 157.

Bu (pozitif) özgürlük biçimi, günümüzde baskı altında; çünkü hayattaki en önemli şeyin bizi şekillendiren bağlamları bilmek ve anlamak değil, "kendimizi bilmek" olduğunu düşünüyoruz. Bir başka deyişle, genellikle kendini gerçekleştirme uğruna formasyonu ihmal ediyoruz. Belki de bunu bize (eski geleneklerin potansiyel baskısın*dan*) özgürleşme sağladığını sandığımız için yapıyoruz. Ne var ki böyle olunca özgürlüğün, özgür bireyler olmamızı sağlayan toplulukların içinde bilgili ve kararlı biçimde eylemde bulunma özgürlüğü olduğunu unutuyoruz.

Geçtiğimiz yıllarda zaman zaman özgürlüğün düpedüz araçsallaştırıldığını, kendi başına bir amaçtan ziyade mutluluk, esenlik, üretkenlik gibi başka bir şey yaratmak için araç olarak kabul edildiğini de gördük. Şirketler ve örgütler, özgür olmanın temel insan haysiyetinin ifadesi olarak kendi başına değeri olduğunu varsaymak yerine, gitgide, özgürlük tanıdıkları ve sorumluluk verdikleri çalışanlarının daha üretken olacağını farz ediyor. Bu tutumun temel sorunu, özgürlüğün değerinin bir başka şeye (örneğin üretkenlik) göre belirlenmesi, yani bu değeri sağladığı sürece geçerli olması. Ya sonunda özgürlüğün üretkenliği artır*ma*dığı ortaya çıkarsa? Özgürlüğü ortaya koymanın gerekçesi belli bir amaç için araç olması ise, belki de o zaman meşruluğu kalmaz. Camus, denemesinde, özgürlüğün özlük değerini hiçbir yanlış anlaşmaya mahal vermeyecek biçimde savunur. Herhangi bir mutluluk ve esenlik seviyesinin toplumdaki özgürlük eksikliğini telafi edebileceği fikrini reddeder. Şöyle der: "Toplum aniden dönüşüp herkes için yeterli ve ferah hale gelse bile, özgürlük galip gelmediği sürece yine de barbar durumda kalacaktır."[7] Camus'ye göre özgürlük, maddi varlık için feda edilmemelidir.

Özgürlük pek çok şeydir. Eski Stoacılara göre, iç huzuruna ulaşma yönündeki beyhude arzuyu *bertaraf* etmektir.

7 *Resistance, Rebellion and Death*, s. 66.

Kant için, ahlâk kurallarına uygun davranmak amacıyla arzuyu *kontrol* etme kabiliyetidir. Bugün pek çok kişi özgürlüğün arzularımızı ve gerçek potansiyelimizi *gerçekleştirmek*ten –yani canımızın istediğini yapabilmekten– ibaret olduğunu düşünüyor. Camus'nün izinden giderek bu bölümde özgürlüğün ödevle yakından alakalı olduğunu öne sürdüm. Berlin'in deyişiyle, özgürlük, yapmamız gereken şeyleri yapma kapasitesine sahip olmakla ilgili olduğu için, kısmen pozitiftir. Ancak aynı zamanda, spiritüel veya entelektüel anlamı dışında, şüphesiz negatiftir – ne kadar özhâkimiyet sahibi olursak olalım, hapishanede ya da diktatörlükte yaşıyorsak asla gerçekten özgür olamayız. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, özgürlüğün, mutluluğu veya gayri safi milli hasılayı artırdığı *takdirde* iyi olduğu ilan edilerek araçsallaştırılmaması gereken bir özlük değeri vardır ve bu gerçeğe tutunmaya değer. Özgürlük, ruhumuzu şenlendirmese de, ekonomiye katkıda bulunmasa da, *müstakil olarak* iyi bir şeydir. Bu anlamıyla, sımsıkı tutunmaya değer bir varoluşsal esas ve kendi içinde bir amaçtır.

ONUNCU BÖLÜM

ÖLÜM

Ölmeyi öğrenen, kölelikten kurtulur.
– Michel de Montaigne (1533-1592)

Kitabı ölüm ile sonlandırmak uygun kaçacak. Ne var ki, kitaptaki diğer esasların aksine, ölümün kendi içinde bir amaç olduğunu kastetmiyorum. Böyle bir şey iddia etmek garip, hatta nihilistçe olur – bu, ölümü romantize etmek anlamına gelir ki, böyle bir şeyi tasvip etmem. Yine de ölüm, Birinci Bölüm'de Aristoteles'in iyiyi kendi içinde bir amaç olarak vurgulamasına paralel biçimde, diğer esaslar için çerçeve veya zemin teşkil eden, bir tür meta esas olarak kabul edilebilir. Varoluşçu geleneğin –en çok da Martin Heidegger'in (1889-1976)– üstünde durduğu gibi, hayata anlam katan ya da diğer her şeyden çok anlam katan, kendi sonluluğumuzun farkına varmaktır.[1] Hayatta diğerlerinden daha anlamlı veya daha önemli hiçbir şey yoksa –örneğin, bu kitapta ele aldığım esas-

1 Örneğin bkz. David Couzens Hoy'un "Death" isimli kısa denemesi, *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall (der.), Wiley-Blackwell, 2009.

lar– her şey birbirinin aynı olur, çünkü her şey eşit derecede önemli, dolayısıyla da eşit derecede önemsizdir.

Tüm canlılar gibi insanlar da ölümlüdür. Ölümlülüğümüzün bilgisi sırtımıza yük gibi bindiği kadar, bizi zenginleştirir de. Başka hiçbir canlı bizim gibi ölüm farkındalığına sahip değildir. Bu farkındalık yüktür – bazıları için neslimizin nihai tükenişine dair saplantılı bir korkuya bile dönüşür. Bu farkındalık aynı zamanda bizi zenginleştirir, çünkü kendi hayatlarımız ve neyin anlamlı olduğu üzerine kafa yorabilme kabiliyetimiz olduğu anlamına gelir. Ölümlü olmasaydık –ya da bunu bilmeseydik– her şey, biz hayatta her şeyin elde edilemeyeceğini anlamadan olup biterdi. Hayatta her şey elde edilemiyorsa, neye zaman *harcayacağımız* üzerine düşünmek daha da önemli hale gelir. Yani ölüm yoksa, varoluşsal anlam da yoktur.

Çocukken ölümün beni büyülediğini hatırlıyorum. Hepimiz ölüp yok olacaksak, hiçbir şeyin önemi yok diye düşünüyordum. Hayatın sonu varsa, hiçbir şeyin anlamı yoktu. Bu, Giriş bölümünde sözünü ettiğim, Woody Allen'ın düşünme biçiminden çok da uzak değil. Yetişkin olarak bu fikri hâlâ anlamakla beraber, artık tam tersine çevirerek, her şeyin öleceğimiz *için* anlamlı olduğunu söylüyorum. Sınırlı bir ömre sahip olmamız, hayattaki deneyimlerimizin ve eylemlerimizin anlam ve değer taşıyabilmesini sağlıyor. Felsefeci Hans Jonas (1903-1993), ölümlülüğün, değerin "esasen kayıtsız bir evren"e girebileceği "dar bir kapı" sunduğunu[2] söyler. İncitilemez, ölümsüz varlıklar olsaydık, cesaret, azim, özveri ve sadakat gibi erdemler olanaksız olurdu. Haysiyet, sevgi ve bağışlayıcılık gibi esasların da pek anlamı olmazdı. Varoluşsal anlamda, değer verdiğimiz şeylere tutunduğumuz kadar, elimizden alınabilecek şeylere de –niha-

2 Hans Jonas, "The Burden and Blessing of Mortality", *Hastings Center Report*, sayı 22, 1992, s. 34-40.

yetinde, hayatın kendisine– tutunuruz. Jonas'a göre ancak ölümlü varlıkların değeri olabilir. *Ölümlülüğün, ahlâklılığın* ön koşulu olduğunu söyleyebiliriz.[3] Bir başka deyişle, ölümlülüğü kabul etmek, ahlâki değerleri anlamanın önkoşuludur. Benzer şekilde, Iris Murdoch da "Gerçek ölümlülük anlayışı, erdemi değerli olan tek şey olarak görmemizi sağlar," diye yazmıştır.[4] Ölüm kendi başına bir erdem değildir, ancak varlığın sınırlarını temsil ettiği için, erdemler, esaslar ve anlam için bir bağlam sunar.

FELSEFE YAPMAK VE ÖLMEK

Giriş bölümünde, merak (Platon), hayal kırıklığı (Critchley) ve büyükler için eğitim (Cavell) gibi kavramlardan doğan, felsefe üzerine birkaç bakış açısını paylaştım. Şimdi bunlara Sokrates'le başlayan ve Roma'da Cicero (MÖ 107-43), Fransa'da Rönesans hümanisti ve bu bölümün kahramanı Michel de Montaigne gibilerin sürdürdüğü bir yenisini ekleyebiliriz. Bu bakış açısı, basitçe söylemek gerekirse, felsefenin bize iyi ölmeyi öğretmek için var olduğu.[5] Felsefe esasen ölüme hazırlıktır. Hem arkadaşlarına hem de hayata veda ettiği ünlü *Phaidon Diyaloğu*'nda Sokrates şöyle der: "Felsefeyle uğraşmak, ölmek ve ölü olmak üzerine çalışmaktan başka bir şey değildir ve felsefeyle layıkıyla hemhal olanlar bu gerçeği diğerlerinden gizlemiştir."[6] Sonra da

3 Bunu bu makalemde savunuyorum: "Questioning Constructionism: Toward and Ethics of Finitude," *Journal of Humanistic Psychology*, cilt 46, sayı 1, 2006, s. 92-111.

4 "The Sovereignty of Good Over Other Concepts", *Existentialists and Mystics* içinde, s. 381.

5 Örneğin bkz. Cicero, "Against Fear of Death," *On Living and Dying Well*, Penguin Classics, 2012.

6 Platon, *Phaedo*, 64a.

şunu ekler: "Felsefeyle usulünce uğraşanlar, ölüm tedrisatından geçmektedir; ölümden en az korkanlar da onlardır."[7] Bununla ne kastetmiştir? Bu bizi, kitabın başında sözünü ettiğim, yaşam biçimi olarak felsefe fikrine geri getiriyor. Bu, hayatın anlamını sorgulamayı ve insan doğasına uygun bir biçimde yaşamayı (ki Aristoteles buna erdem diyordu) içeriyor. Ne var ki, tüm bunlar ancak hayatın bir ufku veya sınırı –yani ölüm– olduğunda önemli oluyor. Felsefeci Todd May'in basitçe *Ölüm* olarak isimlendirdiği güzel küçük kitabında dediği gibi: "Ölümlülüğümüz yaşamlarımıza biçim verir; hayata bütünlük ve anlam katar. Yaşadığımız anları değerli kılar. Ölmek diğer taraftan tüm bunları tehdit eder. Ölmemiz iyi bir şey, ama hemen değil."[8] Ölümdeki çelişki budur. Ölüm olmadan hiçbir şeyin anlamı ya da değeri olmaz, fakat aynı zamanda ölümün kendisi, sevdiği bir yakınını kaybetmiş herkesin şahitlik edeceği gibi, tam da o anlama ve değere yönelik sabit bir tehdittir. Başka türlü söylemek gerekirse, anlam için varoluşsal bir olanaklılık koşulu olan ölüm, kendi başına anlamsızdır.

Felsefe yapmak, bu çelişkiyle ilişki kurmaktır. Felsefenin ölüme hazırlık olduğunu ve amaçlarından birinin, ölmekten daha az korkmamızı sağlamak olduğunu öne süren Sokrates'in kastettiği budur. Milattan sonra ilk yüzyıllarda yaşamış, aralarında Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un da bulunduğu Stoacı felsefeciler, *memento mori* –fani olduğunu hatırla!– hatırlatması aracılığıyla, ölüm korkusunu mümkün olduğunca bertaraf etmekle özellikle meşguldüler. Hayatın en olumsuz ve trajik yanı üzerine kafa yormak, bu fikre alışmamıza yardımcı olur, ki bu, ölüme mütemadiyen sırtımızı dönüp o yokmuş gibi davrandığımız sürece imkânsızdır. Ölüm farkındalığı, insanın ancak ölümle ilişki kurarak

7 Platon, *Phaedo*, 67e.

8 Todd May, *Ölüm*, çev. Emre Keser, Say Yayınları, 2019.

gerçek anlamda *yaşayabileceğini* düşünen Kierkegaard ve Heidegger'in varoluşçu felsefesinde de önemli birer temadır. Heidegger buna *Sein zum Tode* (ölüm için varlık) demiştir. Bu kavramı, ağırlıklı olarak Roma Stoacılarına dayanan *Kişisel Gelişim Çılgınlığında Kendiniz Kalabilmek* adlı kitabımda genişçe ele aldım. Bu bölümde hümanist Montaigne'in ölüme nasıl yaklaştığını göreceğiz.

KULEDEKİ FİLOZOF

16. yüzyılda yaşamış Bordeauxlu bir soylu olan Montaigne, şaşırtıcı derecede kapsamlı ve hümanist bir yetiştirilme tarzına ve eğitime sahipti. 1571'de, otuz sekizinci yaş gününde, sosyal hayattan elini eteğini çekerek, kendini on yıllığına Montaigne Şatosu'nun kulesine kapattı. Kule, o dönem için inanılmaz bir sayı olan, 1.500'den fazla kitaptan oluşan kütüphanesini de barındırıyordu. Bu arada bugün hâlâ ayakta olan kütüphane, halka açıktır. Montaigne burada kendisini kitaplarına ve fikir dünyasına gömerek, 1580'de, "girişim" veya "deneme" anlamına gelen ünlü eseri *Essais*'yi (Denemeler) yayımladı. Böylece, kişisel ve anlatısal olanla kültürel ve varoluşsal olanı ilham verici ve deneysel bir biçimde bir araya getirerek, okurun, illa kesin bir sonuca varmaksızın bir fikrin gelişimini takip etmesini sağlayan deneme türünü icat etmiş oldu. Montaigne kendisini kulesine çekip denemelerini yazmamış olsa, günümüzün deneme yazarları da şimdiki gibi yazamazdı. Kitap, Montaigne'in, koşulsuz şartsız bir içtenlikle kendisini araştırmalarının nesnesi olarak kullandığı, açıkça ortaya koyduğu insanlığı tanımlama niyetiyle konudan konuya atladığı (denemelerden biri yamyamlarla ilgiliyken, bir diğeri yalnızlığı konu edinir) göçebe bir düşünme biçimini temsil eder. Bu anlamda, bugünün Karl Ove Kna-

usgård gibi oto-kurmaca yazarlarına öncülük etmiştir. Montaigne denemelerini yayımladıktan sonra kulesinden ayrılıp sosyal hayata geri dönerek Avrupa'yı dolaşmaya başladı. Bordeaux Belediye Başkanlığı bile yaptı ve 1592'de öldü.

Denemeler'deki 19. deneme, Sokrates'e layık bir başlık taşır: "Felsefeyle Uğraşmak Ölmeyi Öğrenmektir."[9] Bu bölümün başındaki alıntı da bu denemeden alınmıştır. İşte aynı denemeden biraz daha uzun bir alıntı:

> Ölümün bizi nerede beklediği bilinmez; onu her yerde arayalım. Ölümü tasavvur etmek, özgürlüğü tasavvur etmektir; ölmeyi öğrenen, kölelikten kurtulur. Hayattan mahrum kalmanın kötü bir şey olmadığını anlayan için hayatta kötü bir şey yoktur: Ölmeyi bilmek bizi tüm itaatlerden ve kısıtlamalardan kurtarır.

Bu, ilginç ve entelektüel açıdan zorlayıcı bir fikirdir. Genellikle ölümü bir kısıtlama olarak düşünürüz. Ölüm, hayatı ve dolayısıyla hayatlarımızı özgürce yaşama kabiliyetimizi sınırlar. Ancak Montaigne için tam tersi geçerlidir: Ancak ölümü doğru şekilde anlarsak özgür olabiliriz. Kendi sözleriyle, "Ölmeyi öğrenen, kölelikten kurtulur." Ölümü anlamayı ve anlamını kabul etmeyi öğrenmezsek, belki de hayatlarımızı, hayatın kısalığını idrak etmeden, önemsiz şeylerle harcarız. Bu da bizi tesadüfi, anlık dürtülere köle ederek, hayatı daha evrensel bir yerden değerlendirmemizi engeller. Yukarıdaki paragraftan sonra, Montaigne eski bir Mısır geleneğini anlatır. Geleneğe göre, en büyük ziyafetlerde bile bir ölüm simgesi, örneğin bir insan iskeleti sergilenir. Montaigne'in aktardığına göre, bir hizmetkâr "Hazır hayattayken içelim, unutalım," mealinde bir duyuru yapar. Mısırlıların ölümü kucaklama biçiminden ilham alan Montaigne, daha sonra yaşamla ilgili bir özdeyiş söyler: "Ölümü yalnız zihnimde değil, dilim-

9 Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

de de tutmak âdetimdir." Simon Critchley, bu ilginç cümleden Montaigne adına şöyle bir çıkarımda bulunur:

> Öyleyse felsefe yapmak ölümü dilinde, kullandığın sözcüklerde, yediğin yiyecekte ve içtiğin içecekte tutmayı öğrenmektir. Yok olmaktan duyduğumuz dehşetle yüzleşmeye böyle başlayabiliriz, çünkü nihayetinde bizi köleleştiren veya geçici kayıtsızlığa ya da ölümsüzlük hasretine iten, ölüm korkusudur.[10]

Ancak ölümle doğrudan yüzleşerek ve onun hakkında açıkça konuşarak –Montaigne'in dediği gibi ölümü sözcükler ve cümleler biçiminde "dilimizde tutarak"– özgürce ve kaygıdan felce uğramadan yaşamayı öğrenebiliriz. Ölüm korkusundan kurtulamayabiliriz, fakat onunla daha iyi yaşamayı öğrenebiliriz. Montaigne için özgürlüğün önkoşullarından biri budur. Montaigne, denemeyi ölüme karşı hayranlığından söz ederek bitirir ve insanların ölme biçimlerine dair bir katalog hazırlama arzusunu ifade eder.[11] Amacı ölümü yüceltmek değil, hayattan haz almaktır. Şöyle yazar: "İnsana ölmeyi öğreten, yaşamayı da öğretmiş olur."

HEPİMİZ ÖLECEĞİZ, NE OLMUŞ?

2. yüzyıl Yunan hicivcisi Samsatlı Lukianos, *Kharon* isimli diyaloğunda insan varoluşunu etkileyici bir biçimde tasvir eder. Başlık, aynı zamanda, hikâyenin baş karakterinin, yani ölüleri Hades'e götüren gemicinin ismidir. Lukianos'un hikâyesinde, çoktandır hak ettiği bir izin gününde,

10 *Ölü Filozoflar Kitabı*, çev. Talip Kabadayı, Bilgesu Yayıncılık, 2015.

11 Simon Critchley'in *Ölü Filozoflar Kitabı*, böyle bir katalogdur. Neredeyse 200 filozofun ölümünü ayrıntılarıyla aktarırken, hem onların düşünme biçimlerine ışık tutar hem de ölümü kültürel tarihin parçası olarak ele alır.

Kharon'un yaşayanların âlemini ziyaret etmesine izin verilir. Kharon, hem tanrıların habercisi olan hem de ölülerin ruhunun Hades'e ulaşabilmesi için kılavuzluk yapan Hermes'in yardımıyla, insanları tepeden izleyebilmek için dağları üst üste yığar. Onları gözlemlerken, yaşayan insanların tek bir ortak özelliği olduğu sonucuna varır: Zengin, fakir, hepsinin hayatları çile doludur. Kharon şu sonucu çıkarır: "Ölümlü olduklarına, dünyada kısa bir süre ikamet ettikten sonra yaşam rüyasından uyanacaklarına ve her şeyi geride bırakacaklarına dair net bir idrak ile yola çıksalar, daha akıllıca yaşar ve ölmeyi bu kadar dert etmezlerdi."[12]

Sokrates, Lukianos, Stoacılar ve Montaigne'de, ölümü, insanlara burada ve şu anda yaşamanın önemini hatırlatması gereken bir şey olarak ele alma düşüncesi var. *Memento mori*, bizi Goethe'nin *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* (1795) kitabında dediği gibi, *memento vivere*ye ("Yaşamak zorunda olduğunu hatırla!") sevk ettiği için önemli. Bu düşünce bugün de kişisel gelişim kitaplarında ve *carpe diem* dövmelerinde yaşıyor. Danimarkalı ünlü yaşam koçu ve Tony Robbins'in öğrencisi Sofia Manning, *Hvad venter du egentlig på?* (Tam olarak neyi bekliyorsun?) adlı kitabına *memento mori* fikri üzerine düşüncelerle başlıyor:

> Size şu anda muazzam derecede önemli görünen her şey yok olacak. Sahip olduğunuz ve başarmak istediğiniz her şey, tüm ilişkileriniz, gündelik dramlarınız, engelleriniz ve kaygılarınız sizinle beraber yok olacak. Peki kısacık hayatınızı kendinizi sabote ederek geçirmek niye? Gece uçan bir ateş böceği gibisiniz. Yaşamınız kısa bir süreliğine parlayıp sönüyor. Bu, dünyadaki en ilham verici düşüncelerden biri. Kısa ve sıkıştırılmış bir zaman dilimi için buradasınız. Hazır buradayken neden hayattan tam olarak istifade etmeyesiniz?

12 Hadot'nun *Philosophy as a Way of Life* adlı eserinde alıntılanmıştır, s. 246.

Manning erkek kardeşinin ölümünden ve bu kaybın ona nasıl elinde imkân varken dolu dolu yaşaması gerektiğini gösterdiğinden söz ediyor.

Bildiğimiz *memento mori* fikrini ifade etmekle beraber, vardığı sonuç antik filozofların vardığı sonucun neredeyse tam zıddı. Manning, *şu anda* eyleme geçmemiz gerektiğini, çünkü her an her şeyin bitebileceğini düşünüyor. Ona göre koçluk, bireylerin "hayallerini sonuna kadar gerçekleştirebilmelerine" yardımcı olan bir araç. İnternet sitesine göre, koçluk "bizi engelleyen inançlarımızı (sizi yavaşlatan düşünce ve fikirleri) motive edici ve performans artırıcı inançlarla"[13] değiştirmemizi sağlıyor. Bu fikirler felsefi yaşamın tersi gibi duruyor; çünkü felsefenin odağı "hayallerimizi sonuna kadar gerçekleştirmek" değil, hayatın kısalığını ve insan olmanın anlamını göz önünde bulundurarak, bu hayallerin yaşamaya *değer* olup olmadığını sorgulamak. Buradaki yorumlarım koçluk karşıtı argümanlar olarak ele alınmasın. Sadece *memento mori*ye verilen tipik çağdaş tepkinin "Acele et! Hayallerini bul! Onları gerçekleştirmenin önündeki engelleri kaldır!" olmasını dikkat çekici buluyorum. Bu, iç huzuru ve tefekkür gerektiren felsefi tepkiden çok uzak. Koçumuz, hevesle "Tam olarak neyi bekliyorsun?" diye soruyor. Buna filozofun sakince vereceği cevap, "Ölümü," olurdu. Aşırı yorumda bulunuyor olabilirim, ancak yaşam koçunun çıkış noktasını –"Tam olarak neyi bekliyorsun?"– ölümün araçsallaştırılması olarak görmemek çok güç. Burada bireyi hayallerini gerçekleştirmeye iten şey, ölüm farkındalığı haline geliyor. Geçenlerde *The New York Times*'da bunun daha da açık bir örneğine rastladım. Girişimci Arthur C. Brooks tarafından yazılan bir yazı, "Daha Mutlu Olmak İçin Ölümünüzü Daha Çok Düşünün"[14] başlığını taşı-

13 Bkz. http://www.sofiamanning.com/index.php?pageid=01.

14 *The New York Times*, 9 Ocak 2016, http://www.nytimes.com/2016/01/10/opinion/sunday/to-be-happyer-start-thinking-more-about-your-death.html.

yordu. Ben buna "Hayır," derdim; ölümü düşünme gerekliliğinin sebebi bu değil. Ölümümüz üzerine düşünmeliyiz, çünkü hayatın anlamı ona bağlı. Bu düşünce bizi mutlu da ediyorsa, bunda bir sorun yok. Fakat düşüncenin kendisi tek başına anlam barındırıyor.

Bu bölümde ölümün dünyada kendiliğinden anlamı ve değeri olan her şeyin önkoşulu olduğunu öne sürdüm. Ölümün bizi mutlu etmesi pek muhtemel değil, ancak ölüm, bir gerçeklik ve anlam için bir olanaklılık koşulu olarak görülmeli. Montaigne'in de aralarında bulunduğu eski "faydasız" filozoflar, kaçınılmaz olan bu durumla doğru şekilde ilişki kurduğumuz takdirde, ölümün bizi varoluşsal özgürlüğe sevk edeceğini iddia ederdi. Ölüm kendi başına bir esas değildir, ancak esasların varlığı için önkoşuldur. Kendi başına anlamlı değildir, ancak anlamın önkoşuludur.

Bu bölümü, Danimarkalı şair Grethe Risbjerg Thomsen'in (1925-2009) ölümün önemine ve hayatlarımızdaki daimi mevcudiyetine dair kısa bir şiiriyle bitireyim.[15] Thomsen'e göre ölüm, doğumla birlikte başlayan ve yaşamın son bulmasıyla sonlanmayan bir süreç.

Belki Bir Mart Gecesi

Ufak ufak ölüyorum
geçen her saniye.
Ölümü içimde taşıyorum
yaşadığım yıllarca.
Bir gece, belki martta,
yağmur ve eriyen buzlarla yumuşacık,
karanlığa yürüyecek
ve ölmeyi bırakacağım.

15 *Dagen of natten* antolojisinden (Gündüz ve Gece), 1948.

SONSÖZ

HAYATIN ANLAMI ÜZERİNE BAKIŞ AÇILARI

Bu kitaba Woody Allen'ın hayatın anlamsızlığıyla ilgili savıyla başladım. Ona göre, yok olmaya mahkûm, safi fiziksel bir evrenin parçaları olduğumuz için, hayatın bir anlamı yoktu. Allen'ın aksine ben, ilk söylediğinin son söylediğini ille de doğruladığını düşünmüyorum. Bence her şey anlamsız gibi dramatik bir sonuca varmaksızın evrenin menşeine ve kaçınılmaz yok oluşuna dair modern fizik kuramlarına –evrimsel biyolojinin insanın Dünya üzerindeki evrimine (ve olası tükenişine) dair kuramları da dahil– katılmak pekâlâ mümkün. Aksi takdirde bu, sırf bu kitaptaki harfler beyaz kâğıt üzerine siyah mürekkepten ibaret olduğu ve mürekkep kimyasal özellikleri nedeniyle ışığı belli bir biçimde yansıttığı için, kitaptaki hiçbir şeyin anlamı olmadığı sonucuna varmakla bir olur. Bazı okurların bu kitabı anlamsız bulabileceğini inkâr etmemekle beraber, böyle bir değerlendirme, ışık ve mürekkebin fiziksel ve kimyasal özellikleri nedeniyle değil, *içeriği* nedeniyle yapılabilir. Bir kitabın, şiirin, kanunun, eylemin ya da bir insanın hayatının anlamını tartışırken göz önünde bulundurmamız gereken şey, içe-

riğidir. Bu kitabın çıkış noktası, günümüzde eylemlerimizin içeriğini ve amacını kavramaktan aciz olduğumuz halde araçlar konusunda uzman haline gelmiş olmamız. Dünyayı ölçüp tartmakta iyileşirken, ölçüp tarttığımız şeye değer biçmekte kötüleştik. Çocukların okuma becerilerini ve yetişkinlerin verimliliğini optimize edecek yollar geliştirdik, fakat çocukların okuduklarının içeriğini, yetişkinlerinse ürettiklerinin değerini tartışma becerimizi kaybettik. "Paramızın karşılığını" alabilmek amacıyla her şey için –hem ulusal düzeyde hem kendi hayatlarımızda– maliyet-fayda analizleri yapıyor, fakat eylemlerimizin anlamını tartışmayı zor buluyoruz. Bu kitapta bu sorunu tanımlamak için *araçsallaştırma* terimini kullandım. Bunun sonucu, odağın amaçtan çok aracın üzerinde bulunması ve araçların uygunsuz biçimde kendi içlerinde birer amaca dönüştürülmüş olması.

Önerilen çözüm, kendi başına değeri olan olgu ve eylemlerin benimsenmesi. Modern araçsalcı bakış açısıyla bu faydasız görünebilir, ancak çelişkili bir biçimde, faydasızlığın özellikle faydalı bir halidir. Felsefe tarihi boyunca, felsefeyi yaşam biçimi olarak benimsemenin araçsallaştırmaya direnmek anlamına geldiğini göstermeye çalıştım. İlk bakışta felsefeyi araçsallaştırıyormuşum, onu anlamlı bir hayat için araca dönüştürüyormuşum gibi görünebilir. Ancak bu yanlış olur, çünkü benim savım şu ki, şeylerin değeri üzerine felsefi tefekkürün kendi içinde anlamı vardır. Felsefi yaşam hem anlam için araç hem de kendi içinde amaçtır – tıpkı Aristoteles'in *eudaimonia* dediği şey gibi.

AYDINLANMANIN DİYALEKTİĞİ

Araçsallaştırmanın eleştirilmesi kesinlikle yeni bir şey değil. Sosyal araçsallaştırmaya yönelik en ünlü kültürel-anali-

tik eleştirilerden biri, eleştirel kuram diye bilinen ekole mensup iki sosyoloji odaklı düşünür olan Theodor Adorno (1903-1969) ve Max Horkheimer'in (1895-1973) eseri, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'dir.[1] Eleştirel kuram, belli bir toplumdaki baskın ideolojilerin felsefe ilhamlı analizidir. İkinci Dünya Savaşı sırasında yazılıp 1947'de ilk kez basılan kitap, Avrupa'da totaliterliğin yükselişini (elbette özellikle de Naziler özelinde) çözümlemeyi hedefler. Avrupa Aydınlanması'nın bilim ve insan haklarıyla ilgili fikirleri nasıl olup da yalnızca birkaç yüzyıl içinde korkunç terör rejimlerine dönüşebilmiştir? Tıbbı, teknolojisi ve eğitim kuram ve uygulamalarıyla, modern bilimin insanları güçlendirmesi ve feodal toplumun monoton angaryalarından kurtarması gerekirken, kendimizi dünya savaşlarında ve Holokost'ta bulduk. Daha sonra gelen Holokost analisti ve sosyolog Zygmunt Bauman[2] gibi, Adorno ve Horkheimer de, totaliterliğin dehşet verici taraflarının modernite öncesi barbarlığa geri dönüşü temsil etmeyip, bizzat modernitenin sonucu olduğunu öne sürmüştür. Modernitenin mantığı ve ilerlemeye olan inancı, kolaylıkla ütopyacı bir toplumun, gerçekleştirilmesi uğruna her yolu mubah kılan totaliter hayaline dönüşebilir. Adorno ve Horkheimer'e göre modernite ve aydınlanma dünyanın anlaşılmasını kolaylaştırır, yani bilim ve teknoloji aracılığıyla eski efsaneleri yok eder, ancak bu süreç nihayetinde kendi kendini başarısızlığa uğratır. Doğa üzerinde –insan doğası da dahil– pekâlâ hâkimiyet kurabiliriz ancak bu egemen konumla ne yapacağımızı bilmiyoruz, çünkü eylemlerimize yön vermesi gereken değerler hakkında bir fikrimiz yok. Dünyanın gizemi ortadan kalktığında, her şey kendi başına bir amaçtan ziyade araca dönüşüyor.

1 Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Kabalcı Yayınevi, 2010.

2 Özellikle de *Modernite ve Holocaust* adlı kitabında (çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Kitap, 2007).

Sosyolog Max Weber (1864-1920), yukarıda kullandığım "gizemin ortadan kalkması" tabirine paralel düşen "büyü bozumu" tabirini ortaya atmıştır. Büyü bozumu, bu kitapta dış dünyadaki anlamın kademeli olarak yok olma –ve bununla bağlantılı olarak, psikolojikleştirme ve öznel olanı vurgulama şeklinde tezahür eden bir iç dünyadan "büyülenme"– süreci olarak tanımladığım şeyi tarif eder. Adorno ve Horkheimer'in sözcükleriyle, gizemi ortadan kalkmış modern çağda akıl, "herkesi içine alan bir ekonomi makinesinin aracı"[3] haline gelir. Bu da herhangi bir şeyin kendiliğinden değeri olabileceği fikrini kavramayı güçleştirir; böylece her şey başka bir şeyin aracına dönüşür. Bu, amaç, anlam ve değerin var olduğunu bilen aklın karşı karşıya kaldığı ciddi bir zorluktur. Aydınlanmanın diyalektiği aklın güzelliğini elinden alarak onu araçsallaştırmaya, maliyet-fayda analizlerine ve faydacı hesaplamalara indirger. Bunun nihai sonucu da, kitabın başında öne sürdüğüm gibi, nihilizmdir: Hem Nazilerin (ve diğer çağdaş totaliter ideolojilerin) örneklediği aktif nihilizm, hem de anlamın illa ki "içeriden" geldiğini ve tamamen öznel olduğunu düşünenlerin mensup olduğu pasif nihilizm.

Çağımızın çeşitli krizleri bir yana, bu kitap neyse ki *Aydınlanmanın Diyalektiği* kadar dramatik koşullarda yazılmadı. Yine de bence araçsallaştırmayı ve nihilizmi eleştirmek hâlâ hayli önemli. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri "pazar"ı, rekabet devletini, optimizasyonu ve performansı giderek asılsız amaçlara dönüştürdük. Müstakil değere sahip olguların hâlâ mevcut olduğunu göstermek için hayattaki anlam vahalarına sürekli atıfta bulunarak, bu durumu bilinçli olarak ileriye taşıyıcı bir biçimde eleştirmeyi seçtim. Ben on adet varoluşsal esas –on eski fikir– belirledim; ancak bu liste çok daha uzun olabilirdi. Örneğin oyunu, güveni, bilgiyi, demokrasiyi, eğitimi, dostluğu ve sanatı da bunlara da-

3 *A.g.e.*

hil edebilirdim (zaten bunların bir kısmının adı, kitabın çeşitli başlıkları altında örnek olarak geçti).[4] Bu on esasın benim için özel anlamı olsa da, başkaları bunları farklı şekilde değerlendirebilir. Neyin müstakil değeri olduğu konusunda herkesin fikir birliği yapmasını beklemiyorum. Açık bir toplumda anlamlı kabul edilebilecek esasların neler olduğunu tartışabilmek şüphesiz iyi bir şey olur. Bu anlamda, esaslar meselesi üzerine kolektif düşünceyi kolaylaştırdığından, demokrasi ve demokratik konuşmalar da kendi başlarına önemli bir esas teşkil eder. Bu mesele belki de en çok, son yıllarda özellikle tepeden inme, köktenci araçsallaştırma tehdidi altında kalan okullar ve eğitimcilik bağlamında önemlidir. Bunun bedeli, öğrencilerin başkalarıyla anlam ve değer hakkında bilgili tartışmalara girme kabiliyetine sahip vatandaşlara dönüşmekten alıkoyulması olmuştur. Buradaki risk, esaslar hakkında fikir ayrılığı yaşamamız değildir – çoğulculuk iyi ve arzulanan bir şeydir. Risk, pek çoğumuzun, bireyin öznelliğinden (psikolojikleştirmeden) doğan anlamın ya da safi araçların ve pazar eksenli düşüncenin (araçsallaştırmanın) dışında bir anlam olmadığı sonucunu çıkaracak olmasıdır. Her iki senaryoda da kolektif insani, varoluşsal ve ahlâki meseleler göz ardı edilir. Onun yerine dikkat, bir taraftan bir tek bireyin dileklerini ve tercihlerini gerçekleştirmesine yönelik araçlara, diğer taraftan toplumsal optimizasyona ve performans talebine çevrilir.

4 Çeşitli düşünürler temel insani değerlere ilişkin listeler yapmıştır. Örneğin Martha Nussbaum'un temel insan kabiliyetleri listesi (can; beden sağlığı; bedensel bütünlük; sezme, hayal etme, düşünme; duygular; pratik akıl; bağlantı; diğer türler; oyun ve bireyin çevresi üzerinde kontrolü). Muhafazakâr felsefeci John Finnis, doğal yasa kabul ettiği yedi "temel insan yararı" listeler: Yaşam, bilgi, oyun, estetik deneyim, arkadaşlık, pratik akıl ve din. Benim bu kitapta yaptığım gibi Nussbaum ve Finnis de listelerindeki maddelerin içsel değeri olduğunu ve araçsallaştırmadan ve faydacı görelileştirmeden korunmaları gerektiğini savunurlar. Örneğin bkz. Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000 ve John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 1980.

Bitirirken, çoğulculuk adına, bu kitapta farklı biçimlerde ve farklı seviyelerde temsil edilen, anlam üzerine dört genel bakış açısı sunacağım. Kendi duruşumu saklamaya uğraşmadan, bu dört bakış açısının da dikkate değer olduğunu belirtmek istiyorum. Bu dört bakış açısı, aşağıda tablo şeklinde gösteriliyor. Yatay eksen, basitçe, anlamın *deneyimler*le (iyi hissetmek) mi *eylemler*le (iyi şeyler yapmak) mi ilgili olduğuna dair.[5] Dikey eksen, anlamın insanların *özel* özelliklerinden mi, *evrensel* özelliklerinden mi doğduğu ile ilgili.

Hayatın anlamı	**Deneyim boyutu:** İyi hissetmek	**Eylem boyutu:** İyi şeyler yapmak
Özel: Kendiniz olmak (kişisel gelişim)	Hedonizm	Nietzsche
Evrensel: İnsan olmak (yetiştiriliş/eğitim)	Faydacılık	Ödev ve erdem etiği

Bu dört potansiyel sonuç için de, bakış açılarını açıklayacağını umduğum düşünce akımlarından örnekler sunacağım. Hayatın anlamının bir şeylerden zevk almakla ölçüldüğü, niteliğinin ancak bireylerin kendileri tarafından değerlendirilebildiği, belki de çağdaş kültürde en yaygın bakış açısını temsil eden sol üst kutucuktan başlayalım. Başka türlü söylemek gerekirse, burada hayat, ölmeden önce mümkün olduğunca fazla şey tecrübe etmek demektir ve bu deneyimlerin değeri hakkında tek söz sahibi bireyin kendisidir. Hedonizmi buraya koydum, çünkü bu hazzı hayatın

5 *Iyi hissetmek*le *iyi şeyler yapmak* arasındaki ilk ayrıma, 1990'larda hocam olan Danimarkalı felsefeci Jørgen Husted ilham olmuştur. Örneğin bkz. *Wilhelms brev: Det etiske ifølge Kierkegaard* (William'ın Mektubu: Kierkegaard'a Göre Etik), Gyldendal, 1999.

odağına koyan bir felsefe. Zevkler ve renkler tartışılmaz ilkesi hedonistler için evrensel olarak hayatın her alanına uygulanabilir. Eğer *bana* göre hayatın anlamı, sırf bana çok zevk verdiği için yetenek şovlarını izlemekse, o halde hayatın anlamı –benim için– *bu*dur. Elbette başkalarının başka tercihleri olabilir, ancak beni akıl yoluyla düzeltemezler. Bu düşünce biçimine göre, biricik, özgün bir birey olarak, her şeyden önce kendim olmaya ve en derinlerimdeki arzuların peşinden gitmeye hakkım vardır. Bu kutucuk hemen öznelci bir kutucuğa dönüşür ve nesnel veya ortak insani değerleri veya ödevlerle ilgili tüm fikirleri zan altında bırakır. Kişisel gelişim endüstrisi, büyük oranda bu düşünce biçimine dayanır. Onlar açısından hayat, bireyin tercihlerini tespit edip bunları mümkün olduğunca gerçekleştirmekten (örneğin koçluk, terapi veya diğer kişisel gelişim araçları aracılığıyla) ibarettir. Bu kutucukta, hayatın anlamı *aslında* ne istediğimizi bulmaktır, ki onu hemen gerçekleştirelim!

Hemen altındaki kutucukta, faydacılık biçiminde, bir tür "toplumsallaşmış hedonizm" görüyoruz. Faydacılık, mümkün olan en fazla sayıdaki kişi için mutluluğu (bireyin duyduğu hazzı ve tatmini) en üst seviyeye çıkaran eylemlerin iyi olduğunu kabul eden, ahlâki ve değer tabanlı bir felsefedir. Hedonizmde olduğu gibi burada da odak, hâlâ bireyin ve deneyimin üzerindedir; aradaki fark şudur ki, içimizden mümkün olduğunca fazla kişinin hayattaki en iyi deneyimleri yaşaması ve arzularını gerçekleştirmesi ahlâken iyi bir şey kabul edilir. Faydacılık da araçsallaştırmaya yakın durur, çünkü bireyin öznel deneyimlerinden (veya mutluluğundan ve mutsuzluğundan) başka hiçbir şey kendi başına iyi değildir. Diğer her şey, mutluluğu artırmak ve mutsuzluğu en aza indirgemek için birer araç olarak görülür. Ne var ki, başkalarının istek ve ihtiyaçlarına duyarlı bireylerin yetiştirilmesi, iyi vatandaş olmanın önkoşulu oldu-

ğundan, faydacılık aynı zamanda bir eğitim öğesi de içerebilir. Faydacılık bana göre bir aksiyoloji biçimi (değerler biliminin teknik adı) olarak hayli sorunlu olsa da, altında yatan (hedonizmle ortak) mantığın öğelerine sahip çıkmakta yarar olabilir. Anlamlı bir hayat, bir noktaya kadar kaçınılmaz olarak pozitif deneyimlerden *de* müteşekkildir. Örneğin söylemeye bile gerek yok ki, modern bir sağlık sisteminin, kaynaklarını azami sayıda hastaya fayda sağlayacak şekilde planlaması gerekir. Sorun, öznel deneyimi hayattaki *tek* geçerli ölçüt haline getirdiğimizde çıkar. Birazdan göreceğimiz gibi, bu sürdürülebilir olmadığı gibi, öznelciliğe ve psikolojikleştirmeye yol açar.

Anlam tablosunun sağ üst köşesinde, anlamlı bir hayatın, güçlü bir münzevinin yaşama ve yaratma iradesi yoluyla, bireysel olarak yaratıldığı görüşünü temsil eden Nietzsche yer alıyor. Nietzsche için, Tanrı'nın ölümünden sonra kolektif bir anlam ufku bulunmuyor; dolayısıyla bireylerin eylemleri yoluyla kendi anlamlarını yaratmaları gerekiyor. Nietzsche, mutluluk yaratma peşindeki deneyim tabanlı felsefelerden nefret ederdi. Bu nefret ona şu sözcükleri kaleme aldırdı: "İnsanların derdi mutluluk değildir, sadece İngilizler öyledir." Bununla, mutluluğu en üst seviyeye taşımak için tüm değerlerin niceliksel olarak hesaplanabileceğini iddia eden Britanyalı faydacılara gönderme yapıyordu. Nietzsche'yi okurken, hayatın, her ne kadar bireyin iradesiyle ve becerileriyle bağlantılı olsa da, derinlik ve akıl ile karakterize olduğu izlenimini ediniyoruz. Nietzsche'nin felsefesi elitist ve entelektüel açıdan aristokratik. Bu kitap boyunca, anlam ve değer söz konusu olduğunda bunun belki de deneyim odaklı felsefelerden daha doğru bir yaklaşım olduğunu öne sürdüm – ne var ki, bireyin dışında ve ondan bağımsız gerçek ve belirli anlam kaynaklarının varlığını reddettiği için, bu da öznelci bir felsefe.

Bu kaynaklar, anlamın, tüm zorunlulukları ve eylemleriyle insan kolektifinin bir parçası olarak hayatla bağlantılı olduğu dördüncü ve sonuncu kutucukta ele alınıyor. Aralarındaki önemli farklılıklara rağmen hem erdem etiği (Aristoteles'le başlayan) hem de ödev etiği (örneğin Kant) bu boyuta odaklanıyor. Her iki geleneğe göre de bazı şeyler, bireyin öznelliğinden değil, insan doğası (Aristoteles) ve akıl (Kant) kaynaklı sebeplerle anlamlı ve değerlidir. Anlam ve değer, olumlu deneyimler sunma potansiyelleriyle değil, *kendileri için* var olma halleriyle tanımlanır. Hedonist için bir eylem, ondan hoşlandığı için iyidir. Faydacı için bir eylem, mümkün olduğunca fazla sayıda kişi için olumlu deneyimler yarattığı için iyidir. Aristoteles olsa, iyilik yapmayı, iyi olduğu *için* sevmeyi öğrenmemiz gerektiğini söylerdi. Kant ise, insan ırkının doğuştan haysiyeti olduğundan ve herhangi bir şeyin aracına indirgenmemesi gerektiğinden, bir eylemin, nesnel bir ahlâklılığa saygıdan yerine getirildiğinde iyi olduğunu eklerdi. Başta türlü söylemek gerekirse, araçsallaştırmaya karşı en sıkı duruşu sağ alt köşede görüyoruz. Ancak daha önce de söylediğim gibi, benimsediğim çoğulcu bakış açısına göre, bu diğer kutucukların tamamen geçersiz olduğu anlamına gelmiyor. Yalnızca, insan hayatının bazı alanlarının kendi içinde birer amaç olabileceği bilgisinden mahrum oldukları için, anlamın doğasıyla yeterince uğraşmadıkları anlamına geliyor.

Deneyim boyutu, mutluluğun anlamla eşanlamlı olmadığı gerçeğini göz önünde bulundurmuyor. Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabının İkinci Bölüm'ünde yazdığı gibi: "Mutlu bir insan iyi bir insandan tamamen farklı bir şeydir." Daha önce andığımız Beckett'e göreyse, mutlu olduğumuz anlarda bile Godot'yu bekleriz. İyi bir insan olmayı istemek anlamlıdır – öznel esenliğimize ters düşse dahi. Özgürlük savaşçılarının, şehitlerin ve diğerkâm kişi-

lerin pek çoğu, kişisel mutluluklarından ödün vermek anlamına gelse dahi ortak insani değerler uğruna savaştıkları için anlamlı hayatlar sürmüşlerdir. Buna karşılık, ortak insani değerleri çiğnediği için bu kitapta ortaya konan manada anlamlı bir hayat sürdüğünü söyleyemeyeceğimiz, mutlu bir psikopatik diktatör de düşünülebilir. Ne yazık ki, ahlâken iyi ve anlamlı bir hayatın her zaman mutluluk ve esenlikle ödüllendirilmiyor olması, insan trajedisinin bir parçasıdır. Bu da kendi mutluluklarından ödün vererek iyilik yapan kahramanlara hayran olmak için bir başka nedendir.

DENEYİM MAKİNESİNE HOŞ GELDİNİZ

Bitirirken, okuru anlamla ilgili tartışmalarda yukarıdaki tablodaki eylem boyutunun deneyim boyutundan önce gelmesi gerektiğine ikna etmek için, ünlü bir felsefi bilimkurgu hikâyesinden söz etmek istiyorum. Söz konusu hikâye felsefeci Robert Nozick (1938-2002) tarafından yazılmış ve *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı kitabında yer almıştır.[6] Hikâyeyi biraz günümüz bağlamına uyarladım.

Bilim insanlarının bir deneyim makinesi –şık bir arayüz ile merkezî sinir sistemine bağlanan bir süper bilgisayar– icat ettiğini hayal edin. İnsanlar makineye bağlıyken kendilerini en mutlu ve memnun eden deneyimleri yaşıyorlar. Bilgisayar, bireye göre programlanabiliyor. Bir futbol fanatiği, kendi ülkesini temsil ederek Dünya Kupası'nı alıp, sonra da milli takımın başarılı direktörü haline gelebiliyor. Bir diğeri dünyaca ünlü bir konser piyanisti olabiliyor ya da kansere çare bulduğu için Nobel Ödülü kazanabiliyor. Hiç olmazsa bunları *deneyim*leyebiliyorlar. Burada önemli olan şu ki,

6 Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

deneyim gerçek hayata o kadar yakın ki, onun gerçekliğini sorgulamıyorlar. Bağlandıkları an, deneyim makinesine bağlı olduklarını unutuyorlar. Süreç öyle karmaşık ki, geri alınamıyor; yani bir kez bağlanınca, makineden ayrılamıyorlar. Makinenin içine giren bir daha çıkamıyor, fakat olası en hareketli ve keyifli hayatı yaşayacağını da biliyor. Kısacası, kendilerine mutluluk garantisi veriliyor.

Burada soru, gerçekten böyle bir makineye bağlanmayı isteyip istemeyeceğimiz. *Matrix* filmlerini (ki ilki, Nozick'in kitabından yirmi beş yıl sonra çıktı) izleyenler bu fikre aşinadır. Pesimistler, internet ve televizyon aracılığıyla bizi sürekli olarak uyaran medya toplumumuzda zaten muazzam, kolektif bir deneyim makinesinin içinde yaşadığımızı iddia edebilir. Fakat Nozick'in makinesine bağlı olanların aksine, biz hâlâ akıllı telefonumuzu yanımıza almadan ormana yürüyüşe gidebiliyoruz. Şahsen ben böyle bir makineye bağlanmak için asla gönüllü olmayacağımı biliyorum. Bu konuyu açtığım herkes de benimle aynı fikirdeydi. Ama neden olmasın? Sıklıkla duyduğum görüşlerden biri şuydu: Talihin ve mutluluğun kıymetini bilebilmek için zorluklarla ve talihsizliklerle karşılaşmamız gerekir; halbuki makine sadece mutluluk sunar. Ne var ki bu geçerli bir itiraz değil, çünkü makine optimal bir talih-talihsizlik, sefalet-mutluluk dengesi sunacak ve (faydacı bakış açısına uygun şekilde) mutluluğu en üst seviyeye taşıyacak şekilde programlanabilir.

Hayır demenin daha iyi bir nedeni, bence makinenin yalnız yukarıda sözü edilen deneyim boyutunu sağlaması. En üst seviyede mutluluk sağlıyor, fakat anlam sağlamıyor, çünkü gerçek bir eylem fırsatı sunmuyor (yalnızca eylem *deneyimi* sunuyor). Öznel mutluluğa ulaşıyoruz, ancak daha nesnel insani değerlere ulaşmamızı sağlayacak herhangi bir şey yapmamız için fırsat sunmuyor. Bir hayatı *yaşamak*la *deneyimlemek* arasında bir fark var ve makine, yalnız

ikincisine olanak tanıyor. Ben, çoğumuzun tüm belirsizlikleri, zorlukları, ıstırabı *ve* anlamlı faaliyetler için potansiyeliyle gerçek hayatı herhangi bir "deneyimlenmiş hayat"a tercih edeceğine inanıyorum – ikinci seçenek mutluluk garantisi sunsa bile. Ne var ki, eğer mutluluğu deneyimler bazında tanımlıyor ve mutluluğun en yüksek değer olduğunu iddia ediyorsak, o halde makineye bağlan*ma*mak için sebep kalmıyor. Bize "paramızın tam karşılığı" garanti ediliyor. O halde dürtüsel olarak makineye bağlanmak konusunda çekimser olmamız, iş ciddiye bindiğinde mutluluğun en yüksek değer ol*ma*dığını gösteriyor. Bu, Kant'ın ödev ahlâkından çıkan sonucu doğruluyor. Deneyimlenmiş azami mutluluğu elde etmek yerine anlamlı –başkalarıyla gerçek, bağlayıcı ilişkiler kurduğumuz– bir hayata sahip olmayı tercih ediyoruz. Mutluluğun en yüksek değer olduğu fikrine tutunup onu deneyimlerin tanımladığı fikrini reddetmemiz de mümkün. Bu, Aristoteles'in ve erdem ahlâkının ürettiği sonuçla paralel. Birinci Bölüm'de sözünü ettiğimiz gibi, Aristoteles iyi hayatı (Yunancada *eudaimonia*) anlamı olan bir yaşam biçimi olarak tanımlıyor. Kant'a mı Aristoteles'e mi yakın durduğumuzdan bağımsız olarak çıkaracağımız sonuç, anlamlı hayatın deneyim kategorilerine dayanarak anlaşılamayacağı. Anlamlı hayat, insanların kendiliğinden değeri olan faaliyetlere katıldığı eylem kategorileri bazında anlaşılmalı. Bu kitabın işi, tam da bunu iddia etmek oldu – çünkü bu, toplumsal araçsallaştırmanın tehdidi altında kalan temel bir varoluşsal kavram.

Antik Yunanların eylemin değerine bakışı bizimkinden tamamen farklıdır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, tarihçi Herodot'un (MÖ yaklaşık 480-420) aktardığı Kleobis ve Biton'un hikâyesidir. Hikâyeye göre, Hera Tapınağı rahibesi Kydippe'nin oğulları, çok yorgun olan öküzlerin yerine annelerinin arabasını sekiz kilometre çekerler. Hera Tapına-

ğı'na vardıklarında bitkin kardeşler uyuyakalırlar. Gururlu anne, tanrıçadan, oğullarına insanlar için mümkün olan en iyi şeyi bağışlamasını ister. Hera, tüm ilahi iyiliğiyle, annenin duasını duyar. Ve ne olur dersiniz? Çocuklar bir daha asla uyanmazlar – uykularında ölürler. Ödülleri budur.

Hikâyenin ana fikrini kavramak bugün bizim için neredeyse imkânsız, ancak Antik Yunan bağlamında düşünürseniz, Hera'nın aslında hayatlarını tamamına erdirmiş olan Kleobis'le Biton'u cömertçe ödüllendirdiğini söyleyebiliriz. Yaptıkları fedakârlık öylesine asil ve ahlâken iyi bulunmuş ki, ondan sonra yapacakları her şey ancak hayatlarının ahlâki niteliğini eksiltirmiş. Yunan bakış açısıyla, Kleobis ve Biton, iyi veya heyecan verici pek fazla şey tecrübe etmemiş olsalar dahi anlamlı hayatlar sürmüşler. Bu hikâye bize anlamın ve ahlâklılığın salt niceliksel, araçsal veya deneyimsel olarak (örneğin mutluluğu, sağlığı ya da öznel esenliği ölçerek) anlaşılamayacağını anımsatıyor. Ahlâklı ve anlamlı olanın daha çok kendiliğinden bir değeri oluyor. Bizi mutlu veya sağlıklı kılacağı için değil, sadece iyi olduğu için ahlâklı bir hayat sürmeliyiz (tabii bugün Yunan kardeşlerden farklı olarak biraz daha uzun yaşamayı ummamız yanlış olmaz). Bu kitapta ortaya konan on esas, hayatlarımızda neyin kendiliğinden bir değeri olduğu üzerine kafa yormamızı sağlarken, eski fikirlerin yeni ve farklı bir dünyada hâlâ anlamlı olabileceğini de kanıtlıyor.

Yaşam koçları, iletişim uzmanları ve pozitif psikoloji sözcüleri, topluma mutluluğun kendini gerçekleştirme, maksimum potansiyele ulaşma gibi kavramlara bağlı olduğunu söylüyor ve bireylere kişisel gelişimlerine odaklanma öğüdünde bulunuyorlar. Bu formüllerin işe yaradığını söylemek zor, zira hayat çoğu kişi için hâlâ boş ve anlamsız...

Anlamın, mutluluk deneyimiyle aynı şey olduğunu düşünme yanılgısına düşsek de, pek çok kişi içten içe bunun ne kadar boş olduğunu seziyor. Öyleyse anlamı öznel ya da içsel olanda değil de, toplumun parçası olan hayatlarımızın olgularında aramak daha doğru bir yol olabilir mi? Hayatta neyin peşinden gitmeye değer olduğuna nasıl karar verebiliriz? Maddiyat ve araçsallaştırma mantığı ilişkilerimizi nasıl etkiliyor? Her durumda bunun bana ne faydası var demek yerine, dikkatimizi koşulsuz ve karşılıksız olarak ailemize, arkadaşlarımıza ve çevremize yöneltmek bize ne sağlar? İyilik, haysiyet, hakikat, özgürlük, sevgi gibi temel felsefi kavramlar bugün hayatımızda nasıl bir yer tutuyor? Hayatı yaşamak ile onu deneyimlemek arasında nasıl bir fark var?

Kişisel Gelişim Çağında Kendiniz Kalabilmek ile tanıdığımız Svend Brinkmann, *Hayata Nereden Bakmalıyız? Yeni Bir Dünya İçin On Eski Fikir*'de benliğimize ve kişisel mutluluğumuza odaklanan hayat görüşüne tutunmak yerine, eski felsefecilere kulak vererek anlamlı bir hayat sürmenin yollarını araştırıyor. Mutluluğun, benliğin ötesindeki insani esaslara bakabilme becerisi olmaksızın var olamayacağını hatırlatan, kafa açıcı bir başucu kitabı.



₺ 45,-