



Fark Felsefesi Bağlamında Kişilik Kuramları Analizi

Analysis of Personality Theories in the Context of the Philosophy of Difference

Ömer SAY¹, Rahşan Ezgi DÖNMEZER²

Özet

Düşünce tarihi içinde varlık konusu hem metafiziğin hem de fiziğin konusu olarak işlenir. Varlığın ne olduğu veya ne şekilde kabul gördüğü felsefi düşüncenin temelinde yer almaktadır. Bu bakış açısı tüm düşünsel çalışmalarda her zaman bir çıkış noktasının kabulünü zorunluluk olarak görmektedir. Böylece her düşünürün geliştirdiği kuram hem bir bakış açısını hem de bir ya da birkaç kavramı temele almaktadır. Bu kavramsal temel genel itibarla Platon'da İdea, Hegel'de Geist, Heidegger'de Dasein, Deleuze'de arzu, Derrida'da arke yazı, Freud'da bilinçdışı, Watson'da içgüdüsel eylem, Maslow'da ihtiyaç, Allport'ta psikofizik sistem, Neisser'de biliş olarak yer alır. Bu kavramların seçimi düşünürlerin nasıl bir bakış açısı seçtiklerinin özetidir. Kavramların işlevliğini ve işleyişini açıklama biçimleri de yöntemlerini göstermektedir. Bu çalışma içinde felsefi düşüncede metafizik ve fizik dünyaya verilen anlamların bir yansımalarının psikoloji bilimi içindeki karşılıkları araştırılmaktadır. Bu doğrultuda Platon, Hegel, Heidegger, Deleuze ve Derrida'nın düşünce sistemleri ve bakış açılarının psikoloji bilimi içindeki karşılığı Freud, Watson, Maslow, Allport ve Neisser'in kuramlarında aranmıştır. Sonuç olarak felsefi düşünce ile psikoloji kuramları arasında önemli paralellikler çalışmanın bulguları olarak yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Fark Felsefesi, Kişilik Psikolojisi, Kişilik Kuramları

Abstract

Throughout the history of thought, the subject of being is studied as a subject of both metaphysics and physics. The question of what being is, or how it is assumed, lies at the basement of philosophical thought. This basement necessitates the assumption of a starting point in all intellectual studies and theories. Thus, the theory developed by each thinker is based on both a perspective and one or more concepts representing a basement. This conceptual foundation generally appears as concepts in Plato's Idea, Hegel's Geist, Heidegger's Dasein, Deleuze's desire, Derrida's arche writing, Freud's unconscious, Watson's instinctual action, Maslow's need, Allport's psychophysical system, and Neisser's cognition theory. The choice of these concepts summarizes the thinkers' chosen perspective. The way they explain the functionality and functioning of these concepts also reveals their methods. This study explores the reflection of the meanings given to the metaphysical and physical world in philosophical thought and their counterparts in psychology. Accordingly, the psychological equivalents of the thought systems and perspectives of Plato, Hegel, Heidegger, Deleuze, and Derrida were sought in the theories of Freud, Watson, Maslow, Allport, and Neisser. Consequently, the study revealed significant parallels between philosophical thought and psychological theories.

Keywords: Philosophy of Difference, Personality Psychology, Personality Theories

^{1,2}İstanbul Atlas Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İstanbul

ORCID:

Ö.S.: 0000-0002-2654-3930

R.E.D.: 0000-0002-6605-8024

Corresponding Author:

Rahşan Ezgi DÖNMEZER

Email:

rahsandonmezer@gmail.com

Citation: Say, Ö. ve Dönmezer, R. E. (2025). Fark felsefesi bağlamında kişilik kuramları analizi. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 15 (3), 603-623.

Submitted: 12.08.2025

Accepted: 30.08.2025

1. GİRİŞ

Herhangi bir şeyin insan zihninde anlamlandırılabilmesi için genellikle anlam konmak istenen şeyin sınırlarının belirlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece yapılan şey, anlam konulan o şeyi diğerlerinden ayırmaktır. Ancak düşünsel düzeyde tartışmanın şiddetleneyeceği kısım da burada başlamaktadır: Eğer ayırım konmamış olsa o şeyin anlamlandırılması mümkün olmayacak mıdır? Nesneler ve kavramlar için bu çoğunlukla söylenebilir. Sözgelimi masa nesnesi ve kavramı her iki halde de masa olmayan nesneler ve kavramlar nedeniyle kolayca kavranabilir ve anlamlandırılabilir. Bununla birlikte her durumda, olanı anlamlandırabilmek için olmayanlardan faydalanmamız bir zorunluluk mudur sorusu önemli bir gerçeklik olarak bizim önümüzdedir. Zaten düşünce tarihinde de bu tartışma çok çeşitli boyutlarıyla sürdürülmüştür. Bu tartışmanın izleri üzerinde yürümek için öncelikle dikkat edilmesi gereken kavramlardan biri 'fark'tır.

Fark, iki şeyin zıtlığı mıdır yoksa benzerliklerin gerektirdiği nüanslar mıdır gibi sorular farkın ne olduğunu belirlemek için iki önemli soru olarak sorulabilir. Fakat burada asıl önemli sorun fark için en az iki şeyin karşılıklı olarak kıyaslanabilmesinin gerekliliğidir. Fark da zaten ancak karşılaştırmalar sonrasında ortaya çıkabilmektedir.

Çağdaş düşüncede farklılığın karşıtlık anlamına gelmediği önemle vurgulanmaktadır. Bu bakış açısında A'nın B'den farklı olduğunu söylemek, B'nin A olmadığını ifade etmek olmadığı ileri sürülmektedir. Yani A ve B arasında birçok benzerlik olabilir, ancak yalnızca bazı küçük yönlerden farklı olabilirler. Bu yüzden farklılık, ikili bir karşıtlığın değil, belirli bir şekilde çerçevelenmiş bir ilişki ağının bir fonksiyonu olarak açıklanır (Cilliers, 2010: 9). Dolayısıyla farkla ifade edilen şey aslında her bir şeyin kendi sınırları içinde anlamlandırılabilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir şeyin o şey olarak tanınabilmesi için, onu başka bir şeyden ayırt etmek mümkün olmalıdır. Zira eğer aynılık varsa bu durum, farkın yokluğuna işaret eder (Cilliers, 2010: 6). Öyleyse çağdaş yönelimde fark aslen, iki şeyin arasındaki zıtlıktan ziyade benzemezlik ile kendini göstermektedir.

Böyle bir benzemezlik durumu insan ilişkilerinde aynı veya özdeş olanın tanımlanabilmesi için de önem taşır. Dolayısıyla aynılık ve özdeşlik nedir sorusundan başlayarak başka sorular da cevaplanmayı gerektirir. Sözgelimi insan ne ile ve ne kadar aynılık veya benzerlik ya da zıtlık taşıyabilir soruları bir ek soru olarak karşımızda durur. Ya da nüanslar ve çeşitlilikler insanın tanımlanmasında ve anlamlandırılmasında bir etkiye sahip midir veya sahipse bu nasıl oluşmaktadır gibi sorularla fark kavramının yeniden gözden geçirilmesi önem taşır.

Fark kavramının tanımlanışındaki sınırlılıklar ve dolayısıyla çerçeveler, felsefi düşünce içinde tartışma konusu olarak görülsede gerçekte diğer disiplinleri de etkilemektedir. Kavramı tanımlayış biçimi özellikle sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinde bir arkaplan olarak kendini gösterir. Sosyolojideki birey ve toplum ilişkilerine ve bireysel ilişkilere yönelik kuramsal perspektifler ile zamanın fark kavramına bakış açısı arasında bir paralelliğin olduğunu söylemek sadece olanı bir kez daha ifşa etmek olabilir. Aynı şekilde psikoloji bilimi içindeki kişilik, karakter ve mizaç kavramlarına getirilen açıklamalar da fark kavramına getirilen felsefi açıklamalarla paralellik göstermektedir. Bu bakımdan çalışmamızın sınırlılıkları felsefi düşüncede kapsamlı etkiler bırakan filozofların bakış açıları ile kişilik psikolojisi etrafında gelişen perspektifler arasındaki paralelliklerin örneklemeler yoluyla ortaya konması olacaktır.

Düşünce tarihi çok genel olarak metafiziğin ve fiziğin alanları etrafında seyretnmiş bu alanlar insanın varlığa bakışının üzerinde yükseldiği alanlar olmuştur. Ontolojik düzlemde seyreden tartışmaların kaçınılmaz çıkış noktaları bu iki alan arasında gerçekleşmiştir. Her düşünür düşüncesinin ontolojik kökenini belirledikten sonra epistemolojik bir bakış açısı geliştirmektedir.

Bu durumda düşünürlerin kuramlarını incelerken ontolojik bakış açıları ve epistemolojik yaklaşımları onların nasıl bir sistem kurduklarını kavramak açısından önem taşımaktadır. Böylece

ön kabullerini, inançlarını, ideolojilerini ve kurdukları kuramların çerçevesini anlamlandırmak mümkün olabilmektedir. Bu anlamlandırma, onların kuramlarındaki kuvvet ve zayıflığı çözmeye yaramaktadır.

Fark felsefesi, bir düşünürün özellikle ontolojik zeminini bize göstermesi açısından önem taşır. Düşünürün hangi zemin üzerine kuramını kurduğu açık olarak anlaşılır. Kurulan epistemoloji çoğunlukla zaten düşünür tarafından açıklıkla belirtilir zira düşünürün kendisinin de düşüncesini derli toplu bir bakış açısı içinde sunması gerekir.

Özetle bu çalışmanın genel çerçevesi, kişilik psikolojisine yön vermiş psikiyatrist ve psikologların görüşlerinin fark felsefesi bağlamında nasıl bir bakış açısı üzerine kurulu olduğunu analiz etmektir. Bu sayede kişilik psikolojisi alanının öncülerinin düşünce tarihi içindeki yer ve konumlarını tespit etmek kolaylaşacaktır. Böyle bir tespitin yapılabilmesi kuram öncülerinin sınırlılıklarını belirlemek açısından da faydalı olacaktır.

2. FELSEFİ DÜŞÜNCEDE FARK KAVRAMI

Fark kavramının incelenmesi, düşünce tarihinde bizi aynılığa ve özdeşliğe yapılan vurgunun önemiyle karşılaştırmaktadır. Çünkü felsefi düşünce geçmişten bu yana dikkate alındığında önemsenen konu farktan ziyade aynılıktır.

Bilinen yönüyle felsefi düşüncede aynılık, ilkin özdeşlik sorunu etrafında şekillenmektedir. Parmenides'in özdeşlik tartışmasında 'Düşünce' ve 'Varlık' aynı olarak sunulmuştur (Stambaugh, 1969: 7). Onun bu yaklaşımı felsefi düşünce açısından önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

2.1. Platon

Platon, etik bir ilke oluşturma çabasıyla kurduğu felsefi düşüncesinde Parmenides'in özdeşlik kavramına koyduğu anlamdan faydalanır. Düşünce ve varlığın birlikteliği de bu doğrultuda Platon düşüncesinde temele yerleştirilir. Platon'un düşünce ve varlığı birlikte temele yerleştirmesi onun meşhur idealar alemiyle fiziki alemin ayrımıyla açığa çıkar. Düşünce ve varlığın aynı olarak bir temel oluşturmada gölge alem olan mevcut fiziki alem bir önem taşımamaktadır. Sadece kavranabilir ve üzerine düşünülebilir olan idealar alemi Platon için tümel halde varlık kazanmış olan temsil edici formlardır. Zaten bilmeye ilişkin gerçeklik de ancak 'İyi' ideası ile mümkün olabilir. Çünkü 'İyi' ideası açıklanabilen şeylere gerçeği ve bilene bilme gücünü veren şeydir. Dahası bilginin ve gerçeğin nedeni olmasına rağmen, 'İyi' aynı zamanda bir bilgi nesnesidir. Diğer bilgi nesneleri bilinmelerini 'İyi'ye borçlu oldukları gibi varlıkları da iyi nedeniyledir. O halde 'İyi' var olmanın da ötesindedir¹ (Plato, 1992: 178-183).

Bu haliyle Parmenides'in yaklaşımındaki düşünce ve varlığın aynılığının bir paralel açılımını Platon düşüncesinde bir bilgi nesnesinin hem bilinmesini hem de varlığını 'İyi' ideasına borçlu olması ya da ondan kazanması şeklindeki açıklamasında görürüz. Zira böylece kavramak, bilmek, üzerine düşünmek ve varlık birlikte gerçekleşmektedir. Bu aynı zamanda bir özdeşlik olarak da görülebilmektedir.

Parmenides'teki düşünce ve varlığın aynılığı veya özdeşliğinin süreği Batı felsefesi tarihinde, sadece Platon'da görülmez. Son dönem düşünürlerle kadar bu bakış açısı benzer yaklaşımlarla düşünce tarihinin temel sorunu olmuştur. Önceleri özdeşlik, bir şeyin kendisiyle birlik olması bağlamında düşünülmüştür. Örneğin Plotinus, varlıkların varlık olmalarının nedeni birliktir, demektedir. Ona göre Bir, Varlığın ötesindedir. Yine Leibniz de Monadoloji'sinde birlik kavramını

¹ Fizik alem ve idealar alemine ait daha açıklayıcı bilgi için bkz. Say Ö. "Kimliğin Kimsizleştirilmesi", Çokkültürlülük Fragmanları, Ed. Ahmet Faruk Yıldırım, Çizgi kitabevi, İstanbul, 2023.

geliştirirken, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesinin yardımıyla kurduğu basitlik, bireysellik ve benzersizlik üzerinden düşüncesini oluşturmuştur (Stambaugh, 1969: 8-9).

2.2. Hegel

Parmenides'in, 'Düşünce' ve 'Varlık' aynıdır ifadesi Alman İdealizmi için de önemli bir kaynak oluşturur. Bu bağlamda Hegel'de 'Varlık' nihayetinde düşünce olarak mutlak 'Fikir'dir. Düşüncenin dışında ne olursa olsun 'Varlık' henüz düşünülmemiştir (Stambaugh, 1969: 10). Hegel ile 'Varlık', kendini kavrayan mutlak kavram haline gelmiştir. Dahası 'Mutlak' da mutlak 'Fikir' haline gelmiştir. Bu mutlak 'Fikir', Hegel düşüncesinde, tarih boyunca, tüm bireysel ayrımların aynı anda yalnızca bireysel olarak olumsuzlandığı ve bütünün daha yüksek gerçekliğine yükseltildiği tarihin mutlak, toplam sonucuna doğru ilerlemektedir (Stambaugh, 1969: 16).

Hegel için saf varlık ve saf hiçlik aynıdır. Gerçek ne varlıktır ne de hiçliktir, o daha ziyade varlığın hiçliğe ve hiçliğin de varlığa geçmiş olmasıdır. Çünkü gerçek, bunların aynı olmadıkları, mutlak olarak ayrı ancak eşit derecede ayrılmamış ve ayrılmaz olduklarıdır. Dahası gerçek, her birinin anında karşısında kayboluşudur. Dolayısıyla onların hakikati, birinin diğerine anında kaybolmasının hareketidir. Oluş, ikisinin ayırt edildiği, ancak aynı anda kendini eriten bir ayrımla gelen harekettir (Hegel, 2010: 59-60). Bu yüzden oluş, eşit olarak varlığın ve varolmayışın varlığıdır; ya da onların varlığı yalnızca birin içindeki varlıklarıdır; tam olarak bu, birin içindeki varlıkları, onların ayrımlarını eşit şekilde ortadan kaldıran şeydir (Hegel, 2010: 68). Bu haliyle aslında hem gerçek hem de oluş Hegel düşüncesinde üçlü bir gelişim içinde diyalektik ilerleyiş gösterir. Zaten Hegel'in düşüncesi de baştan sona diyalektik bir açılım, daha doğrusu diyalektik bir teleolojidir. Her şeyin zıttı ile birleşerek ilerleyişi tez, antitez ve sentez üçlemesinin bir ürünü olarak ortaya çıkar.

Hegel'e göre oluş varlık ve yokluğun ayrılmazlığıdır. Ancak, varlık ve hiçlik birbirlerinden ayrılmadıkları sürece, her biri yoktur. Onlar bu birlik içinde ortadan kaldırılmış olarak var olurlar. Başlangıçtaki temsil edilen kendi kendine var oluşlarından, ayırt edilmiş ama aynı zamanda ortadan kaldırılmış anlara doğru batırlar. Bu şekilde ayırt edilmiş olarak kavrandıklarında, her biri ayırt edilmişlikleri içinde diğeriyle bir birliktir. Her biri kendi başına varlık ve hiçliğin birliğidir. Biri varlık olarak dolaysız ve hiçliğe referans olarak, diğeri hiçlik olarak dolaysız ve varlığa referans olarak birliktir (Hegel, 2010: 80).

Varlık ve hiçliğin nasıl birlikte oldukları ise yine Hegel tarafından açıklanmaktadır. Ona göre hiçlik, dolaysızlığı içinde ele alındığında, kendini var olarak gösterir; çünkü doğası gereği varlıkla aynıdır. Hiçlik varlığını düşünmede, temsil etmede, konuşmada vb. taşır. Bu nedenle, var olan o değildir, çünkü yalnızca düşünme veya temsil etme varlıktır. Ayrıca yine bu nedenle hiçliğin bir varlığa atıfta bulunduğu da inkâr edilemez. Öyleyse hiçlik ne şekilde söylenir veya gösterilirse gösterilsin, kendini bir varlıkla birlikte veya temas halinde, bir varlıktan ayrılmamış olarak, yani tam olarak belirli bir varoluşa gösterir (Hegel, 2010: 76-77).

Hegel'in düşüncesinde saf varlık da kendi içinde mutlaklık kavramı ile açıklanır. Saf varlık, mutlak olarak dolaysız olduğu kadar aynı şekilde mutlak olarak dolayımıdır. Ancak varlığın eğer saf belirsizliği olmasa yani belirlenmişliği olsa o durumda varlık dolayımı bir şey olarak ele alınır ve bu yüzden, zaten kendisinden daha ileriye taşınmış olurdu. Bu haliyle bir başlangıcın doğasında, varlık olması ve başka hiçbir şey olmaması yatar (Hegel: 2010: 50).

Belirli, sonlu bir varlık, başka bir şeye gönderme yapan bir şeydir; zorunlulukla başka bir içeriğe, tüm dünyaya ilişki içinde duran bir içeriktir. Belirli bir içerik, belirli bir varlık varsayılırsa, bu varlık, belirli olduğu için, çok yönlü bir referansla başka bir içeriğe durur (Hegel, 2010: 62). Varlık, eğer bir belirliliğe sahip olursa mutlak bir başlangıcı olamaz. Böyle bir durumda başka birine bağımlı olur. Oysa tamamen kendisi için olan varlık belirsizdir ve belirsiz olması nedeniyle başka hiçbir şeye bağlayıcı bir referansı bulunmaz. Bu durumda bir ilerleme hareketi için dışarıdan bir

yabancı şeyin eklenmesi gerekmektedir. İşte varlığın hiçlikle aynı olduğu ilerleme, böylece ikinci, mutlak bir başlangıç olarak görünür. Bu kendisi için olan ve varlığa dışarıdan eklenecek bir geçiştir (Hegel, 2010: 70). İleriye doğru bir hareket varsa bu dışsal olarak gerçekleşebilir. O zaman bu ilerleme ikinci, yeni bir başlangıçtır. Bu, başlangıcını oluşturduğu mutlağı reddeden ve aynı zamanda ikinci mutlağını da açıkça koşullu bir şeye indirgeyen dışsal bir düşüncenin ilerlemesidir (Hegel: 2010: 71). Söz konusu olan, her biri kendini gerçekleştirmede eriten, sonuç olarak kendi olumsuzlamasına sahip olan ve dolayısıyla daha yüksek bir biçime geçmiş bilinç biçimleridir. Sonuç, yeni bir kavramdır ancak öncekinden daha yüksek ve daha zengindir; öncekini olumsuzladığı veya ona karşı çıktığı için daha zengindir ve bu nedenle onu içerir ve hatta bundan daha fazlasını içerir, çünkü kendisinin ve karşıtının birliğidir (Hegel, 2010: 33).

Hegel'in düşüncesinde diyalektik süreç kendisinde tüm karşıtlıkların hem barındığı ve hem de çözüldüğü, nihai ve en yüksek kavrama ulaşılınca kadar sürer. 'Mutlak'ın, yani 'Geist'in diyalektik hareketinin birinci adımında O, kuvve yani düşünce halinde olan gücünü henüz gerçekleştirmemiştir. Fakat kendisine bir gerçeklik kazandırması amacıyla 'Mutlak Zihin' kendisini ilk olarak doğada gerçekleştirir. Doğa, Hegel'e göre, karşıtlaşmış, farklılaşmış hale gelen mutlak varlıktır. Bu haliyle Geist, artık kendisinden başka bir şey olmuş, kendisine yabancılaşmış, kendi özü ile çelişik bir duruma düşmüştür. Bu çelişki, diyalektik sürecin üçüncü basamağında, Geist'in yeniden kendini bulmasıyla ortadan kalkar. Böylece Geist, bilincine tam olarak varmış, özgürlüğe kavuşmuş durumdadır (Cevizci, 2005: 811).

Her ne kadar Hegel, felsefesini kurarken mutlak fikrin gelişimini diyalektik olarak sunsa da başlangıçta düşünce halinde olan mutlak fikir somut nesnelerin dünyasına uğratılmış ve bu dünyada somut olan varlıklarla da ilişki içine sokulmuştur. Platon'da gölge olan bu dünya Hegel'de Geist'in kendini gerçekleştirme alanı olarak belirmektedir. Bu yüzden de bu dünya bir fark alanıdır ama bir gerçekliktir. Ancak yine de Geist'in başlangıç noktası mutlak fikir olarak soyut varlık alanında kendini göstermesiyle anlam kazanmaktadır.

Bu dünyanın somut nesneleri böylece Hegel'in düşüncesinde idealizme özgü özdeşlik ve aynılık düşüncesinden ziyade dünyanın farklı düzlemini de hesaba katmaktadır. Zaten felsefi düşünce içindeki egemen bakış açısı da gittikçe dünyevi gerçekliklerin temele yerleştirildiği bir bakış açısı kazanma eğilimine girmiştir. Bu eğilimde özellikle Heidegger metafiziği önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

2.3. Heidegger

Heidegger'e göre Parmenides, 'Varlık'ın 'Düşünme' ile birlikte, Aynı'ya ait olduğunu söylediğinde Varlık, o özdeşliğin bir özelliği olarak özdeşlik tarafından belirlenmektedir. Eğer, der Heidegger, birlikte ait olmak alışılmış şekilde düşünülürse, ait olmanın anlamı 'birlikte' kelimesiyle, yani birliğiyle belirlenecektir. Bu durumda, 'ait olmak' bir 'birlikte' düzenine bir sistemin birliği içinde birleşmek, otoriter bir sentezin birleştirici merkezi tarafından aracılık edilmek anlamına gelecektir. (Heidegger, 1969: 28-29). İşte bu yaklaşım biçimi Heidegger'e göre Batı metafiziğinin düşünce ve varlığın birlikteliğini yorumlama şeklidir ve aslında hatalıdır.

Heidegger için bu hatalı metafizik, varlıkların Varlığını hem en genel olanın temel oluşturan birliği içinde, hem her yerde kayıtsız şartsız geçerli olanın temel birliğinde, hem de temeli oluşturan 'En Yüce'nin birliğinde düşünmektedir (Heidegger, 1969: 58). Heidegger'in bakış açısında düşünme meselesi de Batı düşüncesine 'Varlık' adı altında aktarılmıştır. Ona göre düşünme meselesi biraz daha fazla dikkat edilirse, Varlığın her zaman ve her yerde, yani varlıkların Varlığı anlamına geldiği görülecektir (Heidegger, 1969: 61). Kısaca, metafiziğin temel yapısı, varlıkların evrenselde ve en yüce olanda birliğine dayanır. Bu bağlamda da Varlık her zaman her yerde var olan Varlık anlamına gelmektedir (Heidegger, 1969: 61). Heidegger'e göre 'Varlık' dediğimizde, kelimeyi en geniş ve en

belirsiz genel anlamıyla kullanırız. Yalnızca genel bir anlamdan bahsettiğimizde bile, Varlığı uygunsuz bir şekilde düşünmüşüzdür. Zira bu durumda Varlığı, asla kendini vermediği bir şekilde temsil etmekteyizdir. Düşünme, Varlık meselesinin kendini gösterme biçimi olarak kendine özgü bir durum olarak kalır. Gerçekte Varlığın doğasının kendisi eşi benzeri görülmemiş bir örnektir. 'Varlık'ı belirli varlıkların genel karakteristiği olarak temsil etmek sonsuz derecede imkansızdır. (Heidegger, 1969: 66). Heidegger'in Batı metafiziğine yönelttiği bu eleştiri elbette onun metafiziği daha farklı bir şekilde yorumladığı ve açıkladığı anlamına gelmektedir. Zaten Heidegger'in metafiziğe yaklaşımı da geleneksel idealist felsefeden farklılık göstermektedir.

Heidegger öncelikle Parmenides'in yaklaşımını yeniden ele alır. Ona göre 'birlikte ait olmak', otoriter bir sentezin 'birlikte' düzenine ait olmaktan başka 'birlikte'nin artık aidiyet tarafından belirlenmesi anlamında da düşünülebilmektedir. Bu düşünme biçimi, aidiyeti artık birlikteliğin birliği açısından temsil etme olasılığı değildir. Bunun yerine aidiyet açısından birlikte deneyimleme olasılığıdır. İşte bu noktada, Heidegger'e göre, düşünmenin insanın ayırt edici özelliği olarak insan ve 'Varlık'ı ilgilendiren bir birlikte ait olma durumu hatırlanmaktadır. İnsanın ayırt edici özelliğinin düşünen varlık olarak Varlığa açık olması, aslen Varlığa atfedilmeye devam edişi ve ona cevap verişidir. Böylece insan esasen 'Varlık'a cevap verme ilişkisi olmaktadır. Bu ilişki sayesinde ki 'İnsan' ve 'Varlık' birbirlerine ait kılınmaktadır. Zaten Heidegger'e göre insan açıkça bir varlıktır. İnsan tıpkı taş, ağaç veya kartal gibi 'Varlık'ın bütününe aittir. O halde burada 'ait olmak' da halen 'Varlık' düzeninde olmak anlamına gelir (Heidegger, 1969: 29-31).

Heidegger, geleneksel metafizik düşüncede bir arada olmadaki birliktelik unsurunun vurgusu sayesinde çokluğun sentez aracılığıyla bir birliğe dönüştürülerek metafizik özdeşlik kavramına ulaşıldığını iddia etmektedir. Ona göre bu birlik, ilk neden ve en yüce varlık olarak sistematik bir dünya bütünlüğüdür. Oysa, der Heidegger, bir arada olmadaki aidiyet unsuru vurgulandığında 'Düşünme' ve 'Varlık'ın hem ayrı tutulduğu hem de aynı anda 'Aynı'da bir arada tutulduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden 'Varlık'ı yalnızca varlıkların nedeni olarak düşünen ve varlıkları öncelikle neden olan şey olarak düşünen metafiziksel düşünmenin terk edilmesi gerekmektedir (Stambaugh, 1969: 12-13). Zira, Batı metafiziğinin yaptığı haliyle varlığın temsili bir fikrini oluşturmak, farklılığı temsilin 'Varlık'a ve varlıklara eklediği bir ilişki olarak kavrama yanlışlığına sürüklenmeyi doğurur. Böylece fark, artık insan anlayışı tarafından oluşturulan bir şeye, bir ayrıma indirgenmiş olur. Halbuki farkın görünür hale geldiği düşünme biçimi 'Varlık'ın varlıklarla olan farkıyla ve varlıkların da 'Varlık'la olan farkıyla düşünülmesi durumunda fark görünür hale gelmektedir (Heidegger, 1969: 62).

Heidegger bu noktada gerçekte geleneksel Batı metafiziğinin bakış açısını reddetmektedir. İnsanın 'Varlık'a ait olması onun sadece diğer varlıklardan bir varlık olduğunu ifade etmez gerçekte insanın varlıkla kurduğu ilişki ile dışarıdan yapılacak bir nesnellik veya temel teşkil etme iddiası taşıyan varlık tanımının yapılmasının önüne geçilir. Çünkü insan bizzat kendisi varlıkla ilişki kurandır. İnsanın kendi başına varlıkla kurduğu ve aynı zamanda ona cevap vermedeki ilişki biçimi, geleneksel sabit, kalıcı, evrensel ve en yüce olma gibi temsillere ihtiyaç duymadığını işaret etmektedir. Bu da aslen farkın fark olarak kalmasının temelini farkın kendisine bağlar.

Heidegger böylece, Parmenides'i yeniden yorumlayarak geleneksel metafiziği yıkmaya çalışmaktadır. Metafiziği yeniden yorumlamanın da ona göre, zorunluluk taşıdığı bambaşka bir zorluğu vardır. Bu zorluk dilde yatmaktadır. Batı dillerinin her biri kendine özgü bir şekilde geleneksel metafiziksel düşüncenin dilleridir. Dilden kaynaklanan bu zorlukla yüzleşmek gerekmektedir (Heidegger, 1969: 73).

Yirminci yüzyılda Heidegger'den sonra postyapısalcı olarak anılan Deleuze ve Derrida'nın geliştirdiği fark felsefeleri de özellikle dikkat çekici olmuştur. Deleuze'un fark felsefesinde Heidegger'in temsile ilişkin yaklaşımının bir benzerini gördüğümüz gibi geleneksel Batı

metafiziğinin yıkılması ve dolayısıyla yapısökümüne uğratılması gereğinin bir benzerini de Derrida'da görürüz.

2.4. Deleuze

Deleuze, geleneksel metafiziğe karşı çıkarken özellikle temsil kavramı üzerinde durur. Ona göre felsefenin en büyük çabası muhtemelen temsili sonsuzlaştırmaya yönelik olmuştur (Deleuze, 2014: 345) Oysa, der, Deleuze, temsil, aşkınsal yanılısamanın bir alanıdır. Bu yanılısama, özellikle düşünce, duyarlılık, İdea ve varlığa karşılık gelen birbiriyle ilişkili biçimde, çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Aslında düşünce böylece hem işleyişini hem de oluşumunu çarpıtan varsayımlardan oluşan bir "imge" tarafından örtülür. Bu varsayımlar, genel olarak kavramlar için bir özdeşlik ilkesi olarak işlev gören özdeş bir düşünen öznenin konumunda doruğa ulaşır. Düşünen özne tarafından fark, kavramın özdeşliğine tabi kılındığında (bu özdeşlik sentetik olsa bile), düşüncedeki fark ortadan kalkar. Düşüncedeki farkı yeniden tesis etmek, kavramın ve düşünen öznenin özdeşliği aracılığıyla farkı temsil etmekten oluşan bu ilk düğümü çözmektir (Deleuze, 2014: 349-350). Deleuze, Platon'un özdeşlik ve aynılık alanı olarak gördüğü düşünce alemini idealarla açıklamasına bu haliyle karşı çıkmaktadır. Kavramlar düşünce alanında yer aldığı için tüm tekillikler, nesneler ve olaylar fark alanında kalacaktır. Platon düşüncesinde ideaların gölge alem olan fizik evrene üstünlüğü nedeniyle Deleuze'un savunduğu olaylar ve eylemler gölge alemde kalarak ikincil duruma düşmektedir.

Deleuze'e göre göre temsil, doğrulanmış farklılık dünyasını yakalamayı başaramaz. Temsil tek bir merkeze ve sahte bir derinliğe sahiptir. Her şeye aracılık eder, ancak hiçbir şeyi harekete geçirmez ve hareket ettirmez. Hareket ise, kendi adına, birden fazla merkez, perspektiflerin üst üste binmesi, bakış açılarının bir karmaşası, temsili özünde çarpıtan anların bir arada varoluşu anlamına gelir. Bu yüzden her bir temsil, çarpıtılmalı, saptırılmalı ve merkezinden koparılmalıdır. Hiçbir nesne hiçbir şekilde özdeş olmamalı, ancak gören bir özne tarafından görülen nesnenin özdeşliğinin kaybolduğu bir farkla parçalanmalıdır. Fark, nihai birlik haline gelmelidir; bu nedenle onu asla tanımlamayan, aksine farklılaştıran diğer farklılıklara atıfta bulunmalıdır. Her nesne, her terim, zaten bir fark olduğundan, diğer nesnelerle ve terimlerle değişken bir ilişkiye sokulmalı ve böylece merkezden yoksunluk oluşturulmalıdır. Fark, farklılaştığını göstermelidir. Zira hareketin bir etki olarak üretildiği, fenomenlerin anlamlarını işaretler gibi gösterdiği yer farktır. Niteliklerin ve duyusal olanın varlığının ardındaki nedeni bulduğumuz yoğun farklılıklar dünyası, tam da üstün bir empirizmin nesnesidir. Bu empirizm çokluluğun, kaosun ve farklılığın (göçebe dağılımlar, taçlandırılmış anarşiler) mantığını öğretir (Deleuze, 2014: 70-71).

Özetle söylenecek olursa, Deleuze için fark, temsilin yer almadığı somut, maddi dünyaya ait olan hareket ve oluşun gerçekleştiği bir eylem alanıdır. Sürekli bir kaosun ve hareketin olduğu böyle bir gerçeklik alanında zaten fark kendiliğinden bulunmaktadır. Sürekli bir oluşun gerçekleşmesi farkın kaçınılmaz olarak vuku bulması ve dinamizmidir. Dolayısıyla Deleuze için statik bir oluş ya da varolanın sabitliği söz konusu olamamaktadır. Böyle bir durumdaki sabit bir merkez, oluş ve varlık gerçeğin kendisine aykırıdır.

2.5. Derrida

Derrida da fark kavramını çeşitlilikler üzerinden değerlendirmektedir. Bu çeşitlilik sonsuz izler üzerinden gerçekleşir. Derrida yaklaşımını özellikle dil üzerinden kurar. Logos bir başlangıç olarak seçildiği için Batı düşüncesinde temele fonetik-alfabetik yazıyla ilişkilendirilen dil sistemi yerleştirilmiştir. Bu temel, varoluş duygusunu mevcudiyet olarak belirleyen logosmerkezci metafiziğin üretildiği bir sistemdir. Bu logosmerkezilik yazının kökeni ve statüsü üzerine tüm özgür düşünmeyi, her zaman paranteze ve askıya alarak bastırmıştır (Derrida 1997: 43). Derrida'nın yaklaşımında fonetik yazının metafiziği aslında yazının fonetikleştirilmesidir. Üstelik kendi tarihini gizlemesi gereken bir dünyada yazma kavramıyla Sokrates öncesi düşünürlerden Heidegger'e

kadar, her zaman genel olarak hakikatin kökeni metafiziğin tarihiyle logos'a atfedilmiştir. Bu yüzden hakikatinin tarihi, her zaman yazının değersizleştirilmesi ve konuşmanın dışında bastırılması olmuştur. Dahası bilim kavramı veya bilimsellik her zaman, mantık olarak belirlenmiş olan felsefi bir kavram olmuştur. Hatta bilimin pratiği, başlangıçtan itibaren ve giderek artan bir şekilde, logos'un emperyalizmine sürekli meydan okumuş olsa bile bu böyle olagelmıştır (Derrida 1997: 3). Bu merkezci bakış açısı Derrida için kabul edilebilir değildir. Zira ona göre gerçekte olan şey, merkezi ve sabit bir oluştan ziyade sürekli bir oluşun varlığıdır.

Derrida'ya göre gerçekte olan şey, karşıtlık varlığı/yokluğu temelinde kavranamayan bir yapı ve harekettir. Bu Diferans'tır. Olagelen bu sürekli hareket bir farklılıklar oyunudur. Diferans, farklılıkların, farklılıkların izlerinin, öğelerin birbirleriyle ilişkilendirildiği aralıkların sistematik oyunudur. Bu aralık, aynı anda hem etkin hem de edilgendir. Bu hal, terimlerin tam bir anlam ifade etmeyeceği, işlev görmeyeceği aralıkların üretimidir. Yani hem yazıyı hem de konuşma ile yazı arasındaki her türlü yazışmayı, birinden diğerine her geçişi mümkün kılan bir oluş-alanıdır (Derrida, 1982: 27). Bütün öğeler birbirleriyle ilişkili olduğu için daimi ilişki içinde ancak birbirlerinin izlerini ifade edebilen hareket içindeki anlamlar bulunmaktadır. Bu durumda da sabit bir anlamın varlığından söz etmek imkansızlaşmaktadır.

Derrida, differ kelimesini farklı olmak fiilinin bir anlamının ayrı oluş, eşitsizlik veya ayırt edilebilirlik olarak farklılığı; diğer anlamıyla da aynı kelime, gecikmeyi, halihazırda reddedileni, halihazırda imkânsız olanın mümkününü sonraya erteleyen bir ara verme ve zamanlama aralığını ifade ettiğini belirtir. Birinci anlamda "farklı olmak" özdeş olmamayı ifade ederken ikinci anlamda aynı olanın düzenini ifade etmektedir. Derrida, difference terimini özdeş olmayan bir aynılık anlamında kullanır. Böylece 'a'nın yazımı ile hem ara verme/zamanlama hem de her ayırmayı yapılandıran hareket olarak farklılaşmaya atıfta bulunmaktadır (Derrida, 1973: 129-130).

Derrida, Difference (e yerine a), görünüşte sesli iki ünlü arasındaki bu belirgin farkın, tamamen yazıda ortaya çıktığını söylüyor. 'E' yerine 'a' yazılır veya okunur ama duyulmaz demektir. Derrida'ya göre 'e' ve 'a' arasındaki yazılı fark muazzam bir önyargının aksine, fonetik yazı diye bir şey olmadığını bize işaret etmektedir. Öyleyse, der Derrida, eğer salt fonetik bir yazı yoksa, bunun nedeni salt fonetik bir fonenin olmamasıdır. Difference'ta işaretlenen 'e' ve 'a' arasındaki fark, görme ve duyma yetisini dışarda bırakır. Bu durum felsefenin duyusal ve anlaşılabilir arasındaki kurucu karşıtlığına direnen bir başka düzene atıfta bulunmamızı gerektirmektedir. Dahası difference'ın mevcut-varlık olmadığını, var olmadığını ve herhangi bir tür varlık olmadığını da belirtilmesi gerekmektedir (Derrida, 1973: 132-134).

Derrida'ya göre bir dilin içinde, dil sisteminin içinde yalnızca farklılıklar vardır. Fakat bir yandan da bu farklılıklar dilde, konuşmada ve dil ile konuşma arasındaki alışverişte rol oynar. Difference olarak adlandırılan şey, bu farklılıkları, bu farklılık etkilerini "üreten" oyunun hareketidir. İşte bu bakımdan difference aslen hem ayıran ve özdeş olmayan hem de erteleyen olduğu için anlamlandırma hareketini ancak 'mevcut' olduğu söylenen her bir ögenin kendisinden başka bir şeyle ilişkili olmasıdır. Başka şeylerin, geçmişin izini taşıdığı gibi gelecekle de ilişkilidir. Böylece 'şimdi' denen şey, olmadığı şeyle ilişkilidir (Derrida, 1973: 140-143).

İz, bir mevcudiyet değil, yerinden eden ve kendi ötesine gönderme yapan bir mevcudiyetin taklididir. İzin, tam anlamıyla, bir yeri yoktur, çünkü silinme, izin yapısına aittir. Aksi takdirde bir iz değil, yok edilemez ve anıtsal bir öz olurdu. Fakat en başından itibaren silinme, izi bir iz olarak kurar. Silinme, izi bir yer değişikliğine yerleştirir ve belirışinde yok eder. Böylece şimdiki zaman izlerin izi haline gelir. Artık her referansın son kertede atıfta bulunduğu şey değildir. Bir izdir ve bir izin silinmesinin izidir (Derrida, 1973: 156).

Bu hal Derrida'nın genel bakış açısı içinde kısmi olarak uyumlu bir görünüm oluşturur. Zira onun yaptığı şey gerçekte sabit anlamdan ziyade anlamı çoklulaştırmaktadır. Ancak yine de Diferans kelimesinin Derrida'nın tanımlamasında sabit birkaç anlamın ötesine geçemediğini de belirtmek gerekir. Dolayısıyla da kendi düşüncesine karşı duran sınırlı bir anlam çoklulaştırması meydana gelmektedir. Yine de hem Deleuze'un hem de Derrida'nın anlamı çoklulaştırma girişimleri günümüzde etkili bir şekilde karşılık bulmaktadır.

Jacques Derrida düşüncesini dil üzerinden geliştirirken aslında, Saussure'ün dilbilimini eleştirmekte ve onun açtığı yoldan anlamın çoklulaşmasına zemin hazırlamaktadır. Ancak o, anlamı bozan, onu istikrarsızlaştıran ve erteleyen şeyi ifade eden diferans ile özcü yaklaşımlara eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir ve bu durum gerçekte özdeşlikle ilgili olarak farklılık siyaseti biçimlerinin eklemlenmesini sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Kaldı ki farklılık fikirleriyle derin bir etkileşim, 1970'ler ve 1980'lerde farklılığı, başka veya başka olmayan anlamından yani ya a ya da a değil yerine a ya da b olarak teşvik edilmesini sağlamıştır. 1970'lerden itibaren postmodernitenin yükselişiyle yakından ilişkili olarak, Batı toplumu, parçalanma, çeşitlenme veya çoğulculuk olarak çeşitli şekillerde tanımlanan süreçlerin bir sonucu olarak benzeri görülmemiş bir farklılık artışına tanık olmuştur (Ang, 2005: 85).

3. KİŞİLİK PSİKOLOJİSİ VE KİŞİLİK KURAMLARINA FARK KAVRAMININ İZDÜŞÜMÜ

Her ne kadar psikoloji bir sosyal bilim olarak modern çağın en çok ilgi çeken alanlarından biri olsa da felsefi tutumdan ne kadar bağımsız kaldığı hatta çoğu zaman metafiziğin içinden yükselen bakış açısından sıyrılıp sıyrılmadığı tartışma konusudur. Felsefi düşüncede fark ve farklılığa ilişkin yaklaşımın gelişiminin psikoloji içindeki yansımalarının ne düzeyde olduğu da bu açıdan üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Hem sosyal bilimler felsefesi içinde hem de sosyoloji teorilerinde Freud'un bilinçdışı kavramı veya Watson'un geliştirdiği davranışçılık ekolünün sıklıkla anılması dikkatin ayrıca yoğunlaşmasını sağlamaktadır. Örneğin bilinçdışı ile yapısalcılık arasındaki ilişki veya mikro sosyoloji çalışmalarının davranışçılığa verdiği tepki sadece çok yaygın olarak bilinen örneklerden birkaçıdır.

Günümüzde empirik yaklaşımın kişilik kuramlarında kullanılması çağdaş düşünürlerin fark felsefesine ilişkin yaklaşımları ile aynı doğrultudadır.

3.1. Freud

Fark felsefesinin ilgi alanı ile psikoloji biliminin önemli bir alanı olan kişilik kuramları arasındaki paralelliklerden en çok dikkat çeken çalışmanın Sigmund Freud'a ait olduğu zaten genel kabul görmektedir. Gerçekten de Freud'un bilinçdışı çalışmalarında özellikle id, ego ve süperegö üçlemesi felsefi düşünce içinde tam da fark felsefesinin ilgi alanıyla önemli benzerlikler sunar. Örneğin bilinçdışının başlı başına bir yapıyı oluşturması ve bu bağlamda bir sistemin insan düşüncesinin ve eylemlerinin üzerindeki etkisine yoğunlaşması bu benzerliği göstermektedir. Bilinçdışına ilişkin çalışmaların başlangıç noktasında tıpkı geleneksel metafizikteki gibi sabit bir sistemin kurulduğu görülür. Ancak sistemin kurulmasından sonraki adımlarda yöntem olarak tamamıyla empirik çözümlemeler seçilmektedir. Daha açık bir ifadeyle insan deneyimi bilinçdışının açıklanmasındaki referans noktası olmaktadır.

İnsan zihninin boş levha olduğu iddiası empirizmin temel kabulüdür (Benton ve Craib, 2011: 14). Bu haliyle Freud'un bilinçdışı kavramının içeriği empirizmin düsturuna açık bir şekilde sadık kalınmaktadır. Çünkü bilinçdışında bastırılan ne varsa insan deneyiminden sonra gerçekleşmektedir.

Freud klasik çalışması Ego ve Id'in revizyonlarını tamamladığında, zihni, yapısal teorisi ile üç ayrı ancak etkileşimli unsura bölünmüş olarak önermiştir (Gay, 1989: XXII). Teori yapısaldır çünkü

bir sistem içinde sabit yapılardan oluşmaktadır. Ancak yapının etkileşimlerle oluşması zihnin kendi iç dinamikleri ile oluştuğunu ve dolayısıyla idealizm gibi dışarıdan belirleyici bir düşünce dünyasını gerektirmediği görülmektedir. Zihne ait ne varsa yaşanan dünyanın getirdiği birikimdir.

Freud'un yapısal teorisinde id tutkuları barındırırken ego akıl ve sağduyu olarak adlandırılabilir şeyi temsil etmektedir. İd'in üzerinde sınırsız bir hükümler vardır, bu da haz ilkesidir. Ego, dış dünyanın etkisini id ve eğilimleri üzerinde yoğunlaştırmaya çalışır ve id'de sınırsızca hüküm süren haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesini koymaya çalışır. Ancak ego, 'id'den keskin bir şekilde ayrılmamıştır; alt kısmı ona karışır (Freud, 1989: 17-19). Öte yandan Freud'a göre toplumsal veya etik değerlerimizi nereye gidersek gidelim yanımızda götürmeye alışkınsızdır (Freud, 1989: 20). Bu alışkanlığı oluşturan alan süperego ile ifade edilmektedir.

Ancak Freud'un teorisinin asıl ilgi çekici kılan bilinçdışı tanımlamasıdır. Bilinçdışının daha kolay açıklanabilmesi için önce onun bilince dair açıklamalarından söz etmek daha isabetli olacaktır. Freud'a göre bilinçle ego arasında önemli bir ilişki vardır. Her bireyde tutarlı bir zihinsel süreçler organizasyonu vardır ve bu durum ego ile ifade edilmektedir. İşte bilinç bu egoya bağlıdır (Freud, 1989: 8).

Freud'a göre bilinçli olmak ifadesi her şeyden önce tamamen betimleyici bir terimdir ve algılamaya dayanmaktadır. Oysa psişik bir unsur (örneğin, bir fikir) kural olarak uzun bir süre boyunca bilinçli olmamaktadır. Çünkü bir bilinç durumu karakteristik olarak çok geçicidir. Şu anda bilinçli olan bir fikir, bir zaman sonra artık öyle değildir. Ancak kolayca ortaya çıkan belirli koşullar altında tekrar bilinçli olabilir (Freud, 1989: 4). Özetle Freud'a göre dışarıdan (duyu-algıları) ve içeriden alınan tüm algılar (duyumlar ve hisler) en başından beri bilinçlidir. Dahası tüm bilginiz kaçınılmaz olarak bilinçle bağlantılıdır (Freud, 1989: 11-12).

Zihnin yapısal görünümünde başlangıçta egonun bilinçdışından açık bir şekilde ayırt edildiği kabul edilmekle birlikte ilerleyen zaman içinde egonun kendisinin kısmen 'bilinçdışı' olarak tanımlanması gerektiği kabul edilmiştir. Hatta daha sonraları egonun büyük bir kısmının bilinçsiz olduğuna kesin gözüyle bakılmıştır. Böylece, hem 'bilinçdışı' hem de 'ego' açısından, bilincin artık zihnin yapısal bir resmini oluşturmada yardımcı olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Freud, bilincin bu anlamdaki kullanımını terk etmiştir. Yani 'bilinçli olmak' zihinsel bir duruma bağlı olabilecek veya olmayabilecek bir nitelik olarak görülecektir. Onun ortaya attığı yeni terminoloji, oldukça açıklayıcı bir etkiye sahipti ve bu nedenle daha fazla klinik ilerlemeyi mümkün kıldı. Ancak bu, Freud'un zihinsel yapı ve işleyiş hakkındaki görüşlerinde kendi başına herhangi bir temel değişiklik içermiyordu (Strachey, 1989: XXXI-XXXII).

Freud'a göre bilinçdışı kavramına, zihinsel dinamiklerin rol oynadığı belirli deneyimler ele alınarak ulaşılabilmektedir. Çok güçlü bilinçdışı zihinsel süreçler veya fikirler zihinsel yaşamda sıradan düşüncelerin yarattığı tüm etkileri üretebilmekte ancak kendileri bilinçli hale gelmemektedirler. Bu tür fikirlerin bilinçli hale gelmemesinin nedeni ise belirli bir gücün onlara karşı çıkmasıdır. Güç ortadan kaldırılabilir ve söz konusu fikirler bilinçli hale getirilebilir. Fikirlerin bilinçli hale gelmeden önce var olduğu duruma baskı denir. Dolayısıyla bilinçdışı kavramı bastırma teorisinden elde edilmektedir. Bastırılan, bilinçdışının prototipidir. Ancak, iki tür bilinçdışı olduğu görülmektedir: Gizli olan ancak bilinçli hale gelme yeteneğine sahip olan ve bastırılmış olan ancak kendi başına bilinçli hale gelme yeteneğine sahip olmayan (Freud, 1989: 4-5). Fakat burada şu ayrım önemlidir: Bilinçdışının kendisi bastırılmış olanlarla ilişkili iken o, bastırılmış olanla aynı değildir. Kısaca bastırılmış olan şey bilinçdışıdır ama bilinçdışı olan her şey bastırılmış değildir (Freud, 1989: 9).

Freud'un ego ile bilinçdışı arasındaki ilişkiyi keşfetmesi onu bilinçdışı ile nesne yatırımı arasında ilgi kurmaya yöneltmiştir. Freud'a göre bireyin ilkel oral evresinde, nesne yatırımı ve

özdeşleşme birbirinden ayırt edilemez. Bu yüzden ilkel oral dönemde kaybolan bir nesnenin ego içinde yeniden kurulduğunu, yani bir nesne yatırımının bir özdeşleşmeyle yer değiştirebildiğini düşünür. Böyle bir ikame egonun aldığı biçimde büyük bir pay sahibi olmaktadır ve karakter oluşumuna da önemli bir etki sağlamaktadır. Freud ayrıca eş zamanlı nesne yatırımı ve özdeşleşme vakalarını, yani karakterdeki değişimin nesne terk edilmeden önce meydana geldiği durumları da dikkate almaktadır. Bu konuya onun eğilmesindeki temel neden ise egonun nesne özdeşleşmeleri eğer üstünlük sağlayacak olursa ve çok sayıda aşırı güçlü şekilde birbirleriyle uyumsuz hale gelirse, patolojik bir sonuç çok da uzak olmayacaktır. Sadece patolojik sonuçlar açısından değerlendirilmeksizin genel anlamda Freud'un belirttiği haliyle karakterin terk edilmiş nesne yatırımlarının etkilerine direnme kapasitesi ne olursa olsun, en erken çocuklukta yapılan ilk özdeşleşmelerin etkileri genel ve kalıcı olacaktır. Erkek çocuğunun babasıyla özdeşleşmesi bu anlamda önem taşımaktadır. Yani yaşanan Odişus kompleksinin içeriğı erkek çocuğunun karakterini etkileyecektir. (Freud, 1989: 23-27).

Buradan anlaşıldığına göre insanın kişiliğı Freud'un düşüncesinde her ne kadar id, ego ve süperego arasındaki dengeyi ifade etse de kişilik gelişimi özellikle bilinçdışını ilgilendiren bir konu olmaktadır.

Burada elbette 'süperego'nun 'id'in erken dönem nesne seçimlerine karşı reaksiyon formasyonu (savunma mekanizmasını) temsil ettiğini de hatırlamak gerekir. Tüm bu deneyim ve oluşumlardan dolayı ego ile ilişki tüm karmaşıklığına rağmen, Freud'a göre hem bireyin hem de türün gelişiminin en önemli özelliklerini temsil eder (Freud, 1989: 30-31).

Bu doğrultuda Freud'un bir yapısal kavramsallaştırma oluşturduğu açıktır. Dahası, bu kavramsallaştırmalar sırasında somut olarak gözlenemeyen bir kuramsal altyapı oluşturmaktadır. Bununla birlikte Freud'un kişilikle ilgili yaptığı sınırlandırmalar insanın bu dünyada edindiğı deneyimlere dayanmaktadır. Yani kişilik, bilinçdışının ve dolayısıyla da id, ego ve süperego üçlemesinin deneyiminden türemiş dengesinde gerçekleşmektedir.

Freud'un yaklaşımında bilinçdışı kavramına, zihinsel dinamiklerin rol oynadığı belirli deneyimler ile ulaşılıyor olması aslında kişiliğın bir deneyimlemeye önemli oranda bağı olduğunu göstermektedir. Ancak onun belirttiğı haliyle ilkel oral dönemde bir nesne yatırımının bir özdeşleşmeyle yer değiştirebilmesi ve bu ikamenin egonun biçimlenmesine olan etkisi deneyime verilen önemi göstermektedir. Bu durumda kişiliğın gelişiminde ortaya çıkan gerçeklik deneyim ve kişinin özdeşleştirmesinde oluşan içeriğın boyutunda toplanmaktadır. Bu içeriğın boyutu ise bireyin neyi ne kadar deneyimleme imkanında olduğuyula da ilişkilidir. Demek ki kişiliğın insanın deneyimleri ve kendi zihinsel süreçleri neticesinde oluşması bir bütün olarak onun deneyimleme alanını meydana getirmektedir.

Bu haliyle Freud'un yaklaşımı çok açık olarak insan zihninin başlangıçta boş bir levha olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla da empirik bir düşünme biçiminin uzantısı olarak şekillenmektedir. Ancak id üzerinde sınırsızca hüküm süren haz ilkesinin insanda doğuştan var olması hazzın sonradan edinilen bir şey olmadığını göstermektedir. Öte yandan süperegonun da niteliklerinin bireyle olan kısmı yine verili olarak bulunmaktadır. Sadece egonun id ve süperego arasında kurduğu denge onu ayrı bir kategoriye koymak gerektiğini göstermektedir. Ancak burada daha önemli olan nokta egonun gelişiminin bir diyalektik süreç olmadığıdır. Diyalektik tez ve antitezden bir çıkarımla sentezin oluşturulmasıdır. Ego için id ve süperegodan elde edilmiş bir benlik şeklinde bahsetmek mümkün değildir. Hatta tersine ego id ve süperegoyu belli ölçülerde dizginleyen bir nitelik gösterir. Ego'nun akıl ve sağduyuyu göstermesi tam anlamıyla modern düşüncede hâkim olan hümanist yaklaşımın varlığını gösterir.

3.2. Watson

John B. Watson'ın davranışçı psikoloji yaklaşımı çok genel düzeyde bir pozitivist yaklaşım özelliği gösterir. Bu bakımdan da kendi çağının bakış açısına nispeten uygundur. Nispeten uygunluğunun nedeni Watson'ın çağında pozitivistimin halen önemli derecede kabul görmesi ancak artık özellikle felsefe ve sosyal bilimlerde yoğun eleştirilere tabi tutulmasıdır.

Comte'un zamanından bu yana, 'pozitivizm' terimi, büyük veri kümeleri, nicel ölçüm ve istatistiksel analiz yöntemleri kullanan sosyal bilim yaklaşımlarını tanımlamak için yaygın olarak kullanılmıştır. Pozitivizmin genel özellikleri, doğa bilimlerinin empirist görüşünü kabul etmesi, bilimi, tek gerçek bilgi biçimi olarak görmesi, deneycilerin temsil ettiği yöntemin insanın zihinsel ve toplumsal yaşamının incelenmesine genişletilmesi, sosyal bilimsel bilgi oluşturulduğunda da toplumdaki bireylerin veya grupların davranışlarını kontrol etmek veya düzenlemek için uygulanmasının mümkün hale getirilmesi şeklinde özetlenebilir (Benton ve Craib, 2011: 23). Oysa özellikle hermeneutik sorgulamanın etkisiyle sosyal bilimlere farklı bir yaklaşımın başladığı bir gelenek oluşmaya başlamıştır. Felsefede empirist geleneklerden ziyade rasyonalist geleneklere daha yakın olan bu geleneğin ana konusu sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden niteliksel olarak farklı olduğudur. Bu yaklaşıma göre sosyal bilimlerin, doğa bilimlerinden farklı çalışma nesneleri vardır ve bu nesneleri incelemek için kendilerine özgü yöntemler geliştirmeleri gerekir (Benton ve Craib, 2011: 76). Böylece sosyal bilimlerin, sosyal ve doğa bilimleri tarafından incelenen nesneler arasındaki farklılıklar nedeniyle, doğa bilimlerinin benimsediğinden çok farklı bir şekilde ilerlediği fikri benimsenmeye başlanmıştır. Bu görüşe göre doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki temel fark, sosyal bilimlerin nesnelerinin, onları inceleyen sosyal bilimciler gibi, eylemlerine anlam kazandıran bilinçli, düşününsel varlıklar olmasıdır. (Benton ve Craib, 2011: 91).

Watson'a göre davranışçı psikoloji, sistematik gözlem ve deneyler yoluyla, insan davranışının altında yatan genellemeleri, yasaları ve ilkeleri formüle etmeye çalışır (Watson, 1924: 5). Bu ifade ile doğa bilimlerinin kesinliğine ve genel geçerliğine olan güvenin davranışçılık kuramında tam olarak karşılık bulduğu açık olarak görülmektedir. Buradan da Watson'un pozitivist bir söylem içinde olduğu anlaşılmaktadır. Dahası bir tespitte bulunarak Watson, her bilim insanı çalıştığı malzeme üzerinde kontrol sahibi olabildiği ölçüde kendi alanında ilerleme kaydettiğini hisseder, der. Devamla da her bilim insanı gibi psikolog da insan davranışını malzeme olarak seçtiğinden, ancak onu manipüle edebildiği veya kontrol edebildiği ölçüde ilerleme kaydettiğini düşünür diyerek tespitini psikoloji bilimine uyarlar (Watson, 1924: 7). Bu bakış açısı göstermektedir ki Watson, pozitivist perspektifin tam içinden bir yaklaşım geliştirmektedir.

Watson'ın düşüncesinde, bir bilim olarak psikoloji, insan davranışının bebeklikten yaşlılığa kadar gelişiminde rol oynayan karmaşık faktörleri çözme ve davranış düzenleme yasalarını bulma görevini üstlenmektedir. Bu yasaların bulunabilmesi için, insanda eylemi tetikleyen basit ve karmaşık şeylerin neler olduğunu incelemek gerekmektedir. O halde Watson için içgüdüsel eylemlerin örüntüsünü tespit etmek önemlidir. Zaten o da insanın da alt düzey hayvanlar (lower animal: böcekler vs.) gibi içgüdüsel olarak karmaşık eylemlerde bulunup bulunmadığını sorgular ve eğer içgüdüsel olarak eylemde bulunuyorsa o zaman insanın içgüdüsel donanımın ne olduğu anlamak ister. Hatta duygusal aktivitenin ne olduğunu ve bu aktiviteleri tetikleyen etkenleri de çözümlemek ister. Bunları sağlamak için de Watson'a göre insan davranışının yoğun bilimsel çalışmanın konusu haline getirilmesi gerekmektedir. Elbette bu gereklilik ancak empirizmin deneyciliği ile karşılanacaktır (Watson, 1924: 9). Kaldı ki Watson'a göre tüm bilimsel psikoloji deneyseleldir veya en azından katı ve kontrollü gözlemin mümkün olduğu koşullar altında yürütülmektedir. Tüm psikoloji, insana özgü hangi doğal bütünleşme sistemlerinin olduğunu belirlemek için çocuğa dönüp onu hayvanlarla karşılaştırmamız gerektiği anlamında genetikdir (Watson, 1924: 18).

Watson, psikoloji bilimine yaklaşımı için başlangıç noktasına insan ve hayvan gibi organizmaların kalıtım ve alışkanlık donanımları aracılığıyla çevrelerine uyum sağladıkları iddiasını yerleştirir. Ona göre bu uyum sağlama biçimi gözlemlenebilir bir gerçektir. Çünkü belirli uyaranlar organizmaları tepki vermeye yönlendirmektedirler. Dolayısıyla tam anlamıyla başarılı olmuş bir psikoloji sisteminde, verilen tepkiye göre uyaranlar tahmin edilebildiği gibi verilen uyaranlara göre de tepki tahmin edilebilirdir (Watson, 1913: 167). O halde psikolojik çalışmanın amacı, uyaran ve tepki ilişkisinde veri belirlenmesi ve bu doğrultuda yasaların tespit edilmesidir (Watson, 1924: 10).

Watson'ın uyaran ve tepki ilişkisine bilimsel psikolojik çalışmalar için güveni, insanın herhangi bir durumla karşı karşıya kaldığında verdiği tepkiden kaynaklanmaktadır. O, bir birey bir durumla karşı karşıya kaldığında, sadece hareketsiz dursa veya bayılsa bile bir şey yapacaktır der (Watson, 1924: 5). Bu yüzden güvenilir verilere ulaşıldığında, ona göre, bilimsel yasaların tespit edilmesi mümkündür.

Bütün bunlardan anlaşılan o ki Watson'ın yaklaşımına temel teşkil eden şey, doğa bilimlerinin yöntemine olan güvenidir. İnsan zihninin duyular vasıtasıyla elde ettiği verilerden sonra standart sayılabilecek tepkiler vereceğini varsaymaktadır. İnsan ve hayvan davranışları arasında benzerliklere de odaklanan yaklaşımı bedeninin algı ve duyularını incelemektedir. Bu durum empirizme ters olmamakla birlikte modern düşüncenin rasyonel tarafını ihmal etmektedir. Çok belirgin bir ifadeyle insanın ve diğer canlıların gelişen olaylara nasıl tepki verdiğinin farklılığı bilimsel çalışmaların sadece insanlar tarafından yapılıyor olmasını ortaya koymaktadır. Ancak Watson'ın davranışçılık yaklaşımının kişilik psikolojisi bağlamında fark felsefesi ile ilişkisi çalışmanın sınırlılıklarının oluşturması nedeniyle bu tartışmayı burada noktalamak yerinde olacaktır.

Watson, kişilik terimiyle, bir bireyin tepkisel taraftaki toplam varlıklarını (fiili ve potansiyel) ve eksikliklerini (fiili ve potansiyel) kastettiğini belirtmektedir. Onun, varlıklarla kastettiği şey aslında insanın organize alışkanlıkları, toplumsallaşmış ve düzenlenmiş içgüdüleri, toplumsallaşmış duyguları ve bunlar arasındaki ilişkilerdir. Varlıklar, bireyin mevcut ortamında uyumunu ve dengesini sağlayan ve ortam değişirse yeniden uyum sağlamasını sağlayan donanımlarının bir parçasıdır. Eksiklikler derken de bireyin mevcut uyum eksikliğinin nedenlerini alışkanlıkların yetersizliğini, sosyal içgüdülerin eksikliğini, duygu şiddetini veya duygu yetersizliği gibi şeyleri ifade etmektedir (Watson, 1924: 417). Bu durumda kişilik daha ziyade tepki ile açıklanmaktadır. Tamamen empirik bir gözlem sonucunda tespit edilecek olan tepkiler kişiliğin de temeli olmaktadır. İnsanın kişiliği doğa ve insan, doğa ve toplum, toplum ve insan ilişkileri içinde anlaşılmakta ve insanın bu açıdan çevrenin bir ürünü olduğu varsayılmaktadır. Hatta insanın uyum, duygu ve sosyal içgüdüleri gibi özellikleri de nesnel ölçütün bireyin dışında ve toplum ve doğa gibi nesnellikler tarafından belirlenmektedir.

Watson'un davranışçılığı toplum ve doğanın sunacağı nesnellikleri bireyin psikolojisinin tespiti için en üst seviyeye yerleştirdiği için insan zihninin teslim olması gereken bir başka üst belirleyiciyi oluşturduğu görülür. İnsan tarafından üretilen ve tanınan nesnel bir ölçüte boyun eğmenin gerekliliği olarak fark ortaya çıkar. Dolayısıyla fark, içgüdü ve uyum etrafında insan deneyimlerine üretilen nesnel ölçütlere göre belirlenir.

3.3. Maslow

Psikoloji bilimi içinde hümanist yaklaşım bireyin kendi geleceğini kurmak açısından özgürlüğe sahip olduğunu ve bu geleceği gerçekleştirme kapasitesi taşıdığını kabul eder (Plotnik, 2009: 10).

Felsefi düzeyde hümanist yaklaşım, kökenleri Antik Yunan'a dayansa da Avrupa'da Rönesans'ın daha başlangıç aşamasında tercih edilmeye başlanan bir düşünce biçimidir. Hümanizm, akıl sahibi insanı tek ve en yüksek değer kaynağı olarak görür ve bu bakımdan, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin rasyonel ve anlamlı bir biçimde gerçekleştirilebileceğini ifade eder. Bu doğrultuda hümanizm, insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkaran bir felsefi akımdır (Cevizci, 2005: 863-864). Hümanizm, asıl itibarla insanın kendi kendine yeter düzeyde akıl, düşünce, beceri, kapasite gibi niteliklere sahip olduğunu kabul ettiği için özellikle Yeniçağ başlarında kilise doktrinleri karşısında insanın bu niteliklerinin dikkate alınması gerektiğini savunan bir felsefi düşüncedir.

Bu haliyle Abraham Maslow'un da hümanist psikoloji içinde değerlendirilmesi onun 'ihtiyaçlar hiyerarşisi' nedeniyle haklı bir tanımlamadır. Maslow, "İnsan Motivasyonu Teorisi" adlı çalışmada insanın beş türlü ihtiyacı olduğunu öne sürmüştür. Öne sürdüğü bu ihtiyaçlar bizzat insanın kendisi tarafından istenen ve karşılanması talep edilen veya sağlanan nitelikler taşımaktadır. Dolayısıyla ister felsefi ister psikolojik açıdan olsun Maslow hümanist bir bakış açısı sergilemektedir.

Maslow'un belirttiği ilk ihtiyaç fizyolojiktir. Fizyolojik ihtiyaçlar, tüm ihtiyaçlar arasında en baskın olanlardır. Çünkü organizma açlık gibi fizyolojik ihtiyaçlar tarafından yönetiliyorsa, diğer tüm ihtiyaçlar tamamen yok olabilir veya arka plana itilebilir (Maslow 1943: 372-373). Fizyolojik ihtiyaçlar, kısmi hedefleriyle birlikte, kronik olarak tatmin edildiklerinde, davranışın aktif belirleyicileri veya düzenleyicileri olarak var olmaktan çıkarlar. Artık yalnızca potansiyel bir şekilde var olurlar, çünkü engellenirlerse organizmaya hükmetmek için tekrar ortaya çıkabilirler (Maslow 1943: 375).

Fizyolojik ihtiyaçlar nispeten iyi karşılanırsa, güvenlik ihtiyaçları olarak kategorize edilen yeni bir ihtiyaçlar kümesi ortaya çıkar. Organizma da aynı şekilde tamamen güvenlik ihtiyaçlarının kontrolü altında olabilir. Davranışın neredeyse tek düzenleyicileri olarak hizmet edebilir. Hemen her şey güvenlikten daha az önemli görünür (Maslow 1943: 376).

Hem fizyolojik hem de güvenlik ihtiyaçları yeterince karşılanırsa, sevgi, şefkat ve aidiyet ihtiyaçları ortaya çıkar ve artık tüm döngü sevgi ihtiyaçlarıncı belirlenir. Bu aşamada kişi artık arkadaşlarının, sevgilisinin, eşinin veya çocuklarının yokluğunu daha önce hiç olmadığı kadar yoğun bir şekilde hissedecektir. Genel olarak bu hedefe ulaşmak için büyük bir yoğunlukla çabalayacaktır (Maslow 1943: 380-381).

Maslow'un 'ihtiyaçlar hiyerarşisi'ndeki dördüncü aşaması saygınlık ihtiyacıdır. İnsanlar kendilerine dair istikrarlı ve sağlam temelli öz saygının yanında başkalarının saygısına ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaçlar iki alt kümeye ayrılabilir. Bunlardan birincisi güç, başarı, yeterlilik, bağımsızlık ve özgürlük arzusudur. İkinci küme, itibar, tanınma, ilgi, önem ve takdir olarak adlandırabilecek arzuların oluşur. Bu ihtiyaçların engellenmesi insanda aşağılık, zayıflık ve çaresizlik duygularına yol açar (Maslow 1943: 382).

Beşinci aşama kendini gerçekleştirme ihtiyacıdır. Kişinin potansiyel olarak sahip olduğu şeyi gerçekleştirme eğilimini ifade eder. Maslow'un belirttiği haliyle bu ihtiyaçların alacağı spesifik biçim kişiden kişiye büyük ölçüde değişecektir. Bu, bir bireyde ideal bir anne olma arzusu şeklinde olabilir, bir başkasında atletik olarak ifade edilebilir ve bir diğesinde resim yaparak veya icatlar

yaparak ifade edilebilir. Bu ihtiyaçların açıkça ortaya çıkması, fizyolojik, güvenlik, sevgi ve saygınlık ihtiyaçlarının önceden karşılanmasına dayanır (Maslow 1943: 382-383).

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi genel itibarla birçok psikolojik felsefi yaklaşımı içinde barındırır. Bu durumu kendisi de çalışmasında teorisinin işlevselci gelenekle, Gestalt Psikolojisi'nin bütüncülüğüyle ve hatta Freud ve Adler'in dinamikçiliğiyle birleştiğini ifade ederek ortaya koyar (Maslow 1943: 371).

Ancak Maslow'un görüşünün asıl önemli olan tarafı çalışmasının baştan sona insanın, dünya üzerindeki fizyolojik, psikolojik, sosyolojik ve felsefi anlamda düşünsel kimi ihtiyaçlarla buluşmasıdır. Tüm bu ihtiyaçların içeriğinin belirlenmesinde ise tipik bir şekilde 20. yüzyılın çağdaş düşünsel yaklaşımlar ile paralelliklerin görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi, Kant'ta görülen vicdan veya Platon'da gözlenen iyi ve etik kavramları Maslow'un hiyerarşisinde bir önem teşkil etmez. Bu bakımdan Maslow çok belirgin bir şekilde empirik temeller ve yüzeyde görülen ihtiyaçlar üzerinden düşüncesini geliştirir. Dolayısıyla aslında eylem onun bakışının temelini oluşturur. Bu doğrultuda fark felsefesine ilişkin yaklaşımı da kısmen 20. yüzyıl felsefecilerinin düşüncesi ile paraleldir. Kısmen olmasındaki temel neden özellikle pozitivist bir yaklaşımın Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde görülmesinden kaynaklanır. Zira Maslow'un yaşadığı dönemde pozitivizm artık kapsamlı eleştirilere tabi tutulmaya başlanmıştı.

İhtiyaçlar hiyerarşisi hümanist bir bakışla insanın gereksinim duyduğu ve ilişkide olduğu çevresindeki insanlarla kazanabildiği isteklerinden oluşmaktadır. İsteklerin ya da ihtiyaçların tamamı insanın dünyada gösterdiği varlık ölçüsünde kendisi ve çevresi ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda çağdaş fark felsefecileri ile paralel bir zeminde durur. Ayrıca insan deneyimlerinden oluşan bir 'ihtiyaçlar hiyerarşisi' kurulmuş olduğundan düşünce empirik temellidir. Ancak teorisinin kendisi elbette empirik çalışma örneği değildir.

Ancak çalışmanın en önemli tarafı, 'ihtiyaçlar hiyerarşisi'nin diziliminin pozitivist bir yaklaşım özelliği göstermesidir. Zira hiyerarşi kendi içinde ilerlemecedir. Bir önceki basamak geçilmeden diğeri gerçekleşmemektedir. Bununla birlikte hiyerarşi basamaklarındaki konumun sabit bir durağanlığının bulunmaması dikkat çekicidir. Çünkü her an insan fizyolojik ihtiyaç nedeniyle en başa dönebilmektedir. Bu haliyle klasik felsefe geleneğindekiyle benzer bir hiyerarşi ve yapı özelliği göstermez. Hiyerarşiktir ama değişkenlik gösterebilmektedir. Ancak son kerte hiyerarşi basamakları 5 tanedir ve bu yönüyle hem sınırlı hem de sabittir. Bu yüzden bir yanıla pozitivist, sabit ve ilerlemeci olan 'ihtiyaçlar hiyerarşisi' bir yanıla da sürekli hareket halindedir.

Son olarak şunu söylemek yerinde olacaktır ki insan ihtiyaçlarında açlık gibi fizyolojik ihtiyaçlar Maslow'un söylediği gibi belirlilik içindedir ancak diğer bütün ihtiyaçların psikolojik olması nedeniyle sınırların nerede başlayıp nerede biteceğini bilmek imkansızdır. Sözgelimi saygı ihtiyacı taleplerinin büyüklüğüne göre değişebilir ve saygınlık ihtiyacının giderilmesi sonucunda daha fazla güvenlik ihtiyacı duyulabilir. Oysa Maslow, tüm ihtiyaçları sanki sabit bir basamakmış ve belirlilik içindeymiş gibi tasnif etmektedir.

3.4. Allport

Kişilik kuramlarından ayırıcı özellik kuramı, bireyin kendine özgü özelliklerini dikkate alarak düşünsel örgüsünü kurar. Gordon W. Allport, insanın en belirgin özelliği bireyselliğidir, der. Ona göre her birey diğer tüm insanlardan mekansal olarak ayrı ve kendine has yaşam süresi boyunca ayırt edici bir şekilde davranır. Bununla birlikte Allport, bireyin doğa güçlerinin eşsiz bir yaratımı olduğunu da belirtmektedir (Allport, 1938: 3). İnsanın doğa güçlerinin bir yaratımı olduğu tezi yine de bireyin özelliklerinin geri planında bir doğa olduğunu göstermektedir. O halde insanın kendine özgü olduğu olsa da çıkış noktası olarak diğer insanlarla aynı kaynaktan gelmektedir.

Allport temel kaynağın insan kişiliği üzerindeki etkilerinin sınırlarını, insandaki en üstün ve en mükemmel olanın sadece temelleri doğumda verilir, diyerek çizer. Onun düşüncesinde şekillenmiş haliyle sosyal ve ahlaki varlık olarak gelişmiş yetişkin bir kişilik için büyüme sürecini beklemek gerekmektedir. Bu nedenle de büyümenin doğası, kişilik psikolojisi için kritik bir sorundur (Allport, 1938: 101).

Allport'a göre her ne kadar vakalar arasında farklılıklar olsa da değişmeyen bir yasa vardır ve o da her kişiliğin bebeklikten ölüme kadar sürekli gelişmesidir. Kişilik süreç boyunca değişime uğrasa bile varlığını sürdürmektedir (Allport, 1938: 102). Demek oluyor ki biçim değişime uğrayabilir ama kişiliğin kendi varlığı sabittir. Ancak bu değişmeyen varlık doğuştan gelmez. Çünkü bireyin etkilenimleri, deneyimleri onun kişiliğini şekillendirebiliyorsa deneyimin olmadığı bir başlangıç noktasında insanın kişiliğinin de olmaması gerekir.

İşte bu nedenle Allport'a göre yeni doğmuş bebek, henüz yaşamak zorunda olduğu dünyayla karşılaşmadığı ve ileride kişiliğini oluşturacak olan kendine özgü uyum ve ustalık biçimlerini geliştirmede için kişilikten yoksundur (Allport, 1938: 107). Bu doğrultuda Allport için, kişiliğin oluşumunu sağlayacak temel bir özellik insanda doğuştan bulunsa da kişiliğin ortaya çıkabilmesi için insanın deneyim yaşaması gerekmektedir. Kişilik deneyime muhtaçtır.

Ancak kişilik deneyime muhtaç olsa da deneyimin sadece insanın yaşadığı olaylar ve çevresi ile sınırlandırılmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Allport'a göre hiçbir iki kişi aynı özelliklere sahip olamaz. Örneğin her iki kişi de saldırgan olsa da saldırganlığın tarzı ve kapsamı her durumda belirgin şekilde farklı olacaktır (Allport, 1938: 297). Bu durumda insanın yaşadıkları, algıladıkları ve hatta yorumlama biçimleri onların kişiliğinin hem oluşumunu hem de seyrini belirlemektedir. Bu bağlamda Allport'un tam anlamıyla kendi çağının bilimsel perspektifi ile düşündüğü ortaya çıkmaktadır.

Pozitivizmin bilimsel bilginin özellikle sosyal bilimlerde nesnelliliğine olan kabulünün sorgulandığı bir dönemde Allport da psikoloji için benzer bir görüş benimser. Ona göre bilimsel alan olarak psikolojinin genel bilimsel bakıştan ayrılan bazı yönleri bulunmaktadır. Bilimin genellikle insanlara doğa üzerinde kontrol sağladığı düşünülse de psikoloji alanında kontrol edilebilecek bir genelleştirilmiş zihnin olduğu söylenemez. Yalnızca tekil, somut zihinler vardır ve her biri kendine özgü sorunlar sunar (Allport 1938: 5).

Kendi çağının insan etkileşimlerine verdiği öneme benzer şekilde Allport da yaklaşımında tüm nihai farklılıklarına rağmen, belirli bir kültür alanındaki normal kişiler, karşılaştırılabilir sınırlı sayıda uyum biçimi geliştirme eğilimindedirler, demektedir. Ona göre insanın başlangıçtaki yetenekleri, gelişim aşamaları ve içinde bulundukları toplumun talepleri, bireyden bireye yaklaşık olarak aynı olan bazı temel uyum biçimlerine yol açacak kadar standart ve karşılaştırılabilir (Allport, 1938: 297-298).

Bu bakış açısı özellikle mikrososyoloji çalışmalarında sembolik etkileşimcilik kuramı içinde de anılmaktadır. Özellikle George Herbert Mead'ın davranışçılığa bir tepki olarak geliştirdiği teorisine göre, düşünen bir birey, önceden bir sosyal grup içinde şekillenir. İnsanlar dış uyaranlar hakkında düşünür ve değerlendirme yaparlar. Dahası, insanlar genellikle birçok farklı uyaranla karşı karşıya kalır ve hangisine dikkat edeceklerini, hangisini görmezden geleceklerini seçme kapasitesine sahiptirler. İnsanlar dürtüyü tatmin eden eylemde bu şekilde bulunmaktadır. Ayrıca Mead'e göre zihin, bireyin içinde bulunmaz; toplumsal bir olgudur süreç içinde ortaya çıkar ve gelişir. Toplumsal süreç zihinden önce gelir (Ritzer, 2010: 355-362).

Bu haliyle Allport'un yaklaşımının kendi çağı ile paralellik gösterdiğini bir tespit olarak belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte burada üzerinde durulması gereken nokta kültürel

ortamın sağladığı temel özelliklerin insanın kişiliği üzerinde nasıl bir sınırlama kapasitesi vardır sorusudur.

Allport bu soruyu kişilik, çevresine benzersiz uyumlarını belirleyen bireyin içindeki psikofizik sistemlerin dinamik organizasyonudur diyerek cevaplamaktadır. Bu tanımlamasında Allport, psikofizik sistem, dinamik organizasyon, belirleme, benzersizlik ve uyum ifadeleri ile ne kastettiğini açıklamaktadır. Psikofizik sistem onun tanımlamasında belirli ve genel tutumlar, alışkanlık duygular ve diğer türden eğilimlerin tamamı anlamına gelir. Dinamik organizasyonun ne olduğu konusunda da görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: Dinamik Organizasyon sürekli gelişen ve değişen, motivasyonel ve kendi kendini düzenleyen bir yapı olarak görülmelidir. Allport'a göre dinamik organizasyon kimi durumlarda özellikle anormal olarak görmeye alışkın olduğumuz kişiliklerde, birbiriyle ilişkili bir organizasyonsuz olma sürecini de ifade eder. Belirleyicilik, kişiliği oluşturan sistemlerin uygun uyaranlarla harekete geçirildiğinde, kişiliğin tanınmasını sağlayan uyumsal ve ifade edici eylemleri harekete geçiren her anlamdaki saptayıcı eğilimler olduğunu ortaya koymaktadır. Benzersizlik, her insanın her uyum sağlayışının, zaman, mekan ve nitelik açısından yegâne olduğunu ifade eder. Çevreye uyum sağlama, kişinin uyumsuzluklarını da kapsayacak kadar geniş yorumlamayı gerektirmektedir. Dolayısıyla davranışsal çevreyi ve onu çevreleyen coğrafi çevreyi de içine alan bir anlamda kullanılır. Buradaki uyum, bitki ve hayvanlardaki tepkisel uyumla sınırlı değildir. İnsanların uyumları, çevreye karşı büyük miktarda kendiliğinden ve yaratıcı davranış içerir. Bu anlamda hem bir hakimiyet hem bir pasiflik gerektirir (Allport, 1938: 48-50).

Allport'a göre her kişilikte hem büyük hem de küçük öneme sahip özellikler bulunur. Bu özellikler üç türlü olarak göze çarpar. Bir yaşamda her yana nüfuz etmiş olarak göze çarpan özellikler ana (cardinal) özellik olarak adlandırılırlar. Ana özellik o kadar baskındır ki, doğrudan veya dolaylı olarak etkisine bağlanamayan çok az aktivite vardır. Bir birey bu özellik sayesinde tanınır ve hatta bu özellik sayesinde ünlü olabilir. Ancak ana (cardinal) özellik, kişiliğin kendisiyle özdeş değildir. Nüfuz ediciliğine ve büyük rolüne rağmen, bir temel özellik yine de kişilik içinde kalır; asla onunla örtüşmez. İkinci özellik merkezi özellik olarak adlandırılır. Kısmi olarak ayırt edilebilir merkezi özellikler bu gruba girerler. Bir kişiyi değerlendirirken kısa sözlü tanımlarda kullanılan bireyin öne çıkan özellikleridirler. Örneğin bir tavsiye mektubunda kullanılan özellikler bu durumu ifade eder. Üçüncü özellik ise daha önemsiz olarak ve daha az göze çarpan özellikler için kullanılır. Bu özellikler yakın tanıdıklar dışında herkesin gözünden kaçabilen özelliklerdir (Allport, 1938: 337-338).

Her kişiliğin sahip olduğu özellikleri dikkate alan Allport, yalnızca bireysel özellik gerçek bir özelliktir demektedir. Bununla birlikte o, kişilik çalışmalarında bireysel özellik her ne kadar daha temel olsa da bireysel ve ortak özelliklerin birbirini tamamladıklarını, belirtir. Zira ona göre iki insanın tam olarak aynı özelliğe sahip olmadıkları bir gerçektir ancak belirli bir kültürdeki insanların makul ölçülerde karşılaştırılabilecekleri belli kişilik yönleri de vardır (Allport, 1938: 299).

Tüm bu özellikler sosyal bilimlerde Allport'un kendi çağı ile uyumlu bir bakış açısı içinde olduğunu gösterir. Pozitivizm eleştirileri, idealizmin reddi, yapısalcı perspektifle her toplumun kendine özgü bir sisteminin oluşu, insanın kendi etkileşim ağında kendini gerçekleştirdiği gibi görüşlerin genel bir etkisi Allport'un yaklaşımında bariz olarak seçilebilmektedir. Bu özellikler elbette Allport'un yine empirizm içinde kaldığını hatta insan zihnini de boş levha olarak gördüğünü ortaya koyar. Çağın bakış açısı gereği insan kendi çevresi içinde şekillenmekte ve hem kendini hem de çevreyi şekillendirmektedir. Çünkü bu bakış açısında insan pasif değil aksine değerlendirme, yorumlama ve tepki verme kapasitesine sahiptir. Allport da tam bu düşünce içinde kuramını geliştirir.

3.5. Neisser

Ulric Neisser yaşadığı çağa uygun bir şekilde bir yandan idealizm ve idealizm kaynaklı düşüncelere eleştiri getirirken bir yandan da pozitivizmle barışık olan yaklaşımlara karşı bir söylem ortaya koyar.

Neisser'e göre radikal davranışçılar, insan eylemlerinin hiçbir içsel iniş çıkış olmadan yalnızca gözlemlenebilir değişkenler açısından açıklanması gerektiğini savunmuşlardır (Neisser, 2014: 5). Oysa 1960'lara gelindiğinde psikolojinin baskın paradigması olan radikal davranışçılık tarafından kapsanamayan birçok kuram kabul görmeye başlamıştır. Algı, dikkat, hafıza ve dil üzerine ortaya çıkan araştırmalar, uyaran-tepki diline ve açıklamalarına uymamaktadır (Hyman, 2014: XV). Bu haliyle davranışçıların genel iddiası Neisser için güvenilir olmamaktadır. İnsan algısı, hafızası ve dil üzerine yapılan çalışmalar gittikçe insan ilişkilerini öne çıkarmakta ve bu ilişkilerin oluşumundaki en etkili vasitanın dil olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Bu konuda yukarıda da bahsedilen sembolik etkileşimcilik kuramı ile ardından gelişen fenomenolojik ve etnometodolojik çalışmalar dikkat çekici olmuştur. Özellikle toplumsal ilişkiler bağlamında geliştirilen sembolik etkileşimcilik kuramı Mead'le davranışçılığa bir tepki olarak başladığı için odaklanmasını insanların uyaran ve tepki arasında nasıl tepki vereceklerine karar vermek için dil kullanmalarını sağlayan zihinsel yeteneklere sahip olduklarını öne sürmekteydi (Ritzer, 2010: 352-354). Neisser'in bilişsel psikoloji kuramı da davranışçı ekole karşı çıkarken nispeten benzer bir söylem içine girmiştir. Bu söylem, onun, insan davranışı ve bilinci tamamen beynin diğer fiziksel sistemlerle etkileşim halindeki aktivitesine bağlıdır, sözlerinde açık edilir (Neisser, 2014: 5).

Öte yandan Neisser deneyim dünyasının onu deneyimleyen kişi tarafından üretildiğini de söylemektedir (Neisser, 2014: 3). Bu söylemiyle de Neisser'in kuramı empirist bir perspektife sahip olmaktadır. Empirizmin doğası gereği, idealizm karşıtlığını benimsemiş durumdadır. Zaten Neisser, dünya hakkındaki bilgimiz bir şekilde uyaran girdisinden geliştirilmelidir; eidola teorisi yanlıştır diyerek idealizm karşıtlığını açıkça beyan eder (Neisser, 2014: 5).

Neisser'e göre ağaçların, insanların, arabaların ve hatta kitapların varlığı bir gerçekliktir ve bu yadsınamaz. Ancak, dünyaya veya onun herhangi bir özelliğine doğrudan, anında insan erişimi bulunmamaktadır. Çünkü gerçeklik hakkında bildiğimiz her şeye, yalnızca duyu organları tarafından değil, aynı zamanda duyuusal bilgileri yorumlayan karmaşık sistemler tarafından da aracılık edilmiştir (Neisser, 2014: 3). Empirizmin üzerine insanın aktif bilincini, algılama, değerlendirme, yorumlama ve anlamlandırma kapasitesini dahil eden bu yaklaşımıyla Neisser de bilişsel kuramını çağının sosyal bilimler ve doğa bilimleri farklılığı tartışmaları üzerinden geliştirir. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerini kopya edemeyeceği düşüncesi Neisser'in kuramının temeline yerleşir. Böylece insan zihninin duyuusal verileri kendi ölçüsünde değerlendirmeye tabi tuttuğu görüşü benimsenir.

Zaten Neisser için biliş terimi, duyuusal girdinin dönüştürüldüğü, indirgendiyi, işlendiği, depolandığı, geri kazanıldığı ve kullanıldığı tüm süreçleri ifade eder. Duyum, algı, imgeleme, saklama, hatırlama, problem çözme ve düşünme gibi terimler, bilişin varsayımsal aşamalarını veya yönlerini ifade eder. Bu yüzden ona göre bilişin bir insanın yapabileceği her şeye dahil olduğu; her psikolojik olgunun bilişsel bir olgu olduğu açıktır (Neisser, 2014: 4).

Öte yandan bilişsel araştırmacılar kendi çağlarının bilişim teknolojisini de kullanarak bilgisayarla insan zihni arasında da bir benzerlik kurmuşlardır. Hatta onlar Hyman'e göre bilgiyi insan işleme sistemleri aracılığıyla takip ederek, insan zihnini belirlenebilen ve modellenenebilen bir dizi işlemle uğraşan karmaşık bir bilgisayar türü olarak görüyorlardı (Hyman, 2014: XVI). Neisser de bu benzerliği kullanırken, insan bilişini anlamaya çalışan bir psikoloğun görevi, bir bilgisayarın nasıl programlandığını keşfetmeye çalışan bir insanın görevine benzer, der. İlave olarak, özellikle

program bilgiyi depolayıp yeniden kullanıyor gibi görünüyorsa bunun hangi 'rutinler' veya 'işlemler' ile yapıldığını bilmek ister diyerek iddiasını sürdürür (Neisser, 2014: 6).

İnsan psikolojisinin bilişsel bir sürecin ürünü olduğunu öne süren Neisser, iddia ettiği düşünce ile tutarlı olacak şekilde birçok bilişsel olgunun, öznenin ne yapmaya çalıştığı hesaba katılmadıkça anlaşılmayacağını öne sürmektedir (Neisser, 2014: 5). Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılmaktadır ki Neisser bilişsel psikoloji içinden kişilik kuramını geliştirirken tıpkı Mead'ın insan zihninin bir süreç olduğunu söylemesi gibi psikolojiyi bir süreç olarak ele almaktadır. Zihnin bir sürecin ürünü olduğu bakış açısı önemli tartışmaların ortaya çıkmasının da habercisidir. Sözgelimi nasıl bir süreç, zihin değişim geçiriyor mu, değişim geçiriyorsa kişilik de değişiyor mu gibi sorular kaçınılmaz olacaktır.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Felsefi düşünce geleneği içinde, varlık kavramına yaklaşım temel bir noktayı işaret etmektedir. Parmenides'den beri süren varlık kavramına ait tartışmalarda Platon'un idealist felsefesi önemli bir köşe taşı oluşturur. Bu köşe taşı sadece varlığın idealar alemindeki sabitliğine ilişkin kabulden kaynaklanmaz. Aynı zamanda diyalektik düşüncenin de felsefi gelenek içinde hâkim bir konum elde eden pozisyonundan kaynaklanır.

Hem idealar alemindeki haliyle varlığın sabit olarak değerlendirilmesi hem de diyalektik düşünce neredeyse yirminci yüzyıla kadar egemen bir düşünce olarak felsefi yaklaşımda yer alır. Ancak yirminci yüzyılda önce pozitivizmin son derece keskin nesnel bilginin varlığına olan inancı, insanın dünya ve evrenle kurduğu ilişkiyi referans alan felsefi düşünceyi öne çıkarır. Bu bakış açısında özellikle Hegel ciddi anlamda önem taşır. Her ne kadar bilimsel düşünceye Kant'ın apriori ve aposteriori ayrımı etki etmiş olsa da bir Geist varlığından söz edilişle Hegel dikkate alınmayı gerektirir. Kaldı ki idealizmin içinde yer almasına rağmen aposteriori bilgi tartışmasıyla Kant mevcut dünyaya bakışını Platon'un çizgisinden ayırmıştır. Ancak Hegel'in doğrudan bir Geist'in varlığından söz etmesi ve o Geist'i mevcut dünya deneyimine uğratması fizik dünyanın idealizmin içindeki yerini pekiştirmektedir. Zaten Hegel döneminde mevcut bilimsel bilgi de tümdengelimden ziyade tümevarıma önem vermeye başlamış ve bu nedenle de deney ve gözlemi çoktan öne çıkarmıştır.

Kırılma noktasını belirleyen düşünür ise Heidegger olmuştur. Çünkü Heidegger geleneksel metafiziği açık olarak sorgular ve yaklaşımının hatalı olduğunu söyler. Heidegger, geleneksel metafizikteki özdeşlik kavramına itiraz eder ve Batı metafiziğinin yaptığı haliyle varlığın temsili bir fikrini oluşturmanın yanlış olduğunu belirtir. Oysa, ona göre, doğru olan özdeşlikten ziyade farkın belirlenmesidir. Farkın özdeşlik yerine belirgin hale gelmesi artık dış bir nesnellik arayışının da terkedilmesini getirmektedir. İnsanın kendi başına varlıkla kurduğu ilişki artık ne sabit ne de evrensel temsillere ihtiyaç duymaktadır.

Aynı dönemde sosyal ilişkilerde ve bilimlerde nesnel bir doğrunun olamayacağı inancı kabul görmeye başlar. Özellikle hermeneutiğin bu bakış açısında rolü büyük olmakla birlikte başka etkenler de bulunmaktadır. Bu etkenler fizik bilimindeki görelilik ve kuantum çalışmalarından kapitalizm bilim ilişkilerine kadar uzanır. Ancak tartışmanın üzerinde yükseldiği asıl alan insanın anlam koyma ve yorumlama kapasitesidir. Tartışmanın bu boyutu bu çalışmanın ilgi alanı içinde olmadığı için üzerinde durulmamış olmakla birlikte bir hatırlatma olarak burada yer almıştır.

Heidegger'in felsefesini yorumlayarak felsefi düşüncelerini geliştiren Deleuze, Guattari ve Derrida gibi postyapısalcı ekolün düşünürleri sadece idealizme ve pozitivizme karşı çıkmayıp diyalektik düşünce dahil olmak üzere ilerleme, gelişme içeren ve aynı zamanda sabitlik, evrensellik ve süreklilik gösteren her düşünceyi tahakkümcü bir bakış açısı içerdiği gerekçesiyle reddetmişlerdir.

Psikoloji biliminin bir bilimsel alan olarak ortaya çıkışı pozitivistizmin gelişim zamanıyla paralellik göstermektedir. Aslında bu paralellik anlamlıdır zira sosyal bilimlerin ifadesi bile bir başına bilimin nesnellik iddiasını kabul ederek empirik çalışmaları referans almaktadır. Bu çerçevede, çalışmamız içinde değerlendirmeye alınan tüm psikiyatrist ve psikologların insan zihninin başlangıçta boş bir levha olduğunu kabul eden empirik bir düşünme biçimini benimsemelerinde açık olarak görülmektedir. Örneğin Kuantum fiziğinin atomaltı parçacıklarının gözlemlenememesi ancak üzerlerinde bir kanaate varılması gibi Freud'un da bilinçdışının doğrudan gözlemlenememesi ama hakkında bir kanaate varılması söz konusudur. Ancak bu durumun Heidegger felsefesi ile olan bağı burada önemlidir. Freud'un yaklaşımında Hegel ve Hegel öncesi felsefi düşünce gözlenemezken Heidegger'deki insanın varlıkla kurduğu ilişkiye bir atıf yapar gibi salt kurduğu ilişki ve bu ilişkiden doğan deneyim alanının kişiliği belirlemesi geleneksel metafizikten ziyade modern fiziği işaret eder. Yani varlıkla kurulan ilişkisidir asıl belirleyici olan.

Öte yandan Newton fiziğinden beri devam eden kesin hesaplamalar kabulü ile Watson'un davranışçılığındaki kesinlik arayışı arasında da paralellikler vardır. Bu bağlamda Watson'un yaklaşımı kendi çağından ziyade Aydınlanma felsefesinin bir ürünü olarak gelişen insan aklının bilimsel çalışmalarla nesnel düşünceye ulaşacağı iddiası ile paralellik gösterir. Ancak yine empirizmin içinde yer alması nedeniyle pozitivist felsefeden söz edilebilir. Fark felsefesi bakımından da zaten olan her şey mevcut fizik dünyaya atıfta bulunmaktadır.

Maslow'un görüşü her ne kadar psikolojik ihtiyaçlara odaklansa da aslen felsefi temeli çok belirgin olan bir bakış açısını yansıtır. Maslow insanın ihtiyaçları üzerinden yaptığı tasnifle eylemi ve empirizmi temele yerleştirmektedir. Hümanist bir bakışla insanın ihtiyaçlarını hem psikolojik hem de sosyal açıdan belirleyen Maslow düşüncesini insanın varlık olarak ilişkisinden türetir. Ancak çalışmasının hem hiyerarşik hem de inişli çıkışlı olan yapısından dolayı felsefi anlamda çağdaş düşünce ile de paralellik gösterir. Ayrıca ihtiyaçların çoğunluğunun psikolojik olması insanın ilişki alanıyla sınırlılığını da beraberinde getirmektedir.

Allport'un yaklaşımının da sınırları insanın kendi etkileşim ağında belirlemektedir. Bu durum Allport'un da empirik bakış açısını seçtiğini ortaya koyar. Özellikle mikrososyoloji ile uyumlu olan yaklaşımının insan ve çevre ilişkilerinde aktif oluşunu da göstermektedir. İnsan kendi çevresi içinde hem şekillenmekte hem de çevresini şekillendirmektedir. Bu insanın varlıkla kurduğu ilişkide tıpkı Heidegger'de olduğu haliyle ait olmaktan ziyade birlikte olduğu fikri ile paralellik gösterir.

Neisser'in insan psikolojisinin bilişsel bir süreç olduğu iddiası Allport'un düşüncesi ile birçok bakımdan paralellik göstermektedir. Bilişsel olgunun anlaşılması için öznenin amacının ne olduğunun bilinmesi gerekliliği yine Heidegger felsefesi ile uyumluluk göstermektedir. İnsanın kurduğu ilişki ve amacı onun bilişsel yönünü açıklar tezi bu felsefi temeli gösterir.

Ancak görünen o ki, eğer Heidegger çizgisinden çağdaş postyapısalcı çizgiye doğru bir evrilme gerçekleşirse o zaman zihin değişimine vurgunun gittikçe önem kazanacağı düşünülebilir. Hiçbir sabit niteliğin ve hatta kişiliğin olmadığı varsayıldığında sabit bir kişilik teorisi ve tanımı yapılamayacağı görüşü gittikçe egemen olacaktır. Zira zihinsel sürece yapılan vurgunun değişim ile birliktelik göstermesi kişiliğin her an değişen sıçramalı bir özellik gösterdiği iddialarını doğrulayacaktır. Postyapısalcıların yönelttiği eleştirilerin kabul gördüğü veya moda haline geldiği bir kişilik kuramında da elbette sabit bir kişilikten söz etmek mümkün olmayacaktır. Deleuze ve Guattari'nin önerisi de bu yüzden psikanaliz yerine şizoanaliz olmuştur.

KAYNAKÇA

- Allport, G. W. (1938). *Personality A Psychological Interpretation*. Henry Holt And Company.
- Ang I. (2005). Difference. (Tony Bennett, Lawrence Grossberg ve Meaghan Morris Ed.), *New Keywords A Revised Vocabulary of Culture and Society* (s.84-87) içinde. Blackwell Publishing Ltd.
- Benton T. ve Craib I. (2011). *Philosophy of Social Sciences*. Palgrave Macmillan
- Cevizci A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayıncılık.
- Cilliers P. (2010). Difference, Identity and Complexity. (Paul Cilliers ve Rika Preiser Ed.) *Complexity, Difference and Identity, An Ethical Perspective* (s. 3-18) içinde. Springer.
- Deleuze G. (2014) *Difference and Repetition*. (Paul Patton Çev.), Bloomsbury Academic.
- Derrida J. (1997). *Of Grammatology*. (Gayatri Chakravorty Spivak Çev.), The Johns Hopkins University Press.
- Derrida J. (1982). *Positions*. (Alan Bass Çev.). The University of Chicago Press.
- Derrida J. (1973). *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. (David B. Allison Evanston Çev.). Northwestern University Press.
- Freud S. (1989). *The Ego and The Id*. (Joan Riviere Çev. James Strachey Ed.), W. W. Norton & Company.
- Gay P. (1989). Sigmund Freud: A Brief Life, (Joan Riviere Çev. James Strachey Ed.), *The Ego and The Id* (s.XI-XXV) içinde. W. W. Norton & Company.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*. (George di Giovanni Çev. ve Ed). Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1969). *Identity And Difference*. (Joan Stambaugh Çev.). Harper & Row, Publishers (Orijinal eserin basım tarihi 1957).
- Hyman I. (2014). The Rallying Cry for the Cognitive Revolution, *Cognitive Psychology* s. (XV-XIX) içinde. Psychology Press.
- Maslow, A. H. (1943). A Theory Of Human Motivation. *Psychological Review*, 50, 370-396.
- Neisser, U. (2014). *Cognitive Psychology*. Psychology Press.
- Plato. (1992). *Republic*. (G.M.A. Grube Çev.), Hackett Publishing Company Inc.
- Plotnik, R. (2009). *Psikolojiye Giriş*. (Tamer Geniş Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Ritzer, G. (2010). *Sociological Theory*. McGraw-Hill Company.
- Say, Ö. (2023). Kimliğin Kimsizleştirilmesi. (Ahmet Faruk Yıldırım Ed.), *Çokkültürlülük Fragmanları* (s. 9-37) içinde Çizgi Kitabevi.
- Stambaugh, J. (1969). Introduction. (Joan Stambaugh Çev.). *Identity And Difference* (s. 7-18) içinde. Harper & Row Publishers.
- Strachey J. (1989). Editor's Introduction. (James Strachey Ed) ve Joan Riviere Çev) *The Ego and The Id* (s. 27-37) içinde. W. W. Norton & Company.
- Watson J. B. (1913). Psychology As The Behaviorist Views It. *Psychological Review*, 20, 158-177.
- Watson J. B. (1924). *Psychology From The Standpoint of A Behaviorist*. J. B. Lippincott Company.