

“İnsanın ne olacağı karanlık bir kadere değil, insanın kendine bağlıdır.”

Hannah Arendt, Karl Jaspers’in *Totalitarizmin Öğeleri ve Kaynakları*’na yazdığı Önsöz, *Basel 1955*.
Kaynak: Yusuf Örnek, *Mektuplardaki Felsefe*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 41.

İYİLİĞİN SIRADANLIĞI

Düşünce tarihinde Hannah Arendt, 2. Dünya Savaşı’nın ortasında, Yahudi kökenli bir Alman vatandaşı olarak karşımıza çıkar. Nazilerin Yahudi soykırımına tanıklık etmiş ve dönemin çoğu filozofu gibi varoluşuna, özüne dönüp “kötülük problemi”ne odaklanan Arendt’i anlamak için öncelikle totalitarizm kavramını ve dönemin atmosferini incelemeliyiz.

2. Dünya Savaşı’nda Nazilerin toplama kamplarına şahitlik etmiş olan Arendt, bütün bu olana bir anlam verme çabası içindedir. Bu felsefi problemin temelinde ise Nazilerin toplama kamplarını koymuştur. Arendt’in savına göre Naziler, sadece Yahudilere değil tüm insanlığa karşı suç işlemişlerdir. Arendt, “Kötülüğün Sıradanlığı” adlı kitabında, Nazilerin yaptıkları “kötülüklerin” farklı ve geleneksel kötülükler gibi olmadığını iddia etmiş, buna bir anlam verilemeyeceğini ve açıklanamayacağını belirtmiştir. Bu nedenle bu kötülükleri “radikal kötülük” olarak tanımlamıştır. Nazilerin yaptıklarının temelindeki kötülüğün kaynağına gittiğinde ise alıntıda argümanın temelini oluşturan “akıl yoksunluğu” veya bir başka deyişle “fikirsizlik” kavramına ulaşmıştır. Dünyaya vahşet getiren ideolojilerin hepsinin temelinde yer alan aşırı fanatizm, akıl yerine duyguların, hırsların insanı ele geçirmesinden doğmuştur. Arendt’e göre insanın seçme şansı vardır. İyiyi veya kötüyü, kendini eğitmeyi veya eğitmemeyi seçme şansı. Tıpkı Melville’in nihilist karakteri Katip Bartleby’in yapmamayı “tercih etmesi” gibi. Bu bağlamda insanın ne olacağı karanlık bir kadere değil, kendine bağlıdır. Zira o Nazi subayı, düşünmemeyi, sorgulamamayı seçmiş ve tüm bu “radikal kötülüklerin” bir parçası olmuştur. Tüm bu argümantasyonun temelinde koyduğu akıl, “nous” pek çok düşünürü göre iyi kullanıldığı halde tanrının bir tezahürü, insanı tanrıya yaklaştıran, “hayvansallaştırmaktan” uzaklaştıran bir kavramdır.

Arendt’le yakın dönemlerde yaşamış olan Nietzsche’ye göre de ahlak insanın hayvani yanlarını ehlileştirir. Gücü istemenin bir ifadesidir. Biyolojik gerçekleri bastırır. Bu noktada “kendiliğindenlik” kavramı bize yol gösterecektir. Kötülüğün sembolü olan Nazi kampları bir halkı imha etmeyi amaçlamakta, insan davranışının bir ifadesi olan kendiliğindenliği ortadan kaldırmayı görev edinmektedir. Arendt burada Pavlov’un köpeği örneğini kullanır. İnsan akıldan ve “kendiliğindenlikten” uzaklaştıkça onu insan yapan özelliklerden de uzaklaşacaktır. Şunu eklemekte fayda var ki kendiliğindenlik kavramı sadece özgürlükle alakalı değil direkt olarak insan yaşamının temeliyle ilgilidir. Bizi kendiliğindenlikten uzaklaştıran şey ise totalitarizmdir. Totalitarizmin amacı, baskıcı bir rejim oluşturmaktan ziyade içinde insanların önemsiz ve de gereksiz olduğu bir sistem tesis etmektir. Bir diğer deyişle totalitarizm, kendiliğindenliğin ortadan kalkmasını sağlayan ve kötülük problemini doğurandır.

Arendt'i daha iyi anlamak için totalitarizmin ve iktidarın hegemonik söyleminin ahlakı, moral ve amoral olanı nasıl etkilediği konusunun derinine inmemiz gerektiğine inanıyorum. Yazı boyunca her şeyin temeline koyduğumuz "akıl"ı belirleyen dile yöneldiğimiz takdirde, totalitarizmin bizi nasıl kendiliğindenlikten uzaklaştırdığını daha iyi kavrayacağız. Wittgenstein, genel bir dilin var olmadığını iddia eder ve "Oyun Kuramı"ndan bahseder. Dil, varolan mevcut evrende kurulan yapıdan ibarettir ve ancak "kurguda gerçektir". Yine yapısalcı bir dilbilimci olan Saussure de, dilin toplumun yapısını ve kültürünü dolayısıyla ahlakını belirlediğini söyler. Dilin iktidarın taktiksel kullanımıyla birlikte aklımızda nasıl bir kurgu yarattığını anlamada başvurabileceğimiz son isim Lacan'dır. Dil, Lacan'ın deyişiyle "sembolik düzlemdir" ve asla reel düzlemlerle temas edemez. Kötülük de iyilik de sembolik bir üretimden başka bir şey değildir. Tamamen bir kurgudan ibarettir. Tıpkı Nazilerin "aryan ırk" ve "Yahudilerin yok edilmesi gerekliliği" kurgusu gibi. Günümüzden bir örnekle pekiştirmek gerekirse ne düşünmemiz gerektiğini ve neyin ahlaklı neyin ahlaksız olduğunu çokça belirleyen medyaya bakmamız yeterli olacaktır. "İnsansızlaştırma" bunun için iyi bir örnektir. Herhangi iki ülkenin savaşa girdiğini düşünelim. Tüm halkın zihninde "insan öldürmek kötüdür" düşüncesi yerleşmiştir. Fakat iktidar, özellikle yandaş medya organlarını kullanarak karşı tarafın insan değil "düşman" olduğunu anlatır. "On beş insan öldürüldü" dendiğine rastlayamazsınız. Savaş durumunda düşman ölmez, "etkisiz hale getirilir." Ve bir anda "ahlak dışı" olarak varsaydığımız öldürme eylemi "haklı bir eylem"e dönüşür. Bu örnek bize iki şeyi kanıtlar. Birincisi, aklın ve dilin taktiksel kullanıldığı durumda moral ve amoral olanı nasıl belirlediğini; İkincisi ise Orwell'in yazdıklarının artık günümüzde nasıl yavaş yavaş kurgu olmaktan çıktığını. Bu koşullarda ahlak, iktidarın hegemonik söyleminin bir parçası olarak çıkar karşımıza. Kendiliğindenliği ortadan kaldırıp bize yeni normlar dayatan bir mekanizma olarak. Özellikle birkaç sene içinde adından çok söz ettireceğine inandığım Byung-Chul Han, Foucault'nun "biyo-iktidar" kavramının yerine "psiko-iktidar"dan bahseder. Bilinç dışımız ve arzularımız, neyi ahlaklı neyi ahlaksız bulacağımızın iktidarcasına belirlenip önümüze servis edildiğini savunur. Arendt de yaşadığı dönemde aynen iktidarın bu söyleminin bir kurbanı olmuştur. Peki, yazı boyunca üzerinde durduğumuz tüm bu sorunsallardan bir çıkış noktası, bir son durak yok mudur?

Dikkat çekilmesi gereken en önemli nokta şudur: insan, iktidarın tüm dayatmalarından, ancak ve ancak kendi aklını kullanarak kurtulabilir, aydınlanabilir ve kaderini kendi ellerine alabilir. 20. yüzyıl nereden bakarsanız bakın, aşırılıkların, deliliklerin, anlamsızlığın çağıdır. Nietzsche'nin elindeki çekiç, Sisifos'un taşıdığı o devasa kaya ve de kötülüğün sıradanlığı, günün sonunda aynı özden doğmuştur. Bu bağlamda 20. yüzyılda insanın iki büyük dünya savaşından sonra kendini varoluşculuğa adanması elbette ki tesadüfi değildir. Şahit olduğu vahşi katliamların ardından ahlaka olan inancını yiten insan, ahlak üzerine konuşmayı bırakmıştır. Güvendiği devlet adamları, kan ve vahşet dışında hiçbir şey getirmedikleri için siyaset üzerine de düşünmeyi bırakmış olan insan, kendi varoluşuyla baş başa kalmıştır. Arendt'i anlamada son durağımız Arendt'in dönemdaşları olan varoluşçulardır. Varoluşculuğun temelinde oldukça bireysel, oldukça özcü bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Her filozof, çağının deliliğiyle farklı bir biçimde mücadele etmiştir. Sartre, Tanrı'nın bizi terk ettiğini ve insanın yaptığı her davranışından sorumlu olduğunu söyleyerek Arendt'in fatalizmi reddeden görüşünü desteklemiştir. Sartre ile ilgili değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta felsefesinin, özüne insanı alması ve insan ne koşullarda olursa olsun kendisi ile yüzleştiğinde bireyin kendini tanımlayacağını ve birçok farklı yol içinde kendisine uygun olanı seçmede tamamen özgür ve

de “sorumlu” olduğunu iddia etmesidir. Sartre’ın bu görüşü açık bir şekilde yazının başında temellendirdiğimiz Arendt’in kötülüğün kaynağının “akıl yoksunluğundan” bir diğer deyişle “düşünmemekten” kaynaklandığını desteklemektedir. Fakat, vardıkları çıkış noktaları Arendt ile zıt olan isimlerden de bahsedilebilir. Bir nihilist olan Nietzsche Arendt’in bahsettiği kötülük problemine şöyle bir çıkış noktası getirmiştir: Nietzsche’ye göre varlık, hedefi olmayan bir “oluştur” ve oluşun akışı sonsuz bir biçimde devam eder. Buna da “bengi dönüş” adını verir. İnsan bu bengi dönüşte karşısına çıkan hiçbir şeyi “iyi” veya “kötü” olarak nitelendirmemeli, iyinin ve kötünün ötesine geçmelidir. Bu nokta, bizi bir diğer Nietzsche kavramı olan “amor fati”yi düşündürmeye götürür. İyinin ve kötünün ötesindeki insan hayatta karşılaştığı olaylara bir “öz” yüklemekten vazgeçer ve kaderini sevmeyi öğrenir.

Ben, kişisel ilhamımı Rousseau’nun “soylu vahşi” kavramından alıyorum. İlkel insanlar dendiği anda biz “modern” olanların zihninde canlanan görüntü direkt olarak eli sopalı, ilkel barbarlardır. Fakat doğa durumunda, Totalitarizmin varolmadığı “dil öncesi dönemde” ahlak, etik gibi kavramlar, henüz insan hayatında yoktur zira doğa durumundaki insanın herhangi bir norma ihtiyacı yoktur. Anarşizm de benzer şekilde insanın doğasının iyi olduğunu, işin içine kurum, iktidar ilişkisi girdiği anda bozulmaya uğradığını savunur. Toplum, kendi varlığını devam ettirebilmek için her şeyi yok eden bir mekanizma, akılcı görünüp akılsallıktan en uzak olan kavram aslında. Bu noktada insan iktidarın değil, kendi aklını kullanarak ipleri eline almalı, yazımda vurgulanan “kendiliğindenlik” halinde hayatını sürdürmelidir. Böyle devam ettikçe sıradan olan radikal kötülüklerden ziyade iyilikler olacaktır.

Yusuf MANAV

Istanbul Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi
XXV.TFO2021 Gümüş Madalya
İSTANBUL

“Sanat, en inkılâpçı şeklinde bile her şeyden evvel ananedir. Sanat bir ustalık ve çıraklık zinciridir. Çırak ustasını yenebilir, günün birinde inkâr edebilir. Fakat bütün maharetleri oradan almıştır.”

Hilmi Ziya Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 89.

SANATSAL ÜRETİMİ AÇIKLAMAK: BİR DÜŞÜNÜŞ İMKANI OLARAK “KENDİLİK DÜNYASI”

“Sanatsal üretim” meselesi, zımni olarak “insanın dünyayla, dolayısıyla da tarih ve gelenekle, ilişkisi” sorununu içinde barındırır. Sanatkar, bir insan-özne olarak içinde ve bağlı bulunduğu gelenekle ve toplumsal yapıyla kopmaz bir “etkilenme” ilişkisi içindedir. Ancak, sanatın doğasını tek mil biçimde tarihselliğe bağlamak, bir birey olarak sanatkarın öznelliğini yadsımak olacaktır; bu bakımdan, eğer sanat yalnızca geleneğin bir taklidi olarak üretilebiliyorsa sanat tarihine yön veren “inkılâpçı” dönüşüm ve kırılmaları açıklamanın imkanı ortadan kalkmaktadır. Bu sebepten ötürü ortaya konan birey-dünya ilişkisinin mahiyetini kavramak, aynı zamanda sanatsal üretimin doğasını kavramak olacaktır. Ortaya konan sorunu çözmek adına Ülken’in verilen alıntısı birey-dünya ilişkisi sorunu üzerinden açılanarak eleştirilecek ve bu yolla sanatın doğası, kurgulanacak ve meşruiyeti kanıtlanacak “kendilik-dünyası” (the world of self) kavramı ile kavranılmaya çalışılacaktır. Öncelikli olarak sanatın tarihsel ve geleneksel boyutu bilinçaltı nosyonundan hareketle ortaya konulacak, ardından sanatkarın bir özne olarak konumu tartışmaya açılacaktır.

“Sanat, her şeyden evvel an’anedir.” Ülken’in belirttiği üzere, sanat, gelenekle olan ilişkisinden ötürü tarihseldir; sanat, her daim usta-çırak ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu tarihsel boyutu kavramak için önce sanatı “insan-öznenin” yarattığı ve mümkün kıldığı bir gerçeklik biçimi olarak anlamlandırmak gerekir. Bu tanım gereğince sanat, insandan bağımsız olarak var olamaz; temelinde insan bulunmakta ve varlığını/yeniden üretimini insan mümkün kılmaktadır. Bu noktada, soyut ve metafizik yanılgılara düşmemek adına insanın tümel bir kategori olmaktan çıkarılarak somut düzlemde “birey” olarak yeniden kurulması ve tanımlanması gerekmektedir. Sanatı yaratan ve yeniden üreten bütünsel bir soyutlamaya işaret eden “insanlık” değil, ancak tekil bireyler olarak sanatkarlardır. Bu noktada, Deleuze’un belirttiği üzere, felsefe yapmanın bir ön koşulu olması açısından tekil olay ve oluşları tüm yönleriyle ortaya koymak için yeni bir kavram yaratmak zorunluluğu vardır. Tek tek bireyler olarak sanatkarların genelde dünyayla, deneme özelinde ise sanatla kurduğu ilişkiyi açıklamak için “kendilik-dünyası” (the world of self) kavramı öne sürülebilir. Bu kavram, epistemoloji alanında Kant’ın ortaya koyduğu sentezle biçimsel ve yöntemsel bir ilişki içindedir; Kantçı sentez nasıl a priori ve a posteriori bilgi biçimlerini bir senteze bağlayarak epistemolojiye yeni bir açılım getirdiyse bu kavram da bireyi ve dünyayı yeniden konumlandırmayı teklif ederek bir senteze ulaşmaya çalışacaktır. Kavramı açıklamak gerekirse, insan “dünyada bulunan varlık” (Dasein) olarak sınırlıdır; bu sınırlılık, çeşitli biçimlerde kendisini gösterir. İnsan, tekil bir birey

olarak, zorunlu biçimde mekansal ve zamansal bir uzam içerisinde var olur. Aşkın bir varlık olmamasından ötürü “varlık”la tam bir ilişki içinde asla olamaz; varlığı ve gerçekliği tüm yönleriyle kavraması ve onunla bütüncül bir bağ kurması uzamsal kısıtlanmışlığının bir sonucu olarak imkansızdır. Dolayısıyla insan-özne, varlıkla ilişkisini “belirli” bir noktadan hareketle kurabilir. Bu “belirli konum”, insan-öznenin içinde bulunduğu “kendilik-dünyası”dır ve bireysel olarak tanımlanan bu dünya, hem dışsal hem de içsel (öznel) unsurları içinde barındırır. İnsan varlıkla ve dünyayla dolayimsız bir ilişki kuramamasından ötürüdür ki doğrudan salt dünyada var olamaz; o ancak içinde bulunduğu dünyanın onu toplumsal ve kültürel olarak belirlemesinin bir sonucu olarak oluşan “kendilik-dünyasında” var olabilir. “Kendilik-dünyası”nın tarihsel ve toplumsal boyutu, sanat üzerinden de gösterileceği gibi, zorunludur. Fransız psikanalist Jacques Lacan’ın işaret ettiği üzere birey, imgesel düzenden simgesel düzene geçişinde “kendisinden ayrı” bir gerçekliğin ayırıcına varır; simgesel düzen, onu aynı zamanda dilin dünyasına dahil eder ki dil, Lacan için, bilinçaltını şekillendiren asli unsurdur. Dikkat çekilmesi gerekir ki bilinçaltı verili değildir, aksine dilsel yapılarda olduğu gibi bilinçaltı da bir inşadır. Birey, dil üzerinden toplumsal düzenleme ve biçimlerle karşılaşarak kendinden ayrı bir varlığa sahip dışsal unsurları içselleştirir ve bilinçaltının bir parçası haline getirir. Bu dışsal gerçeklik aile; metafizik ve siyasal olarak ayrılan katmanlarda içselleştirilir. Simgesel düzende içselleştirilen inançlar ve komutlar, bireyi içinde bulunduğu toplumun tarihsel olarak biçimlenmiş paradigmasıyla ilişkili kılar. “Kendilik-dünyası”nın tarihsel boyutunun oluşumu bilinçaltının tarihsel biçimlenişine bağlıdır.

Bu yönüyle işaret edilmesi gereken bir nokta vardır ki Heidegger’in Dasein yahut Husserl’in yaşama-dünyası kavramları, düşünce geleneğinde bir devrime yol açmalarına karşın sınırlı kalmışlardır. Bu iki kavramın tarihi ve sanatı kapsayacak biçimde insani üretimi ve yaratımı açıklama potansiyelleri ihmal edilmiştir. Her iki kavram da insanın tarihsel varoluşuna ilişkin açıklamalar getiriyor olsa dahi insanın bireysel konumlanışını ve öznelliğini açıklamaktan yoksundur. “Kendilik-dünyası” kavramı, insanın tarihsel konumunu ve gelenekle olan ilişkisini açıklamakta, ancak bununla sınırlı kalmayarak bireyin öznelliğini de kendilik-dünyasını oluşturan bir katman olarak göz önünde bulundurmaktadır. Bireyin içinde var olduğu kendilik-dünyası, tarihsel boyutunun yanı sıra bireysel yeti temelinde şekillenen öznellik boyutunu da içinde taşımaktadır. Buna göre, birey, içinde bulunduğu toplumun inanışlarıyla ve pratikleriyle karşılaşmasına rağmen kendi öznel varoluşunda temellenen bir boyuta sahiptir; bu öznel boyut, bireysel yeti ve yeteneklerin yanı sıra bireyi “diğerinden” ve “toplumdan” ayıran nitelikleri tanımlar. Bu kavramsal çerçeve ekseninde, birey olarak sanatkarlar, onlara özgü kendilik-dünyalarında var olurlar.

Sanatın “kendilik dünyalarında var olan bireyler olarak sanatkarlar” tarafından yaratıldığı açıklandıktan ve bireyin tarihsel ve öznel varoluşunu açıklayan bir kavram olarak “kendilik-dünyası” ortaya konulduktan sonra sanatsal üretimin doğası aydınlatılabilir. Ülken’in işaret ettiği sanatın zorunlu tarihsellik boyutu, insanın bilinçaltına sahip bir varlık olmasından yola çıkılarak anlaşılabilir. Bilinçaltı yalnızca psikanalitik süreci anlamlandırmak noktasında işlevsel bir kavrayış olarak anlaşılmalıdır; aksine, bir “Kopernik Devrimi” olarak nitelendirilebilecek biçimde “bilinçaltının” Freud tarafından keşfi, insana ilişkin süreçlerin genelinde bir açıklama imkanını içinde barındırmaktadır. Amerikalı eleştirmen Harold Bloom, Etkilenme Endişesi adlı eserinde sanatkarın kendinden önce yaratılan eserlerden etkilenmesini “*Edebi etkilenmenin en büyük doğrusu bunun direnilemeyen bir endişe olmasıdır.*” diyerek ortaya koymaktadır. Sanatsal etkilenmenin “direnilememesi” bilinçaltının varlığından kaynaklanmaktadır. Somut

düzlemde açıklamak gerekirse sanatkar, dünyaya “alımlayıcı” bir birey olarak gelir; sanatsal üretim evresine dek karşılaştığı sanatsal üretim biçimlerini kendisiyle özdeşleştirerek bilinçaltına atmaktadır. Dolayısıyla sanatsal bir yaratımda bulunduğu gerek formel gerekse içeriksel olarak eseri üzerinde sanatkarın “sanatsal art alanı” etkili olacaktır. “Sanatsal art alanı” bu bakımdan sanatkarın yaratım evresine dek bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde karşılaştığı, “kendinden önce” yaratılmış eserlerin bilinçaltında ettiği yeri tanımlar. Örnek vermek gerekirse, Avrupa tını için kurucu role sahip İlyada ve Odysseia metinleri Homeros tarafından kaleme alındıktan ve Batı edebiyat kanonuna dahil olduktan sonra Avrupa geleneği içinde yetişen herhangi bir sanatkarın bu metinlerden bağımsız olarak bir ürün ortaya koymaları mümkün değildir. Keza Bloom’un *Batı Kanonu*’nda kanonun mimarı olarak tespit ettiği Shakespeare’in etkisi bu bakımdan oldukça kuvvetli olmuştur; Bloom’a göre Shakespeare sonrası çağ, cevap vermek suretiyle Shakespeare’e bir bağlılık ilişkisi içinde ilerler. Bu “bağlılık” yalnızca olumlu olmak zorunda değildir; sanatsal üretim yapısı gereği “öncekinin eleştirisi”ne dayanır. Eleştiri bu bakımdan yalnızca eksikleri tespit eden bir yorumlama biçimi olarak anlaşılmalıdır; aksine, eleştiriden kasıt gelenekte ortaya konmuş olandan hareketle “yeni” olanı inşa etmektir. Bu bakımdan eleştiri yoluyla ortaya konan yeni eser, öncekini inkar ediyor olsa dahi öncekine, yani gelenekte yer edinmiş olana bağlıdır. Zira, inkar edimi, öncelikle inkar nesnesini ontolojik tamlığı olan bir “şey” olarak tanımlamayı öngerektirir. Bu bakış açısından bakıldığında, “ustasını yense, hatta (üzerindeki etkisini) inkar etse dahi” çırağın niçin ustasına bağlı olduğu anlaşılacaktır.

Sanatsal üretimin doğası yalnızca tarihsel ve geleneksel düzlemde açıklandığında girift bir problem ortaya çıkmaktadır; Sanat, tarihsel boyutu gereği gelenekle doğrudan bir ilişki içindeyse ve gelenekten etkilenilmeksizin sanatsal üretim gerçekleştiremeyecekse sanat tarihinin seyrini yapısal olarak değiştiren “özgün” ve “inkılapçı” kırılmalar nasıl anlamlandırılabilir? Başka bir deyişle, sanat geleneğin zorunlu takipçisiyse özgül ve öznel değişimler nasıl ortaya çıkabilir? Bu noktada Ülken’in tezi eleştirilerek daha kapsayıcı bir zeminde yeniden kurulmalıdır. Yukarıda açıklandığı üzere, sanatkarlar tekil bireyler olarak tarihsel ve öznel düzlemde oluşan kendilik-dünyaları içinde var olmaktadır. Bu varoluş biçiminin bir gereği olarak sanatsal üretim bir boyutuyla tarihsel ve toplumsal etkilenimler yoluyla ortaya çıkar, ancak bu noktada tarihsel etkinin özneliği “yuttuğu”, yahut özneyi kendi ontolojik varlığına yabancılaştırıldığı düşünülmemelidir. T. S. Eliot’ın Bireysel Yeti ve Gelenek adlı makalesinde belirttiği gibi, sanat, bireysel yetiye sahip öznelere gelenekle “aktif” etkileşimi sonucu yaratılabilmektedir. Sanatkar, gelenek karşısında edilgen bir konumda bulunmaz, gelenekten zorunlu olarak etkilense de onu değiştirerek, yaratıcı biçimde eleştirerek sanatı yaratır. Eliot’ın ifadesiyle gelenek salt tevarüs edilemez, kendisini üretim yoluyla diri tutacak öznelere ihtiyaç duyar. Sanatkar bu bakımdan, bilinçaltında ve sanatsal art alanında yer edinen zihinsel içerikleri bilince aktarır ve onları oldukları biçimiyle değil, yeni bir form kazandırarak yeniden ortaya koyar. Dikkat edileceği üzere, bir süreklilik olarak gelenek, sanatkarın özneliğinin yaratıcı edimi yoluyla var olabilmektedir; aksi takdirde sanat, önceden ortaya konanın taklidinden ibaret olduğu için tarihsel süreç içinde kendini devindiremez ve lineer bir biçimde var olmaya mahkum olur.

Sonuç olarak, sanatsal üretimin doğası, “kendilik-dünyası” kavramının işaret ettiği nesnel ve öznel varoluşların biraradalığı üzerinden ele alınmalıdır. Sanat, tekil bireyler olarak kendilik-dünyalarında var olan sanatkarların yarattığı bir “şey”dir; insan-öznenin bağımsız olarak anlamlandırılmaz. İnsan-öznenin sanatsal üretimin kurucusu olarak ortaya çıkması, sanatın

tarihsel boyutunu var etmektedir. Sanatkar bir birey olarak içine doğduğu dünyadan zorunlu olarak etkilenir ve yaratım sürecine dek karşılaştığı sanatsal biçimler, sanatkarın bilinçaltında “sanatsal art alanını” meydana getirir. lken’in işaret ettiği üzere sanatın “an’anevi” olması bu etkilenimden dolaydır. Ancak, sanatın yalnızca tarihsel olarak kavranılması, sanatı, bireyin öznelliğinden ayırarak lineer bir çizgiye hapseder ve sanat tarihini mümkün kılan kırılmaları açıklayamaz. Bu bakımdan bu denemede, kendilik-dünyasını oluşturan öznel katman ne çıkarılarak sanatkarın gelenekle kurduğu “aktif” ilişki biçimi ortaya konmuştur. Sanat, sanatkar öznenin gelenekten aldığı zihinsel içerikleri eleştiri yoluyla yeniden üretmesi sonucunda mümkün olmaktadır.

“Hayatımızdan memnun olmak için yalnızca erdem yeterlidir. Yeter ki vicdanımızın iyi olduğuna hükmettiği şeyleri yapma konusunda hiçbir zaman kararlılık ve erdemden yoksun olmayalım. Ancak erdem akılla desteklenmediği zaman yanlışlar olabilir.”

R. Descartes, *The Correspondance Between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*,
Ed. Lisa Shapiro Egmond, The University of Chicago Press, Chicago 2007, p. 126.

ETİK VE ÖZGÜRLÜK

Özgürlüğün tanımını bireysel düzlemde iki şekilde yapmak mümkündür: Biri istediğin şeyi yapabilme, bu süreçte dışsal sınırlanmamış olmak olarak özgürlük (ki buna Liberteryen özgürlük denilebilir). Diğeri eylerken belli şeyleri “isteme”, veya belli ölçütlere göre istemlerin arasından belli bir tanesini seçme (ki bu seçeneğin en başta hiçbir görünür çekiciliği olmamasına rağmen bunu yapma) olarak özgürlük. Birincisi, özgürlük için en başta metafiziksel bir alan açma amacını taşır: Nitekim genelde İngiliz Felsefesi ve oradan ortaya çıkan Analitik Felsefe’de bu özgür irade tanımının farklı varyasyonlarıyla karşılaşırız (ve bu bir ekonomik sistem olarak liberalizmin teorik kurucu unsurlarından biridir; çünkü yalnızca bu tanım altında piyasa mekanizmalarının sunduğu imkanlar dahilinde bir “özgürlükler sistemi” kurulduğu iddia edilebilir). İkinci tanım ise insan için (elbette bir metafizik dolayımıyla da birlikte, çünkü böyle bir dolayım olmadan akılla, bilgiyle ve davranış normlarıyla ilişki kurulamaz) etik alan açma amacındadır. Çünkü özgürlükle bir bağ kurulmadan seçimleri ve durumları normatif olarak yargılamak imkânsızdır; hiç kimseyi “sorumlu” tutamazken normatif bir yargılama yapılamaz, ancak ve ancak Schopenhauer’in de söz ettiği istençlerin birbirini zorlaması ve baskı altına alması üstünden bir hukuk sistemi kurulabilir ki burada herhangi bir anlamda meşruiyetten veyahut vicdandan söz edilmez. Nitekim yazıda alıntısı incelenecek olan Descartes da bu temelden, özgür iradeye ilişkin bu “açık veri”den (ve bu artık her ne demek olabilirse) hareket eder. Yazıda önce bu temelin ne kadar sağlam olduğu, sonrasında da vicdan, erdem ve akıl kavramları dizgesinden Descartes’ın yaptığı ahlaki tahlil ve buradaki kavramsal geçişlerin bulanık olup olmadığı incelenecektir.

Diğeri 17. Yüzyıl Rasyonalist filozoflarından farklı olarak Descartes, ahlakın temeline oturtmak için özgürlüğü kendiliğinden apaçık bir kavram olarak ortaya koyar. Öyle ki kendi düşünce deneyinde Tanrı’yı aldatıcı bir şeytan olarak varsaydığımızda dahi kendimizde bir düşünme, daha açık olarak bir “şüphelenebilme” özgürlüğü görürüz. Böylece düşüncemizde son raddeye kadar şüpheyi hakim kıldığımız durumda dahi bulduğumuz ben, bu ben içerisinde (kararlar üstüne varsayımsal düşünebilme yetisiyle, ki şüphe de bunun neticesidir) bir tür özgür iradeye işaret eder. Bu, rasyonel, yani akılla desteklenmesi zorunlu bir özgürlüktür. Descartes’ın bu çıkarımından şüphelenmek için “Düşünüyorum, öyleyse varım.” ifadesindeki düşünmenin niteliğini sorgulamamız şarttır. Bu düşünme, nesnesiz bir düşünmedir; Bilincin içerisinde aynı zamanda belirlemeler olan nesnelere çıkararak özneyi yalnız bir şekilde ortaya koymaya yönelik teorik bir çabadır. Öyle ki burada Descartes’ın kullandığı kavramsal bulanıklık, onun “ne olarak varım”ı cevaplamadan bir erdeme dayalı etik ve özne anlayışı kurmasını sağlamıştır. Ancak,

düşündükten sonra düşünme üstüne düşünülerek nesnelere “düşünen”den çıkarmak, aslında geriye bir şey bırakmadan bizim için anlaşılmaz ve içi boş olan bir kavram haline gelir. Bizim için anlaşılmazdır, çünkü bir töz olarak özneyi ortaya koyduğumuzda, ilişkiler olmadan tözü anlamaya çalışmak aslında tam olarak “hiçbir şey”i anlamaya çalışmaktır. Biz kavramların anlamlarını, onları ilineklemlerle ilişkilendirerek belirleyebiliriz. Belirlemenin anlamı budur, hiçbir belirleyici ve sınırlandırıcı koyulmadan hiçbir şey belirlenemez. Anlama yetisinin Descartes’ta yaptığı şey bir ilişkiyi parçalı görmektir: yani aslında bir ayırım yaparak düzenleme yapmış olunur. Ancak düşülen yanılgı, bu ayırma kuruculuk vermek ve tözü ilişkiselliğinden bağımsız bir “varlık” olarak koymaktır. Kant bunu en başta fark ederek “töz”ü ilişkisellik kategorisinde tanımlamıştır, çünkü dilde kullanılan önermelere dönüp bakılırsa, önermelerde tözün tek başına bir kesinlik içerisinde asla ortaya koyulmadığını; anlama yetimizde tek başına durmadığı görülür. Bu durumda Descartes’ın akıldan çıkarsadığı ve tekrar akla dönerek ahlaki temellendirmekte kullandığı bir ara kavram olarak özgürlük anlayışı, “düşünen”i özgür bir birey olarak ortaya koymaz: çünkü yapılan aslında yalnızca bilinç içeriklerinin toplamı, fenomenlerin toplamı olan (burada fenomeni algı olarak sınırlamıyorum, mantıksal sistemlerle ve matematikle ilişkilerimizde dahi onlar bir bilinç içeriği olarak fenomenlerdir) bir “ben”i bu içeriklerinden çıkarmaya çalışmak, tabiri caizse anlama yetisini meşru olmayan bir şekilde kullanmaktır. Bu durumda Descartes empirik varlığımızı, “x”i düşünen ben olarak varlığımızı kanıtlaya da empirik varlığımızı (normatif yoldan, yoksa ruhumuzun bedenimizden ayrılması gibi mistik bir şey kastetmiyorum) aşamadığından ahlaki olma potansiyeline sahip olan özneler olduğumuz, yani özgür irade kavranamaz. Aslında Descartes’ın “şüphe ederek düşünebilme” anlamında bir özgürlükten söz edilecekse (ki bu gerçek anlamda bir özgürlük değil, yalnızca bilinçlilik durumudur ve isimlendirme üzerinden bir belirsizlik yaratılmıştır) belki bunu ortaya koyduğu söylenebilir; ancak özgürlük niyet ve eylemle sıkı sıkıya bağlı olduğundan ortaya gerçek bir özgürlük koyulmamış olur. Nitekim bu düşünme süreçlerinde, şüphe edişlerimizde de hep psikolojik olarak belirlenmiş olabileceğimiz söylenebilir).

Buradaki eksiklikleri gördükten sonra, Descartes’ın etiğinde “mutluluk” kavramına geçebiliriz. Burada birbirine bağlı bir kavram dizgesi vardır: akıl, mutluluk, erdem. Mutluluk (burada mutluluk kişisel sefahata varmakla kazanılmış “akılsız” mutluluk değil, vicdan ve akılla bezenmiş erdemli mutluluktur ki böylece iç huzura varılması da ancak vicdana uygun yaşamakla elde edilir) hayatın en yüksek amacıdır; bunu “yapısal” varlığımızda açıkça biliriz. Bu teleolojik ve sağlamlığı belirsiz koyutlamadan sonra “iç huzur”, aklın erdemlerimizi bu maksimle yürüterek bizi vicdan rahatlığıyla yaşatması ve kendi düşüncesinde cennetten evvel bu dünyada Stoacılıkla oldukça paralel bir mutluluğa ulaşmamız amacını taşır. Özgürlük de bize ortaya koyulmuş bu mutlak referans noktasını gözden kaçırmadan bu yolda akıl sayesinde doğru “seçimler” yapabileme olanağının koşulunu oluşturur.

Özgürlüğe ilişkin Descartes’ta bulunan problem, bir objektif referans noktasıyla (iç huzur anlamında mutluluk ve bu yolda zorunlu bir koşul olarak “rasyonel” seçimler yapma gerekliliği ile akılla ilişki kurulması) çözülmeye çalışılmıştır, ancak bu referans noktası kendi içerisinde teorik ve pratik olarak hiçbir argüman taşıyamaz ve diğer referans noktalarıyla kendisini yalnızca bir isimlendirmeye ayırır. Bu isimlendirme, bize yüce görünen iç huzur, erdem, akıl gibi kavramlarla kendisinin ayrı bir yerde durduğu izlenimini vererek yanılgı üretir. Oysa burada yapılan, olgudan norm üretmektir ki mantıksal bir geçiş de sunulmadığına (şu ana kadarki düşüncelerime göre böyle bir ara geçiş akli olarak sunulamaz, ancak böyle düşünmemin sebebi elbette benim yetersizliğim de olabilir) göre meşru da değildir. Önerme kısaca şudur:

P1. İnsanlar yapısal özelliklerinden dolayı bir şeyler isterler, ancak her zaman bu doğrudan isteklerin hangisinin en yüksek ana amacına (en yüksek, rahat bir mutluluk durumu) ulaştıracağını bilemezler; akıl da burada şüphe ve rasyonel düşünme metodlarıyla yol gösterebilir.

P2: İnsanlar akıllarını kullanarak buna ulaşmaya çalışmalıdırlar.

Olgusal argümanlardan normatif argümanlar çıkmaz: “Olandan olması gereken çıkmaz” ki çıktığını varsaysak dahi, her insan vicdana sahip olmadığı veya bazı kültürlerde vicdan bazı kişileri öldürmeyi emredebilmesinden dolayıdır ki mutlak bir referans noktası haline getirilemez. Burada Antik Yunan’da yapılan ve son derecede kültürel (bu kelimeyi hep dikkatli kullanmak gerekir, burada bir kültürel rölativizme düşmüyorum; ancak Descartes’ın teorisinden aklın bir emri olarak amaçladığımız evrenselliği ve kesinliği bulamayacağımızı ortaya koyma amacındayım) bir ayırımın sürdürülmesi vardır: bilgece arzular ve bilgece olmayan, rezil arzular. Bir yanda yardım etmenin sağladığı iç mutluluk ve bir yanda bazı insanların başka canlılara acı çektirmekten aldığı “rezil” mutluluk. Bunlar arasında normatif bir ayırım yapmak bu açıdan mümkün değildir. Böylece “erdem” kavramı içerisinde saklanmış Hristiyanlık değerleri evrensel olma iddiasıyla sunulur ve bazı mutlulukların akılla düşünülünce aslında mutluluk verici olmayacağı söylenir. Ancak mutluluğun teleolojik koyutlanmasının normatif bir sisteme temel olmasının sakatlığı bir yana, içerik olarak öylesine bulanık, farklı kişiler ve kültürler için öylesine belirsizdir ki herhangi evrensel bir “sınırlandırma” dahi sunamaz. Bu dediğime itiraz olarak yine yapısal olanaklar üstüne temellendirilmiş ve eşitlik ilişkisinde tarihsel asgari şartlar bulunabileceği söylenerek insan hakları kavramı öne sürülebilir; ancak Descartes’ın etiği toplumsal değil de bireysel bir araştırma ve felsefe olduğundan bunu bu yazı içerisinde incelemeyeceğim.

İnsanlar olarak, mutlu olmayı arzularız. Bu bir olgudur. Burada belli (ve dediğimiz gibi evrenselliği şüpheli) mutlulukları (burada bunların erdemli olmaları için geçici değil, ahlaki sorumlulukları yerine getirmenin hissiyle kalıcı oldukları savı bulunur) diğerlerine tercih etmemiz gerekmesiyle aslında bizi belirli bir koşullu belirlenmeler dizgesine tabi olmaksızın daha iyi koşullu belirlenmeler dizgesine tabi olmamız istenir. Descartes’tan alınan alıntıda doğrudan bulunmasa da bir adım daha ileri gidilerek “bu davranışları yaparken kendi özgürlüğümün bilincine varıyorum, kendimi özgür hissediyorum” ifadesi de alt metinde sezildiği için incelenebilir. Kendini özgür hissetmek, özgür olmak demek değildir. Belli fenomenleri kenara ayırıp burada duyulan sevinç, neşeyi vs. özgürlükle eşdeğer adlandırarak bir ayırma gitmektir. “Kendimi ahlaki eylemler yapmış olmanın mutluluğu içerisinde hissediyorum, buna da özgürlük adını veriyorum” gibi de formüle edilebilir. Bu durumda eğer ben böyle bir şey hissetmiyorsam, böyle bir şey yapma sorumluluğum kalmaz. Ve bir ikinci itiraz olarak da yeniden bu duyguların da bir türden koşullanmalar olduğunu ve bunu ancak ve ancak aklın yasası olarak değil de duyguların bende yarattığı eğilimi pratiğe çevirme olarak ortaya koyabileceğimi söyleyebilirim. Böyle olduğunda aslında tam olarak bir “normatiflik” dahi kalmadığı söylenebilir. Buna, işin içinde bu sefer akli düşünme olduğundan, özgürlük ve erdem denir; aynı zamanda istençlerimiz cennetteki “yüce” ve en yüksek mutluluk sebebiyle Tanrı’ya da tabi olur ve en sonda ortaya çıkan iddia bunların özgürlükle çelişmediği; en başta teleolojik düzenlenmişliklerimize bakarak özgürlüğün gerektirdikleri olduğu söylenir. Oysa dışsal belirlenmişliklerin özgürlüğü sınırlayıcı olmalarıyla içsel belirlenmişliklerin sınırlayıcı olmaları arasında herhangi bir fark yoktur. Küçük bir hücreye kapatılarak hareket etme

özgürlüğümün sınırlanması veya bana bir hap verilmesiyle belli davranışlar bakımından koşullanmam ile “mutluluk” için biyolojik (yapısal) koşullanmam: ikisi de kendi kendimi koşullanmadığım ve kendi dışından bir niyetle/durumla koşullanmam bakımından özdeştir.

Bu problem Kant’ın “normatiflik” durumunun saf bir yasa haline getirilip sunulmasıyla ortaya çıkan farklı formülasyonlarıyla kategorik imperatiftir. Probleme böylelikle maksimin mutlu olmaktan, aslında bir anlamda her zaman mutlu olunamasa da “mutluluğu hak etme”ye çevrilmesiyle cevap verilebilir. Nitekim ahlâklı yaşam Descartes tarafından tam tamına zıt şekilde sunulmuş olsa da bunun her zaman sefalet ve acı içerisinde geçebilecek bir yaşam olduğu da iddia edilebilir.

Ancak bu, eylemin maksiminin kendisinin bir yasa haline geldiğinde çelişmemesine dayanır ve yalnızca bu ölçüt pratik yaşamda pek çok incelikle, kompleks ahlaki durumlarla karşılaşan bizler için çoğu zaman cevapsız kalır. Nitekim, her ne kadar etiğin özgürlükle temellendirilmesinde asıl sorunun (Descartes’ta da bulunan) teorik temellendirme anlayışı olduğu öne sürülüp pratik temellendirilmeye geçilmiş olduğu iddia edilse de, aslında yapılan yine çelişmezlik ilkesinin normatif hale getirilmesiyle bir bakıma teorik bir temellendirme ve geçerliliği de yalnızca teorik bazı varsayımlarla (örneğin her ne kadar bir “numen” olsa da özgür olduğumuz varsayımı, burada Kant bunu yalnızca tarafsız bir varsayım olarak değil, “böyle inanmalıyız” şeklinde ayrı bir normatif ilkeyle koyar; ki bu ilkenin en başta bir temeli yoktur, çünkü her şey bu varsayımda temellenir) mümkündür.

Bu durumda her pratik karşılaşmalarımızda etik bir ilkeye göre davranmak teorik olarak mümkündür (ancak bu yalnızca maksimin çelişmemesi ilkesine dayanılarak çözülemez: kategorik imperatifin tüm formülasyonları ve bunun dışında birincil ödevleri sağlamak için gereken, yol gösterici genel ilkelerin de gerekli olduğunu düşünmekteyim. Bu konuda günlük hayattan düşünce deneyleri yapıldığında demek istediğim da açıklığa kavuşacaktır.); ve bu yöndeki çaba, “özgür” olma yönündeki bireyin bireysel ve bilişsel (aynı zamanda iradi) çabası kendinde değerlidir. Çünkü bireyin, kendi yapısal ayırt ediciliğini sürekli olarak kendine kanıtlaması, kendine sürekli olarak kendi özgürlüğünü kanıtlaması olarak anlaşılabilir. Ancak yine belirtmek gerekir ki, özgürlüğe ve özbilincin sürekli bir “daha da tamamlanma” (ki bu, o kişi ölene kadar asla tam tamamlanmış değildir. Varoluşçu felsefenin özgürlükle ilişkisindeki çıkış noktasını da bu oluşturur) belli arzuların tanrısal veyahut yüce olmaları gerekçesiyle diğerlerine tercih edilmesinin meşrulaştırılmasıyla olmaz; insanın kendini kandırması kendi özbilincine ihanettir.

Bu durumda Descartes’ın etiği temellendiremediği, ifadeler arasındaki kavramsal ilişki ve bağılıkların bulanık olduğu, kendi önkoşulunun (özgürlük) ve kendi objektif referans noktasının (mutluluk) sağlam olmadığı söylenebilir. Bu temellendirme çabası sağduyunun sağladığı belli içeriklere ve alışkanlıklara dayanır ve felsefe kendi tarihsel gelişim süreci boyunca bunları sürekli olarak fark etmesiyle ve ayıklamasıyla; onları tekrar tekrar sorgulama nesnesi olarak almasıyla ilerlemiştir. Özgürlük kavramsal olarak kendisinde mutlu olma durumunu içermez. Bu tip dışsal duygulanımlardan da bağımsız olmanın dile getirilmesi, sonucu mutluluk olabilse dahi niyetin böyle formüle edilmemesi amacını içerir. Aynı zamanda iç huzurun kesinliği içerisindeki bir sabitliği değil, doğumdan ölüme kadar sürekli farklı karşılaşmalarla yeniden kurgulanması gereken ve böylece de öznenin kendini kavramlarla ve bunları uygulamasıyla inşa ettiği bir sürece işaret eder.

“İnsanın ne olacağı karanlık bir kadere değil, insanın kendine bağlıdır.”

Hannah Arendt, Karl Jaspers'in *Totalitarizmin Öğeleri ve Kaynakları*'na yazdığı Önsöz, *Basel 1955*.
Kaynak: Yusuf Örnek, *Mektuplardaki Felsefe*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 41.

BİREYSEL SORUMLULUĞUN KUSURLARI

Söz konusu alıntıda ele alınan şey, hür irade ve onu takip eden ahlaki sorumluluk meselesidir. Öyle görünüyor ki Jaspers, bireyin kendini dilediği şekilde inşa etme yeteneğine fazla güveniyor. Aldığı tavır, özellikle de Arendt'in temel çalışma alanlarından olan totaliter rejimler bağlamında, fazlasıyla iyimserdir. Şu kesindir: eğer bireylerin hür iradeye sahip olduklarını kabul edersek, hür iradeleriyle yanlış kararlar alan bireyler de ahlaki bakımdan sorumlu tutulurlar; yapmayı seçtiğimiz eylemlerin sonuçlarının bir bakıma nedeniyizdir zira özgür irade fikrinin çekiciliği de tam da buradan gelir. Hayatımız üzerinde hâkimiyet kurma fikri caziptir. Ancak alıntıda öne sürülen bu yaklaşım hatalıdır. Bireyler, içinde yaşadıkları toplumun yaşadığı ve yaşattığı trajediler için ahlaken sorumlu tutulamazlar; özellikle de totaliter toplumlar bağlamında. Sorumluluğu bu şekilde bireye atfetmek, bazı önemli noktaları ihmal eder. Alıntıda ifade edilen görüş, insanın ne olacağını insanın kendisinin belirlediği görüşü, çoğu bağlamda doğru değildir ve bu tür bir indirgemeciliğin bazı kusurları vardır; bu kusurları bu denemede birer karşı argüman olarak, bu alıntının bir prensip olarak yanlış olduğuna dair birer delil olarak öne süreceğim.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir: bu mesele, hür irademiz olup olmadığı meselesinden bağımsızdır. Siyaset felsefesi bağlamında ele alınan olaylar bir kişinin cinayet işlemesi ve bu cinayetten sorumlu tutulmasına benzemez çünkü bu tür olayların daha derin toplumsal nedenleri vardır. İddia ettiğim şey alıntıda ifade edilen görüşün bireylerin sadece küçük birer parçası olduğu bütünler bağlamında yanlış olduğudur, zira söz konusu alıntının geçtiği metin ve metnin yazarı da bu tür konularla ilgilenmiştir. Arendt'in bizzat deneyimlediği bir örneği ele alalım: Adolf Eichmann. *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Eichmann'ın duruşmasında yaşanan usulsüzlükler ve duruşmanın nasıl da adaleti sağlama amacından kopup eğlenceye dönüştüğü anlatılır, ancak bunlar konumuz için önemsizdir. Önemli olan şudur: Eichmann, altı milyon Yahudinin soykırımından sorumlu tutulabilir mi? Şunun farkına varılması gerekir ki Eichmann soykırımın mimarı veya fikir babası değildir. O sadece bir mühendistir, kendinden istenen şeyi en verimli olarak yerine getirmeye çalışmıştır. Bunun farkına varsak bile çoğumuz “O sadece emirleri uyguladı” savunmasını yetersiz buluruz. Bu kadar gaddarca bir emir sorgusuz sualsiz uygulanır mı? Hem, Eichmann hür iradeli bir yetişkin değil midir, makinedeki çark değil ne de olsa. Ayrıca Nazi memurunun verdiği emir neden uygulansın ki, ne de olsa Nazi Almanyası Arendt'in de tarif ettiği şekilde “suçlu bir rejimdir”. Memurun temsil ettiği devlet gayrimeşru ise onun emri ne çeşit bir meşruiyete sahip olabilir? Felsefenin dışından paralel bir örnek vermek istiyorum: başbakan Thatcher'ın Thames'de bir röportajda söylediği şu söz ünlüdür: “Toplum diye bir şey yoktur, olan tek şey bireysel erkek ve kadınlar ve ailelerdir.” Şöyle devam

eder: “Pek çok kişi şuna inanarak büyümüştür: ‘Bir sorunum var, bunu çözmesi gereken şey toplumdur’... İnsanlar hakları çok önemseyip sorumlulukları yadsımıştır, ancak biri önce sorumluluğunu yerine getirmeden herhangi bir şeyi hak etmez.” Her iki örnekte de- ilkinde savcı, ikincisinde başbakan- sorumluluğu bireye indirgemıştır. Milyonlarca kişiyi kıyabilecek bir rejimin kurulabiliyor olması elbette toplumsal bir sorundur, ama Eichmann “toplum” gibi soyut bir kavramdan daha sorumlu değil midir? Evet, Thatcher hükümeti refah devletini küçültmüştür ama vatandaşlar kendi kötü koşulları için “devlet” gibi soyut bir şeyden daha sorumlu değiller midir? Hayır, değillerdir. Bu savımı üç nokta ile destekleyeceğim: bireyi bu şekilde ele almanın hatalı olduğu, bireyi bu şekilde sorumlu tutmanın ahlaken yanlış olduğu ve bireyi bu şekilde sorumlu tutmanın toplum için zararlı olduğu.

İlk olarak, bireyi bu şekilde toplumdan yalıtılmış; akılcı kararlar alan şeffaf bir olgu olarak ele almak, zihin felsefesindeki bir yaklaşımdır sadece. Bu yaklaşım en iyi Descartes’ın cogitosunda görülür: Descartes bir birey ve zihin olarak varlığının bilgisine tamamen a priori, bırakın toplumu başka bir bireyle bile etkileşime girmeden ulaşır. Bireyin ve öz-zihninin bu şekilde özerk ve rasyonel olarak tasviri Aydınlanma filozoflarının çoğu tarafından benimsenmiştir, klasik ekonomistler de modellerini inşa ederken bu varsayımı benimsemişlerdir- Thatcher’ın bu yaklaşıma yatkınlığını da bu açıklar herhalde. Bu tasviri Hegel’inki ile karşılaştıralım örneğin. Hegel’de bireyin ve zihninin varlığının bilgisi ancak bir başkasıyla etkileşime girerek, kendinin o başkasına yansımaları deneyimleyerek ve o başkası tarafından tanınarak elde edilir. Bireyi alıntıda ve yukarıdaki örneklerde yapıldığı şekilde toplumdan ayırıp ahlaken sorumlu tutmak ilk görüşü benimsemeyi gerektirir. Bu görüş ise sorundur: Descartes *Meditasyonlarında* kendinin varlığının bilgisini sözde “a priori” elde ettiğinde önceden toplumda bulunmuş ve başkaları ile etkileşime girmişti, öz-zihninin farkındalığı Hegel’in tarif ettiği şekilde varmıştı zaten. Hatta eğer kütüphaneler ve üniversiteler gibi kurumlar olmasaydı bu sözde a priori bilgiyi elde edecek teorik araçlara sahip olmazdı. O halde ikinci görüş insan deneyimini daha isabetli tarif eder. Descartes tarafından temsil edilen görüşün bireysel kimlik teorisi fazla bireyseldir. Gerçekte insanlar kendi kimliklerinin farkına yalnızca başkalarında yansımaları görerek varabilir. İlk görüşle ilgili bir sorun daha vardır: veri tabanımızda tek örnek varken hipotetik çıkarımlar yapmak zordur. “Eichmann böyle yapsaydı bu olanlar olmazdı” önermesini öne sürebilirsiniz, ancak Eichmann’ın öyle yapmadığı; yaptığı dünya ile karşılaştırabileceğimiz ikinci bir dünya olmadığından bunu güvenilir şekilde doğrulamak imkânsızdır. Bu felsefi problemlerin yanında, ilk görüşün tarihe bağlı olarak geliştiğini de belirtmek gerekir. Bazen felsefi görüşlerin nasıl ortaya çıktığını görmek, başka şekilde ortaya çıkmış olabileceklerini görmemizi sağlar, bu da o durumlardan biridir. Bireyin özerk ve rasyonel olarak inşası feodalizmin yıkılması ve liberal kapitalizmin doğmasıyla aynı anda, el ele yaşanmıştır. Bu tip ekonomiyi tarif eden ekonomistlerin bu görüşü doğru varsayması da bundandır. Bireyin git gide daha önemli olduğu bir ekonomide ve toplumda yaşayan filozofların bu görüşü neden tercih edeceğini görmek kolaydır, sosyal güvenlik ağlarının kaldırılmasından sorumlu olan bir hükümetin üyelerinin tercih nedenini görmek daha da kolaydır. Genetik safsata yapmayalım, elbette bu görüşü geçersiz kılmaz ancak sanıldığı kadar kesin olmadığını gösterir; görüşle alakalı esas problemler değindiğim ilk iki noktadır. Şu da belirtilmelidir ki: bu, alıntıda söz edilen “karanlık bir kaderin” insana hükmettiği bir çeşit radikal determinizme düşmek anlamına gelmez. Yalnızca şu anlama gelir: bireyin kaderini eline alabilmesi, kendi kaderini yazabileceğinin farkındalığına varması başkalarından bağımsız gerçekleşemez. Dolayısıyla bireyi diğerlerinden, toplumdan ve “kaderinden” (burada “kader” kelimesini bireyin hâkimiyeti dışında olan her şey anlamında anlamak lazım) ayırmak bu kadar kolay değildir.

İkinci olarak, sorumluluğu bireye atfetmek eşit ve çoğu zamanda daha büyük sorumluluğa sahip bireylerin ve toplulukların suçlarının yanlarına kalmasına sebep olur. Eğer bireyi sorumlu tutmanın amacı kötülüğe sebep olanın hak ettiği cezayı ona vermek ise, aynı cezayı pek çok farklı kişiye vermemiz gerekir. Arendt de *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Eichmann'ın yerindeki herhangi bir kişinin pekâlâ aynı şeyleri yapabileceğini belirtir; Eichmann'ın karakterindeki bir kusur olanların sebebi değildir, içinde bulunduğu durum esas sebeptir. Dolayısıyla yukarıdaki mantıkla hareket edilirse Eichmann dışında sorumlu tutulması gereken onlarca kişi vardır. Sadece ona emirleri veren memurlardan veya parti üyelerinden bahsetmiyorum, Eichmann dışındaki sorumlular listesi o kadar uzundur ki bu mantığı uygulamaya koymak imkânsızdır. "Kötülüğe sebep olanların bu kötülükten sorumlu tutulmaları gerekir" prensibiyle hareket edersek nazizmin önünü açan Fransa ve İngiltere hükümetlerini, genel seçimde Nazi partisine oy veren vatandaşları, Hitler'in iktidara gelişine gözünü yumanları, Hitler ile pakt imzalayan SSCB'yi, sosyalistlerin iktidara gelmesini engelleyen sosyal demokratları da ve daha nicelerini de sorumlu tutmamız gerekir. Bu listeyi istediğim kadar uzatabilirim çünkü tarihi neden-sonuç ilişkilerinin doğası budur. Bir sonucun bir nedeni yoktur asla ve size 500 sayfalık bir sorumlular listesi verirsem bu sorumlulardan bazılarının cezalandırılıp bazılarının cezalandırılmaması için hiçbir gerekçe veremezsiniz. Dolayısıyla bu prensip tamamen geçersizdir. Bu savıma örneğin "SSCB'yi sorumlu tutmak" sözünün anlamsız olduğunu söyleyerek karşı çıkılabilir. Ne de olsa "SSCB" dünyada var olan birisi değildir; bir bölge, o bölgedeki insanlar, o bölgeyi yöneten parti ve hükümetin ortak adıdır. Eichmann ise kanlı canlı bir kişidir, kategori hatası yapmıyor muyum? Buna şu karşılığı veririm: SSCB'yi sorumlu tutmak sözünde hiçbir gariplik yoktur, zira sürekli böyle şeyler söyleriz. Eğer bir yerde yemek yersek ve garson kabaysa, "X restoranının personeli çok kaba" deriz; tuttuğumuz takım maç kazanınca "Y takımını yendik" deriz; savaşlardan bahsederken "Z ülkesini topraklarımızdan kovduk" deriz. Takımımızın, ülkemizin, milletimizin başarılarından gurur duyarken kendimizi kolektif ile özdeşleştirip söz konusu başarının kredisini kolektife vermeyi garipsemeyiz; mağlubiyetler için aynı şeyi yapmamamız için hiçbir sebep yoktur. Aynı şekilde suçlar için de kolektifleri sorumlu tutabiliriz, gayet doğaldır.

Üçüncü olarak faydacı bir delil sunmak isterim: sorumluluğu bireye atfetmek toplum için zararlıdır. Siyaset felsefesi için en önemli olan nokta budur zira Arendt'in çalışmalarıyla da yakından ilgilidir. Trajedilerin sorumluluklarını bireye atfeden indirgemeci bir görüş kurumsal ve sistematik sorunların göz ardı edilmesine yol açar; bu sorunların çözülmesini engeller. Bunun sebebi bu tür kurumların belirli bir şekilde ele alınmasına yol açan bazı teorik yaklaşımlardır. Hobbes gibi toplum sözleşmecileri Devlet ve Egemen kavramlarını egemen olunanların bir çeşit sembolü olarak ele aldılar: Devlet basitçe, insanların bazı güç ve yetkileri diğer bazı özgürlüklerinden feragat ederek merkezi bir otoriteye delege etmesi sonucu ortaya çıkar. Hatta *Leviathan*'da doğrudan Devletin ve Egemenin herhangi bir suçtan sorumlu tutulabileceğini reddeder: "Egemeninden aldığı yaradan şikâyet eden, kendi yol açtığı şeyden şikâyet eder; o halde kendi dışında birini de suçlamamalıdır." benzeri bir sözü bile vardır. Ekonomi için de benzer yaklaşımlar vardır, çoğu ekonomist ekonominin sadece ekonomik aktörlerin aldığı kararların toplamı olduğunu söyler; hukuk ve adalet sistemi de bir toplumun ahlak yargılarının ve materyal koşullarının Devleti tasarlama şekillerine yansımaları olarak açıklanabilir. Elbette bunlar bir bakıma doğrudur: kurumlar ve sistemler kaynaklarını toplumdaki bazı olgulardan alırlar. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda örneğin, Nazilerin militan anti-semitizmini Fransa'daki Dreyfus olaylarının sonrasında yaşananlara ve bunların

yarattığı etkiye dayandırır. Ancak bu tür kurum ve sistemler kaynaklarını toplumdaki olgulardan alsalar da, bir kere kurulduktan sonra belirli bir özerkliğe de bürünürler ve onları yönettikleri toplumla özdeşleştirmek hatalı olacaktır. Buna onlarca örnek verilebilir ama güncel konularla bağlantılı olması açısından, Amerika'daki sistemik ırkçılık konusunu ele alalım. Adı üstünde, bu *sistemik* bir sorundur; hukukta, ekonomide, devlette bulunan bazı sorunlar buna yol açar. Siyahların ortalamada daha fakir olması veya aynı suçlar için daha uzun cezalar çekmesi ya da daha çok tutuklanması, ayrımcı etkileri olan kanunlara, ekonomik politikalara dayandırılabilir; bunları incelemek de alakalı bilim dallarının görevidir. Bunun yanında Amerika'da ırkçı, önyargılı görüşlere sahip *bireyler* de vardır tabii ki. Eğer bir siyah, bir polis memuru tarafından yok yere öldürülse; adaleti sağlayalım diye polisi sorumlu tutup, onu yargılayıp, cezalandırıp, sonrasında kutlama yapmak mümkün olan en kötü çözüm olur. Burada bireyi sorumlu tutmak ve adaletin yerine getirilmesini bireyin hak ettiği cezayı çekmesiyle özdeşleştirmek; kurumsal ve sistemik sorunları göz ardı etmemize yol açar. Bu, bir önceki paragrafta ele aldığım soruna benzer ama bu sefer ahlaki boyutta değil; toplumun sağlığının korunması boyutundadır. Sistemleri ve kurumları sorumlu tutmamanın zararı önceki paragrafta olduğu gibi suçlu kişilerin suçlarının cezasından kaçmalar değildir; sorun, toplumdaki hastalığın teşhisinin ve tedavisinin yapılamamış olmasıdır. Bu örnekte polis, tek başına bir sorun olarak değil; sistematik bir sorunun bir bireyde tezahürü olarak görülmelidir. Yoksa polisi yargılayıp cezalandırır, hastalığı tedavi etmez; sadece belirtinin verdiği acıyı giderir, sonra hastalığı giderdik zannederiz. Bunu zannetmemizin sebebi de eleştirdiğim teorik yaklaşımı benimsemiş olmamızdır: “polislik” veya “polis devleti” kurumunu bireysel “polis memuru” ile özdeşleştiririz, dolayısıyla sadece ikincisini çözmüşken her ikisini de çözdüğümüz yanılması yaratılır. Elbette “polis devleti” de bu yanılmanın varlığından oldukça memnun olacaktır. Bu şekilde bir bireysel indirgemeciliğe karşı en sağlam kanıt budur işte, adalet sağlanmamışken sağlanmış hissi yaratır. Bu savıma şu şekilde itiraz edilebilir: eğer ben kurumsal sorunların çözülmesini birey bazında adaletin sağlanmasının önüne koyarsam, apaçık bir şekilde sorumlu olan bireylerin cezalandırılmasına gerek kalmaz. Bireyselciliği kurumları göz ardı etmekle suçladım, ama ben de kurumlar adına bireyleri göz ardı etmiş olmuyor muyum? Hayır, çünkü yine yararlı bir çerçeveden böyle bir durumda bireylerin de cezalandırılması lehine bir argüman verebilirim. Şimdi sorumuz şu oldu: “Asıl sorumlu kurumlar ve sistemler ise, suçlu bireyleri cezalandırmayı nasıl meşru kılabiliriz?” Cevap şudur: caydırma amacıyla. Yok yere bir siyahı öldüren polis memurunu cezalandırmak, esas suçlu o değil polis kurumunun kendisi olsa dahi, meşrudur çünkü bunu yaparsak başka polisleri bu tür eylemlerde bulunmamaya teşvik etmiş oluruz. Arendt'ten çok uzaklaşmamak adına Eichmann örneğine geri dönelim (gerçi Amerika polisi ve ırkçılık örneği Nazi Almanya'sının Gestaposu için de eşit derecede geçerlidir). Eichmann gerçek sorumlu olmasa bile, esas sorumlu Nazi rejimi olsa bile, kötülük sıradan olsa bile, Eichmann yerine konulan herhangi biri aynı şeyi yapacak olsa bile, Eichmann'ı cezalandırmak meşrudur. Eichmann'ın cezalandırılması dünyaya işlenen suçun ne denli büyük bir günah olduğunu iletir (şunu da belirtmek gerekir ki idamın ahlaki olup olmadığı bundan bağımsızdır, Eichmann asılmamış; onun yerine hapsedilmiş olsaydı da bu delil geçerli olurdu). Bu görüşün güçlü bir yanı da, “askerlerin ahlaki denkliği” ilkesini savunmasıdır. Subayının emriyle masum bir Yahudi'yi vuran Wehrmacht askerini “soykırımında rol oynama” ile itham etmek elbette saçma olur, zira askerlerin hür iradesi pratikte yoktur; hem emirleri uygulamamanın cezası çok büyüktür, hem de emirleri uygulamak adına psikolojik koşullandırmaya tabii tutulurlar. Bu görüş bu tür koşullarda askerlerin masumiyetini savunabilir, ancak bireysel indirgemeci görüşler savunamaz; askeri “sen hür iradesi olan bir bireysin, neden subayına karşı çıkmıyorsun?” gibi saçma suçlamalarla boğar. Bu tür suçlamalar

aslında son derece akılsızcadır, sistematik sorunlar tezahür ettiğinde bireyi suçlamak apaçık ortada ve tanımlı olan bir düşman bulma isteği ile alakalıdır. Bu açıklama, Arendt'in Alman anti-semitizmi ile ilgili söyledikleriyle uyumludur. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda "Yahudi" veya parti jargonuyla "Yahudi lobisinin" Almanya'da yaşanan her türlü kargaşanın tek sebebi olarak tahayyül edildiğine değinilir. Yenilgi, ekonomik buhran, siyasal istikrarsızlık... Bunları birer birer ele alıp titizlikle her birinin gerçek sebeplerini ortaya çıkarmak zordur, hele ki işsizseniz ve geliriniz yoksa böyle bir entelektüel aktiviteyle meşgul olmayacaksınız. Tüm bu sorunları birleştirip "Yahudi" kavramıyla özdeşleştirmek tüm sorunlara kolay bir açıklama getirir, nazizmin popülerleşmesindeki önemli etkenlerden biri olarak da düşünülebilir. Solda "antisemitizm, ahmakların sosyalizmidir" gibi bir deyiş vardır. Bu da aynı düşünme şeklini ifade eder. Sol bir çerçeveden son derece detaylı tasvir edilmiş, ayrıntılı olarak çözümlenmiş ve bilimsel gözleme dayalı olarak kuramsallaştırılmış bir "kapitalizme" atfedilen sorunları hiçbir dayanak olmadan "Yahudi lobisine" atfetmek daha az beyin jimnastiği gerektirir. Bu açıdan, bir sorunlar silsilesine sol bilimsel bir cevap verirken, radikal sağ bir mitle cevap verir. Bu teori, neden faşist rejimler her zaman solun başarısızlığı sonrasında kurulduğunu (Almanya, İspanya, İtalya; hepsinde sol başarısız olmuş ve yerine faşizm gelmiştir) da açıklar. Sistematik sorunlardan bireyleri sorumlu tutmak da böyle bir "karmaşık sorunları basitçe tecessüm etme" istediğinin sonucudur. Tüm bunlar böyle bireysel indirgemeci bir görüşün tehlikeleridir ve savunduğum görüş lehine faydacı argümanlardır.

Neticede Jaspers'in sözünün sadece belirli durumlarda doğru olduğu sonucuna vardık. İnsan hür iradeye sahip olsa bile sözüm ona hür iradesiyle aldığı kararlardan her zaman ahlaki açıdan sorumlu tutulamaz. Ona böyle bir sorumluluk atfetmek, açıkladığım üzere, hem bireyin yanlış bir şekilde tasvir edilmesini gerektirir; hem en az onun kadar sorumlu olanların suçlarını cezasız bırakır; hem de bu suçların sorumlusu olan olguların fark edilmesini ve çözülmesini engeller. Bunlar Arendt'in oldukça ilgili olduğu totaliter rejimler bağlamında on kat daha geçerlidir, ayrıca hür irademiz olup olmadığı probleminden bağımsızlardır. Son olarak şu söylenebilir ki, birilerini sorumlu tutmadaki amaç vahşi bir intikam hissini tatmin etmek değil; adaleti sağlamak ve toplumu iyileştirmek ise, bu amaca en iyi hizmet eden yaklaşım burada sunduğum yaklaşımdır.

“İnsanın ne olacağı karanlık bir kadere değil, insanın kendine bağlıdır.”

Hannah Arendt, Karl Jaspers'in *Totalitarizmin Öğeleri ve Kaynakları*'na yazdığı Önsöz, *Basel 1955*.
Kaynak: Yusuf Örnek, *Mektuplardaki Felsefe*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 41.

“VAR”LIK İÇİNDEKİ YOKLUKLAR

Nobel ödüllü ABD’li yazar Toni Morrison’un *Beloved* adlı kitabında ABD’nin doğusunda, köleliğin ve köleciliğin hâlâ devam ettiği bir eyaletten kaçan Sethe adındaki bir annenin çocuklarını koruma ve Ohio’daki yaşama hikâyesi anlatılır. Kitap boyunca “124” olarak anılan evlerinde çocuklarıyla birlikte yaşamaya çalışan Sethe’nin, romanın sonlarına doğru, küçük kız çocuğunu, köleliğe tekrar düşmesi korkusuyla öldürdüğü ve bu yüzden yaşadığı yerin yerel halkı tarafından “farklı bir gözle” bakıldığı ortaya çıkar. “124” olarak anılan evine gelen beyaz köle sahibi “Okulöğretmeni” karakteri tarafından onun ve ailesinin tekrar doğuya gönderileceği korkusuyla kız çocuğunu öldüren Sethe, bu eylemini kendi hür iradesiyle mi almıştır sorusu ortaya çıkmaktadır. Köleliğin içine doğan Sethe’nin hayatının herhangi bir anında ayırık bir bedeni, ayırık bir özneliği, olmuş mudur ki kendi kararlarını kendi başına verebilen bir “bireysellik” olarak anılabilir? Eğer ayırık bir beden (bedensellik) olarak göremeyecekse (veya görmemeliyse) okuyucu Sethe’yi, filozofu (ve felsefecileri) ne gibi sorular sormaya iter, veya itmelidir, Sethe’nin öyküsü? Ohio’ya “yaşanabilir bir yaşam” [Butler] tutkusuyla giden Sethe’nin hiçbir zaman bu arzusuna ulaşamaması, özgürlüğe ulaşma güdüsüyle başlanılan yolculuklarla ilgili ne gibi sonuçlar çıkartmaya itebilir filozofu? Arendt’in kader karşıtı, bireyi otonomik bir güç olarak gören yukarıdaki alıntısı Sethe’nin öyküsünde nasıl yer alabilir, kendini bulabilir?

Bu denemede, yukarıda çokça bahsettiğim beden (bedensellik), birey (bireysellik), öznel kavramlarına değinerek başlayıp kapitalist bir üretim modundaki toplumların, “birey” olarak görülenleri nasıl objeleştirdiğini (hatta obje olarak hayata getirdiğini) anlatarak Arendt’in alıntısına ve Sethe’nin öyküsünde(n) sorduğum soruları Althusserci bir yerden başlayarak cevaplamak istiyorum.

İlk önce kader kavramını sorgulamak istiyorum ama başlamadan önce: Arendt’in burada bahsettiği “karanlık bir kader” nosyonunda bir “değiştirilemezlik” algısı vardır. Kader, birey denilenden üstün olandır, belki tanrısal bir gönderilimle belirlenendir, hiçbir zaman değişemeyecek olandır veya değişecekse de “birey”in değiştiremeyeceğidir, bireyin onun yanında çok “küçük,” çok “güçsüz” kaldığıdır. Burada, Arendt gibi kader karşıtıların yaptığı en büyük argüman ise “birey”in “özgür iradesinin” bu “kader” olarak anılandan çok güçlü olduğudur, istediğini ortaya koyabilecek ve yapabilecek güce sahip olduğudur. Bu argüman ve diskur silsilesinde her zaman postulat olarak alınmış—hiçbir zaman üzerine sorgulama yapılmamış—temel bir kavram vardır: Bireyin varlığı, hatta bireyin ayırık varlığı. “Birey” denilen bir “beden”e sahip olandır ve bu bedensellik içinde yaptıklarını (hatta bu bedensellik ile

yaptıklarını) kendi “kararları” ile yapandır. O zaman bu kader kavramı eninde sonunda bedenselliğe geri dönüyorsa bedenselliğin kimin/neyin tarafından oluşturulduğu sorusu Arendt’e cevap vermek için üzerine düşünülmesi gereken bir sorudur. İçinde bireyselliği (“birey”) barındırdığı söylenen ve otonomik görülen bu beden nedir?

Post-Marksist filozof Louis Althusser’in “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları” denemesinde bahsettiği “ideolojik çağırma” kavramı bu sorgulamaya çalıştığım postulatsallığın üzerine giden bir kavramdır. Althusser’e göre “birey”ler (yani bedensellikler), kapitalist üretim sistemin içinde çalışan çarklar gibidir, ana makineyi devam ettirmekle yükümlü, hatta varlığının tek sebebi devam ettirmek olandır bu yüzeyler. “Bahsedilen ana kapitalist makinenin içine nasıl girer bu bedensellikler?” sorusu sorulmalıdır o zaman bu noktada. İdeolojik çağırma da bu soruda devreye girer: Devletin ideolojik aygıtları, daha bedensellik bile olamamış boş yüzeyleri (Lockecu “tabula rasa”yı) ideolojik bir şekilde çağırarak var eder. O ideolojik çağırma sonrasında oluşandır bedenler ve o ideolojik çağırma olmadan oluşamayacak olanlardır. Ana çarkın içine sokmak için, imgelenebilen, anlaşılabilir boş yüzeyleri çağırarak bu devlet aygıtları olmadan çark bile olamaz bedenler. Bedenin en fazla olabileceği “şey” bu ideolojik çağırma sonrasında kapitalist üretim makinesine yardım eden “çarklardır.” Bedenin bu sisteme dahil edilmemesi durumu hiçbir şekilde anlaşılabilir boş yüzeyler olarak varlığın negasyonunda salınan sadece hareket edebilen (ama hareketleri anlaşılabilir) yüzeyler olmalarıdır. Anlaşılabilir beden sadece kapitalist üretim sistemi tarafından kullanılan bir çark olmak için oluşturuluyorsa, o zaman otonomik bir bireye sahip olan bedenden nasıl bahsedebilir filozof? Burada kullandığım “çağırma” kavramını incelemek gerekir bu noktada: Sonuçta burada çarklaştırılmak için çağrılan bir boş yüzey var ve bu boş yüzey bu çağırma sonucunda bir çarka dönerek beden adına sahip, imgelenebilen (yani var olabilen) bir beden olabiliyor. Ama burada çağrılan boş yüzeyi oluşturan kimdir/nedir o zaman? Bir “şeyin” çağrılabilmesi için bir “şey” olması gerekir: Başka bir deyişle, çağırma mekanizmasında çağırarak kendini özne konumuna koyandır, çağrılan ise nesne olandır, özne tarafından nesnelleştirilmiş olandır. Eğer anlaşılabilir beden çağrılarak oluşturuluyorsa burada bir çağrılan bir nesnelik vardır. Bu çağrılan (Lockecu terimlerde boş yüzey olan) yüzey nasıl, kim ya da ne tarafından oluşturulandır?

Burada da yüzümü Deleuze-Guattari ikilisinin Kapitalizm ve Şizofreni nosyonlarını inceledikleri, hatta yeniden tanımladıkları, iki kitap serisinin ilkine gitmek istiyorum: Anti-Oedipus. Bu kitapta Deleuze ve Guattari, psikanalizcileri çok sert dille eleştirir. Onlara göre her şey bir makineden ibarettir. Örneğin, arzu, psikanalizde bahsedildiği gibi bir yokluğu (Lacancı manque’ı) gidermek için sahip olunmak istenen bir objeye yönelik bir isteme durumu değil, arzu-makinesini beden-makinesine “takılmasıdır.” Hiçbir zaman yokluktan oluşan yoktur, her zaman daha fazla makine takılan beden-makineleri vardır. Burada, hatta, organsız bedenler der Deleuze ve Guattari. Beden sadece bir makineden ibarettir ve bedene takılan başka makineler sonucunda genel fonksiyonlarını sağlama durumuna gelir beden-makinesi. Burada Lockecu tabula rasa nerede o zaman sorusunu sormak uygun olacaktır. Bu ikiliye göre beden-makinesi ana kapitalizm üretim makinesine bağlı bir makinedir. Başka bir deyişle, beden makinesi sadece ana üretim-makinesine bağlı olduğu için var olabilir. Organsız bedenler, monolitik bir makine yüzeyidir: İstenilen makine takılabilir üzerlerine. Eğer beden sadece bir makineyse ve bu beden-makine olması durumu sadece ana makineye takılı olması üzerinden oluşturuluyorsa o zaman “tabula rasa” da sadece üretim makinesi tarafından oluşturulandır çünkü üretim makinesinin üzerine takılmasıyla (ona olan bağlantısıyla/bağıntısıyla) oluşandır,

oluşabilir. Bir önceki paragrafa bağlamam gerekirse, Althusserci diskurda çağrılan yüzeyler¹ (Locke'un tabula rasa diyeceği yüzeyler) sadece kapitalist üretim makinesine olan bağlantısıyla, bağıntısıyla, oluşan, onsuz oluşamayacak olan boş yüzeylerdir. Devletin ideolojik aygıtları (devletin kapitalist ideolojisi) tarafından çağrılan yüzeyler aslında daha önce kapitalist sistem tarafından oluşturulmuş bedenlerdir: "Organları alınmış" olanlardır, benselliği ana makineye bağlantısı üzerinden, onun tarafından, oluşandır. Buradaki tek fark imgelenebilen, kapitalist sistemin işine yaramayan, bedensellikler olarak süzülerek "yaşamaktır" "hayatı" [çağrıl(a)mamış bedensellikler] ya da kapitalist üretim sisteminin içindeki çarkları oluşturmak için çağrılarak oluşturulanlar bedenselliklerden biri olmaktır. İkisi de ana makinenin üzerine bağlı olan makinelerdir. Buradaki tek fark, çağrılmayan bedensellikler sadece ana makinenin "üzerinde" takılı dururken diğerlerini ilk önce oturtuldukları "ana makine üzerine takılı" durumlarından makinenin içine geçip çark hâlini almalarıdır, alabilmeleridir. Başka bir deyişle, çarklaşmış makineler ve makineler... İnsan denilenin teklik içinde yalnız iki seçeneği vardır...

Yalnız iki seçenektir ilki, kapitalizmin devamını sağlayan olmak ve bunun sayesinde bir çarksal bedensellik olan olarak "ödüllendirilmek"; diğer seçenek, anlaşılabilir bir bedene sahip olmak (bedene sahip olmamaktan farksızdır bu durum) iken, nasıl bir otonomiden bahsedebilir ki filozof, insan, okuyucu? Burada Sethe'nin hikayesine geri dönmek istiyorum ve ondan sonra Merleau-Ponty'ye (ve Foucault'ya) bir yere değinip Arendt'e geri dönüp bu metni bitirmek istiyorum. Morrison'ın metnine geri dönüşümde de bahsedilen "farklı bir gözle" bakılmaktan bahsetmek istiyorum. Buradaki bu "gözün" üretim sisteminin "bakışı" [le regard: Foucault] olduğunu öne sürüyorum. Sethe'nin doğudaki kölelik düzeninden Ohio'ya gitmesi esnasında yaşanan yolculuk, bu paragrafın başında bahsettiğim iki durum arasındaki geçiştir. Üretim sistemi (hatta üretim kavramı!) tarafından kullanılabilen Sethe'dan, kullanılamaz Sethe'ya geçiştir aslında Morrison'ın öyküsü. Köle olarak çalıştırıldığı (çalıştırılabildiği) eyaletteyken Sethe çarklaşmış bir bedensellik ama o düzeni bırakmaya çalıştığında ve Ohio'ya gittiğinde anlaşılabilir bir bedene dönüşen karakterdir. Buradaki "farklı bir gözle" bakılmasının amacı tekrar onu, o bakışlarla, çarksal düzene sokma çabası, sokamama durumunda da bedenselliğini rahatsız ederek anlaşılabilir kılma ve bu anlaşılabilirlik durumunu devam ettirme çabasıdır aslında. Bu bakışların sebebi, romanda, Sethe'nin çocuğunu öldürmesi olarak verilir. Peki, Sethe neden çocuğunu öldürdü? Bir anlaşılabilir bedensellik olmasını istedi çocuğunun, çarklaşmış bir bedenden ziyade. Üretim sisteminin çarklaşmasına sokmadığı için aslında yargılanan oldu Sethe ve yargılanması tabii ki de bu bakış tarafından yapılan rahatsız etme, anlaşılabilir yapmayı devam ettirme bakışıdır. Sethe'nin çocuğunu anlaşılabilirlikte bırakmak (üretim-makinesine sadece dışarıdan bağlı olarak kalmasını) istemesinin sebebi nedir peki? Anlaşılabilirlikle "huzur," "özgürlük" bulacağı düşüncesi... "Yaşanabilir bir yaşam" tutkusu... O zaman, Sethe'nin Ohio'da da hiçbir zaman "yaşanabilir bir hayat"a sahip olamadığı gerçeği, üretim sistemine bağlı-ama-dışında olma durumuyla üretim sistemine bağlı-ve-içinde olma durumundan farksız olduğunu gösteriyor...

Sethe'nin bu durumunu Merleau-Ponty üzerinde teorize etmek istiyorum: Kendisi, *Phénoménologie de la Perception* kitabında bedenin her zaman aynı anda imgelenebilen ve

¹ Bu analiz, Foucault'ya bir yerden de yapılabilir: Kendisinin *Surveiller et Punir* kitabında bahsettiği "assujettissement" kavramı, süje (özne) olma durumunun sadece boyun eğdirme aksiyonu gerçekleştirildiğinde olduğunu öne sürer. Boyun eğdirilen yüzey beden-makinesidir... "Çağrılma" eylemi "boyun eğdirmedir." Daha önce boyun eğdirilerek oluşturulmuş olan tekrar boyun eğdirilerek çağrılan, açığa çıkarılan, anlaşılabilir yapılandır.

imgeleyebilen konumda olduğunu, bu yüzden de bedenini, kendi kendine imgeleyebilen tek “varlık” olduğu düşüncesini öne sürüyor. Eğer beden kendini, kendi başına imgeleyebilen bir konumda olsaydı o zaman, Sethe, Ohio’ya gittiğinde üretim sisteminin çarklığı dışında bedenini tekrar imgeleyebilir, o dışsallığı bir “özgürlük yolu” olarak kullanabilirdi. Peki Merleau-Ponty’nin dediği “kendi kendini imgeleyebilen beden” nosyonundan gidersem, neden Sethe ulaşamadı bu “özgürlüğe” ve “üretim sistemi bakışı” tarafından takip edilmeye, rahatsız edilmeye, suçlanmaya devam etti? Merleau-Ponty’nin beden anlayışına gitmeliyim o zaman bu soruyu cevaplamak için... Merleau-Ponty’ye göre beden sınırları (her şeyin sınırı gibi) daha önceki anıları geri çağırarak anlaşılabilir (oluşturulandır). Kendisi de kabul etmektedir o zaman “toplumsallığın” bedenleri anlamadaki gücünü... Çünkü anılar, insanda, (pasif veya aktif) insan-arası etkileşimler sonucunda oluşmaktadır. Buradaki “toplumsallığı” oluşturan, bedenselliklerin bütünüyse o zaman toplum üretim sistemi çarklarının üst üste gelmesiyle oluşandır. O zaman, geri çağırılan beden “anısı,” üretim sistemindeki çarklar tarafından (yani, üretim sistemi tarafından!) oluşturulan bir nosyondur. Beden, hiçbir zaman bu “bakışın” dışına çıkamadığı için, beden anlayışının en derin kökünde üretim sistemi olduğu için, bedensellik bu ana makine tarafından anlaşılabilir kılınabilir bile makine tarafından kontrol edilendir, otonomik varlığı ol(a)mayandır. Beden kendini imgeleyebilir ama imgelediği beden zaten üretim sisteminin oluşturduğu bedendir. Bu yüzden bu kendini imgeleme durumu sadece üretim sisteminin (ana makinenin) gücünü sözlü tekrar etme aksiyonudur.

Arendt’e geri dönerek bu metni bitirmek istiyorum: Kendisi, Eichmann in Jerusalem kitabında, “sıradan kötülük” kavramı üzerinden gider. “İnsanın kendi[si]ne bağlıdır” gibi görülür tabii ki yapacakları, yaptıkları, yapmayı planladıkları ama yaptıklarının (“ne olduğunun”) kontrolünde olamayan insanın, bedeni üretim sistemi makinesi tarafından oluşturulan ve tek iki seçeneğinin de bu makineye bağlı kalarak süzülme olduğu görülen insanın, otonomik gücünden nasıl bahsedilebilir ki filozof? Kötülük sıradandır, evet, çünkü ana makine sisteminin ürettiği “bedenlerinde” insan, sadece onun dediklerini yapabilir, onun imgelediklerini taşıyabilir. Kader de budur...Banal kötülüktür...Ana üretim makinesinin, kendisinin imgelediklerini organsız bedenler üzerinden imgelemeye devam etmesidir...

“İnsanın ne olacağı karanlık bir kadere değil, insanın kendine bağlıdır.”

Hannah Arendt, Karl Jaspers'in *Totalitarizmin Öğeleri ve Kaynakları*'na yazdığı Önsöz, *Basel 1955*.
Kaynak: Yusuf Örnek, *Mektuplardaki Felsefe*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 41.

KENDİNİ SORGULAMAK VE ARDINDA DAHA İYİ BİR DÜNYA BIRAKMAK ÜZERİNE

Hayatlarımızın temel koordinatlarının yok olduğu zamanlarda yaşıyoruz. 21. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşananlar adeta bizleri bekleyen felaketlerin provasını niteliğindedir. İnsana değer verdiğini iddia eden ve onun kendi olma hakkının yanında yaşama hakkını gasp eden bir sistem günümüzde hâkim. Yaşanan felaketler insanı her şeyi yeniden düşünmeye mecbur edecek zamanların habercisi. Bunun yanında insanı yeryüzünden ve kendinden uzaklaştıran bir teknolojinin ve bunun ideolojik yansıması olan neo-liberal düşünce varlığının ürettiği uçaklar, nükleer silahlar ve uzay gemileri yeryüzünün çekimini insanın elinden almaktadır. Mesafeleri kaldırma girişimi olarak adlandırabileceğimiz mekanik ilerleme insanla kendi arasındaki mesafeyi arttırmaktadır. Heidegger'in “zemin üzerinde durma” felsefesi, insanları dünyaya ve kendilerine döndürme girişimidir. Bugün varoluşumuzun bizatihi temelleri ve zemini sarsılmakta. Yaşananların fiziksel boyutundan ziyade Hannah Arendt'in dikkat çektiği nokta ise yaşananlar karşısında insana düşen sorumluluk bilinci. Arendt, insanlara dünya hakkında düşünmeye yönelik çağrıda bulunur. Bunu yaparken felsefi dayanaklarının olması ise felsefenin eleştirel bir anlama ve eyleme tavrı olarak anılmasına neden olmaktadır.

Meselenin bireye ve onun kendi'ne yönelik boyutu ise şöyle açıklanabilir. *Ethos*'u olamayanın politik tavrı olamayacağı fikrinden hareketle; insanın kimlik belirlenimlerinde etkili olan içine doğduğu toplumsal sınıf bunun yanında gelenek, cinsiyet, din, milliyet gibi unsurlar gitgide silikleşmektedir. Post-modern sistem kişinin tüketim tarzı ve miktarını belirleyici kabul eder. Üretim tarzından kaynaklanan değişim gelişmeleri yaşayan bireyin bu durumu yoğun bir determinizm ve kadercilik ile açıklamasını talep eder. İnsanın kendi kaderi üzerinde etkisiz bir hale indirgenmesi onu radikal yabancılaşma, köksüzlük, biricikliğini yitirmiş bir halde karşımıza çıkarır.

İnsan 21. Yüzyılda istikameti olmayan bir sürece, daimi bir tamamlanamamışlığa ve yeni başlangıçlara boyun eğmektedir. Modern insanın kendisi ve yaşamı daha hummalı, daha girift ve amaçsız bir hal almaktayken yaşanan birtakım krizler bireylerin varlığın çağrısına kulaklarını tıkamalarına rağmen yaşanacak olan olayları kulağına fısıldamakta yahut haykırmaktadır. Bütün bunlar karşısında olgularla ve adaletsiz bir dünyanın varlığı ile baş etmek yerine kendi benliğimize çekilmemiz her zaman mümkünken Hannah Arendt'in tavrı hiçbir zaman bu yönde olmamıştır. Hannah Arendt, benliğin ihtiyaçlarından, çıkarlarından, hedeflerinden,

kaygılarından öte dünyaya ihtimam gösterme taraftarıdır. Bunu sağlarken Heidegger'in *Dasein* tasarımında belirttiği; çağın üretkenlik, uzun süreli çalışma ve fırsatların peşinden koşmayı öğütlemesine karşın *vita activa* (aktif) bir tavır takınmak yönündedir.

Hannah Arendt'in karşı çıktığı hem totaliter yapılanmaların hem de Ortaçağ'da kendini gösteren "vita contemplativa"dır. İnsana derin düşünceli bir var olma imkânı tanımayan ve kendinin kendi üzerindeki etkisi minimuma indiren siyasal sistemlere karşı Arendt, "vita activa"yı savunur. Arendt'in arketipi kendi kaderine ve insanlığın gidişatına yönelik anlama ve çözüm bulma arayış içinde olmalıdır. Felsefe adaletsiz bir dünyaya karşı bilhassa politik ve düşünsel bir tavır takınmaktır. Bunu yaparken öteki'lerin sesi olmak gibi bir gayesi yoktur hatta özsel bir tatmin sağladığını söyleyebiliriz. Simon Critchley'in yaptığı tanıma atıfta bulunmamız gerekirse "felsefe hayal kırıklığıyla başlar." Dünya'yı ve kendini anlama yolunda verdiği uğraşın yetersizliğinden ortaya çıkan bir düş kırıklığı... Bunun telafi imkânı Arendt'e politik tavır ve aktif bir düşünce hayatıdır.

Her birimizin kendini gerçekleştirme diğeri temeli olur. Arendt'in dünyadan ayrılırken iyi bir insan olmuş olmaktan çok ardında iyi bir dünya bırakmayı istemesi, aktif, sorgulanmış bir hayat tahayyül etmesinin nedeni budur. Bizden öncekilerin dünyaya karşı takındıkları tavır uygular ve biricik bir varoluş ortaya koyarsak dünyanın bugün olduğu gibi kalacağına farkına varmamız gerekmektedir. Bu noktada Erich Fromm'un robot uyumluluğundan söz etmeyi gerekli kılar. Kendi olmaktan uzaklaşarak kültürel kalıpların etkisiyle edindiği kişiliği kabul eden çağdaş birey, özgür düşünme ve kendi düşündüğü ve söylediklerinin herkesin düşündükleri ve söylediklerinin farkında değildir. Freud'a göre modern yaşamın en belirgin özelliği olan huzursuzluk, bireysel özgürlüğün kısıtlanmasından, kişinin kendi iradesi doğrultusunda hareket edememesinden kaynaklanıyor. Totaliter rejimlerin bireye ve topluma dayattığı kültürel ve politik temelli mutlakiyet fikri, nevrotik süreçler meydana getirmekte. Nietzsche'ye göre ise uygarlığımız, huzur eksikliğinden dolayı yeni bir barbarlığa gidiyor. Pessoa'nın da izah ettiği gibi kendini gerçekleştirme nedir bilmeyen bizler dünyaya değişim olanağı tanımayacağımız gibi, dünyayı doğduğumuzda bulduğumuz halinden daha kötü bir mekân olarak ardımızda bırakacağız.

İnsan bir olanaktır ve insan eliyle yontulmayan bir dünya olmaksızın insani bir yaşam sürmek son derece zordur. Arendt de insan var oldukça tarihin sonunun gelmeyeceğini ve karamsarlığa kapılmamak gerektiğini söyler. Dünyaya ve kendimize yönelik tavrımıza ilişkin en kapsamlı değerlendirmeyi yapan ve çözüm önerileri sunan Arendt eylemde bulunduğumuz vakitler kendimizi tanımladığımızı ve kendiliğimizi ortaya koyduğumuzu anlatır.

Kişi elbette kendi hakikatini inşa etmektedir ve "kim" olacağı hakkında söz sahibidir. Ancak bireyin kendini insan olarak değil genel bir tanımla insanlık olarak inşa ettiğini biliyoruz. Buna rağmen bize sunulan dünyanın yetersizliğine herkes gibi sessiz kalmak yerine kendimi olarak tavır takınacağız. Hepimiz dünyaya yeni pencereler açmakla yükümlüyük ve bu yolda felsefenin de bize yol arkadaşlığı edeceği aşikâr.

“Sanat, en inkılâpçı şeklinde bile her şeyden evvel ananedir. Sanat bir ustalık ve çıraklık zinciridir. Çırak ustasını yenebilir, günün birinde inkâr edebilir. Fakat bütün maharetleri oradan almıştır.”

Hilmi Ziya Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 89.

DİL, DÜŞÜNCE VE SANAT DÜNYALARINDA USTA-ÇIRAK İLİŞKİSİ

Deniz kenarında kumlara çizilmiş yüzler gibi silinecek iken yaşama dair, yaşamın olumlanmasına dair bir direniş ve tutumdur, sanat. Foucault’un kum tanecikleri üzerinde yarattığı çarpıcı metafor ile başlamak istedim sözlerime. Her ne kadar birkaç saniye önce sanatı yalın bir kavram olarak alıp tanımlamasına girişerek Neo-Wittgenstein’ci görüşe ters düşsem de inanıyorum ki sanat, yalnızca akıl yürüterek “sanat eseri” olup olmamasının analizinden çok daha fazlasına sahiptir. İnsan var olduğundan beri, “sanat” yani “yaratmak” vardır. İlk yaratılanın ardındakileri güdülemesi, öncülemesi ile insanlık tarihinin başından itibaren doğal olarak usta-çırak ilişkisi; gerek fikriyatımızda, düşüncelerimizin evriminde gerekse formları biçimlendirebilmek zanaatından kendimizi gerçekleştirebildiğimiz dünyaya, sanata değin uzanır. İnsanlık, “usta-çırak” ilişkisinde yaratmaya mahkumdur. Bu yazıda insanlık tarihindeki “usta-çırak” ilişkisi ve insanlığa etkisi; tarihi, felsefi, edebi ve arkeolojik kanıtlarla desteklenecektir. Sanattaki “öncüleme” durumu felsefi düşüncülerle açıklanmaya çalışılacaktır.

M.Ö. 7000-8000’e bir yolculuk peşindeyim. Arjantin Eller Mağarası’nda insanlık, 2020’de yazılacak bir denemede bahsinin geçeceği “kendilerinden bir iz” bıraktılar. Farklı cinsiyet ve yaşlardaki pek çok kimsenin “eli”, bir borudan doğal boyalar üflenmesi, püskürtülmesi suretiyle sanata dönüştü. Biz buradayız veya buradaydık, demek için miydi bu sanat? Varoluşlarının kanıtını “kendi elleri” ile gözler önüne sermeye çalışırken aynı girişim Endonezya’da Sulawesi Adası’nda bir mağarada da gözlemlendi. Yaratılan, yaratılmış olan insan; kendisini kanıtlarken farkında olmadan mı sanatı yaratıvermişti? Collingwood’a göre sanat, duyguların bir dışavurumu olarak doğar ve bu duygu yalnızca sanat eserine dönüşümünü tamamladığı vakit “öteki” tarafından anlaşılmaya başlanabilir. Bizler, bu tarihi sanat örneklerini incelerken tam olarak belirttiği yoldan geçiyoruz. Birinin kendi içindeki sanat dünyasına, yaratım evresindeki hislerine, düşüncelerine ancak onun bizim bilmemize izin verdiği kadarıyla arkasında bıraktığı sanat eserleri ile ulaşabiliyoruz. Öznenin kendisini aktararak bir nevi kendisini nesneleştirdiği yapıtlar veya nesnenin yeniden nesneleştirilmesi yani mimesise evrilen süreçte ortaya konulan her bir örnek; yıllar sonrasına taşıyor. Aristoteles’in belirttiği üzere doğru bir akıl yürütme ile ortaya konulan ve bir yaratılmasını sağlayan sanat; öyleyse tarih boyunca düşüncelerin, insanlığın evriminin ve bağlamlar hakkındaki tasavvurların anlaşılabilmesi yolunda büyük bir önem taşır. “İnsan” tıpkı yaratıverdiği ve bir anda onun dünyasına dahil olduğu gibi sanat eserlerini incelerken de kendisini aniden bir “usta-çırak” ilişkisinin içerisinde bulacaktır.

Paleolitik Çağ'dan örnekleri barındıran Antalya Karain ve İstanbul Yarımburgaz Mağaraları'nda gördüğümüz bitki yağları ile yapılan resimlerin kötü ruhlardan arınmak ve bereketi simgelemek için yapıldığı genel kanısı mevcuttur. İnsanlık ancak bu izlerle birlikte mitolojik, kültürel, evrimsel mirasını kucaklayabilir ve anlamlandırmaya çalışabilir. Sanatın ne olduğunun sorgulanması, estetik hazların irdelenmesi, sanattaki amaçların ve varsa prensiplerin ortaya konması noktalarında felsefe, hepsini bağrına basacaktır. Aslında her alanda alınan sonuçlar ve yapılan analizler felsefenin dünyasında bir hareketlenme ve yaratma meydana getirir. Bundan dolayıdır ki sanatın eleştirisiyle yoğurulan felsefe; kendi içindeki hareketlenmeler ile sanatı yeniden etkileyecek ve sanat-felsefe dünyalarında karşılıklı ilerleme insan var oldukça mutlak surette sağlanacaktır. "Usta-çırak" ilişkisinin bu denli fikirleri etkileyişi ve insanlığa miras bırakışı sayesinde durmadan değişen çevrede, oluşumlarda; bizler, Nietzsche'nin "bengi dönüşü" çerçevesinde, "şeylerin" iç içeliğinde tümüne ilişkin yargılarda bulunurken yaşamı olumlama noktasında bir yanıt olarak "sanata" sığınıyoruz. Tarihteki ustalarımızdan, atalarımızdan öğrendiğimiz ne varsa düşünerek, sorgulayarak, anlatarak, yazarak ve yaratarak yani bu maharetleri önce tarihteki örneklerinden alıp sonra "şimdi"ye uygulayarak kendimizdeki "sanat dünyasına" erişebiliyoruz. Sanatın başlangıcı olan yaratmak, bize özgürleşmenin ve üstinsana ulaşmanın yolunu açıyor. Freud'un değindiği "ben"i ele alan sanat ve "biz"i gösteren bilim sayesinde insanlık kendisine ulaşan en kısa yolu bulabilir. Felsefe ise bu yolun daimi rehberi olacaktır. Çünkü "usta- çırak" ilişkisi dahilinde sanatın anlamlandırılmasında tüm fikri gelişim ve ilk hareket daima dilin dünyasına, kavramlara mecburdur. Bu anlam dünyasında ise Gorgias'a katılarak diyorum ki "varlığı anlamlandırsak dahi bunu başkasına aktarmanın imkânı yoktur.". Ancak bu demek değil ki tamamen bu meselelerle uğraşmak yersiz ve vakit kaybıdır. Aksine felsefe; ustayı anlamak, çırağın kendi yolculuğunda yoluna devam etmesini sağlamak ve belki de "başka"sının dünyasında bambaşka etkiler yaratmak için en uygun sahayı yaratır. Bu sebepten dolayı ki felsefe, bu analizde müthiş önemlidir.

Rorty'e göre ham veriye ulaşmak mümkün değildir. Yani bir köpeği ele alacak olursak onu dil ve düşünce harici deneyimlerimiz olmadan anlamak imkansızdır. Bu noktada şu da açıktır ki: sanat için "dil dünyası" çok önemlidir. Sanattaki "yaratım" evresi için gereken ilk hareket, benim dil dünyama sürtünen ve düşüncelerimi etkileyen şeyle çok ilişkilidir. Ayrıca bu düşünce ve dil sistemi, yine dilin dünyasındaki olgulardan sıklıkla yararlanacaktır. Bu noktada gözlem ve muhakeme yeteneği ile tıpkı Wittgenstein'in dilin bir yaşam biçimi olduğu vurgusunun ardından, sanatın da bir "yaşam biçimi" haline geldiği savunulabilir. Çünkü sanat da bireysel deneyim ve alışkanlıklara dayanır. Bu yaşam biçimi sanatçıların buldukları bağlama göre koşullanır.

"Usta-çırak" ilişkisi de bulunduğu zaman ve bağlam noktalarına göre farklı mahiyetlerde incelenebilecektir. Türk Âşık edebiyatındaki "usta-çırak" ilişkisine değinecek olursak belirtilen felsefi düzleme uygun olarak aktarımda "eğitimin" ve "gözlemlerin" ön plana çıktığı görülür. Ustayla beraber icranın kurgulandığı ortamlarda, çırağın dil ve düşünce dünyası, kavramları ele alış süreci gelişir. Pratiğe dökülecek bilginin içeriği kavranır. Kendisine yolculuğunda rehberlik eden ustaya "saygı" da tüm bu sağladıklarının bir getirisiidir. Benzer olarak Türk tekke-tasavvuf edebiyatında ise mürit- mürit ilişkisi görülür. Yunus, Taptuk Emre'nin dergâhında yıllar boyu odun taşıma hizmeti ile onun sanatına erişebilmek için sabretmiş ve çalışmıştır. Geleneklere bağlı bir ortamda gelişen sanatta elbet çırak, ustayı geçebilir. Çünkü sanat, "sosyal bir sanat

olan dilin” farklı bireylerde farklı zuhur etmesi ile alakalı olarak çokça bireysel görüş ve deneyime dayanır. Ancak örneklerde de görüldüğü üzere “maharetin” ustadan alınmaya başladığı esastır. Nietzsche’nin sanat tanrıları anlatısındaki gibi Dionysos müzikte ilerleyip kendisini aşarken Apollon heykellere verdiği şekillerle biçimin en yüksek, en iyi mertebesine ulaşır. Bana kalırsa uyumun sezgiyle ve biçimin görmeye ilişkilendirildiği bu ying ve yang; “usta-çırak” ilişkisindeki eğitimin, aktarımın temellerini oluşturur. Sanattaki anlam arayışı ve felsefenin buradaki etkisi; bu ying ve yangın birbiri içerisinde karışması, tamamlanması durumu gerçekleştiğinde çırağın dünyasını kati surette değiştirmeye başlayacaktır.

Homeros’un Odysseus Destanı’na bakıldığında da ustanın önemi fark edilir. Odysseus’un evini ve varisi olan Telemachus’u emanet ettiği usta(mentör), Telemachus’un eğitiminden ve Ithaca’nın yeni kralı haline evrilmesinden sorumludur. Ayrıca Ortaçağ’ın loncaları da benzer “usta- çırak” ilişkisi ile hayata geçmiştir. Yani fikir, dil, ve sanat dünyalarında “usta-çırak” ilişkisi tarihin derinliklerine dayanarak insanlıkla beraber evrilip gelişmiştir.

Sonuç olarak sanattaki “usta-çırak” ilişkisinin aslında tüm insanlık faaliyetlerinde esas alındığı ve önemli bir kültürel miras olduğu savunulmuştur. Felsefi düşünce ve savlarla sanat, dil, düşünce dünyalarındaki etkiler temellendirilmiş ve öngörülmüştür. Sanattaki “yaratma”nın vurgusu yapılarak tarihten örneklerle fikir dünyasındaki “usta-çırak” ilişkisinin somut düzleme dökülmesi hedeflenmiştir. Sanat yeniliklere açık da olsa geleneklere bağlı bir bağlamda yetişecek ve muhakkak geçmişten etkilenerek bireysel yolculuklardaki “yaşam biçimi” halini alacaktır. Sanat; deniz kenarında kumlara çizilmiş yüzler gibi silinecek insanlığın her şeye rağmen kendisini gerçekleştirmek için vazgeçmeyeceği tutum olarak kalmış ve kalmaya da devam edecektir.

“İnsanın ne olacağı karanlık bir kadere değil, insanın kendine bağlıdır.”

*Hannah Arendt, Karl Jaspers'in Totalitarizmin Öğeleri ve Kaynakları'na yazdığı Önsöz, Basel 1955.
Kaynak: Yusuf Örnek, Mektuplardaki Felsefe, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 41.*

İNSANIN NELİĞİ VE EVRENSEL AKIL ÜZERİNE EGZİSTANSİYALİST BİR İNCELEME

İnsanın ne olacağı ve dünya düzlemi içinde hangi olguların ışığında hayatını idame ettireceği dünden bugüne gerek felsefi ve entelektüel bir boyutta incelenmiş ve irdelenmiş, gerekse de günlük hayat çerçevesinde her bir bireyin hayat içinde karşılaştığı unsurlar bağlamında -kontekstinde- bir tartışma konusu olmuştur. Bu konu bağlamında sorulması gereken belki de ilk soru insan hayatının, mutlak bir biçimde bilinçli eylemler zincirlerinin sonuçları ışığında şekillenen bağıl bir biçimde form kazanan bir kavram olduğu mu, yoksa insanın etki alanı dışında zaten orada olan sabit değişkenler ekseninde kazandığı bir formdan mı ibaret olduğu dur. Şüphe yoktur ki bu soruya bir yanıt bulabilmek için öncelikle insanın neliği üzerine birtakım sorgulamalar yapmalı ve ardından da insanın eylemlerinin bir neden-sonuç analizi ışığındaki tanımını yapılmalıdır. Bu yazıda bu husus kapsamında öncelikle evrensel bir akıl -Logos- olarak kader kavramının bir analizi yapılacak ve kader kavramı üzerine önce Stoacıların getirdiği perspektif analiz edilecektir. Ardından insan hayatı ve kader arası ilişkinin daha detaylı bir analizini yapma maksatlı olarak Schopenhauer'ci bir incelemeye bu yazı içinde yer verilecektir. Bu analiz ve incelemelerden elde edilen çıkarımların analizi ise yazının ilerleyen bölümlerinde varoluşçuluk içinde irdelenecek ve çatışıklıklar yakalanmaya çalışılacaktır. Yazının ana tartışma noktası ise insanın herhangi bir şart altında özgür olup olamayacağına yöneliktir. Elbette ki bu soruya yanıt ararken özgür irade ve kader kavramları arasındaki bağıntıya da değinilecektir.

Kader Veya Evrensel Akıl Üzerine Septik Bir Eleştiri

Her şey kaderden -fatum- ibaret ise felsefe yapmanın amacı nedir? Bu soru şüphesizdir ki bir Stoacıya sorulabilecek en retorik sorudur. Stoacılar kaderi evrenin tekerrürü ve eylemlerin birbirine bağıl olduklarından ötürü gösterdiği bir sonuç olarak tanımladılar. Evrende meydana gelen her olay, tanrıdan bir pay almanın ve tanrının değişmez -dogmatik- karakterinin bir parçasını taşımasının mutlak bir sonucu olarak evrensel ve mutlak bir süregeliş içinde hareket etmektedirler. Lakin bu hareket bir değişimden ziyade her türlü olgunun zaten varması gereken yere -olması gereken hale- bir şekilde ulaşacağına işaret eden pasif bir tür harekettir. Bu noktada Stoacı felsefi düşüncenin Herakleitosçu bir düşünce ile karıştırılmaması gerekir; şayet her iki kesimce evrenin özü ateş olarak tanımlanmış, lakin Stoacılar bu ateşi mutlak bilginin kaynağı ile özdeşleştirirken Herakleitos'un bu ateşi mutlak çatışıklığın, değişimin bir parçası olarak nitelendirmesi bakımından iki taraf birbirinden keskin bir sınır ile ayrılır. Stoacılar, Yunan döneminde kader kavramını daha çok ontolojik bir tanımlama olarak ele almışlardır. Öyle ki Zenon dahi evrensel akıllı, evren içinde olan her türlü maddenin mutlak kaynağı olarak incelemiştir. Bu noktada kader kavramı her ne kadar -bir bakış içinde-

metafiziksel bağlam içinde fizikten olabildiğine ayrı olarak gözükse de aslında kader, evreni meydana getiren etmenlerin mutlak kaynağı olması bakımından fizik ile iç içedir. Stoacı düşüncenin etik yanını incelemek için Stoacı düşüncenin Roma dönemindeki belki de en önemli temsilcisi Seneca ele alınmalıdır. Seneca kader kavramının evrendeki mutlak değişmezliğin bir yansıması olduğunu öne sürer. Bu değişmezlik o kadar köklüdür ki kader kavramına tanrı demek dahi bir hata olmayacaktır. Şayet tanrı evrendeki her unsuru belirliyor ve kaderin üstlendiği görev de bu durum ile uyuşuyorsa kader ve tanrı arasında analogik bir anlatı yapılması yanlış olmayacaktır. Bu anlatının etik boyutu analiz edilecek olursa Seneca insanın başına gelecek her şeyin kaderden geldiğine ve bu süregelenin temelini teolojik bir anlatı içinde tanrı kaynaklı olduğunu öne sürer. Şüphesizdir ki onun kader anlatımı Schopenhauer rasyonalitesinin bir kökeni değil, mutlak bir biçimde teolojik bir betimlemedir. Ona göre insanın başına gelen her kötülük tanrıdan gelmesi bakımından bir sınav, bir sınamadır. İnsanın iyiliği, iyiye gitme dürtüsü ise dışsal her unsurdan daha güçlü bir dürtü olması bakımından insanın bu sınamadan çıkmasının yegâne yoludur. Bu anlatımdan çıkan neticeler -ve teoloji ışığında- insanın başına kötülüğün gelmesi onun için kötü bir şey değil, kendi erdemini gösterebilme yolunda eline geçmiş ilahi kaynaklı -kader bazlı- bir fırsattır.

Stoa felsefesinin ahlaki boyutu incelendiğinde -ontolojik boyut bu yazının bir konusu değildir- Stoacılar; insanın başına gelecek her türlü olayın, zaten mutlak bir kaynaktan gelmesi bakımından, olması gerektiği hale bir şekilde geleceğini iddia ederler. İnsan hayatında meydana gelen olaylara müdahale edememesi bakımından kader içine hapsolmuş gibi görünürler. Lakin bölümün en başına sorulan 'Her şey kaderden ibaret ise felsefe yapmanın amacı nedir?' sorusuna tekrar değinilecek olursa, felsefenin amacı ise -Roma dönemi Stoa felsefesi perspektifinde, ki bu soru Seneca'ya yöneltilmiştir- insanın -başına gelen kötü olaylara müdahale edemiyor olsa bile- kötülüklerden en erdemli şekilde çıkma yolunu bulması olarak betimlenebilir. Bu anlatı, şüphesizdir ki, rasyonel bir anlatı olmaktan çok uzaktır. İnsan yaptığı eylemlerde özgür ve erdemini kullanabilme hakkına sahip olsa da bu özgürlük halen kaderci akış içinde başına gelen olaylardan ilahi bir takdiri kazanma gayesi gütmesi bakımından mutlak bir şekilde insanın elinde değildir.

Schopenhauer felsefesinin ahlaki yönü incelenecek olursa bu noktada yapılması gereken ilk analiz onun felsefesinin kader ile olan ilişkisidir. Schopenhauer her ne kadar kaderi insanın kendi ahmaklığı olarak tanımlasa da onun tanımsal dünya görüşü, kader bağlamında birtakım sorgulamalar yapmaya gebedir. O en nihayetinde görünen dünyanın bir istençten ibaret olduğunu öne sürüyordu. Bu istenç akılsız ve bilinçsiz bir öze sahiptir. Dünya bu istençten ibaret olduğundan ötürü, hayatı meydana getiren her türlü olgu da bu istenç kavramından üzerine düşen payı alıyordu. İrade ise bu istenç ile bir çatışıklık içinde var olduğundan ötürü insan mutlak bir acının ve azabın arasında hapsolmuş bir halde bulunmaktadır. Schopenhauer pesimizmi insanın içinde bulunduğu acı durumunun hiçbir zaman için tam olarak giderilemeyeceğini iddia etmiştir. İnsanın başına gelebilecek her olay bu kötümser dünya perspektifi içinde bir acı ve gazap kuyusundan çıkmaktadır. Bunun asıl nedeni ise -daha önce de belirtildiği gibi- bilinçsiz dünya istencidir. Bu acı durumu o kadar ileri bir safhada yer alır ki insanın başına gelecek hiçbir olay mutlak ve tam bir mutluluk olarak nitelendirilemez. Bu tanımlama ile insanın özgürlüğü arasında bir ilişki kurulmadan önce neden bu pesimist dünya tasarımının kader kavramı ile analogik bir bağlantı gösterdiğinin temellendirmesini yapmak doğru olacaktır. Stoa felsefesinde yer alan kader kavramı mutlak bir biçimde ilahidir. İnsanın başına gelecek her türlü olay zaten daha önceden planlanmış ve uygulamaya evrenin

başlangıcından beri konmuş olan ilahi bir düzenin parçasıdır. Schopenhauer pesimizmi ise her ne kadar ilahi kaynaklı olmasa da dünyanın kendi özü itibari ile bilinçsiz bir istençten ibaret olduğunu iddia eder. İnsanın bu bilinçsiz istence müdahale etmesinin herhangi bir yolu yoktur ve insan bir zorunluluk sonucunda bir istenç üzerine hayatını idame ettirmek zorundadır. Hayat içinde vuku bulan her olgu ise bu bilinçsizliğin bir ürünü olarak acıyı ve feryadı beraberinde getirir. İnsan iradesi ise bu bilinçsizlik ile bir çatışıklık içindedir. İnsan iradesi yerine bu noktada Schopenhauer'in insanı meydana getiren ikinci unsur olarak betimlediği anlayış -Einblick- terimini kullanmak çok daha doğru olacaktır. Çünkü bu anlayış akıldan farklı olarak gün içinde vuku bulan olayları mantıksal bağlam içinde bir anlamda incelemeye ve kavramsal -terimsel- bir düşünce içinde anlamlandırmaya meyillidir. Bu nedenle anlayış, insanın bilinçsizce hareket eden istenç içinde bir çatışıklık içinde konumlandırmaktadır. Bu bir noktada bir zorunluluk olgusunu doğurur. Çünkü hem insan hem de dünya özünde, doğal bir şekilde bir çatışıklık hali içinde bulunan kavramları barındırır. Bu zorunluluk hali ilahi kaynaklı olmamaktadır, kader de kendi bağlamında ilahi kaynaklı olma mecburiyeti taşımamaktadır. Onun bu tasarımsal dünya analizi, insanın kendi elinde değiştirme kabiliyetinin bulunmadığı bir resim çizmesi bakımından farklı bir kader anlayışı ile ilişki içindedir. Şimdi ise hem Schopenhauer'in pesimist dünya görüşü üzerine insan aktörlü eylemlerin felsefi değeri ve insanın neliği üzerine diğer düşünürlerin fikirlerini incelenecektir.

İnsanın Neliği Üzerine Sorgulamalar

Şüphe yoktur ki Schopenhauer insanın mutlak bir azap dünya içinde çile çektiğini iddia etmektedir. Lakin onun düşüncesi içinde insanın, bu azabı tam olarak bitiremeye de azap çeşmesini kısma kabiliyetine sahip olduğu da yadsınamaz bir gerçektir. İnsan her ne kadar değiştiremeyeceği bir çatışıklık durumu içinde kapana kısılmış olsa da kendi seçimleri ve yönelimi ile bu çatışıklık durumunun etkisini azaltabilmektedir. O insanın kısmi kurtuluşunun istemenin ve iradenin yadsınmasından geçtiğini iddia etmektedir. Şüphesizdir ki insan bunu yapma kabiliyetini barındırmaktadır. İnsan eğer isteme dürtüsünü bir miktar yadsır ve içinde bulunduğu acı durumuna adapte olursa bir şekilde bu çatışıklık içinde söz hakkı sahibi olur. İnsan bir noktada acı çektikçe arınır ve kurtuluşa yakınlaşır. Arınmanın temelinde ise duygudaşlık yatar. Gerçek ahlaka ve erdeme sahip olan insan içsel barışa erebilme kabiliyetini taşır. Burada insana düşen yük çok büyüktür, çünkü insan kendi içinde doğuştan iradeyi barındırır ve irade olduğu sürece insanın tekrar içinde bulunduğu acı durumuna düşme ihtimali bulunmaktadır. Bu nedenle insan sürekli bir biçimde kendi arzularını ve hazza erme isteğini baskılamalıdır. Bu baskı insana bir çile olarak geri dönse de çile çekmek insanın kurtuluşunun bir parçasıdır. Bu iradi vazgeçiş bize şu sonucu getirir; insan ve dünya arasında kontrol dahilinde olmayan bir çatışıklık hali olsa da insan, kendi tercih ve yönelimleri dahilinde bu durumda bir değişikliğe gitme yetisine sahiptir. Bu durumun Stoacı kader anlayışından en büyük farkı, Stoacı kader anlayışında insanın başına gelecek olaylarda ve yaşayacaklarında hiçbir söz hakkı bulunmaması, tek yetisinin bu süregeliş içinde ilahi bir tutum içinde eylem sergileme kabiliyetini barındırmasıdır. Bu ilahi tutum insanın bir özgürlüğü değil, teolojik bir anlatım içinde elinde olan tek şanstır. Schopenhaueri dünya tasarısında ise insan her ne kadar mutlak ve müdahale edilemeyen bir istenç üzerinde hayatını idame ettirse de, kendi kararları ile bu acı ile bu durumunu hafifletmeye ya da bu acı durumu içinde hayatının tamamını geçirme hakkına sahiptir. Bu noktada Schopenhauer'in, kader anlayışına insan aktörlü eylemlerin daha büyük bir etki doğuracağını öne sürdüğünden bahsedilebilir.

İnsanın hayat içindeki rolü belki de en iyi varoluşçuluk -egzistansiyalizm- içinde açıklanabilir. Bu düşünceye göre insan salt düşünen ve etrafı ile etkileşime geçmeyen bir varlık değildir. İnsan eyleyen, duyumsayan, eylemlerinin etkisini gözlemleyen bir varlıktır. Zaten içinde bulunduğu anlamsızlıklar silsilesinden ibaret olan dünyaya karşı bir tepkidir. Varoluşçu etik anlayışın temelinde ise insan yatar. Daha doğru bir tabir ile insani eylemlerinin sınırlarının kaldırılması olan özgürlük vardır; insanın en tepe noktası insanın en özgür olduğu noktadır, bunun en temel nedeni ise insanın zaten içinde bulunduğu anlamsızlığa bir anlam yükleyerek var olma mecburiyetidir. Bu anlam yükleme bir eylem olma özelliğinden ötürü mutlak bir suretle insanın elindedir. İnsan, içinde yaşadığı dünyada -etkileşime geçen bir varlık olmasından mütevellit- söz hakkına sahiptir. Bu söz hakkı o denli yücedir ki insan kendi yaşadığı dünyayı şekillendirme kabiliyetini elinde barındırır. Sartre bu durumu "İnsan seçimlerinden ibarettir." sözü ile açıkça dile getirmiştir. Ona göre insan mahkumdur, lakin kaderine değil kendi seçim ve eylemlerinin kaynağı olan özgürlüğüne. Dünyaya geldiğinden beri insan o denli bir özgürlük içindedir ki yaşadığı dünyaya şekil vermeye başlar. Bu nedenle insanın başına gelen her şey, mutlak bir suretle, kendi eylemlerinin sonucudur. Sartre; insan kendi doğduğu koşulları belirleme noktasında noksan kalsa da, bu koşullar altında başına gelen olayların yükümlülüğünü bizatihi insanın taşıdığını iddia etmiştir. Kierkegaard ise felsefenin amacının insan yaşamının anlamlandırılması olduğunu, bu bakımdan diğer filozofların çok soyut kaldığını ve felsefenin odak noktasının insan yaşamı gibi somut olgular etrafından şekillenmesi gerektiğini savunmuştur. Bu durum bize Kierkegaard'ın; insanın, yaşamını şekillendirmesi yönünden sınırsız söz hakkına sahip olduğuna varoluşçu bir açıklama getirmiş olduğunu işaret eder.

Varoluşçuluk kader anlayışı ile taban taban zıttır. Antik kader anlayışı ilahi bir kaynaktan gelmesi bakımından insanın kendi hayatı içinde oldukça minimize olmuş bir söz hakkı olduğundan bahseder. Bu minimalizasyon insana yalnızca teolojik öğretileri takip edebilme hakkını tanır. Bu hak herhangi bir ahlak normu ve günümüz rasyonalitesi içinde bir özgürlük olarak tanımlanamaz. Schopenhauer'ci dünya tasarısının ise farklı anlamsal nitelikler taşıyan bir kader anlatısıyla benzeştiği ise önceki bölümlerde detaylıca açıklanmıştır. Schopenhauer, bu noktada ilahi -mutlak- bir kader anlayışı çizmemesi bakımından insana bir noktada daha fazla özgürlük tanıdığını iddia eder. Bu özgürlük insanın acı ve gazap durumunu kısma yetisinden başka bir şey değildir. Bu kısma hali insanın erdemli olmasından ve çatışıklığa neden olan iradenin yadsınmasından geçer. Schopenhauer'in bu noktada yaptığı şey dünyaya mutlak birtakım özellikler atamasıdır. Bu özellikler insan ile çatışacağı için mutlak biçimde gazaba gebecektir. Bu özellik dünyanın -hayatın- özünden gelir ve bu özelliği atamak insanın haddine değildir. Belki de Schopenhauer'in çizdiği bu anlatım ile varoluşçuluğun eleştirel olarak karşı karşıya geldiği en net nokta burasıdır. Varoluşçular dünyanın nasılsa o şekilde, anlamsız bir şekilde durduğunu iddia etmektedirler. Bu durum, insana içinde bulunduğu dünyayı anlamlandırma yolunda sınırsız haklar tanır. En nihayetinde insan, hayatı boyunca başına gelecek olaylardan kendi anlamlandırma eyleminden ötürü mesuldür. Herhangi bir ilahi ya da tasarımsal kavram insana bu noktada bir sınır çekemez. Her ne kadar Schopenhauer'in; Stoacı kader anlayışına daha özgürlükçü bir bakış açısı getirdiği düşünülse de, varoluşçu düşünce içinde Schopenhauer'in yaptığı, insanı değiştirecek bir şekilde kendi temellerine çivilenmiş dünyada bir hapis azabına mahkum etmektir.

Bu yazıda öncelikle mutlak kader anlayışının temellerine ulaşma amacıyla kader anlayışının ontolojik temellere bağlayan ve bu temellerin insan hayatı üzerinde mutlak etkisi olduğunu

iddia eden Stoacı kader anlayışı ele alınmıştır. Bu anlayış çeşitli kesimlerce mantıksal çerçeve üzerine oturtulabilse de en nihayetinde bu düşünce insanın statüko içinde yer aldığı konum ile çelişmektedir. Bu kavramsal tanıma göre insanın başına gelecek herhangi bir olay üzerinde sahip olduğu söz hakkının değeri oldukça acizdir. Modern rasyonalite içinde bu anlatı pek çok bağlantı eksiklerini beraberinde getirir. En nihayetinde ilahi bir kaynağa bağıntılı bu anlatı ilahi bir kaynağa olan inancın yitirilmesi halinde anlamsal bütünlüğünü birey bazında kaybeder. Bu yazıda incelenen Stoacı düşünce çoğunlukla Seneca'nın fikirlerini yansıtmaktadır. İnsan hayatının birey bazında anlamını yitirmesi ise toplumsal yapılanmanın bir noktaya hasar göreceği anlamına gelir. Aynı zamanda ilahi kader ve tasarı anlatısı herhangi bir somut örneklendirmeyi beraberinde getirmediği için septik bir yaklaşım karşısında yıkılmaya oldukça müsaittir. Schopenhauer anlatısında ise ana ve temel olarak değinilmek istenen nokta, bu anlatının insanı mutlak kader anlayışına kıyasla bir miktar daha özgür kılması ancak halen insanın hayatında minimize edilmiş bir etkisi olduğunun altının çizilmesidir. Schopenhauer'e göre insan hala mutlak kurtuluşa eremeyeceği bir dünya tasarısı içinde hapidir. Bu hapis halinin kader kavramı ile olan benzerliği daha önce detaylıca analiz edilmiştir. Bu hapis halinin analizi ise egzistansiyalist düşünce içinde eleştirilmiştir. Dünya kendi kendine var olduğu hali ile -kendinde şey- anlamlandırılmaya açıktır. Bu anlamlandırmayı yapacak olan ise bizatihi insandır. İnsan, dünyanın herhangi bir kısıtlayıcı özelliği kendi özünde barındırmaması bakımından sınırsız bir özgürlüğe sahiptir ve bu nedenle bir hapis halinden söz edilemez. Eğer insan kendini kısıtlanmış bir durumda değerlendiriyorsa bu kaderden değil, insanın seçimleri ile oluşturulmuş bir neden-sonuç ilişkisinden ibarettir.

“İnsanın ne olacağı karanlık bir kadere değil, insanın kendine bağlıdır.”

Hannah Arendt, Karl Jaspers'in *Totalitarizmin Öğeleri ve Kaynakları*'na yazdığı Önsöz, *Basel 1955*.
Kaynak: Yusuf Örnek, *Mektuplardaki Felsefe*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 41.

KARANLIKTA İÇİNDEKİ İŞİĞİNİ YAKIP KENDİNİ RESMEDEN İNSAN

Bu denemede insanın doğduğu andan itibaren onun için belirlenmiş olan karanlık yazgısının mahiyeti ve oluşumu incelenecek, ardından insanın bu yazgıya bağımlı olup olmadığı Hegel ve Nietzsche düşünceleri bağlamında tartışılacak ve bireyselleşme öncelenecek çözüm sunulmaya çalışılacaktır.

1. Karanlığın İçine Doğmak

İnsan, ilk doğduğu andan itibaren adeta bir köle-efendi ilişkisiyle başlar hayatına. Doğup doğup istemediği dahi sorulmamış, ismi, cinsiyeti gibi onu etkileyen tüm faktörler onun kontrolü dışında oluşmuştur. Bağımlı olarak doğan insan, onu büyüten ve sevgisini veren; karşılığında da iyi bir çocuk olmasını bekleyen ailesinin himayesinde büyür. Aile sevgi dolu bir yuvaymış gibi görünür fakat esasında karanlığın üstümüze ilk çöktüğü yer de ailemizdir. Ailemiz içinde de bir iktidar savaşına gireriz, zaman geçtikçe ve çocuk büyüdükçe bunun bir köle-efendi diyalektiğine dönüşme ihtimali de artar, çünkü bir evlat ailenin isteklerini yerine getirme eğilimiyle büyüse dahi geliştiği ve kendilik bilincine ulaşmaya çalıştığı müddetçe aile içerisinde bir iktidar savaşına girilme ihtimali kaçınılmaz olur. Öyle ki, çocuklarını çok sevdiklerini iddia eden bir aile çocukları beklentilerini karşılamadığında/karşılayamadığında doğuştan, koşulsuz olduğunu iddia ettikleri sevgilerini kolayca yitirebilirler. Bu sebeplerden ötürü aile, insanın her tarafını sarmış ve kendi öznesine ulaşip yazgısını değiştirebilmek için savaşması gereken totalitarizmin karşımıza çıktığı ilk alandır. Ailenin dışına çıkılıp hayata atıldıkça da bu totalitarizm katlanarak artacak, bireyin varoluş alanı ve bireyliği daha da kısıtlandığından karanlık çökmeye devam edecektir. Hatta öyle ki, eğer insan ileride açıklayacağım şekilde kendilik bilincine ulaşip bireyselleşemediği takdirde de ona atanan karanlık bir kaderin değil lakin **kendi totalitarizminin kurbanı** olacaktır ve kendini karanlık yazgıya mahkum etmiş bulunacaktır.

İçine doğulan bu karanlık, insanın varoluşunu gittikçe kısıtlar, öyle ki en sonunda bu döngünün içinden çıkılmaz ise varoluş alanı dahi bırakmayabilir. Bunun en iyi örneğini Franz Kafka'nın dönüşüm eserinde görürüz. Gregor Samsa bir gün böcek olarak uyanır. Ailesinin içindeki efendi-köle ilişkisinde köle tarafındadır. Ailesinin tüm yükü ondadır, bu yükü istemese de sırtlanır ve altında gittikçe ezilir. Bunu kabul ettiği için de yavaş yavaş bireyliği yok olur, özünü kaybeder ve bir böcek olarak uyanır. Zaten böceğe dönüşmek son adımdır, artık tekrar insan olma imkanı yoktur karanlık yazgı gerçekleşmiştir ve kuruyarak ölüp çöplerle süpürülmeye mahkumdur. Nietzsche'nin "Ahlakın Soykütüğü Üstüne" adlı kitabında "Neden diğer insanlara

yardım etmenin iyi olduğunu söyleriz? Neden bencilce girişilen eylemlerin kötü olduğunu varsayarız? Sonuçta bencilce hareket etmek bizim için iyi olamaz mı?” gibi soruları yanıtlamaya çalışmıştır. Dönüşüm’de yaşananlar bize bu sorular için cevaplar verir. Samsa sahip olduğu köle ahlakından dolayı ailesinin ve toplumun istekleri altında ezilmiş insandışılaştırılmıştır ve birey olma mücadelesini veremediğinden kendi kendinin sonunu getirmiştir. Esasında her birimiz Samsa gibiyizdir, farklı koşullar ve farklı şekiller içinde de olsa her birimizin böceğe dönüşme potansiyeli vardır çünkü karanlık bizden bunu ister. Böceğe dönüşüp dönüşmemek ise bizim elimizdedir. Tüm bu bağlamlar üzerinden düşündüğümüzde, bahsedilen karanlık yazgıya olan bağlılıktan kurtulma düzeyine erişmek birazdan açıklanacağı üzere kolay değildir, fakat tamamıyla kişiye bağlı olarak gerçekleşme potansiyelini insanın içinde yüksek bir ölçüde barındırır.

2. Karanlığı Kabul Etmemek

Sokrates’in savunmasında şöyle der Sokrates “Rahat bir hayat yaşamayı kabul etmediğim ve insanların çoğunun ilgilendiği para, mülk, askeri ve siyasi görevler, her türlü siyasi ortaklıklar ve kent içinde oluşan gruplaşmalar peşinden koşmadığım için neler çekmem, hangi bedelleri ödemem gerekir?” Burada geçen “rahat bir hayat yaşamayı kabul etmemek” ifadesi tartıştığımız husus üzerinde karanlığı kabul etmemek olarak algılanabilir. Çünkü totaliter toplum tarafından dayatılan karanlık kaderi kabul etmemek de büyük güç ve çaba gerektirir. Kişi bu karanlıktan sıyrılma sürecinde pekala insanların çoğunun ilgilendiği değerleri kabul edip peşinden koşabileceği gibi her birini reddetmeyi de tercih edebilir. Buradaki asıl husus karanlık kadere boyun eğmenin rahatlığını kabul etmiyor olmaktır. Boyun eğmek ve karanlık bir kader olduğunu kabul etmek daima çok daha kolay görünür. Yolunu her ne şekilde çizecek olursa olsun, insanın sözde bulunan karanlık yazgıdan uzaklaşmak istiyorsa a priori olarak ödemesi gereken bedeller olduğunu ve bir savaş vereceğini kabul ederiz.

Bireyin karanlık kaderinden sıyrılması ve ne olacağını kendisi belirleyebilmesi oldukça sancılı bir süreç olacaktır. Bunu yapması için uzun bir yolculuk gerekecektir. Bu süreci önceleyen ilk kavram:

a. Kendilik Bilincine ulaşmak

“Ruhun Fenomenolojisi” çalışmasında Hegel, kendilik bilincinin ne olduğunu anlatır ve ruhun (öznenin) kendine ulaşmak için izlemesi gereken yolu çizer. Tin kendisini bilemez, bilebilmesi için bir başkasına, bir aynaya ihtiyaç duyar. Öteki ile karşılaşır ve kendi salt varlığını ötekine kaybeder. Daha sonra bu durumu yadsıyarak kendisini tanır ve kendilik bilincine ulaşır. Bu süreç bir olumsuzlama diyalektiğine dayanır ve sonucunda da özne kendinde olandan kendisi için olana dönüşür.

Kendilik bilincine ulaşan insan kendi farklarını kavradığından ötürü ne olacağına **kendisi için** karar vermek hususunda düşünme bilincini de kazanacaktır. Böylece totaliter ve karanlık çevreden sıyrılmak için ilk adımı atabilecektir. Fakat bundan sonra da bir kabul görme mücadelesi ile karşılaşacaktır. Bilinç başka bilinçlerle karşılaştığında efendi-köle diyalektiği tekrar devreye girer. Totalitarizmin ve güç istencini etkileyen bir mesele de bu kabul görme isteği ve bahsedilen iktidar savaşıdır. Kişinin kendilik bilincine ulaştıktan sonra ne olacağını

belirlemesi özgürlüğünü eline alması ve tüm karanlık yazgılardan sıyrılabilmesi için erişmesi gereken diğer adım ise:

b. Bireyselleşmek

Toplumsal düzen yüksek ölçüde bireyin yaşamını koşullandırır bundan ötürü de birey özgerçekliğini yitirmeye başlar. Karanlık kadere sahip insanlığın büyük bir temsili olan Gregor Samsa bireyliğini yitirmiş ve özgerçekliğinden uzaklaşarak böcek gibi bir yaratık(!) olmuştu. Bu tüm insanlar için geçerlidir. Öyle ki kendilik bilincine ulaşmış insan bireyselleşmeyi doğru başaramadığı müddetçe kendi karanlığının kurbanı olmak potansiyelini taşıyacaktır. İndivüalizm ise insana kendini gerçekleştirme ve kendinin birey olarak sınırlarını çizip ne olacağı kararını kendi ellerinde tutmasını sağlayan ayırım olacaktır. Sosyal (totaliter) grupların ya da kolektivitelerin değil bireyin kendiliğinin önemi anlaşıldığı zaman insan da tüm karanlık yazgılara karşın lambasını yakabilir hale gelecektir. Toplumdan önce varlığını kazanan bireyin ne olacağına karar verebilecek bir merciinin varlığı mümkün değildir.

Sonuç:

Büyük bir karanlığın içine doğan ve kim olacağı dahil her şey onun için totaliter güçler tarafından belirlenmek istenen insan, ne/kim olabileceğini belirlemenin gücünü sadece kendi içinde taşır. Karanlık bir yazgı dahi bu gücün karşısında engel teşkil edemez zira karanlık yazgı olarak adlandırdığımız kavram öncelikle insanın kendi içerisinde aşması gereken, karşı çıkmayı göze alma cesaretini gösterebileceği takdirde bir anlam ifade etmeyen, totalitarizmin çıkarları için kafalarda oluşturmak istediği bir korkudan ibarettir. Bunun kavranabilmesi de anlattığım üzere öncelikle kendilik bilincine ulaşarak, sonrasında bireyselleşerek gerçekleşir. Anlatılanlar üzerine insan direnç gücüne sahip bir varlık olarak tüm bu süreçlerden geçerek mutlak bir biçimde kendi kendinin ne olacağını belirleme yetisine sahip olduğu çıkarılabilir. Hegel bu bağlamda şöyle der: “Mutlak özgürlük, her türlü korkuyu aşmış olduğumuzun herkesçe kabul edilmesidir. Mutlak özgür bilinç, artık korkmayan bilinçtir. İşte bu noktaya, bu uç noktaya değin ilerleyen bilinç, gerçek tanımaya ulaşır, doygunluğa erişir. Mutlak özgürlük, hiçbir belirli varolan’a (orada olan-Dasein) bağlı olunmadığını, yaşama bağlı olunmadığını kanıtlayabilmektir.” (Tin’in Fenomenolojisi – Hegel) İnsanın bu bilinç düzeyine ve özüne ulaşması uzun ve zorlu bir yolculuğu gerektirebilir fakat birey bu bilinç düzeyine ulaştığı vakit içindeki “ne olacağını belirleyebilme” yetisinin kendinde olduğunu kavrayarak tüm karanlık kaderleri ve ona bağımlılığı red eder. İnsan kendi karanlık yazgisını kendisi yazabilir, yahut bir ışık yakıp ne olacağına karar verebilir.

Ahmet Eray KOCAMAN
Ankara Özel Arı Fen Lisesi
XXV.TFO2021 Derecesi: Onuncu
ANKARA

“Hayatımızdan memnun olmak için yalnızca erdem yeterlidir. Yeter ki vicdanımızın iyi olduğuna hükmettiği şeyleri yapma konusunda hiçbir zaman kararlılık ve erdemden yoksun olmayalım. Ancak erdem akılla desteklenmediği zaman yanlışlar olabilir.”

R. Descartes, *The Correspondance Between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*,
Ed. Lisa Shapiro Egmond, The University of Chicago Press, Chicago 2007, s. 126.

MUTLULUĞUN NEDENİ OLARAK AKLIN SÜZGECİNDEN GEÇEN ERDEMLER

Descartes’ın ileri sürmüş olduğu argümanların cevap verdiği *temel soru* “Hayatımızdan memnun olabilmek için gerek ve yeter şart/şartlar nelerdir?” şeklinde açıklanabilir. Bu sorunun sorulması, varoluşun hayıflanılması gereken bir şey olup olmadığının belirlenmesinde hayati bir rol üstlendiğinden, pratik anlamda çok büyük önem teşkil etmektedir. Çünkü eğer kişi verilen cevaptaki şart veya şartlardan yoksunsa ve onları elde edebilecek vaziyette değilse bu durum kişinin varoluşundan genel bir memnuniyet duymasının imkânsız olduğunu gösterecek ve onu varoluşunu sonlandırmaya kadar uzanabilecek bir yola sürükleyecektir.

Sunulan argümanların pratik anlamda ne kadar kritik bir soruya yanıt verdiğini açıkladıktan sonra öne sürülen tezlerde ne gibi önermelerin yattığını irdelemeye geçebiliriz. Descartes, öncelikle gerek ve yeter olan şartın erdem olduğunu, sonra eylemlerde bulunmadan önce gerçekleştirdiğimiz değerlendirmelerin vicdanımız ve aklımızla yapılmasını, son olarak da değerlendirme araçlarından çıkan ahlaki hükümlerin erdem çerçevesinde ve kararlılıkla uygulanması gerektiğini savunmuştur. Yazının devamında da cevabı aranan temel soru, Descartes’in fikirleri doğrultusunda incelenecektir.

“Hayat memnunluğu” ifadesinden mutluluk kavramını anlamamızda mantıksal bir sakınca yoktur. Memnun olmak, mutlu olduğumuzu belirtmenin bir başka yoludur sadece. Bu yüzden hayat memnunluğu yerine mutluluk kavramını kullanabiliriz. Felsefe tarihi boyunca Sokrates, Aristoteles, Spinoza, J.S. Mill gibi pek çok filozofun; mutluluğu, ahlaki eylemin amacı olarak nitelendirdiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Aristoteles bir mutlak iyi arayışı içerisinde akıl yürütmeleriyle bunun kendisi amaç olan bir şey olması gerektiği sonucuna varmış ve en çok mutluluğun böyle bir şey olduğunu hiçbir zaman başka bir şey için değil; her zaman kendisi için tercih edildiğini ileri sürmüştür. Mutluluğun da; ruhun, kendisi amaç olan *areteye* uygun bir etkinliği olduğunu düşünmüştür. Aristoteles’in fikirleri birçok yönden Descartes’inkilerle paralellik taşımaktadır.

Buna karşın, Descartes’in konuyu biraz farklı bir açıdan ele alarak mutluluğun ‘*nedeninin*’ aklın desteklediği erdemler olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Fakat erdemler, ona göre mutluluğun tek nedeni değildir. Aklın desteklediği erdemlerde bulunmak, mutluluğun bize

bağlı nedenleri iken; sağlık, zenginlik ve benzerleri gibi talihe bağlı olanlar da vardır. Mutluluğun Yunanca karşılığı olan *eudoimonia*'nın iyi şans/talih anlamlarına gelmesi, Descartes'in felsefesindeki bize bağlı olmayan nedenlerin antik çağlarda da mutluluğun nedenleri arasında sayıldığını göstermektedir.

Bütün bunlara rağmen Descartes; bize bağlı olan nedenlerin, mutlu olmamızda daha belirleyici olduğu kanaatindedir. Mesela ona göre, yoksul, hasta gibi nitelikler taşıyan, talihin ya da doğanın daha az lütufta bulunduğu kişiler, hâllerinden tamamen hoşnut olabilirlerdi. Sonuç olarak, Elizabeth ile olan fikir münakaşasından bir kesit olan bu alıntıda; Descartes, aklın süzgecinden geçirilen erdem in mutluluk için gerek ve yeter şart olduğunu vurgulamasına karşın; diğer kitaplarında bahsettiği gibi iyi talihin de bir neden olarak sayılabileceğini fakat bunun gerek ve yeter şart olmadığını düşünmektedir. İyi talihin *temel sorumuza* verilen cevap olmaması, pragmatik bir yaklaşımda da, daha doğru sayılacaktır çünkü yazının başında bahsedildiği gibi eğer kişiden bağımsız şartlar kişinin mutluluğunu belirleyen yegane şey olsaydı, hayatın yüzlerine gülmediği insanlar; mutsuz olma zorunluluğunu kabullenmekten başka yapacak hiçbir şey olmadığına kanaat getirir ve ömür boyu aynı tutumu sürdürürlerdi. Ancak Descartes'in de ileri sürdüğü görüş, onlara durumu değiştirebileceklerini söyler ve bu değişim umudu onların yararlarına olur.

Ioanna Kuçuradi'nin de belirttiği gibi her eylemin temelinde bir değerlendirme söz konusudur. Davranış dediğimiz şey ise eylemlerin son ögesidir aslında. Alıntıda ki fikirlerin bu bağlamda ele alınması onların özünü netleştirecektir. Bu fikirlerden bir tanesi değerlendirmenin vicdan ve daha da önemlisi akıl ile yapılması gerektiğidir. İlk bakışta vicdan gibi kısmen sübjektif sayılabilecek bir değerlendirme aracını; kuşkuyla her ne kadar septikler gibi amaç halinde değil bir araç olarak kullanan ve bütün felsefesini onun üzerine kuran Descartes'in, mutluluğun nedenleri arasında sanki ahlaki değerlendirmeleri her koşulda doğru yapan evrensel bir araçmış gibi kullanması biraz garip gelebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, vicdan tek ve mutlak bir araç olarak öne sürülmemiştir; onun yanında akıl da bir değerlendirme aracı olarak ortaya atılmıştır. Benim fikrime göre Descartes'in mutluluk hakkındaki düşünce sisteminde vicdanın işlevi bir ön değerlendirme süzgeci olmaktan öteye geçmemektedir. Asıl kararları veren her zaman akıl olmalıdır.

Alıntının önermelerinden bir diğeri de bütün bu değerlendirme sürecinin bahsedilen şekilde yapıldıktan sonra kararlılığımızdan ödün vermememiz gerektiğidir. Başka bir ifadeyle eylemlerimizin temeli olan değerlendirme aşamasını layıkıyla yerine getirdikten sonra davranışta bulunurken aklımız sürekli değerlendirme aşamasına dönüp verilen kararın doğruluğundan şüphe etmemelidir. Bana kalırsa bu doğru bir tutum olacaktır. Bunun nedenleri ise (1) herhangi bir şüphe durumunda değerlendirme aşamasından davranış aşamasına en başından geçilmemelidir. Aksi takdirde değerlendirme aşaması lakıyla yerine getirilmediğinden ilk koşulumuzu sağlamaz zaten. (2) Eğer başka biri/bir şey bizim bu değerlendirme aşamasındaki hatalarımızı ancak davranış aşamasına geçtikten sonra hatta onu bile bitirdikten sonra anlamamıza vesile olursa bu bizim elimizden gelenin (akıl ve vicdanımızın sınırlarının) en iyisini yaptığımız gerçeğini değiştirmez ve suçlanacak bir durumumuz kalmaz.

Sonuç olarak, bu yazıda Descartes'in alıntıda ki fikirleri sırasıyla mutluluğu ele alış biçimi, mutluluğun nedenlerinin iki temel grubu ve bunlardan hangisinin daha mühim olduğu, eylemde bulunmanın aşamaları ve bu aşamalardan değerlendirmenin vicdan ve akıl;

davranışın da kararlılıkla yapılması gerektiği ele alınmıştır. Dikkat edilmesi gereken husus ise ele alınan bütün bu noktaların sadece teoride kalmayıp pratikte de uygulanması gerektiğidir (pratikteki faydalarından da bahsetmiştik), aksi takdirde sadece neyin doğru olduğunu bilmemizin, bilmememizden hiçbir farkı kalmayacaktır.