

KENDİNİ VEREMEME PROBLEMİ VE ATAOL BEHRAMOĞLU'NDAN BİR ÖRNEK

Arş. Gör. Oğuz ÖCAL*

ÖZ: Bu yazıda, öncelikle bir metin çözümleme yöntemi olarak sunulan ontolojik estetik kısaca tanıtılacak, sözü edilen teorinin ışığında Ataol Behramoğlu'nun "Yaşadıklarımın Öğrendiğim Bir Şey Var" başlıklı şiiri tahlil edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra adı geçen şiirde de açıkça ifade bulan ve modern insanın büyük bir problemi olduğunu düşündüğümüz kendini verememe veya sahte verme fenomeni tasvir edilecek, bu fenomenin günümüz insanının yapıp etmelerinde ortaya çıkan tezâhürlerine değinilecektir. Yazının sonuç kısmında ise hemen her insanı tehdit eden bu tinsel problem karşısında, bir insan olarak özellikle aydın/münevver olarak ne yapabiliriz? sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ontolojik estetik, "Yaşadıklarımın Öğrendiğim Bir Şey Var", Ataol Behramoğlu, modern insan, kendini verememe.

The Inability of Devoting Oneself Whole Heartedly and a Sample of Ataol Behramoğlu

ABSTRACT: First of all, in this article, ontologic aesthetic that is presented as a text analysis method is going to be introduced within the framework of the theory, through the poem called "Yaşadıklarımın Öğrendiğim Bir Şey Var" by Ataol Behramoğlu is going to be analysed. After that the inability of devoting oneself whole heartedly of modern people that is emphasized in the text as a problem or false devoting phenomenon is going to be defined, and the appearing of this phenomenon in the actions of today's human beings is going to be discussed. In the summary of the text, the question of what can we do as a human, especially as an intellectual in front of this spiritual problem which threatens each person will be discussed and an answer will be tried to find.

Key Words: Ontologic aesthetic, "I have learned from what I have experienced" Ataol Behramoğlu, modern people, inability of devoting oneself.

* Kırıkkale Üni. Fen-Ed. Fak. TDE Böl. oguzocal@mynet.com

Yaşadıklarımın Öğrendiğim Bir Şey Var

Yaşadıklarımın öğrendiğim bir şey var:
Yaşadın mı yoğunluğuna yaşayacaksın bir şeyi
Sevgilin bitkin kalmalı öpülmekten
Sen bitkin düşmelisin koklamaktan bir çiçeği

İnsan saatlerce bakabilir gökyüzüne
Denize saatlerce bakabilir, bir kuşa, bir çocuğa
Yaşamak yeryüzünde, onunla karışmaktır
Kopmaz kökler salmaktır oraya

Kucakladın mı sımsıkı kucaklayacaksın arkadaşını
Kavgaya tüm kaslarınla, gövdenle, tutkunla gireceksin
Ve uzandın mı bir kez sımsıcak kuşlara
Bir kum tanesi gibi, bir yaprak gibi, bir taş gibi dinleneceksin

İnsan bütün güzel müzikleri dinlemeli alabildiğine
Hem de bütün benliği seslerle, ezgilerle dolarcasına
İnsan balıklama dalmalı içine hayatın
Bir kayadan zümrüt bir denize dalarcasına

Uzak ülkeler çekmeli seni, tanımadığın insanlar
Bütün kitapları okumak, bütün hayatları tanımak arzusuyla yanmalısın
Değişmemelisin hiçbir şeyle bir bardak su içmenin mutluluğunu
Fakat ne kadar sevinç varsa yaşamak özlemiyle dolmalısın

Ve kederi de yaşamalısın, namusluca, bütün benliğine
Çünkü acılar da, sevinçler gibi, olgunlaştırır insanı
Kanın karışmalı hayatın büyük dolaşımına
Dolaşmalı damarlarında hayatın sonsuz taze kanı

Yaşadıklarımın öğrendiğim bir şey var:
Yaşadın mı büyük yaşayacaksın, ırmaklara, göğe, bütün evrene karışircasına
Çünkü ömür dediğimiz şey, hayata sunulmuş bir armağandır
Ve hayat, sunulmuş bir armağandır insana.

(Behramoğlu 1998: 55).

GİRİŞ

Sanat neyi anlatırsa anlatsın, süjesi de objesi de, yaratıcısı da konusu da insan olan girift bir dışlaştırma, estetik bir fenomendir. Bu fenomen, şimdiye kadar bir çok kez tarif ve tasnif edilmiş; onu çözümlemek için 19. ve özellikle 20. yüzyılda ihmal edilmez metodolojiler geliştirilmiştir. Bunlardan birisi de

20. yüzyılda Roman Ingarden, Nicolai Hartmann ve İsmail Tunalı tarafından temellendirilen ontolojik estetiğin teklif ettiği çözümlenme yöntemidir.

Ontolojik estetik, her şeyden önce modern ontolojinin görüşleriyle temellenir, sanat eserinin somut bütünlüğünden kalkar. Bu estetik görüş, sanatı, tinsel bir varlık olan insanın ‘objektivation’ı olarak görür. Objektivation duyan, düşünen, hayal eden, gören, seven süjenin duyduğunu, gördüğünü, hayal ettiğini bir obje hâline getirmesi, bir forma sokması, dışlaştırmasıdır. Dışlaşan varlık ise ontik bir bütündür. Sanat eserinde bu bütünün duyuşsal olarak kavranan kısmına, ‘real sfer’ veya ‘ön yapı’ denir. Mesela edebiyat sanatının temel malzemesi olan dil ve dilin kullanılan unsurları, birer real varlıktır. Sanat eserinde bunlar, ön yapıyı oluşturur. Bütünün diğer parçası ise ‘irreal sfer’ veya ‘arka yapı’ olarak isimlendirilir. Arka yapı, zorunlu olarak ön yapı tarafından taşınan içerikten oluşur. Ön yapının aksine, ilk bakışta kavranamaz. Ancak o, bir okuyucunun veya alıcının faaliyetiyle real bir varlık olur. Arka yapı, dışlaşabilmek için zorunlu olarak real sfere ihtiyaç duyar (Tunalı 1971: 54). Bu söylediklerimizi kısaca şöyle de ifade edebiliriz: Bilindiği şekliyle üslûp ve içerikten oluşan sanat eserinin kendisi, bir dilsel gösterge kabul edilir. Göstergenin göstereğine üslûp, gösterilenine içerik denir. Ontolojik estetik ise bu dilsel göstergeyi, somut estetik fenomen olarak adlandırır. Göstereni, ön yapı; gösterileni ise arka yapı kelimeleriyle tavsif eder; sanat eserinin ön ve arka yapısının bir bütün (integral) olduğunu düşünür, onu sadece bilgi ve analiz için parçalanabilir kabul eder. Sanat eserini, tarif edilen bütünlüğünü yitirmeden çözümlenmek ister (Tunalı 1971: 120).

Bir bütün olan sanat eserinin ön yapısı, homojendir, tek bir tabakadan oluşur. Buna ‘ses tabakası’ adı verilir. Bilindiği gibi ses, sanat eserinin anlamlı en küçük parçaları olan hece ve kelimelerin vazgeçilmez elemanıdır (Tunalı 1971: 118). O hâlde her içerik, dışlaşabilmek için bir şekle ihtiyaç duyar. İşte bu şekle, sanat eserinde ses tabakası deniyor. Ontolojik çözümlenme, çözümlenmenin bu kısmında sanat eserinin ses özelliğini inceliyor.

Ses tabakası, bir taşıyıcıdır. O, anlamı taşır. Bunun için ses tabakasının yanında, üstünde veya altında, ön yapıya dayanarak varolan ‘anlam tabakası’ yer alır. Bu tabaka, homojen olan ön yapının aksine heterojendir; dört tabakadan oluşur. Bunlar ‘semantik tabaka’, ‘nesne veya obje tabakası’, ‘karakter ve ruhî özellik tabakası’ ve ‘kader/alın yazısı tabakası’ olarak adlandırılırlar (Tunalı 1971: 118).

Arka yapıyı oluşturan ve ses tabakasına en yakın olanı, semantik tabakadır. Ontolojik çözümlenme, bu aşamada seslere dayanarak varolan kelimelerin, kelimelere yaslanarak ayakta duran cümlelerin mahiyet ve işlevini tanımlar. Tunalı’nın ifadesiyle burada kelimelerin, sözlerin anlamı analiz edilir (Tunalı 1971: 118). Şiir için bu çok açıktır: Her şiir kelimelerden, kelime gruplarından,

cümlelerden, cümleleri bir araya getiren dize ve bentlerden oluşur. Bunun için kelime ve cümle analizi -anlambilim-, içerik/irreal sfer analizi için şarttır.

Semantik tabakaya dayanarak dışlaşan tabaka ise nesne ve obje tabakasıdır. Bu tabaka, kelimeler ve cümleleri birbiriyle ilişkilendiren, bir araya getiren bağlamı, konuyu kapsar. Şiirde bu kendisinden düz ve yan anlamlarla bahsedilen nesnedir. “Sessiz Gemi” şiirinde obje tabakasını, gemi ile insan arasındaki metaforik ilişki oluşturur. İnceleyeceğimiz şiirde ise bu, yaşam ile insan arasındaki ilişki olarak tezâhür eder.

Üçüncüsü, karakter ve ruhî özellikler tabakasıdır. Nesnelere, objelere sanat eserinde insandan bağımsız değerlendirilemeyeceği için eserlerde insan ile nesne arasındaki ilişkide tezâhür eden bir arka plan söz konusudur. Bu tabaka, kısaca seslerle, kelimelerle ve cümlelerle kendisine ifade için bir bağlam oluşturan insanın ruh hâlini kapsar. Buna şiir göz önünde bulundurularak, dışlaşan anlatıcı ‘ben’in ruh durumu da diyebiliriz.

Bu üç tabakadan sonra ise en derinde yer alan insanın kader tabakası gelir. Kader veya alinyazısıyla; insan olmanın fenomenleri mesela ölüm, hayatın gün gün tükenmesi, kendini verme-verememe, sevmeye, inanmaya, tavır alma ve insan olmanın kaderi kastediliyor. Mesela ölüm, bütün insanların yazgısıdır. Yine biopsişik gereklilikler, toplum içinde yaşayabilmek için bir şeyleri bastırma ve yüceltme, özellikle modern insan için yabancılaşma, yurtsuzluk ve bağlanamama insan olmanın yazgısıdır. Pappenheim, varoluşçulara, Marks’a ve Tönnies’ye gönderme yaparak modern insanın kaderinin yabancılaşma ve yurtsuzluk olduğunu söyler (Pappenheim 2002: 26). Laing ise 19 ve 20. yüzyılın pek çok düşünürünü göz önünde tutarak, modern insanın kaderinin sadece yabancılaşma olduğunu belirtir (Laing 1993: 10). Her edebî eserde mutlaka böyle bir kader tabakası vardır.

İ. Tunalı, tarif edilen bu analiz yöntemi için çok dikkate değer bir tespit olarak şunları söyler: “(...) *Tabakalar teorisi, özellikle edebiyat eseri için onun bir edebiyat tarihi bilimi yöntemi olarak kullanılmasında asıl anlam ve değerini elde eder. Böyle bir yöntemin getirdiği yenilik, bir yandan edebiyat eserinin integralitesini göz önünde bulundurması, öbür yandan da edebiyat eserini bir ses ve ölçü bilgisinin, semantik’in, psikoloji ve felsefenin ortak olarak araştıracağı bir kompleks olarak kavramasıdır. Böyle bir kompleksi araştırarak araştırmacı, somut tabakalara dayanacağından, onun tutumu ve tavrı da aynı şekilde objektif olacaktır. Buradan şu halde zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Ontolojik yöntem aynı zamanda objektiviteye dayanan bir yöntemdir (...)*” (Tunalı 1971: 123).

Yukarıya alıntıladığımız şiiri kısaca bu yöntemle tahlil edelim: “Yaşadıklarından Öğrendiğim Bir Şey Var” başlığını taşıyan metin, yaşadıklarından esaslı bir sonuç çıkarmış insanın, estetik form içinde insanî tecrübesini objektif-leştiirdiği bir edebî eserdir. Bu şiir, her edebî eser gibi bir real, bir de irreal

sferden oluşan ontik bütündür. Şiir öncelikle bir real sferden, ontolojik estetiğin kavramıyla ses tabakasından oluşuyor. Serbest vezinle yazılan bu şiirde sesin genel özelliği özgürlüğünden, konuşma dilinin sadeliğinden yararlanılmış olmasından kaynaklanıyor. Abcb şeklinde kafiye yapısına sahip olan şiirde birinci ve üçüncü dizeler serbest bırakılmış, ikinci ve dördüncü dizeler ses bakımından birbirine bağlanmıştır. Şiirde ahenk veya vurgu özellikle vezin ve kafiye ile değil, soru edatlarının yinelenmesiyle, istifham sanatının imkânlarıyla ve özellikle de 'bitkin', 'saatlerce', 'gibi', 'dolaşmak', 'yaşamak' gibi kelimelerin tekrarıyla, tekrâr sanatının olanaklarıyla sağlanmıştır. Yine hem ahenk yaratan, hem de içeriği vurgulayan 'sımsıkı', 'sımsıcak' gibi pekiştirme sıfatları, ses öbekleri, kendini vererek yaşamının âdeta ses cihetinden pekiştirilmesini sağlar. Ayrıca 'n', ve 'r' seslerinin hemen her birimde tekrarlanması, şiire ahenk sağlayan unsurlardan bir diğeridir.

Şiirin ses sferi üzerinde yer alan anlam sferi açısından tasviri şöyle yapılabilir: Bu şiir yedi esas bentten veya cümleden oluşmuştur. Bu yedi esas cümle ise aşkta, işte, dostlukta hülâsa bütün yaşamda halis kendini vererek yaşamının önemini vurgulamaktadır. Yine bu yedi bent, 'yaşadıklarımın öğrendiğim bir şey var' mısraına ve özellikle 'yaşamak', 'öğrenmek' ve 'var' fiillerinin ifade ettiği eylem üzerine temellendirilmiştir. 'Yaşamak', en iyi ifadeyle zamanın bir noktasında doğan ve ölen insanın bütün yaşamını kuşatan yapıp etmelerinin genel ismidir. Veya ölmeye yazgılı insanın bir defa elde ettiği şansıdır yaşamak. 'Öğrenmek', 'sonradan edinilmiş' şeydir veya pedagojik manasıyla gerçekleşen davranış değişikliği demektir. 'Bir şey', kısaca bir şey demektir. İnsan yaşam süresi boyunca real varlığın en önemli ilkesi olan 'değişim' tarafından belirlenir. Yani sürekli değişim, sürekli öğrenim yaşamın özüdür. Burada şair, her anı öğrenmeyle geçen insanın binlerce tecrübesinden sadece birisini vurgulamak için 'bir şey'in çoğulunu değil, tekil şeklini kullanmıştır. 'Var' ise yok kelimesinin zıt anlamlısıdır. 'Mevcut, elde edilmiş, edinilmiş şey' demektir. 'Yoğunluğuna yaşamak', üstün körü yaşamının, kendini vermeden yapıp etmenin zıddıdır; edimci öznenin yapıp etmelerine kendini vermesini işaret eder. 'Bitkin kalmak', her ne kadar cinsel ilişki sonrasında yorulmuşunu ifade etmiş olsa da bütün kendini vererek yaşamların birer bedeli vardır: Bitkinlik. 'Saatlerce bakmak', 'kopmaz kökler salmak', 'sımsıkı kucaklamak', 'alabildiğince dinlemek', 'balıklama dalmak', 'namusluca yaşamak', 'benliği dolmak', 'kanı karışmak', 'göğ'e, evrene karışmak' gibi kelime grupları ve deyimler, kendini bir şeye verme fenomenini dışlaştırmak, anlatmak niyetiyle seçilmişlerdir. Şiirin bütün birimlerine bu açıdan yaklaşırsak öğelerin, cümlelerin kendini vererek yaşamının ne olduğunu tarif ettiğini kolaylıkla söyleyebiliriz.

Şiir, gerek ses, gerekse kelime ve cümle bakımından görüldüğü gibi kendini verme fenomenini dışlaştırıyor. Ve her iki tabakada da konuşan, tecrübesini dışlaştıran 'ben'in etrafında toplanıyor. Biz şiiri, anlatıcı 'ben'i düşüne-

rek anlıyoruz. ‘Ben’ ve insanî tecrübesi, şiirin konusunu oluşturuyor. Ancak burada ‘ben’, objesini metaforik ifadelerle dışlaştırıyor. İlk bendin çiçeği, sevgiliyi imler. Bu metaforda benzeşen anlam birimi, çiçek ve sevgili kelimelerinin ‘anlam birim’leri arasında yer alan güzellik unsurudur. ‘Kopmaz kök salmak’ ifadesi yine insanı toprak, ağaç ve hayatla ilişkilendiren bir metafordur. Ağaç, toprakta hayat bulabilen bir canlıdır. İnsan ise bir zaman ve mekânda yaşar. Ağacın sağlamlığı, kökünün toprağa tutunmasına bağlıdır. Kökünün yaşam direnci, onu sağlamlştırır. İnsansa yaşama ölümün aydınlığında bağlanmak zorunda olan, kendisine bir kerelik verilen yaşam şansını halis ve kendini veren yapıp etmelerle değerlendirmek zorunda olan bir varlıktır. Zira insandan zamana kalan yahut zamanın silemediği şey, halis olan yapıp etmelerdir. ‘Balıklama dalma’ metaforu, bir önceki metaforun benzeridir. Kendini vererek yaşamayı düşündürür. Olgunlaşan insan metaforunda ise meyve ile insan arasındaki bir anlam ödünçlenmiştir. İnsan da meyve de anlam birimleri içinde ‘olgunlaşma’ olgusunu barındıran nesnelere. İki varlık birbirine bu yönleriyle ilişkilendirilmişlerdir. Ömür ile armağan metaforunda da yine aynı şey anlatılıyor.

Bütün bu ifadelerin arkasında ideleştiren, yaşadıklarına anlam veren bir insanın ruh durumu tezâhür ediyor. Şair, yaşamış ve bütün yaşamından süzüp çıkarttığı bir esas unsuru vurgulamıştır: Kendini bir şeye vererek yaşamak. Bu husus, şairin yitik zamanını veya bir şeye kendini halis bir şekilde vermeden geçirdiği zamanın pişmanlığını yaşamış olduğunu düşündürüyor. Bu ruh hâli son derece insanîdir. Tarihin farklı zaman dilimlerinde mevcut olduğu gibi günümüz tüketim toplumunda da caridir. Özellikle günümüzün tüketim toplumunda eşyanın veya geçici şeylerin kölesi olan insan arzusu, medya ve iletişim kanallarıyla veya toplum tarafından sürekli kışkırtılmaktadır. İnsan böyle bir durumda çoğu zaman kışkırtılan arzuların veya taklit arzuların büyümesine kapılmakta, kendiliğinden arzusunun farkına varamamaktadır. René Gerard’ın ifadesiyle “yalnızca olumsuz bir taklit” olan modern toplumda yaşamak ve taklit arzusunun dışında kalmak, özellikle arzuların kendiliğinden olanıyla yaşamak zordur (Gerard 2001: 94). Mesela modanın dışına çıkabilmeyi kaç kişi başarmaktadır? Bu mesele, arzuların “siyah yüzüne” bakıp kışkırtılmış olanlarla kendiliğinden arzular arasında kurulacak diyalogla aşılabilir. İnsana bu olanağı, kritik tavır sağlar.

Şiirin kısa kısa bahsettiğimiz ses, semantik, nesne ve ruhî özellik tabakası, kader veya alinyazısı tabakasını taşıyan ön yapılarıdır. Veya kader tabakası ifade bulmak için bu ön yapıya dayanmak zorundadır. Bu şiirin kader tabakasında vurgulanan ise insanın kendisine verilmiş yaşam şansını, modern insanın kaderi olarak işaret edilen yabancılaşmayı, bencilliği, sahteliği yenerek yaşaması gerektiridir. Bu, insanın kendisine bir kereliğine verilmiş bir olanağı, insanlığın müşterek yüksek değerlerine yabancılaşmadan, halisliğini yitirmeden, duyarsızlaşmadan, aşta, işte, ülküde, sosyal hayatta etik gereklilikleri

unutmadan, kendini kapıp koyuvermeden, kısaca “denge” olarak işaret edebileceğimiz bir hayat stratejisi ile yaşamayı tekliftir. Bu biraz modern insanın kadri olarak işaret edilen bu soruna, sahte kendini verememe, kendiliğinden olmayan veya kışkırtılmış arzulara karşı bir çıkış arayışıdır.¹

¹ Bu şiirde gereklilik kipiyle yapılması istenen, ben’in dışlaşan, somutlaşan arzusu, felsefî antropolojinin bir varlık şartı olarak işaret ettiği “kendini bir şeye verme” fenomenine tekâbül etmektedir. Kendini bir şeye verme, yapıp eden, yapıp etmeleri değerlerce yönetilen, isteyen, seven, inanan ve ideleştiren insanın varlık şartlarından birisidir. Yapıp etmelerde fenomenleşir (Mengüşoğlu 1988: 159). Kendini bir şeye verme, özellikle insanın anlam verme ve büyülenme de demek olan ideleştirme varlık şartıyla sıkı bir ilişki içindedir. Çünkü insan, yapıp etmelerinde bir anlam görmeden kendini vermeyi gerçekleştiremez. İnsanın bir şeye kendini vermesi demek, işini, yapıp etmesini sevmesi demektir. Kendini verme, sevme ile alakalıdır. İnsan ancak sevdiği şeylere kendini halis verir. Sevdiği bir yemekten, işten zevk alır. Yine insan inandığı zaman başkasına açılır, birlikte iş yapmak ister; dostluk, diyalog kurar. Sevme ve inanma varlık şartlarıyla iç içe geçmiş olan kendini vermenin önemli koşullarından birisi, şeylere tutkuyla sarılma, özellikle yapıp etmelerde coşku duymadır. Kendini vermenin insanı yöneten, yüksek ve araç olarak ifade edilen iki esas değerler silsilesiyle de yakından ilişkisi vardır. Yüksek değerler amaç olarak sanat, bilim, din, felsefe, dostluk, sorumluluk vs. değerlerdir. Araç değerler ise genel olarak ilgi ve çıkar değerleri ile araç konumuna indirgenmiş her şeydir. İnsan, kendini hem yüksek değerlerin, hem de araç değerlerin yönettiği eylemlere verebilir. Yüksek değerlerce yönetilen kendini vermede insan için kendisi tarafından belirlenmiştir. Araç değerlerce yönetilen eylemlerde ise insan için kendisi tarafından değil, eylemlerin sonucu tarafından determine edilmiştir. Bu, maddesel bir şey, ilgi veya çıkar, yarar, sosyal çevrede saygınlık gibi değerler olabilir. Her iki yapıp etmede de insan kendini eylemlerine verir (Mengüşoğlu 1988: 160). Özellikle araç değerlerce yönetilen yapıp etmelerde motive daha güçlüdür. Ancak burada bir köle oluş söz konusudur. Oysa yüksek değerlerce yönetilen yapıp etmelerde insan özgürdür. İnsan köle değil, efendi veya öznedir. Zaten mesele de efendi veya özne olmadadır. Buradan hareket edersek kendini vermenin halis ve sahte iki türü vardır diyebiliriz. Sahte kendini verme, insanın ve şeylerin araç olarak görüldüğü durumdur. Bu durumda doyumsuzluk ve huzursuzluk esastır. Yani taklit arzusuyla kışkırtılan insan, nesnesini amaç olarak değil, bir şeyin aracı olarak görür. Bunu elde etse bile tatmin olmaz. Durup dinlenmeden yeniden koşuya başlar, yeniden büyülenir. Böyle bir kendini verme, yapıcı değil, yıkıcı; üretici değil, tüketicidir. Maalesef bu durumda tükenen insan olmaktadır. Halis kendini verme, insanın kendiliğinden, halis ve yüksek değerleri önceleyen bir bilinçle yapıp etmesi, varoluşunu gerçekleştirmesi; kendini de insanları da atlama tahtası veya şeyler için bir araç olarak görmemesidir. Her iki kendini verme de görünüşe, yapıp etmelerle çıkar.

Kendini verme, yapıp etmelerde coşku duymaktır. Ancak gereksiz bir titizlenme, kılı kırk yarmak, şüphe histerisine kapılmak, mükemmelliği arzulamak, kendini şeylerde ve şeyler arasında yitirmek demek değildir. Kendini verme, yüksek değerlerle araç değerlerin farkındalığına bağlı olarak değişir. Kendini verme insan için neyi başlarır? Elbette bu soruya ucuz açık bir cevap vermek mümkündür yahut insan için çok

Modern İnsanda Kendini Verememenin Tezâhürleri

Kısaca tahlil ettiğimiz şiirde de işaret edildiği gibi kendini verememe veya sahte kendini verme olgusunun geçen asırda olduğu gibi günümüzde de insanı tehdit eden en büyük tinsel problemlerden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle birer yönüyle genel olarak modernleşen dünyayı, özellikle de 20. yüzyılı tarif eden kavramlardan yabancılaşma, duyarsızlaşma, boşluk-hiçlik, bireyselleşme, parçalanma, hiper uyumluluk, tutunmak-tutunamamak, etik nötrleşme özellikle üst kimliğinde aydın yazan insanların kritik tavrı yitirmesi, bunalım gibi fenomenler kendini verememe klasörünün içinde yer alan alt başlıklardır. Bunların sayısı daha da çoğaltılabilir. Bunlara ayrıca varoluşçuluğun, bireyciliğin, şizoid ve nevrotikliğin temaları da eklenebilir.²

Bütün bu fenomenler toplayıcı ifadesiyle Reform, Rönesans, Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimiyle projesini kısmen gerçekleştiren, 20. yüzyılda ilerlemeye devam eden aynı zamanda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çözülmeye başlayan, 20. yüzyılın ilk yarısındaki savaşlarla ciddi güven erozyonuna uğrayan nihayet asrın ikinci yarısında kendini büsbütün reddeden postmodernite tarafından eleştirilen modernitenin sonuçlarıdır. O hâlde 20. yüzyıl nasıl bir yüzyıldır? Modernliğin 20. yüzyıldaki görünüşü nasıldır?

20. yüzyılı tanımlamaya çalışan düşünürlerden Boulding, bu asrı, “tarihin en buhranlı devirlerinden birisi, belki de en buhranlısı” olarak nitelendirir (Boulding 1997:165). Bauman ise 20. yüzyılı “ağır” ya da “katı” moderniteden “hafif” ya da “akışkan” moderniteye geçiş asrı olarak nitelendirir (Bauman 2005: 43). A. Giddens, 20. yüzyılı, gergin ve tehlikeli bir çağ olarak tanımlar. Bu asrı, modernitenin ‘dört temel boyutu’ olarak gösterdiği kapitalizm (rekabetin piyasaya hâkim olması), endüstriyalizm (doğanın denetimi ve yapay çevrenin oluşumu), askerî iktidar (savaşın endüstrileşmesi) ve gözetlemenin (toplumsal denetim) radikalleşip evrenselleştiği bir asır olarak nitelendirir (Giddens 1998: 13). Alain Touraine ise *Modernliğin Eleştirisi* başlığını taşıyan kitabında bu asrı, modernliğin çöküş ve çözülüş çağı olarak tarif eder (Touraine 2000: 219) ve modernitenin geniş eleştirisini yapar. Touraine’a göre 20. yüzyıl, nesnel akıl tarafından yönetilen ve modernliğin dört edimcisi, aynı zamanda toplumsal, kültürel sahneye egemen olan güçler olarak nitelendirdiği cinsellik,

şey başarır da diyebiliriz. Özellikle yüksek değerlerce yönetilen kendini vermeler, insan için çok şey başarır. Bilimde, sanatta, felsefede vs alanlarda tarihî zaman dilimi içinde gerçekleştirilen halis kendini vermenin tezahürü olan başarılarla, bugün ulaşılan seviyeyi borçluyuz. İnsan, özellikle kendini vererek tarihselliğini kurar; kendisinden önceki insanların deneyimlerini toplayarak saklar, önceki kuşakların başarılarını devralır, onları kendisinden sonraki kuşaklara ileterek devamlılığını sağlar.” (Mengüşoğlu 1988: 165).

² Varoluşçuluğun, bireyciliğin, şizoid ve nevrotikliğin belli başlı temaları için ‘Kaynakça’da tam künyesini verdiğimiz şu çalışmalara bakınız: Karakaya 2004, Lukes 1995, Guntrip 2003, Horney 1997.

örgütlenme, tüketim ve ulusun birbirinden ayrıldığı, parçalandığı bir asırdır (Touraine 2000: 116). Touraine'ın ifadesiyle bu dört edimci, sanayi inkılâbından sonra nesnel aklın denetiminden çıkar, araçsal aklın veya tekniğin denetimine girer. Modernlik, toplum yaşamının dörtlü özgürleşmesi arasında parçalanır; toplumsal ve kültürel alan her biri birbirinden kopuk dört edimcinin sahnesi olur. Bunun sonucu ise bir yandan akılcılaştırma, toplumsallaştırma ve ahlaklaştırmanın bastırıldığı erosun önündeki engelleri aşması olur; diğer yandan sanayi ve banka devleri gibi işletmeler küreselleşir. Bu, pazara yönelik üretimi hazırlar; o da paranın ve piyasanın yükselişini doğurur. Toplumsal denetimin gözünden kaçan tüketim arzusu çığırından çıkar (Touraine 2000: 166).

Nesnel aklın denetiminden kurtulan ve araçsal aklın denetimine giren işletmeler, teknolojiyi yeniden üretime sokarak aşırı değişimi getirir (Touraine 2000: 202). Yine işletmeler toplumu ve dünyayı büyük bir pazara dönüştürür. Toplumun ideolojik ve siyasal hedeflerinin yok olduğu bir pazar gibi düşünülmesi, toplumsal yaşamın bir "maratona" dönüşmesini hazırlar; böyle olunca geriye ancak para için mücadele ve kimlik arayışı kalır (Touraine 2000: 204). İktisadî büyüme, siyasal özgürleşme ve bireysel mutluluk birbirinden ayrılır. Touraine'a göre bu parçalanmanın adı postmodernizmdir. Dört esas düşüncüyü içerir: Bunlardan birisi modernliğin sürekli ileri parolasının şimdiki anın öne çıkarılmasıyla yıkılmasıdır. Bu, tekniğin getirdiği aşırı değişime karşı bir tepki, araçsal aklın yadsınmasıdır. Bir diğeri, kamusal alanın kopuşu demek olan siyasal ve toplumsal modernitenin eleştirisi, yeni bir liberal kültürel açılamadır. Üçüncüsü, akılcı açıklamanın yıkımı, çoğulcu ve çok kültürcü bir yapının benimsenmesidir. Dördüncüsü ise kültürel alanın pazar ekonomisi tarafından kuşatılmasıdır (Touraine 2000: 209-214). Modernitenin parçalanması ve postmodern olarak nitelendirilen bu durumun belli başlı sonuçları ise şunlardır: Siyasal ve toplumsal ideolojilerin ortadan kalkması, arzu ve gereksinimlerin artması, kültürel dünyanın tarihselliğinin yitmesi, bireysel kişilikten toplumsal yaşama kadar pek çok şeyin parçalanması, toplumun pazara dönüşmesi veya kamusal alanın çökmesi, kamusal ile özeline birbirinden ayrılması, insanın kendi üstüne kapanması, çıkar ve gücün egemenliğini ilan etmesi, değerler boşluğunun oluşması vs. bütün bunlar, hem kendini verememenin veya sahte vermenin sebeplerinden, hem de tezâhürlerindedir.

Kısaca genel çerçevesini çizdiğimiz 20. yüzyıl, sonuçları küreselleşen modernliğin eleştirildiği bir çağdır. Bu asırda, somut insana dair bilgi haznemiz çok gelişmiş, tekniğin getirdiği pek çok olanak hayatımızı kolaylatırmış olmasına rağmen modernitenin insanın yapıp etmeleriyle somutlaşan pek çok olumsuz fenomeni vardır. Burada tanımlanacak olan hususlar, yukarıda da saydığımız gibi kendini verememe ve halis verememe üst başlığının içinde yer alan fenomenlerdir. Bu fenomenleri tanımlamak, onlara karşı bir tavır geliştirebilmek için çok önemlidir. Bunun için burada öncelikle kısa kısa onlara temas etmek istiyoruz:

Kendini verememenin 20. yüzyılda özellikle içerik bakımından en toplayıcı fenomeni, yabancılaşmadır. Yabancılaşma, insanın kendisine, insana ve topluma yabancı olması durumudur. Selahattin Hilav, K. Marks'a dayanarak yabancılaşmayı, "*insanın yarattığı ürünün kendi elinden kaçıp kurtulması ve hem insana yabancılaşması, hem de düşman haline gelmesi*" olarak tanımlar; yabancılaşmanın kapitalizmin bir sonucu olduğu söyler (Hilav 1993: 45). Sadece Hilav değil, hemen bütün Marksist düşünürler, psikologlar ve sosyopsikologlar, yabancılaşma olgusunu, modernitenin önemli ideolojilerinden birisi olan, modern toplumun alt yapısını kuran ve üst yapısını şekillendiren kapitalizme bağlar. Marksist düşünürlerden birisi olan Pappenheim da *Modern İnsanın Yabancılaşması* başlığını taşıyan kitabında yabancılaşmanın -K. Marks'a, F. Tönnies'ye ve varoluşçu filozoflara dayanarak- parçalanma, duyarsızlaşma, ilgisizlik, uyuşukluk, kendine yabancılaşmak, herkesleşmek, heyecansızlık, bağlanamama, kişisel sorunlarla ilgilenme, kişilik, kendilik ve özerkliğin yokluğu, gerçeklik kaybı gibi birbirini hazırlayan tezâhürleriyle modern çağın ve onun toplumsal yapısının bir sonucu olduğunu söyler (Pappenheim 2002: 6). Selim İleri, "*Aydının Yabancılaşması*" başlıklı denemesinde Pappenheim gibi yabancılaşma fenomenini modern çağın iktisadî ve içtimaî yapısına bağlayarak açıklar (İleri 1982: 202). Sosyo-psikolog Erich Fromm da yabancılaşmayı, pek çok Marksist düşünür gibi 19 ve özellikle 20. yüzyılda aşırı gelişen kapitalizme, endüstriyel gelişmelere, aklın araçsallaşmasına, tüketim toplumunun ortaya çıkmasına, insanın nesneleştirilmesine bağlar. Ona göre 20. yüzyılda çok belirginleşen üç yabancılaşma çeşidi vardır: İşin, tüketimin ve siyasetin yabancılaşması. Bu üç yabancılaşma, somut insanda sıkıntı, hayatta anlam bulamama, sevinçten yoksun olma, hayatın yönünü şaşırma, insanî özün ve bilincin yitirilmesi, tatminsizlik, duyarsızlık, umursamazlık, bencillik, yalnızlaşma, bireyin kendini güçsüz hissetmesi, sevgi yitimi, tüketim çılgınlığı, içine kapanma gibi -aynı zamanda depresifliğin, şizoidliğin ve nevrotiliğin temaları olduğunu bildiğimiz- şekillerde tezâhür eder (Özyurt 2005: 213-240).

Yabancılaşma kamusal alanın çökmesi, bencilliğin kamusal alanı doldurmasıdır biraz. Geç modern veya postmodern dönemde devletin kamusal alandan çekilmesi boşluğu bireysel taleplerin kuşatmasına, insanların birer ilgi ve çıkar avcısı olmasına sebep olmuştur. Böylece insanın omzundaki kamusal sorumluluklar kalkmış, insan agorada tek başına kalmıştır. Toplumsal oyun, "gemisini kurtaran kaptan" veya "batan gemide kendini kurtarma" oyununa dönüşmüştür. Yani değer dünyamızda bir gedik açılmış, araç değerler, ilgi ve çıkar değerleri bu boşluktan sızarak yüksek değerlerin önüne geçmiştir. İnsanın kendi derdine düşmesi, ilgi ve çıkarının peşinden koşması, çevreyle ilişkisini koparması, insan olmaya yabancılaşma demektir. Mengüsoğlu, bu durumu kısaca şöyle izah ediyor: "*(...) Çevremizde sevinen, üzülen insanlar, doğan, hasta olan, ölen insanlar yine aynı şekilde vardılar. Fakat biz çevremizle olan ilişkimizi kaybetmiş olduğumuz için bunların hiçbirisini görmüyoruz; çünkü biz derin bir sarsıntı içindeyiz. Şimdi insanın değer dünyasında bir gedik açılmış-*

tır. Bu gedik kapanıncaya dek bu sarsıntı sürer. Fakat eğer insan yaşayacaksa, bu sarsılan değer dünyasının yerine bir yenisinin geçmesi gerekir; yoksa yaşamak olanağı ortadan kalkar” (Mengüşoğlu 2000: 150).

Modern toplumda kendini verememenin veya sahte kendini vermenin tezâhürlerinden birisi de duyarsızlaşmasıdır. Bir yabancılaşma şekli olan duyarsızlaşma, kısaca boş gözlerle şeylere bakma ama görmeme ve duygulanma yetisinin yitimi demektir. İnsan sadece düşünen bir varlık değil aynı zamanda değerlerin sesini duyan bir varlıktır. Duyarsızlaşma, bu bağlamda insanî değerlere olumlu veya olumsuz yabancılaşma, duyuşal körleşme, insanî duyarlılığın yitimidir. Günümüz toplumunda her adımda karşımıza çıkan ciddi bir fenomendir bu. Eğer günümüzün kelimelerle bir resmi çizilecek olsaydı herhalde duyarlılıklarını yitirmiş insanların tablonun önünde oldukları rahatlıkla görüldü. Bunun sebebi, insanın etik değerlere, özellikle de yüksek değerlere yabancılaşmış olması veya araç değerlerin öne geçmesidir. Araç değerlerin öne geçmesi demek, insanların ilgi ve çıkar gözlüğü takması demektir. Araç değerleri yüksek değerlere önceleyecek insan, elbette sadece kendini düşünecek, öteki için hiçbir sorumluluk duymayacaktır. Oysa insan etik bir varlıktır. Hem kendisinden, hem de ötekinden sorumludur. Sorumluluk duymak, en kısa ifadeyle bir yüksek değerdir, duyarsızlaşmanın zıddıdır. Bauman şöyle der: *“Öteki için sorumluluk almak şu varsayımlarla hareket etmek demektir: Öteki'nin iyiliği, korunmak için benim çabamı gerektiren değerli bir şeydir; benim yaptığım ve yapmadığım şeyler bunu etkiler; eğer ben bunu yapmazsam, bu şey asla yapılmayabilir ve hatta öteki insanların yapıyor ya da yapabiliyor olmaları bu yöndeki kendi sorumluluğumu ortadan kaldırmaz. Yüzyılımızın en büyük etik felsefecisi Emmanuel Lévinas'ın işaret ettiği gibi ahlak, öteki için olmaktır (yanında-olmak ya da ile-olmak değil). Ve bu için-olmak koşulsuzdur (yani tabii sadece sözleşmesel değil ahlaki olacaktır). Öteki'nin ne olduğundan ya da ne yaptığından, benim özenimi hak edip etmediğinden ve karşılığını verip vermediğinden bağımsızdır. Kişi, ahlaki sorumluluğunun terk edilmesini mazur görebilen bir argümanı tasavvur edemez. Kişi, en ufak bir ahlaki haklılıkla “ben kendi payıma düşeni yaptım, benim sorumluluğum biter” diyebileceği bir durum düşünemez”* (Bauman 2001: 343-344).

İnsan eğer insana ve topluma eklemelenemiyorsa bir varlık şartı olan ve bağlanma da demek olan ideleştirmeyi yitirmişse, kendini veremez, şeylere coşkuyla bağlanamaz. Bu durum, ideleştirmenin felce uğraması demektir. Özellikle günümüz toplumlarında özelleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan bireyin başarı ve başarısızlıklarından sadece kendinin sorumlu olması, bireyin odağa kendini almasına sebep olmaktadır. Böylece birey, odağa kendi ilgi ve çıkarlarını almakta, ötekilere karşı duyarsızlaşmakta; siyasal, toplumsal ve tarihsel hemen hiçbir meseleye dokunmadan yaşam sürmektedir. Modernliğin ‘sıkıntı’larını üç esas maddeye indirgeyen Taylor, bunları anlam yitimi denebilecek ahlakî ufkun kararması, şeylerin özellikle de aklın araçsallaşması ve araçsal

aklın insanı kuşatmış olması ve özgürlük, sahicilik yitimi olarak tespit eder. Duyarsızlaşma, insanı kuşatan ve bir ‘demir kafes’ e benzetilen modern toplumda yaşamının, bu üç sıkıntıyla zorunlu muhatap olmanın sonucudur. Taylor, endüstriyel-bürokratik-teknolojik toplumda yaşayan insanın kuşatılmışlığını şöyle anlatır: *“Bu ‘demir kafes’ benzetmesinde büyük bir gerçek payı olduğunu düşünüyorum. Modern toplum hem belirli koşullarda atomculuk ve araçsallığın etkisine karşı koymayı güçleştirerek, hem de onları zorunlu standart olarak alan bir bakış açısı oluşturarak bizi onlara doğru itme eğilimindedir”* (Taylor 1995: 82).

Modernite ile postmoderniteye karşı kritik bir tavır alan eleştirmenlerden Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum* başlığını taşıyan kitabında, duyarsızlaşmayı besleyen, hazırlayan birbirine bağlı pek çok unsur sıralar. Bunlardan bir kaç bireyselleşme, aşırı değişim ve belirsizlik, güven yitimi veya katı çerçevelerin yıkımı ve yerine yeni çerçevelerin konulamamış olması, tüketim çılgınlığı olarak sıralanabilir.

Bu unsurlardan ilki, bireyselleşmedir. Bireyselleşme veya bireycilik, bir kavram olarak ilk kez 19. yüzyılda aydınlanmaya ve moderniteye duyulan tepki sonucu kullanılmıştır (Lukes 1995: 11). Bauman bu kavramı, insanın kendi kendini seçmesi, kendi kimliğini oluşturma görevinin olumlu olumsuz sonuçlarını üstlenmesi olarak tanımlar (Bauman 2005: 178). Aydınlanmayla başlayan ve 20. yüzyılda büyük oranda bencillığe dönüşen süreç bir taraftan insana özgürlüğünü sağlarken diğer yandan onu içten kemiren bir elma kurduna dönüşür. Bireyselleşme, kısaca insanın kendi derdine düşmesidir. Bu, bireyin yurttaşlık şuurundan ve kamusal sorumluluklardan uzaklaşmasına, içine kapanmasına ve benliğinin imkânlarıyla ilgilenmesine, genel olarak da duyarsızlaşmasına sebep olmuştur (Bauman 2005: 133-135).

Duyarsızlığı hazırlayan unsurlardan bir diğeri ise belirsizliktir. Belirsizlik, genel bir ifadeyle modernitenin doğasını oluşturan düşününselliğin bir sonucudur. Düşününsellik, toplumsal uygulamaların yeni bilgiler ışığında sürekli olarak incelenip reforme edilmesi ve bunun sonucu olarak ortaya hızlı bir değişimin çıkmasıdır (Giddens 1998: 42-43). Diğer bir ifadeyle düşününsellik yeni olana duyulan açlık, katı şeylerin çabucak buharlaşması ve akışkan hâle gelmesi, belirsizliğin olağanlaşmasıdır. Yaşamı kuşatan aşırı hız ve değişimin neden olduğu belirsizlik, bir varlık şartı olan önceden görme, önceden belirleme ve bağlanmayı felce uğratar. Meseleye sosyolojik bir perspektiften bakan Bauman’ın ifadesiyle bu, özbelirlenim ve özkimlik oluşturma sürecinde bireyin katı çerçeveleri kırıp yeni çerçeveler oluşturmada yalnız bırakılmış olmasıdır. Birey, moderniteyle birlikte, şeylerin aşırı değiştiği, belirsizleştiği ve erozyona uğradığı bir zaman diliminde, hayatını “yeniden yerleştirebileceği” bir yatak bulamaz hâle gelmiştir. Bireyin bağlanacağı ülkü kalmamıştır. Bauman, bu durumu şu cümlelerle anlatır: *“Görünürdeki ‘yataklar’, erkekleri ve kadınları sürekli koşmaya zorlayan, rahatlama ve ‘varma’nın getirdiği herhangi bir*

tatmin duygusunu, kişinin silahlarını bırakabileceği, gevşeyebileceği ve endişeden kurtulabileceği bir menzile ulaşma rahatlığı vaat etmeyen, hem çeşitli büyüklüklerde ve tarzlarda, hem de değişen sayılarda ve hareketli konumlarda icra edilen bir müzik eşliğinde sandalye kapma oyununu andırmaktadır. Yolun sonunda bir “nihai yeniden yerleşme” umudu yoktur; yolda olmak (artık kronik olarak) yerinden edilmiş bireylerin sürekli bir hayat tarzı haline gelmiştir” (Bauman 2005: 181).

Duyarsızlaşmayı doğuran nedenlerden bir diğeri ise güven yitimidir. Güven yitimini hazırlayan ise Giddens’in tespitiyle söyleyecek olursak aklın, bilimin insanlığı sürekli ileriye, daha iyiye götüreceği inancının yıkılması ve bunun sonucu olarak modernitenin “büyük anlatı”ların güven erozyonuna uğramasıdır (Giddens 1998: 19). Güven yitiminin kültürel alanda pek çok şeyin hazırlayıcısı olduğunu, özellikle duyarsızlaşmayı körüklediğini söyleyebiliriz. Bauman’a göre 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında daha belirginleşen bencilik, iğretlik, kırılğanlık, güvensizlik, tüketimin aşırı artışı ve belirsizlik, somut insan yaşamında ciddi sonuçlar doğurmuştur. Ona göre bu zaman dilimi içinde insanlar uzun vadeli güvenliğin ve projelerin yerine “anlık” hazı makul bir yaşam stratejisi olarak ortaya koyarlar. Bu dilimde insan için çok önemli olan alışkanlıklar geliştirme, bağlanma, kendini bir şeye verme, kutsal ve seküler herhangi bir şeye inanma, hayal kırıklığı doğuracağı için tercih edilmez “stratejiler” olur. Ömür boyu beraberlikler yerini tatmin olana kadar birlikteliklere bırakır. İnsanlar arasındaki bağlar kopar. Ortaklıklar biter, insanlar birbirine yabancılaşır. Kamusal alan, kamusal bağlardan temizlenir. Araç değerler yüksek değerlerin önüne geçer. Bencilik toplumu kuşatır. İnsanlar, ülküsel angajmandan, kolektif eylem iradesinden uzaklaşır. Geçicilik, süreklilik üzerinde üstünlük kurar. Şöhret, itibarın yerini alır. Kalıcı değerlere adanma, tarihsellik ve ölümsüzlük fikirleri krize girer (Bauman 2005: 193-197).

Bauman, piyasa ekonomisi ve rekabet tarafından kuşatılmış bir dünyada insanların iki esas strateji geliştirdiğini söyler. Bunlardan birisi, piyasa ekonomisinin yasalarına uymak, diğeri ise onunla köprüleri atmaktır. Her ikisinde de teslimiyet, yitirme ve esas olanı kaybetme vardır. İlki piyasaya (araçlaşmaya), ikincisi ilgisizliğe teslim oluştur (Bauman 2005: 169). Araçlaşma, insanın kendini şeylere halis vermesini engellediği gibi ilgisizlik de aynı sonucu doğurur. Bu hâlde insana uyumun da, ilgisizliğin de dışında bir seçenek olarak kritik tavır olarak yaşamak düşüyor.

Hiper uyumluluk, kendini verememenin bir diğeri tezâhürüdür. Bu kavram, Baudlirard’ın simülasyon kuramının içinde yer alan kavramlardan birisidir. Baudlirard, bu kavramla özellikle günümüz insanının varoluş kodu veya ilkesinin tüketim olduğunu anlatmaya çalışır. Ona göre, hiper uyumluluk, bireyin tükettiği ve tüketime entegre olduğu kadar kimlik ve prestij sahibi olmasıdır (Şaylan 2002: 238). Bu, günümüz insanının özellikle özgür eylem yeteneklerini yitirmesi, enformasyon ve medyanın denetimine girmesi veya aşırı konforun

insan için etikten vs. şeylerden önce gelmesi demektir. Hiper uyumluluk bu anlamda insanın insan olmaya uzaklaşması, kimliğinin ve insanlığının esaslarına yabancılaşmasıdır. Özellikle günümüzde aydınlar, hiper uyumlu bir tavır takınmakta, kimliklerinin en önemli unsuru olan kritik tavır almaya yabancılaşmaktadır. Bu durum, insanın bireysel ilgi ve çıkara kapanması, kamusal sorumluluğunu unutmaması, kendini kapıp koyuvermesi, verili olana hiç gocunmadan uyması, yani insanî tavır almanın yok olması demektir. Bir anlamda ölmektir hiper uyumluluk. Elbette konforun peşine düşmek, tüketimin büyümesine kapılmak, piyasaya hâkim olan güçlere yenilmektir. Özellikle bu, aydının toplumun veya insanın sömürülmesine göz yummasıdır. Oysa insan, hayır diyebilen bir varlık olarak, insanların kitlesel bir sömürgeye dönüştürülmesine karşı çıkmak zorundadır. Bu etik bir gerekliliktir. Aydınların bu etik gerekliliği yerine getirmesi, kritik tavra sahip çıkması zorunludur.

Kendini verememenin diğer bir fenomeni ise “bırak yaşa, bırak yaşasınlar” anlayışıdır. Özellikle postmodern dönemin bir yaşam stratejisi olan bu slogan, her şeyden önce değerleri dışlayan, yabancılaşmış bir yaşamı resmeder. Bu da belirsizlik, çoğulculuk ve görecelilik gibi postmodern açılımın diğer unsurlarıyla birlikte insana bir dayatmasıdır. Eğer insan etik bir varlıksa, sadece kendisi için değil aynı zamanda öteki için bir varlıksa şeyleri bırakamaz. Etiği dışlamak, ötelemek insanın hayvanla arasındaki varlık farkını ortadan kaldırır. Postmodernitenin bu stratejisinde, kötü bir oyun olarak küresel sermayenin kendi sömürüsüne meşru bir zemin hazırlaması söz konusudur. Bunun için günümüz insanının bu strateji karşısında, bir varlık şartı olan tavır almayı gerçekleştirilmesi gerekiyor.

Etik nötrleşme, kendini verememenin bir diğer fenomenidir. Yine bireyselleşme, parçalanma ve yabancılaşmanın hat safhada olduğu postmodern veya geç modern dönemde etik nötrleşir. Etik nötrleşme, insan davranışlarının, yapıp etmelerinin etik değerlerle ilgisizmiş gibi görülmesi durumudur. Oysa insanın mekanik eylemlerinin dışında her yapıp etmesi etikle ilgilidir; değerler tarafından yönetilir (Güngör 1993: 53; Mengüşoğlu 1988: 102). Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat* adlı kitabında, etik nötrleşmenin 20. yüzyılda, özellikle yüzyılın ikinci yarısında asrı kuşatan “süreksizlik”, “parçalanmışlık” ve “sonuçsuzsallık” ile belirlenen yaşamın bir sonucu olduğunu söyler (Bauman 2001: 342). Ona göre özellikle iş dünyasını ve bürokrasiyi yöneten ‘yordamsal rasyonalite’, etik nötrleşmenin sebeplerinden birisidir. Yordamsal rasyonalite, yapıp etmelerin kodlanmış kurallar mantığı ile yönetilmesidir. Burada önemli olan yordamı harfiyen izlemektir. Emredilenden başkasını yapmak, bireysel tercih ve duygular doğrultusunda yordamdan sapmaktır (Bauman 2001:334). Bilhassa toplumu oluşturan örgütler, yordamsal rasyonaliteyi ‘yordamsal doğruluk’ standardıyla çalışan modern örgütlenme, kişilerin inanç ve duygularından yapıp etmelerini ayırır. Bu iki yolla gerçekleşir: Biri ‘yüzer gezer sorumluluk’tur. Diğer ‘adiarafizasyon’dur. Yüzer gezer sorumluluk, örgüt üyelerinin

kuralları uygulaması ve üstlerinden gelen emirleri yaparsa kendi hareketinin hedeflediği nesnelere üzerindeki sonuçlarından kendinin sorumlu olmamasıdır. Bu, sorumluluğun başıboş ortada kalmasıdır. Adiafarizasyon ise örgüt üyelerinin görevleri sırasında yapması beklenen çoğu şeyi ahlakî değerlendirmeden muaf, deyim yerindeyse etik olarak nötr, ne iyi, ne kötü, sadece doğru ve yanlış olduğunu ilan etmesidir (Bauman 2001: 336). ‘Araçsal rasyonalite’ ise yordamsal rasyonalitenin modern örgütlenmede yaptığını, iş dünyasına tatbik eder. Böylece gerek yüzer gezer sorumluluk, gerek adiafarizasyon, gerekse serbest piyasaya hâkim olan iş mantığı, bürokratik soğukluğu, “ahlakî kayıtsızlığı” doğurur. Bütün bunların sonucu ise “ahlakî meselelerin gündemden çıkarılması, iş yapan öznenin ahlakî özerkliğinin baltalanması, ne denli uzak ve dolaylı olursa olsun kişinin eylemlerinin sonuçlarından ahlakî sorumluluk duymaması” olmuştur (Bauman 2001: 340). Bauman, bürokrasi ve iş dünyasının egemenliğinde parçalanmış, belirsizleşmiş, sürekliliğini yitirmiş, özelleşmiş ve yabancılaşmış dünyada, özellikle gençlerin, yaşam oyununun kuralları sürekli değiştiği; inanma, güvenme ve etik duruş sahibi olma zorlaştığı için kendilerini yapıp etmelerine veremediklerini söyler (Bauman 2001:241).

Kendini verememenin tezâhürlerinden birisi de kaçıştır. İnsan, kendisini insan kılan varlık şart, öge ve ilkelerine yabancılaştığı zaman ortaya doğal olarak bir kendini verememe, sahte kendini verme veya bir kaçış çıkar. Kaçış da bir çeşit kendini verememektir. Kaçış bu anlamda insan olmanın ilk şartı olan kendini tanıyamamanın; epizodik veya bütün olarak ne istiyorum, ne yapmak istiyorum sorusuna cevap verememenin sonucudur. Birçok çeşidi vardır kaçışın. Her işin, her yapıp etmenin bir kendini verme şekli olduğu gibi bir de kendini verememe veya kaçış şekli vardır. Mesela modern dünyada özellikle entelektüellerin eleştirel tavır alması bir özne olması demektir (Touraine 2000: 252). Ancak insanlar, özne olmanın zorluğundan, yıpratıcı yalnızlığından çoğu zaman kaçmakta; Heidegger’in ifadesiyle çoğunluktan biri olmaya, “sanki her şey olabileceğinin en iyisiymiş gibi insanı derinden rahatlatan” herkes gibi olmaya çalışmaktadır (Pappenheim 2002: 22). Sadece çoğunluktan birisi olma değil, aynı zamanda modern zamanlarda canlanan neomistik akımlar, özellikle dinin saf bir inanma olmaktan çıkıp bir kaçış mekanizması olarak görülmesi de bir kaçış şeklidir. Kierkegard’ın da karşı çıktığı gibi modern insan için oluşun sıkıntısına karşı dinin bir “rahatlatıcı”, ruhsal sağlığını koruyan bir araç gibi görülmesi, inanmanın amaç olmaktan çıkıp araç olarak görülmesidir (Pappenheim 2002: 110). Bu durum, saf inanmanın yitmesi, özne olmaktan, insan olmaktan kaçıştır.

Aydınların genel olarak şeylere ilgisizliği, özellikle hemen hiçbir kamusal soruna dokunmadan yaşaması, gerçekliğe özellikle popüler kültürün yıkıcı, tüketici egemenliğine karşı kritik tavır almaması, ilgi ve çıkar gözlüğü takarak kendi üstüne kapanması, üstüne üstlük bir yığın bahaneler üretmesi birer kaçış veya kendini verememe fenomeni olarak önümüzde duruyor. Yine

günümüz insanındaki, özellikle gençlerdeki dikkatten kaçmayacak kadar açık olan para ve prestij endişesi, bilginin öğrenmenin geri plana itilmesi birer kaçış şeklidir. Günü kurtarmaya yönelik bütün yapıp etmeler de bundan farklı değildir. Bütün bu sıraladıklarımız sonsuz sayıda çoğaltılabilecek fenomenlerdir. Kendini verme veya kendini sahte verme başlığı altında toplanabilir. Bütün bunlar biz hangi bayrağı teslim edeceğiz, çocuklarımıza hangi tavrı, duruşu bırakacağız gibi basit hesaplaşmalarla bile kolaylıkla görülebilen meselelerdir.

Kaçışın, kendini verememenin belki de en tehlikelisi, hayatın bütünlüğünü yitirmesi veya epizodik parçalara ayrılmasıdır. Parçalanma, kısaca bütünlüğünü yitirme, insanın kendisini de, verili olanı da tanımlayamaması, epizodik arzuların peşinde bütün olanı kaçırmaması demektir. Bu, inanmanın kutsal ve seküler bağlamda zedelenmesinin bir sonucudur. Arkasında ise olumsuz sonuçlarıyla modernite durmaktadır. Özellikle soyut sistemlerin dışlaşan çelişkileri, tüketim kültürü ve bilgiyle gelen aşırı değişim parçalanmayı tetikler. Bauman 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısıyla özdeşleştirdiği güvensizlik fenomenini göz önünde tutarak parçalanmayı şöyle anlatır: *“Parçalanmış hayat, epizotlar halinde birbiriyle bağlantısız bir dizi olay içinde yaşama eğilimindedir. Güvensizlik, varlığın parçalara ayrılarak parçalandığı bir noktadır. Ortalıkta kol gezen güvensizlik hayaleti hakkında bir şey yapılmadıkça kalıcı ve sürekli değerlere olan inancın yeniden sağlanma şansı pek azdır”* (Bauman 2005: 198).

Parçalanma, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında insanı tehdit eden ve kendini vererek yaşamasını engelleyen bir problemdir. Bu fenomen Bauman tarafından oyuna benzetilen yaşamın kurallarının sürekli değişmesi ve bütünlüğünü yitirmesi olarak tanımlanır. Hayatın parçalanması demek, hayatı bütün olarak değil, bir dizi kısa ve dar parçalar hâlinde algılamak, günlük yaşamak veya *“uzun vadeli taahhütlerden, sabitlemeden sakınmak”* demektir (Bauman 2001: 121). Parçalanma, en iyi ifadesiyle tarihselliğin yitmesi, şimdinin yalnız kalmasıdır. Tarihsellik, insan yapıp etmelerinin bir sürekliliğinin olduğunu düşündürmektedir. Veya insanın zamanın üç boyutu arasında sürekli ilgi kurmasıdır. Parçalanmış hayat, zamanın üç boyutu arasındaki diyalogun yitmesi, şimdiye saplanıp kalmadır. Bunu hazırlayan ise modernitenin çözülmesi ve genel olarak ona duyulan inancın sarsılmasıdır. Batıda 19. yüzyılda, bizde özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde açık bir şekilde görülen bu durum, insanın “aylak adam”laşmasını, hiçbir yere, hiçbir şeye bağlanmamasını, bağlılık yemini etmemesini, yaşam oyununun sorumluluğunu üstlenmemesini ve sürekli şimdiye hapşolmasını doğurmuştur. Bauman, insanın kendini vermeyiş sebebi olarak gösterdiğimiz parçalanmayı, temel özelliği aşırı değişim ve bağlanacak değerlerin olmadığı yaşam istiaresi etrafında şöyle anlatıyor: *“Yaşam oyunu, hızlı, kafa patlatıcı ve dikkat gerektiren bir oyun; dolayısıyla da durup düşünmeye ve kapsamlı planlar yapmaya zaman bırakmıyor. Üstüne üstlük oyun bitmeden oyunun kuralları sürekli değişiyor. Yüceltilecek ve fiilen peşinde koşulacak değerler, kazanılması için mücadele edilecek ödüller ve bunları elde etmek için gü-*

dülecek stratejiler; bütün bunlar Steiner'in deyimiyle "azami etki ve anlık kullanım için". Bütün bunların sonucu zamanın vakalar halinde parçalanmasıdır" (Bauman 2001: 123-124).

Sonuç yahut Bir Çıkış Teklifi

Acaba birer sonuç olarak ortaya koyduğumuz, sebeplerini göstermeye çalıştığımız bu meseleyle nasıl başa çıkılabilir? Biz bu sorunu çözebilmenin birbirine bağlı birçok yolu olduğunu, özellikle Oğuz Atay'ın roman kahramanlarından Selim Işık'a söylediği kişilik ve kimlik geliştirme yolu olarak sunulan kısaca kendini tanımak, kendini eleştirmek ve toplumun uyuşturucu durgunluğuna kapılmamak (Atay 1999: 97-101) olarak işaret ettiği 'reçete'nin takip edilebilecek bir içeriğe sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu tip reçeteler, meseleyi halletmek için tek yol değil, geliştirilebilecek bir teklif olarak algılanırsa o zaman kişilerin de buna ilave edeceği şeyler olur.

Kendini tanımak, kendini bilmek felsefi araştırmaların da en büyük ereğidir. Bütün büyük felsefi açılımların arkasında bu emel gizlidir. Hatta kendini bilmek salt kuramsal bir ilgi olarak kavranılamaz. Onun insanın temel yükümlülüğü olduğu öne sürülür. Bu ahlakî gereksinimi ilk öğretenlerse din düşünürleridir (Cassirer 1997: 17). Bilmek insan olmanın ilk vasfıdır ve ancak insan bilgiyle varolur, diğer varlıklardan ayrılır. Bilgi bir eylemdir ve somut hayatın düpedüz bir devamıdır. Bilgiyle hayat sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan dolayı bilgiyle hayat birbirini karşılıklı olarak etkiler (Mengüşoğlu 1988: 65). Kendini bilmek; insanın ben kimim, nasıl bir varlığım, diğer varolanlarla farkım nedir, nasıl varoluyorum, hangi koşullar bana varoluş imkânı sağlıyor vs. sorulara halis cevap verebilmesinde gizlidir. Bunun için insanın kendini ve varlık şartlarını bilmesi, somut bir varlık olan insanı tanınması çok önemlidir.

Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* başlıklı kitabında somut insanın insan olarak varolabilmesi için gerçekleştirilmesi gereken on yedi varlık şartı olduğunu söyler. Birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olan bu varlık şartlarını; bilmek, yapıp etmek, değerlerin sesini duymak, tavır takınmak, önceden görmek ve belirlemek, seçmek, sevmek, inanmak, istemek, çalışmak, eğitmek ve eğitilmek, konuşmak, devlet kurmak ve ait olmak, tarihsel olmak, biopsişik ve disharmonik olmak sıralar (Mengüşoğlu 1988: 13). Bu bilgilere dayanarak diyebiliriz ki insan, her şeyden önce bilen ve somut eylemleriyle varolan bir varlıktır. Doğduğu andan öldüğü zamana kadar daima öğrenen, bilgileri oluşun değişimine uğrayan insanın yaşamını sürdürebilmesi bilmeye bağlıdır. Bilgi, ister hazır bulunmuş olsun, ister edinilmiş olsun, ister hayat bilgisi, ister bilimsel bilgi veya felsefi bilgi olsun insan olmanın ilk şartıdır. Bilen insan aklıyla yapıp etmelerini yönetebilir. İnsanın ancak yapıp etmeleriyle varolabileceğini bilir. Bunun için yapıp etmeyi ister. Yapıp etmeleriyle oluşunu gerçekleştirecek insan, alternatifler arasında seçim yapar, olmak istediği alanı önceler. Seçim ise öncelikle bir değer duygusu tarafından yönetilir. Değer duygusu, öncelenecek

veya sonraya bırakılacak eylemler üzerinde ayırım yapar. Bu ayırım aynı zamanda bir tavır almayı içerir. Ve seçmek, alternatifler arasından birisini öncelikle, diğerlerinden vazgeçmektir; beraberinde sorumluluk getirir. İnsan bunun için seçen, seçtiğini isteyen ve onun sorumluluğunu üstlenen bir varlıktır. Böyle insan elbette seçtiğinde bir anlam görür. Seçilen şeyde anlam görmek, seçilene ideleştirmek demektir. Seçilen ve var olunmak istenen alan, aynı zamanda sevilen alandır. İnsan, varolabilmek için sevmek zorunda olan bir varlıktır. Yalnız sevgi, insanın kendini yapıp etmelerine halis vermesine olanak sağlar. Sevmek, bir ucu inanmaya açılan bir kavramdır. İnsan inandığını sever, sevdiğine inanır. İnanmak anlam görmek, değer vermektir. Bunun için varoluşu hazırlayan şartlardan birisi de inanmaktır. İnsan, plastitesi olan bir varlıktır, eğilip bükülebilir; eğitimle şekillendirilebilir. Bunun için seçen ve yapıp eden varlığın seçilen alanda olmasını sağlayan, eğitim ve eğitilebilmesidir. Sadece eğitilebilen bir varlık, yapıp etmelerinde anlam gören ve insanın bütün yapıp etmelerinin değerlerce yönetildiğini bilen insan, irade ettiği alanda varolabilmek için kendini yetiştirir. Varlık şartlarından birisi olan tarihselliğini gerçekleştirir, dili kullanarak varolur. İnsan, bu varlık şartlarının yanında biopsişik bir varlıktır. Ve insanın birbirinden kesinlikle ayrılmayan biyolojik ve psikolojik ihtiyaçları vardır. Bunların giderilmesi, insanın varolabilmesi için şarttır. Yine insan disharmonik bir varlıktır; iyi ve kötünün, haklı ve haksızın çekirdeklerini içinde taşır. İnsan, bunun için hem kendisiyle hem de çevresiyle ne tamamen uyumludur, ne de tamamen uyumsuzdur. Toplum içinde yaşayan ve varolmak isteyen insan, varoluşunu gerçekleştirebilmek için güveni simgeleyen bir otoriteye ihtiyaç duyar. Bu otoriteye devlet denir. İnsan bunun için devlet kuran bir varlıktır. Sadece devlet, insana varolabileceği, eşit rekabet ortamı sunabilir, insanın varolabileceği bir güvenli ortamı yaratır (Mengüşoğlu 1988: 61-230).

Kısa kısa tanımlamaya çalıştığımız varlık şartlarının, insanın varolabilmesi için asgarî şartlar olduğu herkes tarafından kabul edilebilir. İnsan sadece şartlarını tanıyarak varolmaz. O aynı zamanda şeylere dayanarak varolan bir varlıktır. Mesela insan bir fizik, biyolojik, psişik ve tinsel dayanaklar varlığıdır. Yani insan, fizikî unsurlar, bir mekân olmadan olamaz. Vücudumuz bu anlamda makro kozmosun küçük şeklidir. Mikro kozmostur. Yine insan, biyolojik bir varlıktır. Yaşayabilmek için giderilmesi gereken biyolojik gereksinimleri vardır insanın. Yemek, içmek gibi. İnsan, bunun yanında biosundan ayrılmayan bir de psişeye sahiptir. Yani insanın bir ruhu vardır. Ruh, varolabilmek için biyolojik ve fizikî dayanaklara muhtaçtır. Biofizik dayanaklar olmadan ruhsal varlık var olamaz. Ve ruhun giderilmesi gereken ihtiyaçları vardır. Yine insan bu üç temel dayanağın yanında bir anlam alanı, kültürel bir zemin olmadan olamaz. Yani insan bir tinsel varlıktır. Tinsel olmak, zamanın üç boyutu arasında ilişki kurmak; devralmak, değiştirerek sürdürmek ve devretmektir. İnsan bunun için tarihselliğini kurmak zorundadır. Görüldüğü gibi insan bir dayanaklar varlığıdır. İnsan bu noktada diğer varolanlardan, bitki ve hayvanlardan ayrılır. Hayvanlar, biofizik ve biopsişik kategorilerce yönetilen

varlıklardır. Oysa insan biozifik, biopsişik kategorilere dayanarak varolabilen tinsel/manevî/tarihsel alanın ilkelerince yönetilir, şekillendirilir.

İnsan, istese de istemese de bir millete, kültür ve medeniyete, genel olarak insanlığa mensuptur. Bunun için insan bir zaman diliminde, bir mekânda, bir görüş veya zihniyete ve bir millete mensup olarak, eğitilerek, bir geleneğe dayanarak, bir kalıtımın ürünü olarak, toplum içinde karşılıklı etkilenecek, basit anlamından çok farklı olan bir nedensellik içinde ve değerler tarafından belirlenerek varolur. Takiyettin Mengüşoğlu, sıraladığımız hususiyetleri, manevi/tinsel/tarihsel varlığın “kategorileri”, “ilkeleri”, “belirleyicileri” olarak adlandırır (Mengüşoğlu 2000: 161). Sıraladığımız ilkelere, belirleyicilere tek tek kısa kısa bakalım: İnsan bir zaman diliminde yaşar, mekânda varolur. Bu mekân ve zaman, toplumu içerir. Her toplumun bir geleneği, bir benimsenmiş eğitim anlayışı, değerler bilinci, oluşu, şeylere ve kendisine ait bir görüşü, zihniyeti vardır. Her insan, istese de istemese de bunlar tarafından belirlenir veya şekillendirilir. İnsan, bir kalıtımın ürünüdür. Anne ve babasından gelen esas taşır. Bu esas, mensubu olunan millete ait bilinç ve milletin zaman içinde oluşmuş geleneği ve benimsenen eğitim anlayışı tarafından şekillendirilir. Yine bu insan, bir toplum içinde yaşar. Toplumla sürekli etkileşim içindedir. Toplumdan bireye binlerce mesaj gelir, birey bilinçli veya bilinçsiz bunları alır. Toplumun kendisine ve ötekine ait bir görüşü, bir oluş anlayışı vardır. Gerek zihniyet, gerekse oluş anlayışı, özellikle eğitimin gerçekleştirmek istediği insan anlayışında tezâhür eder. Elbette zamanda, mekânda yaşayan insan topluluğunun bir değerler sistemi vardır. Değerler, hem insanı yönetir, şekillendirir; hem de saydığımız bütün ilkeleri birbirine bağlar. İnsan olmak veya insanın kendini tanıması, açıklamaya çalıştığımız gibi insanın varlık şartlarına, ilke ve kategorilerine dair bir bilinç geliştirmesine bağlıdır.

Kendini eleştirmekse yaşayan, yapıp eden, çeşitli hayat durumlarıyla karşılaşan, kimi hayat durumlarını kolaylıkla aşan, kimisine takılıp kalan insanın iç denetimidir. Kendini eleştirmek Hıristiyanlıktaki düşüş mitinin etrafında gelişmiş bir meziyettir. Bilindiği gibi Hıristiyanlıkta her doğan insan, ilk insanın günahını tevarüs etmiştir. Onun için her doğan çocuk, vaftiz edilir. Günahlarından arındırılır. Ancak bu, insanın suçluluk duygusunu tamamen ortadan kaldırmaz; insan sürekli günah işleyen bir varlık olarak görülür. Günah çıkartarak arınır. İç eleştiri, bu anlamda bu mitosun etrafında gelişmiştir. İslâmiyet’te böyle bir mitos olmadığı için günah çıkartma ve içe bakış, kendini eleştirme müessesesi bizde gelişmemiştir. Buna rağmen, kendini bilen insanın bir iç denetim kurması, kendini eleştirme bilinci geliştirmesi, özellikle istekleriyle, insan olmanın şartlarıyla sürekli hesaplaşması, varolandan daha iyi bir insan oluşturmak için gereklidir diye düşünüyoruz. Buna insanı yöneten yüksek ve araç değerler yönünde bilinç geliştirmek de denebilir. Yüksek değerler; dostluk, sorumluluk, halislik, dürüstlük, amaçsallık, sevgi vs. değerlerdir. Araç değerler ise ilgi ve çıkar sferi etrafında toplanan değerlerdir. Mesela bir araç olan para-

nın amaç olarak görülmesi parayı araç değere indirger. Bencillik, çıkar avcılığı, bütün maddesel şeyler araç değerlerdir. İnsan bu iki değer grubunca yönetilir. Yani bu ikisinden birisi olmadan olmaz. O zaman insan bu ikisinden birisini öcelelemek zorundadır. Sırf yüksek değerlerin belirlenmesinde olmak, maddeye dayanmadan olamayan insan için mümkün olmadığı gibi sırf materyal değerlerin peşinde yüksek değerleri unutmak da insan olmaya zarar verir. Onun için insanın yüksek değerleri önceleyen, araç değerleri ise gerektiği kadar isteyen bir eleştirel bilincinin olması gerekir. İşte bu, bir değer bilincidir. Kendini eleştirmek, içe bakmak, insana bu bilinci kazandıran bir önemli faaliyettir. Burada ki kendini eleştirmekle kendini aşağılamak, yıkmak, tüketmek, şeylerden el ayak çekmek, dervişçe yaşamak değil; insanın kendisiyle, yapıp etmeleriyle, değerleriyle, varlık şartlarıyla kuracağı diyalog kast edilmektedir. Buna dar manasıyla “yaratıcı yıkıcılık” da diyebiliriz. Amaç; daha insanca bir durum için önceki duruma bakmak, onu değiştirerek devam ettirmek, ona eklenmek ve kritik tavır takınmaktır. Bu son derece tabii bir faaliyettir.

Elbette kendini tanıyan ve kendisine karşı kritik bir tavır takınan insan, ‘ben eleştirisi’nin ayrılmaz bir unsuru olan ‘biz eleştirisi’ni de gerçekleştirecektir. Biz eleştirisi, insanın bir topluma mensubiyet duygusuna dayanır ve sorumluluk tarafından idare edilir. Çünkü insan toplumda yaşar. Toplumda yaşamak, karşılıklı etkileşim demektir. İnsan, bunun için toplumdan gelen mesajlar tarafından sürekli tehdit edilen bir varlıktır. Durumu buysa insanın topluma karşı bir bilinç geliştirmesi, özellikle günümüz toplumundan gelen uyuşturucu, tüketici ve yıkıcı etkilere karşı eleştirel bir süzgeç geliştirmesi gerekir. İşte buna toplumun uyuşturucu etkisine karşı kritik tavır almak diyoruz. Eğer insan ‘biz’e karşı kritik tavır almazsa, toplum ne ise o olur. Yani insan, herkesleşir; kendisine, kimliğine, kişiliğine, değerlerine yabancılaşır. Bu üç madde her insanla ilgili olmakla birlikte özellikle üst kimliğinde münevver, entelektüel yazan kişiler için ihmal edilmez bir ehemmiyete haizdir.

Entelektüel veya münevver kimdir? Latince “intellegentia-intellectus” kelimesinden türeyen “entelektüel”; anlayan, kavrayan, içine bakan, inceden inceye araştıran, kritik tavır alan ve yargılarında isabet kaydeden demektir (Soykan 1993: 172). Entelektüelin ilk işi aramak, ayırmak, seçmek ve eleştirmektir. Bauman’ın Clemensan’dan aktardığı ifadelerle entelektüeller, hakikatin angaje olmayan, sorgulayan bekcileridir. Etik yükümlülükleri vardır. Bencil ve partizan değil, sessiz kitlelerin sesi, ulusların vicdanıdır. Meslekî sorumlulukların üstünde sorumlulukları vardır. Makam, statü, ilgi ve çıkar avcısı değil, bireysel ve kolektif varoluşların icracıdır. Özellikle bir yere ait olduklarını unutmadan evrensel eklenilen insanlardır. Belki de en önemli özellikleri ise kritik tavrın sahibi olmalarıdır (Bauman 2001: 291-292). Burada özellikle vurgulanması gereken husus, kritik tavır almaktır. Akşit Göktürk de “*Aydın Kavramı Üstüne*” başlıklı denemesinde, aydının mahiyet ve işlevini “kuşku üstüne kurulmuş bir eleştiri etkinliği” olarak belirler (Göktürk 1989: 206).

Kritik tavır sahibi olmak, “eleştirel bakmak” demektir. Ancak bu, şüphe histerisine kapılmak da, vurdumduymazlık da demek değil, diyalojik olma durumudur. İnsanı insan kılan ve onun varolmasını sağlayan da tavır alan varlık olmasıdır. Kritik tavır insan için ne başarır? Kritik tavır, yabancılaşmanın kuşatması altındaki bireye sorgulama gücü verir; bireyselleşmenin, parçalanmanın ve hiper uyumun yok ediciliğine karşı insanda bir tavır gelişmesine olanak sağlar. Boş vermişliği, duyarsızlığı, vurdumduymazlığı, bencilliği, kaçıışı frenlediği gibi aşırı hassasiyeti, gözü yaşlılığı, ‘Don Kişotluk’u da yok eder. Modernitenin “sağlıklılık standardı”nın dışında yeni bir standart oluşturmada bireye ve topluma yardım edebilir.

Moderniteyle birlikte insanın özgürlüğüne kavuşmasında, bir özne olmasında, entelektüellerin kritik tavırları, ihmal edilmez bir rol oynamıştır. Ancak bilhassa 20. yüzyılda entelektüeller rollerini yapamaz duruma gelmişlerdir. Bunun sebebi, devletin kültürel tarafsızlığı seçmesiyle birlikte ortaya çıkan üretim ve tüketimin tamamen özerkleşmesi veya özel alana bırakılmasıdır. Bu ise yaratım özgürlüğünü keyfileştirir. Sanatkarlar ve yazarlar için seçimler, kendilerinden başka insanlar için önemli olmadığı duygusuyla bozulur. Devletin el çekmesiyle boşalan kültür masası entelektüellerin değil, piyasa güçlerinin eline geçer. Piyasa ise satılabilirlikten başka hiçbir kültürel hiyerarşi tanımadığı için popüler, kültürel alana egemen olur. Piyasanın katı standardı ise entelektüelleri yabancılaştırır. Onların toplumsal önemini iflas ettirir. Kültürel alanı şekillendirme görevinin entelektüellerin elinden alınması, onların yaşamacı, etik ve kültürel rollerinin yitimine sebep olur. Böyle bir serbestiyet içinde herhangi bir seçim diğerinden üstün olmaz. Toplumsal ortak payda yiter; “kamu derdi” yerini, “kendi derdi”ne bırakır (Bauman 2001: 307-308). Bu, Bauman’ın ifadeyle entelektüellerin, özellikle de akademisyenlerin “cesur sapkınlıkların yoz otoriteye dönüştüğü, açık sözlülüğün hatırı sayılır derecede önemini yitirdiği bir dünyada” yaşamasıdır (Bauman 2005:169). Böylece entelektüeller için kritik etme, yaratıcı yıkıcı tutum iflas etmiş olur.

Böyle bir kültürel ortamda entelektüelin elinden rolleri alınmış olmasına rağmen onlara çok iş düşer. İlk iş, her ne kadar rolleri elinden alınmış olsa da kimliklerinin gereklerinden birisi olan kritik tavrı devam ettirmek, sonuçsuz kalacağını bile bile verili olanın tenkidini yapmaktır. Sartre’ın da işaret ettiği gibi aydın olmanın sorumluluğunu üstlenen insan, sorumluluğun getireceği ağırlığa rağmen varolana karşı eleştirel tavır takınmak veya daha iyisi için onu sorgulamak zorundadır (Sartre 2000: 58). Bedeli ne olursa olsun entelektüellerin kritik tavrı sürdürmek zorunda olduğunu düşünüyoruz. Şeyler bırakılırsa, galiba en büyük amaç olan insan bozulur, kirlenir.

KAYNAKÇA

- AKSAN, Doğan (1999 a), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin Yayınları, Ankara.
- AKSAN, Doğan (1999 b), *Anlambilim -Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi-*, Engin Yayınları, Ankara.
- ATAY, Oğuz (1999), *Tutunamayanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat -Postmodern Ahlâk Denemeleri-*, (Çev.: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev.: Yavuz Alagon), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAUDLİRARD, Jean (2006), *Sessiz Yağınların Gölgesinde -Toplumsalın Sonu-*, (Çev.: Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- BEHRAMOĞLU, Atao (1998), *Yaşadıklarımın Öğrendiğim Bir Şey Var -Toplu Şiirler II-*, Adam Yayınları, İstanbul.
- BOULDING, Kenneth (1997), *Yirminci Asrın Mânâsı*, (Çev.: Erol Güngör), Ötüken Yayınları, İstanbul.
- BOTTON, Alain de (2005), *Statü Endişesi*, (Çev.: Ahu Sıla Bayer), Sel Yayınları, İstanbul.
- CASSIRER, Ernest (1997), *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (Çev.: Necla Arat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- GERARD, René (2001), *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat -Edebi Yapıda Ben ve Öteki-*, (Çev.: Arzu Etensel İldem), Metis Yayınları, İstanbul.
- GİDDENS, Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları*, (Çev.: Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- GÖKTÜRK, Akşit (1989), “Aydın Kavramı Üstüne”, *Sözün Ötesi*, İnkılâp Kitabevi, s. 203-209, İstanbul.
- GUNTRİP, Harry (2003), *Şizoid Görüngü, Nesne İlişkileri ve Kendilik*, (Çev.: İpek Babacan), Metis Yayınları, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol (1993), *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, Amsterdam.
- GÜRBİLEK, Nurdan (2001), *Vitrinde Yaşamak -1980'lerin Kültürel İklimi-*, Metis Yayınları, İstanbul.
- HİLAV, Selahattin (1993), “Yabancılaşma Kavramı”, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, s. 40-50, İstanbul.
- HORNEY, Karen (1997), *Günümüzün Nevrotik İnsanı*, (Çev.: Erdem Bagatur), Mert Yayınları, İstanbul.
- İLERİ, Selim (1982), *Düşünce ve Duyarlılık*, Adam Yayınları, İstanbul.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent (2004), *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest Yayınları, İstanbul.
- KARAKAYA, Talip (2004), *Jean-Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elips Yayınları, Ankara.
- LAING, R. D. (1993), *Yaşantının Politikası*, (Çev.: Kemal Sayar), Vadi Yayınları, Ankara.

- LUKES, Steven (1995), *Bireycilik*, (Çev.: İsmail Serin), Ark Yayınları, Ankara.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1988), *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (2000), *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ÖZEL, İsmet (2004), *Üç Mesele -Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma-*, Şule Yayınları, İstanbul.
- ÖZYURT, Cevat (2005), *Modern Toplumun Çözümlemesi*, Açılım Kitap, İstanbul.
- PAPPENHEİM, Fritz (2002), *Modern İnsanın Yabancılaşması -Marx ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum-*, (Çev.: Salih Ak), Phoenix Yayınları, Ankara.
- SARTRE, Jean-Paul (2000), *Aydınlar Üzerine*, (Çev.: Aysel Bora), Can Yayınları, İstanbul.
- SENNETT, Richard (2002), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (Çev.: Serpil Durak-Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- SOLOMON, Andrew (2005), *Depresyon Atlası*, (Çev.: Berna Çapçı vd.), Okuyan Us Yayınları, İstanbul.
- SOYKAN, Ömer Naci (1993), *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ŞAYLAN, Gencay (2002), *Postmodernizm*, İmge Yayınları, Ankara.
- TAYLOR, Charles (1995), *Modernliğin Sıkıntıları*, (Çev.: Uğur Canbilen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- TOURAINÉ, Alain (2000), *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev.: Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- TUNALI, İsmail (1971), *Sanat Ontolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- TUNALI, İsmail (1989), *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul.