



T.C  
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİMDALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MELVILLE'İN KÂTİP BARTLEBY ÖYKÜSÜNDE  
VAROLUŞÇU TEMALAR  
VE KÖLE-EFENDİ DİYALEKTİĞİ**

Nurullah KUZU  
13755011

Danışman  
Prof. Dr. M. Nesim DORU

Mardin-2019

**UT.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEZ ONAYI**

Enstitümüz Felsefe Anabilim Dalı 13755011 numaralı öğrencisi Nurullah KUZU'nun hazırladığı “Melville’in Kâtip Bartleby Öyküsünde Varoluşçu Temalar ve Köle Efendi Diyalektiği” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 21/06/2019 Cuma günü saat 14:00’te yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Üye :Prof. Dr. Şahin FİLİZ

Üye : Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Danışman :Prof. Dr. M. Nesim DORU



ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun ...../...../2019 tarih ve ...../..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2019

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	iii
ÖZET .....	v
ABSTRACT.....	vi
GİRİŞ .....	1
1. VAROLUŞÇULUK VE KÖLE EFENDİ DİYALEKTİĞİ .....	6
2. <i>KÂTİP BARTLEBY</i> ÖYKÜSÜNDE VAROLUŞÇULUK .....	32
2.1. <i>Kâtip Bartleby</i> Öyküsünün Özeti.....	32
2.2. <i>Kâtip Bartleby</i> Öyküsünde Varoluşçu Temalar .....	35
2.2.1. Güvensizlik .....	35
2.2.2. Kaygı.....	36
2.2.3. Tasarı/ Kendini Gerçekleştirme .....	37
2.2.4. Makinalaşmış Toplumda Birey .....	38
2.2.5. Özgürlük .....	41
2.2.6 Atılmışlık/ Bırakılmışlık/ Fırlatılmışlık ve Terk Edilmişlik .....	42
2.2.7. Söylem .....	44
2.2.8. Dekorların Yıkılması.....	46
2.2.9. Vicdan .....	47
2.2.10. Bunaltı.....	47
2.2.11. Saçma/Absürd/Uyumsuz.....	49
2.2.12. İntihar.....	50
2.2.13. Sonluluk/ Ölüm.....	52
3. <i>KÂTİP BARTLEBY</i> ÖYKÜSÜNÜN HEGEL'İN KÖLE-EFENDİ DİYALEKTİĞİ ÜZERİNDEN ANALİZİ .....	55
SONUÇ .....	65
KAYNAKÇA.....	69

## ÖNSÖZ

XIX. yüzyıl, Batı'nın sanayileşmeye başladığı bir dönemdir. Buna bağlı olarak toplumsal yaşamda da hızlı bir değişim başlamıştır. Özellikle Fransız İhtilali'nin sonucu olarak toplumlar demokratikleşmeye, krallık yönetimleri yerlerini cumhuriyetlere bırakmaya başlamıştır. Toplumsal yapıda ortaya çıkan bu değişim ve dalgalanmalar felsefe, kültür, sanat ve edebiyat dünyasına da bir canlılık getirmiştir.

Felsefede romantizm, materyalizm, realizm ve özellikle de Hegel'in idealizmi önemli bir noktadayken edebiyatta ve diğer sanatlarda romantizm, realizm, natüralizm, sembolizm, empresyonizm gibi akımlar yaygınlık kazanmıştır. XIX. yüzyıl Avrupa'sında başlayan bu hareketler bütün dünyaya, dolayısıyla Amerika'ya kadar yayılmıştır.

XIX. yüzyıl Fransız edebiyatı, dünya edebiyatını etkisi altına alacak önemli isimler yetiştirmiştir. Bu yüzyılın ilk yarısında klasisizme tepki olarak romantizm akımı doğmuştur. Bu akım şiir, roman, tiyatro türlerinde oldukça etkili olmuş; J. J. Rousseau romantizmin önemli bir temsilcisi olarak dönemi etkilemiştir. Şiir ve roman türünde La Martine, V. Hugo gibi sanatçılar başarılı eserler vermiştir. Realizmin öncü sanatçılarından Flaubert, Stendhal ve Balzac da yine bu yüzyılda yaşamıştır.

Amerikan edebiyatı da yüzyılın ilk yarısında Edgar Allan Poe, Mark Twain gibi önemli sanatçılar yetiştirmiştir. Poe, romantizmin Amerika'daki temsilcisi kabul edilmiştir.

Tezimize konu olan *Kâtip Bartleby*, Herman Melville tarafından böyle bir dönem ve atmosferde yazılmıştır. Ne var ki Melville bu eserde ne romantik ne de klasik türde bir üslup benimsemiştir. Öyküde realist eğilim söz konusudur. Bu noktada Flaubert, Stendhal ve Balzac'la yakınlaşır. Ancak kurguladığı hikâyeye ve karakter bakımından dönemine göre eşsizdir. Bu eşsizliğini günümüze değin koruduğunu da ilave etmek gerekir. Bundan ötürü kendi çağının ve çağdaşlarının ilerisinde, XX. yüzyılın felsefesine ve ruhuna ait bir öykü kaleme almıştır.

Tezimizde Melville'in bu eserinin neden bir sonraki yüzyıla ait unsurlar taşıdığı analiz edilecek ve tartışılacaktır. Bu eserin arka planını yoklarken bir taraftan ilişkili olduğu Varoluşçu düşünelere ve felsefelerine değinilecek daha sonra da içkin

olduğu Varoluşçu temalar irdelenecek ve eser bu yönüyle analiz edilecektir. Böylece eserin yazıldığı dönemde değil, ancak bir sonraki yüzyılda yazılan metinlerin muhtevasını etkilemiş Varoluşçu düşünceleri barındırdığı iddiası temellendirilmeye çalışılacaktır. Diğer taraftan, Hegel'in "Köle-Efendi Diyalektiği" ekseninde öykü yeniden gözden geçirilecek ve bu konuyla bağlantıları açınlanmaya çalışılacaktır.

Tezi hazırlarken çalışmanın hem Varoluşçuluk hem de Köle-Efendi Diyalektiği konuları için sade, akıcı ve bütünlüklü bir kaynak olması hususunda ayrıca çaba sarf ettiğimi; bütünlük için içeriksel sınırları zorladığımı bilmenin yanında akıcı ve anlaşılır olmak için de dil ve anlatım meseleleri üzerinde hassasiyetle durduğumu belirtmek isterim.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında görüşlerine başvurduğum; tezin içeriğinde, iddia ve görüşlerimde beni tümüyle özgür bırakarak desteklerini sunan, zamanlama konusundaki sıkıntılara her defasında sabır ve tolerans gösteren tez danışmanım Prof. Dr. M. Nesim DORU'ya; tezin doğru bir yapıya kavuşması ve biçimsel sorunlardan arındırılması için katkıda bulunan, bilgisini ve iyiliğini esirgemeyen Doç. Dr. Yunus CENGİZ'e teşekkür ederim. Altı yılı geride bıraktığım yüksek lisansın sonunda bu çalışmayı tamamlamasaydım bir açıdan kendime karşı bir görevimi yerine getirmemiş olacak, kendimi hep borçlu hissedecektim. Gündelik rutinler dışında, yazınsal anlamda da yeterince meşgul biri olarak zaman ayırıp huzursuz benliğime küçük bir mutluluk katan kendime de teşekkür ederim. Son olarak, olmasalardı ne yapardım bilmiyorum, kaleme ve geceye teşekkür ederim.

Nurullah KUZU

Mardin, 2019

## ÖZET

Bu çalışmada *Kâtip Bartleby* öyküsü iki farklı bakışla ele alınmıştır. Çalışmamıza doğru bir perspektif kazandırmak için aşağıdaki sıralamayla tez hazırlanmıştır.

İlk olarak konuya bir giriş yapılmış, Herman Melville'den, yaşadığı dönemden ve eserlerinden kısaca bahsedilmiştir.

Birinci bölümde Varoluşçuluğun tanımı ve kapsamı üzerinde durulduktan sonra *Kâtip Bartleby* öyküsünün gerek dönemsel gerek düşünsel planda hangi Varoluşçu filozoflarla ilişkili olduğu tartışılmıştır. Aynı bölümde Köle-Efendi Diyalektiği'nin Hegel'in felsefesindeki yeri ve kapsamı da belirlenmiştir.

İkinci bölümde, farklı sanat alanlarını beslediği gibi edebî yapıtları da besleyen “Varoluşçu temalar” ayrı başlıklar halinde teker teker incelenmiş ve *Kâtip Bartleby* eserinin içerdiği Varoluşçu temaların bir analizi yapılmıştır. Böylece konuya tematik bir bakış kazandırılmıştır.

Tezimizin üçüncü bölümünde “Köle-Efendi Diyalektiği” üzerinden *Kâtip Bartleby* öyküsünün bir analizi yapılmıştır.

Sonuç bölümünde ise öykünün neden yirminci yüzyılın ruhuna sahip olduğu tartışılmış ve bir sonuca varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Herman Melville, Bartleby, Varoluşçuluk, Köle-Efendi Diyalektiği, kendini gerçekleştirme.

## ABSTRACT

In this work, I dealt with the story of *Bartleby, The Scrivener* from two different perspectives: One is existentialism, and the other one is master-slave dialectic.

In introduction, I mentioned Herman Melville's life and works and the general landscape of his age.

In the first chapter, I discussed the story of *Bartleby, The Scrivener* in the context of existentialism after giving a detailed analysis of existentialism. And, I determined the existentialist philosophers to whom the existentialism of the story is related. In the same chapter, I thought about the place of master-slave dialectic in Hegel's philosophy in general.

In the second chapter, I examined existentialist themes under the separate titles, which feed both art and literature. And, I gave a detailed analysis of existentialist themes in the story of *Bartleby, The Scrivener* so that my thesis got a thematic perspective.

In the third chapter, I analyzed story of Bartleby from the perspective of master-slave dialectic.

In conclusion, I argued that the story has spirit of twentieth century and explained how and why it is so.

**Key words:** Herman Melville, Bartleby, Existentialism, Master-Slave Dialectic, self-realization.

## GİRİŞ

Melville 1819 yılında, New York'ta doğdu. Babası tüccardı. Sekiz çocuklu bir ailenin üçüncü çocuğu olan Melville küçük yaşta geçirdiği kızıl hastalığı yüzünden görme yetisinin önemli bir bölümünü kalıcı olarak kaybetti. On yaşındayken babası iflas etti, bundan iki yıl sonra da babasını kaybetti. Geçinmek için öğrenimine ara vermek zorunda kaldı. Tarım işçiliği, çıraklık gibi işler yaptı. Bu sırada tarih, antropoloji alanlarında kendini yetiştirdi, Shakespeare'in eserlerini okuyarak kendini geliştirdi. Bunun dışında banka memurluğu, öğretmenlik gibi meslekleri yaptı. 1838'de New York'ta bulunan Lansingburgh Akademisi'nde mühendislik öğrenimi gördü. Ertesi yıl New York'tan Liverpool'a giden bir ticaret gemisinde çalışmaya başladı. 1841'de bir balina avı gemisiyle sefere çıktı. Yolculuk sırasında gemiyi terk ederek Markiz Adaları'nda üç hafta boyunca Typee yerlileriyle yaşadı. 1843'te ABD donanmasına katıldı ve ertesi yıl Boston'a geldi. 1847 yılında Elizabeth Shaw ile evlendi ve üç sene sonra, Massachusetts'ten bir çiftlik satın aldı. 1863'te New York'a taşındı. 1866'dan itibaren on dokuz sene boyunca New York rıhtımında gümrük müfettişi olarak çalıştıktan sonra 1885'te emekli oldu. 1891'de New York'taki evinde kalp krizi sonucu hayatını kaybetti ve New York Bronx'ta bulunan Woodlawn Mezarlığı'na defnedildi.<sup>1</sup>

Melville'in eserlerini şöyle sıralayabiliriz: 1846'da *Typee: Polinezya Hayatına Bir Bakış*. 1847'de *Omoo*. 1849'da *Redburn: His First Voyage (Redburn'ün İlk Seyahati)* ve *Mardi and the Voyage Thither (Mardi ve Oraya Seyahat)*. 1850'de *White-Jacket (Beyaz Ceket)*. 1850'de *Moby Dick*. 1852'de *Pierre* ya da *Belirsizlikler*. 1855'te *Israel Potter*. 1856'da *The Piazza Tales (Piazza Öyküleri)*. 1857'de *The Confidence-Man (Sağlam Adam)*.<sup>2</sup>

1846 yılında yayımlanan ilk eseri *Typee* büyük ilgi gördü. 1847'de yayımlanan *Omoo*'yla birlikte Melville, bir yazar ve bir maceracı olarak bir anda şöhret kazandı. Bir yandan da çeşitli dergilere makale, şiir ve kısa öyküler yazmaya başladı. 1849'da yayımlanan *Mardi and the Voyage Thither* okurları için büyük bir hayal kırıklığı oldu. *Moby Dick* eserini yazarken çok sıkı çalışmış olsa da 1840'larda

<sup>1</sup> Hayatı için bkz: Herman Melville, *Moby Dick*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-Mina Urgan, YKY, İstanbul, 2019, s.11

<sup>2</sup> Hayatı için bkz: Herman Melville, *Billy Budd*, Çev. Ahmet Seven, YKY, İstanbul, 2018, s.11



yakaladığı ilgiyi ve ünü tekrar kazanamadı. *Moby Dick* ya da ilk yayımlandığı zamanki ismiyle *Beyaz Balina*, ancak yazarın ölümünden otuz sene sonra, 1920’lerde başyapıt olarak değerlendirilerek birçok dile çevrilecekti. Bu eser incelemeler sonucu Amerikan edebiyat tarihinin en önemli romanlarından biri olarak kabul edildi.<sup>3</sup>

Görüldüğü üzere Melville, 19. yüzyıl içerisinde yaşamış bir yazardır. Bu yüzyılın ortalarından sonra teknik ve bilimsel ilerlemeler endüstriyel gelişmeleri hızlandırmış, buna paralel olarak dünya nüfusunda da hızlı bir artış olmuştur. Yeni iş kolları açılmış, şehirlere göç artmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak sosyal ve kültürel hayatta çeşitli kırılmalar meydana gelmiş, işçi sınıfının yanında yeni bir orta sınıf (burjuva) oluşmaya başlamıştır. Fransız İhtilali’nden sonra devletler, gelişen sanayiye uygun yeni bir yapılanmaya doğru gitmiş, küresel sermayeden pay kapmak için ekonomik bir yarışa girişmişlerdir. Bu da daha çok sanayileşmeye, daha çok kentleşmeye yol açmıştır. İnsan gerek endüstriyel üretim içerisinde gerekse de yapılandırılmış devlet kurumları içerisinde, işleyen düzenin bir parçası; adeta çarkın bir dişlisi haline gelmiştir.

Yazarımızı tam olarak anlayabilmemiz için içinde yaşadığı dönemin Amerikan toplumunu, kültürel, siyasal ve sosyal özelliklerini kısaca özetlemek gerekir.

Malville’in Kâtip Bartleby’yi kaleme aldığı 1850’ler Amerikasına baktığımızda henüz oluşum sürecinde bulunan bir ülke görürüz. İç savaşın (1860-1864) hemen öncesine denk gelen bu dönemde Amerika, Güney’de köleliğin sürdüğü, geçimin tarım ve hayvancılığa bağlı kaldığı bir yerken; Kuzey’de ise nispeten daha demokratik bir yönetimin olduğu, sanayinin ve ticaretin geliştiği, fabrikaların kurulduğu, gemi ticaretinin geliştiği, şehirlerin göç alarak çok hızlı büyüdüğü bir tablo ortaya koyar.<sup>4</sup>

Kuzey, doları tanrı, işi ibadet sayan; zengin olmayı erdem ve yurtseverlik bilen bir kuşağın eline geçmişti. Tüm varlığını bu uğurda ortaya koymuş olan “businessman” toplumun en saygıdeğer üyesiydi. Kuzey’de köleliğin yaygınlaşması istenmiyor, hatta Güney’e bile bu dayatılmaya çalışılıyordu. Bu demokratça ülkülere karşın, zenginlerle fakirler arasında uçurumun açıldığı da görülüyordu.

<sup>3</sup> Herman Melville, *Veranda Öyküleri*, Çev. Arzu Altınanıt, Alakarga Yayınları, İstanbul, 2013, s.4

<sup>4</sup> Allan Nevins-Henry S. Commager, *ABD Tarihi*, Çev. Halil İnalçık, Doğubatı Yay, Ankara, 2017, s.242-246,

İşverenlerince acımasız biçimde sömürülen fabrika işçileri, koca bir gün çok az paraya çalışıyordu.<sup>5</sup> Bu ise yeni bir düzenin, modern dünyanın doğurduğu bir kölelik anlayışıydı. Dönemin tablosu bu şekilde özetlenebilir.

1830 kuşağı ve sonrasına “modern” kavramının şemsiyesi altında bakmak gerek. 19. yüzyıl ya da bu yüzyıldan anladıklarımız, 1830’larda başlar. Orta sınıfın giderek güçlü bir burjuvaziye dönüşeceği, aristokrasinin git gide ortadan kalkacağı, üretimin el emeği ve alın terinden koparak sanayinin teknik dönüşümlerle gelişip yayılacağı, rayların döşenerek hammaddeyle sanayi ve pazar bölgeleri arasındaki mesafenin kısılacağı dönem bu yüzyıldır.<sup>6</sup> Bu bakımdan 19. yüzyıl, 20. yüzyıldaki teknik, sosyal ve siyasal gelişmelerin başlangıçlarını barındırır.

Amerika’da Batı’daki topraklara ve buradaki hammaddelere ulaşmak için ilk olarak demiryolları döşendi. Bir kıyıdan öteki kıyıya gitmek bir ay sürerken beş güne düştü. Doğu ile Batı arasındaki zaman sorununu ortadan kaldırmak için dünya birer saat aralıklı 24 farklı zaman dilimine ayrıldı. Artık yolculuklar sonunda bir yere hangi saatte varılacağı sorun olmaktan çıktı ve dünya insanlara önceki zamanlara göre daha küçük gelmeye başladı. Elektriğin bulunuşu ve ampulün icadından sonra akşam karanlığında çalışmaya son vermek bir zorunluluk olmaktan çıktı. Çalışanların günlük mesai süresi böylece uzadı. Bu gelişmeler beraberinde hayatı kolaylaştıracak küçük büyük birçok yeni ve farklı buluşu da getirmiş oldu. Böylece gerek iş hayatında gerekse sosyal hayatta modern zamanlar başlamış oldu.<sup>7</sup>

19. yüzyıl bütün yüzyıllar arasında, insanlık tarihinde en çok değişiklikler gösteren yüzyıl olmuştur. Yeryüzünde demiryolu ağ sistemi kurulmuş, dört bin yıldır kullanılan at arabasının yerini tren almıştır. Sanayi devrimi ile geleneksel el işine dayalı üretimden yığınla mal üreten makina üretimine geçilmiştir. Bu gelişmelerle birlikte, sınırlı, kendine yeten yaşam çevreleri dönüşüme uğramış, bütün ihtiyaçları içine alan küresel bir pazar ekolüne geçilmiştir.<sup>8</sup>

Özetlediğimiz şekilde, hayatının tamamı 19. yüzyılda geçmiş olan Melville, babasını erken yaşlarda kaybetmiş, istediği kariyeri tamamlayacak ekonomik güce

<sup>5</sup> Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2014, s.73

<sup>6</sup> Özkan Eroğlu, *Uygarlık Tarihi*, Tekhne Yayınları, İstanbul, 2017, s.275

<sup>7</sup> Susan Wise Bauer, *Dünya Tarihi 4. Cilt*, Çev. Mihriban Doğan, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s.87-91

<sup>8</sup> Hans Freyer, *Sanayi Çağı*, Çev. Bedia Akarsu-Hüseyin Batuhan, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2018, s.10

asla sahip olamamıştır. Genç yaşlarda yazmasına karşılık, bu yeteneğinin hayatını idame ettirecek bir karşılığını ömür boyu elde edememiştir. Bu nedenle tezgâhtarlık, öğretmenlik, vapur işçiliği, balina avcılığı ve gümrük müfettişliğinin yanı sıra birçok ufak tefek işte çalışmıştır. Ölümüne kadar geçen sürede neredeyse hiç tanınmayan bir yazar olarak yaşamış olmasının yanında hiçbir zaman saygı gören bir “businessman” de olamamış ve maddi zorluklar içinde geçirdiği hayata bir köşede sessizce veda etmiştir. Ancak bu talihsiz itibarı ölümünden otuz yıl sonra, 1920’de *Billy Budd* adlı son romanının keşfedilip basılmasıyla çarpıcı bir biçimde değişmeye başlar. Bütün eserleri yeniden basılmaya başlanır ve dönemin önemli isimlerinden Raymond Weaver tarafından ilk biyografisi hazırlanıp yayımlanır. Dönemin birçok eleştirmeninin iade-i itibar etmesiyle *Melville Revival* adlı bir hareket başlamış ve muazzam bir eleştirel ve akademik çalışma hazırlanmıştır. Yaşadığı yüzyıl boyunca ses getirmemiş, değeri anlaşılmamış eserleri; yirminci yüzyılın ortalarına, 1950’lere gelindiğinde gerçek değerine kavuşmuştur. *Moby Dick* romanı Amerikan edebiyatının başat eserlerinden biri olarak taçlandırılmış ve Amerikan Rönesansı olarak kabul edilen edebî kanonun merkezine yerleştirilmiştir.<sup>9</sup>

Peki onu birdenbire önemli kılan ne olmuştur? Tezimizin bir yönü de buna ışık tutmak ve bunun nedenlerini tartışıp ortaya koymak olacaktır.

20. yüzyılın başlarında dev ekonomiler arasındaki rekabet savaşlara yol açmış, dünya topyekûn bir yıkım makinesine dönüşmüştür. Uzun süren bu yıkımlar beraberinde bir buhran getirmiş; geleceğe kaygıyla bakan insan, dünyadaki yerini sorgulamaya ve bir birey olarak varlık problemi yaşamaya başlamıştır. Bilim ve teknolojinin belirleyici konumda olduğu dünyanın bu yeni durumunda, ekonomik, toplumsal ve siyasal bakımdan hızlı bir dönüşüm içindeki bu yeni dünyada insanın yeri nerededir? Gelecekte insanın durumu ne olacaktır?<sup>10</sup> Bu sorular birer problem olarak öne çıkmıştır.

20. yüzyıldaki sanatçılar ve yazarlar, çevrelerindeki dünyanın yenilikleriyle, sanatsal ve düşünsel biçimlerde devrim yaparak uzlaşmaya çalışıyorlardı. Bu ‘devrim’ mekanik dünyanın hem takdir edilmesi hem de ondan dehşete düşülmesi şeklinde kökleşmiş bir belirsizliğe dayanıyordu. Modernizm olarak bilinen şey

<sup>9</sup> Herman Melville, *Yazıcı Bartleby*, Çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.27-37

<sup>10</sup> Sevgi İyi, *Martin Heidegger’da İnsan Sorunu*, Asa Yayınları, Bursa, 2003, s.10

doğmuştu. Çatışan görüntü ve seslerin uyumsuzluğu ile bireysel ve toplumsalın parçalanmış kısımlar içinde çözülüşü de vurgulanıyordu.<sup>11</sup>

Yeni Avrupa bu ortamda bir kültür buhranı geçirmiş, bu genel buhran kendisini felsefe çevresinde de duyurmuştur. Hakikat ve bilgi sorusuna verilen cevaplar hiçbir devirde bu dönemde olduğu kadar birbirine karşıt düşmemiştir.<sup>12</sup> Varoluşçu düşünceler tam da bu yüzyılda geniş bir yankı uyandırmıştır. Toplum karşısında bireyi önceleyen, onun öznelliğini ve biricikliğini vurgulayan bu düşünceler dönemin aydınları arasında rağbet görmüştür. Bireyi ve onun özgürlüğünü temel değer olarak düşüncelerinin merkezine alan Heidegger, Sartre, Camus, Kafka gibi aydınlar 20. yüzyılın başında varoluşçu düşüncelerini gerek felsefi gerek edebî alanda eserler üreterek ortaya koymuşlardır. Böylece varoluşçu düşünceler hızla tüm dünyaya yayılmıştır.

20. yüzyılda, varoluşçu düşüncelerin zemini olan savaşlar, yıkımlar, bunalım, karamsarlık, güvensizlik, sanayileşme, hızlı kentleşme, yabancılaşma, kurumsallık, mekanik işleyiş, bireylik, özgürlük, öznellik, irade, toplumsalın karşısında yer alma gibi sosyolojik, kültürel, politik ve ontolojik durumların 19. yüzyılda henüz bir netliğe kavuşmadığını görürüz. Bundan ötürü, bu dönemde yazılan eserlerde derinlemesine varoluşçu bir düşünsel altyapı bulamayız. Ancak kimi istisnalar vardır. Bunlardan biri de Herman Melville'in yazdığı *Kâtip Bartleby* öyküsüdür.

Bu çalışmada *Kâtip Bartleby* öyküsü Varoluşçu düşünceler ve Hegel'in Köle-Efendi Diyalektiği bağlamında iki farklı bakışla değerlendirilecektir. Bu açıdan tezimiz üç bölüm halinde hazırlanmıştır. 1850'lerde yazılmış *Kâtip Bartleby* öyküsünde, esas olarak ancak 20. yüzyılda yazılan eserlerde görülmesi olası varoluşçu temaların bulunduğunu göstermek ve bunun üzerine tartışmak amacıyla giriş bölümünde, hem yazarın bu eseri kaleme aldığı 1850'lerin hem de 20. yüzyılın genel bir panoramasına kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde tanım ve kapsam olarak Varoluşçuluk ve Köle-Efendi Diyalektiği konularına yer verilmiş sonra ikinci ve üçüncü bölümlerde sırayla bu konuların öykünün içeriğiyle ilişkileri tartışılarak analiz edilmiştir.

---

<sup>11</sup> Chris Herman, *Halkların Dünya Tarihi*, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2013, s.449-450

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, Çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003, s.11

# 1. VAROLUŞÇULUK VE KÖLE EFENDİ DİYALEKTİĞİ

Düşünce tarihinde ilk olarak Kierkegaard Varoluşçu sözcüğünü bugünkü anlamında önerip kullanmıştır.<sup>13</sup> Bu çerçevede 1844 yılında *Felsefe Parçaları*'nı, 1846'da *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'ı yazmıştır. Hegel'in Kıta Avrupası'nda çok etkili olduğu bir dönemde, Varoluşçuluk, 'saf düşünce'nin absürtlüğüne karşı bir protesto olarak başlamıştır.<sup>14</sup> 19. yüzyılda inanç temelli gelişen bu düşünce Karl Jaspers, Henri Bergson, Max Scheler gibi düşünürler tarafından teist kökleri korunarak geliştirildiyse de, 20. yüzyılda inanç kültürünü bir yana bırakarak tamamen bireyi ve onun varoluşunu odağına alan Martin Heidegger, J. P. Sartre, Gabriel Marcel ve Albert Camus gibi düşünürler Varoluşçuluğa çağdaş yorumunu kazandırmıştır.

Varoluşçuluk, bu felsefeyi benimseyen filozofların üzerinde anlaştığı ortak, tümel bir tanıma sahip değildir. Bu akımın her bir savunucusunun, varoluşçuluğu kendine göre bir felsefi yoruma tabi tuttuğunu söylemek yanlış olmaz. Örnek olarak, Weil'e göre varoluşçuluk bir "bunalım", Mounier'e göre "umutsuzluk", Hamelin'e göre "bunalı", Banfi'ye göre "kötümserlik", Wahl'a göre "başkaldırı", Lukacs'a göre "idealizm (düşüncülük)", Benda'ya göre "usdışıcılık (irrationalisme)", Foulquê'ye göre "saçmalık" felsefesidir.<sup>15</sup> Yine de felsefi sözlüklerde ve literatürde, ortak bazı noktalar üzerinden geliştirilen bütünlüklü bir açıklamaya rastlamak mümkündür.

Varoluşçuluk, iradesi ve bilinci olan insan varlığının, irade ve bilinçten yoksun nesnelere dünyasına fırlatılmış olduğu görüşünü önemle savunan bir felsefedir.<sup>16</sup> Bununla birlikte Varoluşçular, insanın doğuştan gelen, önceden belirlenmiş bir özü olduğu fikrine karşı çıkar. Çünkü varoluş özden önce gelir ve adına *insan doğası* dedikleri, bütün insanlara özgü ortak ve değişmez bir öz söz konusu değildir. Buna göre insan önce vardır; sonra seçimleriyle kendini belirleme yoluna girer, şöyle ya da böyle olur. Bu oluş, sürekli bir "olma" halidir, çünkü yaşam bir son bulana dek insan çeşitli olanaklar karşısında bulunmayı sürdürür. İnsan, dünyaya atılarak, orada

<sup>13</sup> Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999, s.10

<sup>14</sup> H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s.10

<sup>15</sup> J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1999, s.7

<sup>16</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.889

seçimler yaparak, acı çekerek, savaşarak, kazanarak, kaybederek yavaş yavaş kendini belirler. İnsan iradeye sahip özgür bir varlık olduğundan, bu belirleme yolu hiç kapanmaz, her zaman açıktır.<sup>17</sup> Bu noktada idealist görüşlerle tezat bir düşünceye sahiptir.

Varoluşçuluğu belirleyen temel özellik ve tavırları şöyle sıralayabiliriz:

Varoluşçuluk, bireyin tikel varoluşunu odak noktasına alır. Bu insan varoluşudur. İnsanı mutlak ya da sonsuz bir tözden zuhur etmiş kabul eden felsefi görüşlere karşı çıkar. Bundan dolayı gerçekliğin *Tin, Akıl, Bilinç veya İde* olarak varolduğunu öne süren idealist görüşleri reddeder.

Varoluşçuluk, varoluşun dünyada-olan-insan varolmasının varlık tarzıyla ilgili bir varlık problemi olduğunu ifade ederek varlığın anlamına ilişkin bir araştırma yapar. Bu ontoloji üzerine yoğunlaşırken her türlü bilimci, nesnel ve analitik yaklaşıma karşı çıkar.

Varoluşçuluk, geleneksel felsefenin öne sürdüğü “özün varoluştan önce gelir” fikrini kabul etmez. Aksine varoluşun özden önce geldiğini iddia eder. Var olan imkânlar karşısında seçimler yaparak kendini gerçekleştirir. Bu şekilde kendi özünü kendisinin yarattığını öne sürer. İnsanın dünyaya fırlatılmış olduğunu ve kendisini nasıl oluşturursa öyle olacağını yani özünü kendisinin belirleyeceğini; sabit, özsel bir doğası bulunmadığını ortaya koyar. İnsanın irade özgürlüğüne sahip olarak seçimlerinde özgür olduğunu ve sabite alınabilecek bir özü olmadığını ifade eder.

İnsana seçimler yaparak kendi özünü oluşturma şansı veren bu imkânlar, aynı zamanda diğer varolanlarla ilişkileri tarafından belirlendiğinden varoluş her zaman dünyadaki bir varlık olmak durumundadır. Bu durumda varoluş seçimi sınırlayan ya da koşullayan somut ve tarihsel olarak belirlenmiş bir durumda ortaya çıkmak zorundadır.

Varoluşçuluk, nesneden yola çıkan ve analitik olarak doğrulara ulaşmaya çalışan görüşlere karşı çıkar. Nesnel hakikat ve Tümeleler gibi konular yerine öznel hakikatin önemini vurgulayarak korku, yabancılaşma, kaygı, özgürlük, kendini gerçekleştirme gibi öznel konulara yönelir. Hakikatin tümüyle öznel olduğunu vurgular.

---

<sup>17</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.8

Varoluşçuluk evrenin rasyonel bir tarafı bulunmayışından ötürü onu akılla anlaşılır kılmanın mümkün olmadığını öne sürer. Evren tek başına saçma ve anlamsız olduğundan, ona anlamın insan tarafından verildiğini ifade eder.

Varoluşçuluk, insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu, aynı zamanda bu özgürlüğün sorumluluğunu da taşıdığını ifade eder. Evrende önceden belirlenmiş ahlâkî kuralların bulunmadığını öne sürer. İnsan, kendi eylemleri dışında başkalarının eylemlerinden de sorumlu olduğundan bu ahlâkî ilkeleri kendisi yaratır.<sup>18</sup>

Sıraladığım bu maddelerin özellikle Heidegger ve Sartre'ın varoluşçu düşüncelerini yansıttığını söylemek gerekir. Bunun yanında farklı görüşlere sahip düşünürler de bulunmaktadır. Bunlar bir sonraki bölümde incelenmiştir. Ancak tezimizin konusunun esas olarak Heidegger'in ve Sartre'ın 20. yüzyılda ortaya koydukları Varoluşçu düşünceleri içkin olduğu, örneğin 19. yüzyılda Kierkegaard tarafından savunulan Varoluşçu düşüncelerle tam olarak uzlaşmadığı ve neden uzlaşmadığı üzerinde tartışılmaktadır. Bu bakımdan tezimizin asıl iddialarından birinin de bu olduğunu belirtmek lazım. Bu tezde 1850'lerde yayımlanmış edebî bir eserin kendisinden neredeyse bir asır sonra kültür, sanat ve düşünce dünyasına yayılan Varoluşçu fikirlere kaynak oluşunun şaşırtıcı yanını tartışmakta ve bunun ispatına çalışılmaktadır. Bu bakımdan adı ön plana çıkmış bazı Varoluşçu düşünülerin felsefelerine teker teker eğilmek, kronolojilerini belirtmek ve bunların ele aldığımız edebî eserdeki yerini tartışmak elzem olmuştur.

Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Sartre ve Albert Camus Varoluşçuluğun önde gelen düşünürleridir. Kierkegaard bu düşünceyi ilk defa belli bir sistemde ele alması bakımından akıma öncülük eder. Jaspers ve Marcel teist yaklaşımlarıyla öne çıkar. Heidegger ve Sartre ise bu düşünceye çağdaş yorumunu kazandırarak teist yaklaşımı ortadan kaldırır. Böylece bu düşüncenin merkezine “insan varlığını” yerleştirirler. Camus ise bu felsefeyi açımlayan denemeler yazar ve romanlarında Varoluşçuluğu önemli bir tema olarak kullanır. Bu düşünürlerin ortak temaları olmasının yanında felsefelerinde çeşitli farklılar da mevcuttur. Bu farklılıklarla beraber ortaya çıktıkları dönem üzerinde de durularak

---

<sup>18</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.889

*Kâtip Bartleby* öyküsüyle içeriksel bağlantıları olup olmadığı tartışılacaktır. Bu nedenle teker teker analiz edilmeleri gerekmektedir.

1813-1855 yılları arasında yaşamış Kierkegaard için dindar bir Hristiyan varoluşçu demek yerinde bir tanım olur. Varoluşçu düşüncelerini bir bütünlük içinde ve Hristiyanlık inancı bağlamında dile getirmiştir. Bu açıdan, Kierkegaard Varoluşçu düşünceyi sistemli bir hale getiren ilk düşünürdür. Hristiyanlık inancını varoluşçu düşünce ekseninde, bireyin öznel kavrayışına indirgemıştır.<sup>19</sup> Böylelikle inancına felsefi bir bakış kazandırmıştır. Tövbeye ve maneviyata, kurtuluş için İsa'ya dönmeye, yeni doğuma ve Tanrı'nın inayetinin olduğu bir hayata duyduğu inancın felsefi bir açıklamasını görürüz onda. Günlüğündeki "Hayatım insanları haberdar kılmak için hesaplanmış bir vecizedir"<sup>20</sup> sözü onun yaşam felsefesi hakkında önemli bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Bu, onun kendisine yüklediği misyondur.

Kierkegaard'a göre varoluş, insanın özgür seçimleri sonucunda kendi kendisi olma ya da olmama olanağıdır. İnsanın varoluşu bir nesneninki gibi verilmiş değildir. İnsan kendini gerçekleştirme yoluna girmelidir. Bu yüzden varoluş, doğal ya da düşünsel olarak verilmiş varlık düzenlerinden bağlarını koparıp, Tanrı önünde tek başına, yapayalnız kalmayı seçen insanın varoluşudur.<sup>21</sup> Bu açıdan, varoluşu özsel varlık olarak gören Hegel'in saltık sistemine karşıt bir tavır ortaya koyar. Ona göre varoluş, aşkınlığa yönelen boğuntulu varlık ile bir gerilim anlamı taşır. Hegel için Tanrı saltık idea'dır; Kierkegaard içinse Tanrı, insanın tutkulu ve boğuntulu varoluşunun her anında birlikte olduğu ve tartıştığı bir kişidir, İsa'dır.<sup>22</sup> Varoluş, Kierkegaard için öncelikle İsa'nın varoluşudur. Çünkü o varolarak, varolanlar'a bir yol gösterici, insanlar için örnek alınacak bir varoluş tasarısı olmuştur.<sup>23</sup>

Öğrencilik yıllarında Hristiyanlığı reddeden Kierkegaard, bir süre kendini Hegel'in felsefesini anlamaya adanmış, ancak hayal kırıklığına uğramıştır. Hegel'in öne sürdüğü "saf düşünce" ona göre felsefi bir kâbustur. Nesnel bir sistem üzerine inşa edilen spekülâtif felsefeyi dikkat dağıtıcı, aldaticı, felsefi düşünüş ve yaşayış için yıkıcı olarak değerlendirmiştir. Böyle bir düşünüş ve yaşayışın bireysel

<sup>19</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.42

<sup>20</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.13-14

<sup>21</sup> Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s.115

<sup>22</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s.113

<sup>23</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.41



varoluşun gerçek sorunlarından hayat boyu kaçmak anlamına geleceğini savunmuştur. O, inanç ve akıl arasındaki yarığı yeniden vurgulayarak; inancı akılcı bir sistemle açıklamaya çalışan görüşleri gülünç bulmuştur.<sup>24</sup>

Kierkegaard'ın felsefesinde nesnel, rasyonel bilgi üzerine inşa edilen akılcı sistemlerin bir önemi yoktur. Çünkü rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içine sıkıştırır, her şeyi akla indirger. Bu yüzden insanın öznel deneyimlerinin onun varoluşundaki önemini atlar. Oysa felsefe genel olana değil özel olana; nesnel olana değil öznel olana yönelmelidir. Kierkegaard'da varoluş insana özgüdür. Çünkü var olmak; olasılıklar karşısında seçme özgürlüğü bulunan, iradesi olan, karar veren bir birey olmak anlamına gelir.<sup>25</sup>

Kierkegaard'a göre insan yaşamı, felsefi problemlerin çözümünden, teorik bilgilerden, soyut düşüncelerden daha önemlidir. İnsanın bir özne olarak kendisinin bilincine varmasından, kişiliğini geliştirmesinden daha önemli bir şey yoktur. Bu, onun varoluşunu gerçekleştirme olanağıdır. Dahası, genel felsefi problemlerin, soyut düşüncelerin insanın en önemli anlarında hiçbir yardımı olmaz. Yaşantıda insanın varoluşunu meydana getiren onun bu anlardaki öznel tutumudur. Ona göre esas üzerinde durmaya değer konu budur. Oysaki tüm insanlardaki ortak nitelikleri, nesnel öğeleri dikkate alan Rasyonel düşünce için bu kişisel ve öznel öğelerin bir önemi yoktur.

İnsanı özü bakımından Tanrı ile ilişkili bir varlık olarak gören Kierkegaard, bu ilişkinin gerekliliğine şöyle değinmiştir: Varoluş hali, insanın özünden uzaklaşması, Tanrı'ya yabancılaşmasının bir sonucudur. Dünya yaşamı bu yabancılaşmanın bir betimlemesidir. Korku ve yılgınlıkla dolu bu dünyada, insan, sonluluğunun bilincinde olmasından ötürü sürekli bir sıkıntı, boğuntu içindedir. İnsan özgür seçimleri, eylemleri ile özüne yaklaşabilir ya da Tanrı'dan uzaklaşıp yabancılaşır ve umutsuzluğu artar.

Kierkegaard'ın akıl ve inanç arasındaki yarığı belirgin kılmak istediğinden bahsetmiştik. Çünkü inancın savunduğu doğrular akılla kanıtlanmaktan uzaktır. Onlar bir belirsizlik içinde bulunur. Birey ancak seçimde bulunabilir. İnanır ya da inanmamayı tercih eder. Bu belirsizlik insanın özgürlüğünü vurgular. Onun özgür bir

---

<sup>24</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.11

<sup>25</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.508

iradeyle bir seçime gitmesi gerekir. Ahlâk ya da din içinde, bize belli bir biçimde yaşamamız gerektiğini gösterecek hiçbir somut kanıt olmadığını savunan Kierkegaard, dinî ya da ahlâkî doğrularla ilgili kesinliğin, özgürlüğü de yok edeceğini öne sürer. Başka bir açıdan, somut bir kanıt hiçbir zaman insanı öznel olarak ikna edemez. Öyle bir kanıt en önce özgürlüğü ortadan kaldırmak olurdu. Bu yaklaşımla Kierkegaard için ‘belirsizlik’, öznel hakikat açısından bir kusur değil, onun özünü meydana getiren temel bir prensiptir.<sup>26</sup> Çünkü insana seçme özgürlüğü tanır.

İnsanın seçimlerde bulunmak dışında bir alternatifi yoktur ve bir tercihte bulunmamak bile bir tercihtir. İnsan özgür, bilinçli ve iradesi olan bir varlıktır. Bunun sonucunda, Kierkegaard’a göre, bir sonuca ulaşmak amacı taşımaksızın, bizim hakikati aramak gibi bir sorumluluğumuz vardır. İnsandaki bu korkunun, kaygının, yılgınlığın bir nedeni de budur; yani seçme özgürlüğüne karşılık sorumluluk hissetmesidir.<sup>27</sup>

Sonuç itibariyle Kierkegaard’a göre insan bu dünyada yaptığı seçimler sonucunda ve devamlı olarak varoluşunu gerçekleştirme hali içinde yaşar. Gerçek bir varoluşa ulaşmak içinse toplumla değil bireysel olarak; akılla değil inançla hareket etmek esastır.

Kenan Gürsoy, Roger Verneaux’tan, şu sözleri aktarmıştır: “*Kierkegaard’ın ekzistansialist okulun temelini oluşturduğu söylenebilir, fakat Kierkegaard’ın eserinin bir felsefe eseri olduğunu söylemek için daha pek çok şey gereklidir... Bir ekzistansialist felsefeden bahsedilmek için, Husserl’in 20. yüzyılın ilk on yılı içerisinde fenomenolojiyi ortaya koymuş olmasını beklemek gerekmektedir.*”<sup>28</sup>

Heidegger’in Husserl’in öğrencisi olduğunu ve Husserl’in fenomenolojik yönteminden yararlandığını göz önüne alırsak bu sözlerle doğrudan Heidegger’e göndermede bulunulduğunu belirtmek gerekir.

Kierkegaard’ın İnanç merkezli bir düşünce üzerine bina ettiği, bilhassa Hristiyanlık inancını merkeze aldığı felsefesi, tezimize konu olan varoluşçu düşüncelerden uzaktır. Bireyi merkeze alması ve seçme özgürlüğünü işaret etmesi

<sup>26</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.509

<sup>27</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.509

<sup>28</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Aktif Düşünce Yay. Ankara, 2015, s.58

bakımından 20. yüzyıldaki Varoluşçuluğa bir kök oluşturmasının yanı sıra, teist temellerinden ötürü tamamen zıtlaşırlar. Bu nedenle Kierkegaard'ın teist argümanlarından kaynaklı olarak tezimize konu olan *Kâtip Bartleby*'nin içerdiği Varoluşçu düşüncelerle paralel olmadıkları, aynı zemini paylaşmadıkları söylenebilir. Herman Melville, Kierkegaard'la aynı yüzyılda yaşamıştır. Ancak Melville, *Kâtip Bartleby* eserini 1850'li yıllarda yazmasına ve bu eserde varoluşçu temalar işlemesine karşın Kierkegaard'ın düşüncelerinden beslenmemiştir. Tezimizin iddiasına şerh gibi düşen bu durum, Melville ve Kierkegaard'ın aynı yüzyılı paylaşmasından ötürü bir etkilenimin söz konusu edilebileceği fikri, şu sebeplerden ötürü mümkün görünmemektedir: Melville, bu eserin başından sonuna kadar ne Hristiyanlıkla ne de başka bir inançla ilgili herhangi bir argüman kurmadığı gibi, idealist bir tasarı da geliştirmemiştir. Tevrat'taki bir anlatıya göndermede bulunması dışında<sup>29</sup> öyküdeki anlatıcının -avukatın- bazı pazarlar kiliseye uğradığını biliyoruz sadece.<sup>30</sup> Ayrıca bunlar herhangi bir tartışmaya konu edilmemiş ve öykünün genel gidişatı içerisinde özel bir bağlama yerleştirilmemiş ayrıntılardan ibarettir. Bunlardan yola çıkarak Kierkegaard'a atfedilebilecek herhangi bir içeriğe ulaşamayız. Bu sebeple Kierkegaard'ın düşüncelerinden beslenmiş olabileceği iddiası ortadan kalkmaktadır. Öte yandan Roger Verneaux'un yukarıda işaret ettiği dönem tam olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman* gibi kült bir metni yayımladığı ve Sartre'ın Varoluşçuluğu evrensel bir tartışma konusu haline getirdiği dönemdir. Buradan yola çıkarak Varoluşçuluk olarak düşünce dünyasına yayılan görüşlerin daha çok bu iki filozofun görüşleriyle ilişkili olduğu da söylenebilir.

Kierkegaard gibi diğer teist varoluşçu düşünürler Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'dir. Aynı sebeplerden ötürü bu iki ismin Varoluşçu felsefelerinin de tezimize esas teşkil etmediğini ve eserin bu düşünürlerin felsefelerini tam olarak içermediğini belirtmek gerekir. Ancak konuya açıklık kazandırmak ve iddiamızı sürdürmek açısından bu düşünürlerin de Varoluşçu düşüncelerine değinmek zorundayız.

Karl Jaspers, 1883-1969 yılları arasında yaşamış Alman düşünürüdür. Felsefeye tıp alanından, psikopatoloji üzerinden geçiş yapmıştır. Varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden biridir. Diğer varoluşçu filozoflardan farklı olarak bilimsel

<sup>29</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.40

<sup>30</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.48

bilgiyi tümünden itmemiş, ona kendi felsefesi içinde, belli bir konum ve sınır dahilinde yer vermiştir. Ancak ne Descartes gibi bilim ve felsefeyi özdeş olarak benimsemiş ne de Husserl gibi felsefenin bilime dönüşebileceğini düşünmüştür. Jaspers, “Bilimsel eleştiri eğilimi, dünya tasarımıyla vazgeçti, ancak felsefe bakımından varlığı anlamının da koşuludur.”<sup>31</sup> derken, ona göre, bilim, felsefi düşüncesin gerekli zemini ve ilk basamağıdır. Ancak tek başına bu ilk basamak, akıl için vazgeçilmez olan birliği ve bütünlüğü sağlamak için yeterli değildir.<sup>32</sup>

Jaspers’e göre her dünya tasarımı dünyadan bir kesittir, onun ancak belirli bir parçasıdır; dolayısıyla dünya bir tasarım olamaz. Dünya bir tasarım olmadığı gibi felsefe de tek tek bilimlerin toplamı değildir. Çünkü bilimlerin nesnel olduğu yerde, felsefe öznel ve kişiseldir. Yine bilimlerin nesnel olanın, zorunlu olanın bilgisini araştırdığı yerde, felsefe insana ve insanın eylemlerinin kaynağına yönelir ve zorunluluğu aşip özgürlüğe götürür.<sup>33</sup> Özgürlük kavramı, bu noktada Jaspers’ın varoluşçu görüşünün merkezine yerleşir. Ona göre, herhangi bir dışsal baskıyla değil, başka bir istencin etkisinden uzak kalarak kendi içsel anlayışımızla özgürce yargıda bulunursak eğer varlığımızın bilincine ancak bu şekilde varabiliriz. Jaspers özgürlüğü Tanrı’nın varlığını anlamının bir koşulu olarak şu şekilde öne sürer: “*İnsan gerçekte ne kadar özgürse, Tanrı onda o denli kesindir. Ben nerede özgürsem, orada kendi kendime varolmadığımı kesinlikle bilirim. -İnsan olarak- hiçbir zaman kendimize yetmeyiz. Kendi dışımıza çıkmaya, kendimizi aşmaya doğru itiniriz, hiçliğimiz içinde kendi kendisiyle saydamlaştığımız Tanrı’yla olan bağlantımızın derinliğiyle gelişmek gereğini duyarız.*”<sup>34</sup>

Bilgi kuramları, bilgi yöntemleri; insanı bir bütün olarak kavramaz, yalnızca insanda eyleme dönüşen olayı kavrar. Bu tür bilgi kuramları insanın bütün mutlak bilgisine yükselmeyi amaçlayarak; onu her şeyden bağımsız, tam, mutlak bir bilginin konusu kılmaya çalışır. Ancak insan varoluşu gereği özgürlük ve tanrıyla bağlantılıdır. Bu araştırma kuramları bunu atlayarak gerçek insanı gözden kaçırmış; inananlarda, insan bilincini ve sonunda insanlığı sönüşün sınırına getirmiştir.<sup>35</sup> Jaspers’da esas olan özgürlüktür. Ne kadar özgürsek Tanrı’ya da o kadar yaklaşmış

<sup>31</sup> Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay. İstanbul, 1997, s.98

<sup>32</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşündür*, s.53

<sup>33</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.482

<sup>34</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.87

<sup>35</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.87

oluruz. Varoluşumuzun özgürlük olarak aydınlatılmasıyla, Tanrı'nın varlığı yeniden kanıtlanmış olmaz, yalnız onun kesinliğinin olanaklı bulunduğu yer gösterilir.<sup>36</sup> Yaşamımızın yüksek aşaması ve anlamı da budur. Öznel bir bakış ve özgür bir iradeyle tanrının kesinliğine inandığımızda varoluşumuz anlam kazanır.<sup>37</sup> Bu durumda Tanrı bir bilgi konusu değil, öznel bir inanç meselesidir.

Jaspers'ın felsefesini, Kierkegaard ve Sartre ile olan ortak ve karşıt yönleri bağlamında şöyle özetleyebiliriz: Jaspers “transcendent” yani “aşkın varlık” kavramını Tanrı ile özdeş kullanarak Tanrı'yı duyumlanabilir nesnelere farklı biçimde “varlığın kendisi” olarak ifade eder. Jaspers'a göre aşkınlık (transcendence), insan doğasının bir boyutu olup onun insandan ve dünyadan ayrı olarak düşünülmemesi gerekir. İncanın insanın aşkınlığını ve özgürlüğünü koruduğunu düşünür. Ona göre felsefe yapmak dini olumlayan bir etkinliktir. Bu noktada Sartre'dan ayrılarak, Kierkegaard'la benzer. Dini, aşkınlık fikrinin kaynağı olarak değerlendirirken hem dini hem de bilimi aşkınlığı nesneleştirmekle, mutlaklaştırmaya çalışmakla eleştirir. Oysa aşkınlık ancak Existenz tarafından tikel olarak kavranabilir ve Existenz'ın biricikliğinin ve özgürlüğünün sonucu olarak ortaya çıkar. Özgürlüğün ancak Tanrı'sız varolabileceği fikrinin insanın tanrılaştırılmakla yakından ilişkili olduğunu düşünen Jaspers, Sartre'ın tersine, insanın mutlak ve keyfi bir özgürlüğe sahip olduğu iddiasının bir yanılgı olduğunu ileri sürer. O, Sartre'ın aksine, özgür olduğumuz olgusunu, Tanrı'nın hikmetine, Tanrı'nın bizi kendi iradesinin kuklaları kılmak istemeyişine dayandırır. “Benim için, Tanrı”, der Jaspers, “yalnız, özgür olduğum ölçüde vardır” ve hemen ekler: ancak temelinde özgürlüğümüzün yattığı varoluşumuzun aydınlatılması, Tanrı'nın varlığını ispatlamaz; sadece, içinde Tanrı'nın varlığından kuşku duymamanın mümkün olduğu bir alanın mevcudiyetine işaret eder.<sup>38</sup>

Özgürlük bu durumda gerçek bir varoluşun olmazsa olmaz koşuludur. İnsan kendini ancak özgürlüğünde gerçek anlamda bulabilir. Bu özgürlük, varoluşu sürdürmek açısından sürekli korunması gereken bir edimdir. Ancak özgürlük sürekli olarak çeşitli erklerle karşı karşıyadır ve engellerle karşılaşır. “İnsanlar büyük

<sup>36</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.72

<sup>37</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.73

<sup>38</sup> Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007) sayı 1, s.109-110

*kalabalıklar içinde göze görünmez oluyorlar, kimse onların sesini dahi duymuyor. Bireyin güçsüzlüğü son aşamaya vardı.”*<sup>39</sup> Burada, Jaspers’ın herkesle aynı konumda olmaya dönük eleştirisini görürüz. Bireysel farklılıkların, kişisel özgürlüğün baskılanması varoluşun önündeki engellerdir. Otoriteler insanları özgür değil, ama eşit yapmaya çalışır. Böylece insanlar belli özelliklerine göre aynı potada eritilmiş olur. Özgür olmadığı için gerçek varoluşunu yaşamayan insan, başkaları tarafından kurulmuş olan bu düzenden çıkmak zorundadır. Kurulu düzenden çıkmanın bazı koşulları vardır. Bunlar da sırasıyla yalnızlık, cesaret ve savaştır.<sup>40</sup> İnsan en önce, yalnız olmayı göze alabilmelidir. Kendine varmaya ve kendi seçimleriyle özgür eylemde bulunmaya sevk edecek olan budur. İnsan bu durumda üç şeyle savaşmak zorunda kalacaktır: Ölüm, acı çekme ve suç. Bu ölüm, somut olarak hayatın son bulması değil, insanın kendini gerçekleştirme olanaklarının tümünü yitirmesi durumunda yaşadığı ‘varoluşsal ölüm’dür. Acı çekme ise, egzistans olmaya başlayan, yani varoluş düzeyine yükselmeye çalışan insanın karşılaşacağı bir durumdur. Yalnızlık ve acı çekme, bu noktada, insan varlığının baş etmesi ve üstesinden gelmesi gereken varoluşsal durumlarıdır. Böylece insan, yaşamına bir içerik kazandırmış olur. İnsan aynı zamanda kendinden bu varoluşu imkânlı kılmak üzere sorumludur. Sadece kendi için değil başkaları için de, başkalarının kendi varoluşlarını gerçekleştirebilmesinin önüne geçmemek üzere, sorumludur.<sup>41</sup>

Jaspers’a göre varoluş, varlık değil, güçlülere karşın varlığın kendini ortaya koymasıdır. Varoluş, böyle olmak değil, olabilmektir. Varoluş varlıktan öte bir harekettir, imkândan gerçeğe geçiş hareketidir. Varoluşa yönelik bu tavırdan da anlaşılacağı üzere, varoluş bir eylem, bir yaşantı halidir; potansiyel olmaktan çıkış ya da kendini gerçekleştirebilme durumudur.

Sonuç olarak Jaspers’ta öne çıkan özgürlük kavramı tüm Varoluşçu düşüncelerin ortak noktalarından biridir. Ancak Jaspers’taki özgürlük kavramı insanın kendini gerçekleştirmesinden ziyade, insanın Tanrı’nın varlığını kavraması için kullanıldığıdır. Tanrı insanı özgür kılmıştır, böylece onları kendi iradesinin kuklaları olmaktan çıkarmıştır. Buradan diyalektik olarak insanın özgür olduğunun

---

<sup>39</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir*, s.164

<sup>40</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.483

<sup>41</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.483

bilincine varması ölçüsünde Tanrı'nın varlığının kesinleştiği düşüncesi ortaya çıkar. Bu noktada Jaspers'ın Varoluşçu düşüncelerinin Sartre ve Heidegger'den ayrıştığını açık olarak söyleyebiliriz. Teist temellerinden ötürü daha çok Kierkegaard ile örtüşmektedir.

*Kâtip Barteby* öyküsündeki özgürlük bilincinin Tanrı'nın varlığını kesinleştirmek gibi bir meselesi olmadığı açıktır. Şu noktada Jaspers'ın Varoluşçuluğu ile öykümüz arasında ilişki kurmak güç olur. Ancak Jaspers'ın, özgürlüğün korunmasına ilişkin düşünceleri ile temel karakterimizin öyküdeki gelişimi arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Otoriteler insanı özgür değil eşit yapmaya çalışır. Bu da farklılıkların ortadan kalkması olur ki burada tikel varoluştan ve özgürlükten söz edilemez. Öykümüzde de temel karakterin bir varoluş ortaya koyabilmek için özgürlüğe, özgür seçimlere ihtiyacı olacaktır. Konuya ileriki bölümlerde daha ayrıntılı bakılacaktır.

Bir diğer teist Varoluşçu düşünür Gabriel Marcel'dir. Onun da felsefesine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Gabriel Marcel, Varoluşçu düşüncenin, özellikle de Hristiyanlığı için tanrıbilimsel (teist) varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden biridir. İlk Fransız fenomenoloğu ve varoluşçusu olarak kabul edilen düşünür, oyun yazarı, müzik ve oyun eleştirmeni olan Marcel, 7 Aralık 1889'da Paris'te doğdu.<sup>42</sup>

Marcel diğer varoluşçu filozoflar gibi idealizme karşı çıkar, ama varoluşun özden önce geldiği fikrine katılmaz. Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" iddiasının ima ettiği insan zihni tarafından keşfedilecek özler olmadığı fikrini kabul etmez, sadece, felsefe yapmaya öz ve ide kavramlarıyla başlamanın doğru olmadığını kabul eder.<sup>43</sup> Marcel, "öznelliğin, felsefi araştırma için başlangıç noktası olmasını kabul eder. "İnsanı anlayacak Tanrı yoksa, insan da yoktur." diyen Marcel, Sartre'ın "varoluşun öze önceliği" ile kastettiği kendine özgü ateistik anlayışı kesin olarak reddeder. Ve -özellikle etik davranış konusunda- Hristiyan kişi anlayışını "özün varoluştan önce geldiği" fikrine dayandırır. O Hristiyan bir varoluşçu olarak, Sartre'ın mutlak özgürlük üzerindeki vurgusundan ve insan varoluşunun anlamsızlığı

<sup>42</sup> A.Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008, s.939

<sup>43</sup> Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler" s.107

iddiasından da hoşnut olmaz. Sartre için özgürlük, yokluktan doğan değerleri ve varlığın özünü yaratan bir sebepken, Marcel için özgürlük inayetten yararlanma ve varlığa bir katılmadır. Sartre, özgürlüğü Varlığını başkasından özgür olmayla sınırladığında, özgürlüğün pozitif yönünü görmezden gelmiş olmaktadır. Sartre için özgürlük iki kişi arasındaki sevgi ilişkisi için yeterli bir temel bulmayı imkânsız kılarken Marcel için tam tersine varoluşsal bir iletişim imkânına kapı açmaktadır.<sup>44</sup>

Marcel, Descartes'ın öncülük ettiği Kartezyen düşünceye de bir itiraz da bulunur. Ona göre Descartes'ın felsefesi nesnesine değil, kendisine hükmeder, hiçbir şey ile ilişkide değildir -ve Marcel'in İdealizme karşı davasını özetleyen de budur, çünkü bir mevcudiyet, kişinin tepki verdiği bir bütünlük düşünülemez; ne içinde yer aldığı çevre ile bedeninin iletişimde, ne de ben ve sen arasındaki ilişkide... "İnsanın özü bir durumda olmaktır." O halde Marcel, insanı, özgürlüğünün bilinciyle kendinden kopma anında değil, öncelikle dünyadaki somut durumuna gömülmüş bir şekilde keşfeder. Varoluşunun farkına varışım, her şeyden önce, bilen bir özne olarak kendimin bilinen bir nesne olarak bedenimden ayrılması değildir, çünkü o, bir özne için bana nesne olarak verilmeden önce, bana bir nesne oluşturan bedenimin dünyadaki varlığıdır.<sup>45</sup> Varlık birincil ve mevcuttur, bilgi ikincildir ve Varlığı açıklayamaz ya da kanıtlayamaz; çünkü bilgi Varlığın doğrulanması ile işler ve onu ancak varsayabilir. O halde, kendi varlığım ve içine katıldığım varlık, üzerinde çalışmam gereken sorunlar değildir, çünkü varlığın dışında hiçbir statüm ya da olası varoluşum yoktur.<sup>46</sup>

Varlığı bir sorun olarak değil bir gizem olarak gören Marcel, varoluşçuluğun Tanrı düşüncesiyle uyumsuz olmadığını, varoluşçuluğun Hristiyan öğretilerle bağdaştırılabileceğini öne sürmüştür. O, yaşamın gerçek amacını bir yandan insanlar, öte yandan da insanla Tanrı arasındaki içtenlikli iletişim olduğunu iddia etmiş, fakat bu iletişimin bireylerin biricikliğine dayanıp, onların özgürlüğünü koruması gerektiğini savunmuştur.<sup>47</sup>

Dikkatle bakılınca Marcel'in düşüncelerinin temel ekseninin inanç üzerinden şekillendiği görülür. Bu da onu Heidegger ve Sartre'dan ayırır. Bu bakımdan teist

---

<sup>44</sup> Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler" s.107-108

<sup>45</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.73

<sup>46</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.74

<sup>47</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.574



görüşleri itibariyle varoluşçu düşüncelerinin *Kâtip Bartleby*'deki varoluşçu temaları içkin olmadığını söyleyebiliriz. Bu tezde Heidegger ve Sartre'a diğer Varoluşçu filozoflardan ayrı bir önem atfedilmesinin nedeni düşüncelerinin iddiamız için belirleyici konumunda olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bu iki filozofa yakından bakmakta fayda var.

Martin Heidegger, 1889-1976 yılları arasında yaşamış, 20. yüzyıl Alman felsefesinin önemli temsilcilerinden biri sayılan ve felsefesi üzerindeki tartışmalar hâlâ süren bir filozoftur. Freiburg Üniversitesinde Edmund Husserl'in öğrencisi olmuş,<sup>48</sup> 1927'de yayımladığı *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)* adlı sistematik eserle düşünce dünyasında önemli bir etki uyandırmıştır. Platon ve Aristoteles ölçüsünde bir varlık felsefesi inşa ederken; Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Husserl, Scheler ve Simmel gibi çağın büyük düşünürlerinin felsefelerinden haberdar olduğunu, özgün yanlarına hâkim olduğunu göstermiştir.<sup>49</sup> Ayrıca eserleri, başta Sartre çevresindeki Fransız varoluşçuluğu olmak üzere 20. yüzyıl Batı felsefesini derinden etkileyerek güncelliğini hâlâ korumaktadır.<sup>50</sup> Varlık ve Zaman'ı yayımladıktan sonra varoluşçuluk akımı içinde değerlendirilen Heidegger'in tam anlamıyla bir varoluşçu olmadığını, kendisinin "varlık felsefecisi" olduğunu ileri sürenler de vardır.<sup>51</sup>

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın girişinde "varlık sorusunun zorunluluğu, yapısı ve önceliği" üzerinde durur. Ona göre, Platon ve Aristoteles'in araştırmalarına can katan varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur. Her nasılsa filozoflar bu soruyu atlamışlardır. Oysa bu soru görmezden gelinecek, kenara itilecek bir soru değildir. Platon ve Aristoteles'ten sonra varlık sorusu, ciddi bir araştırmanın tematik konusu olmamış, filozoflar bu konuda adeta sessizliğe bürünmüştür.<sup>52</sup> Heidegger'in görüşü şudur:

Yunanlıların varlığa yönelik giriştikleri yorum denemelerinin zemini üzerinde öyle bir dogma oluşturulmuştur ki, bundan sonra, varlığın anlamına ilişkin soru sormak gereksiz sayılmış ve hatta böyle bir sorunun mümkünse sorulmaması

<sup>48</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s.123

<sup>49</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.91

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, Çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul, 2013, s.4

<sup>51</sup> Özgür Aktok-Metin Bal, *Heidegger*, Çev. Kolektif Çalışma, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2010, s.4

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s.1

teşvik edilir olmuştur. Şöyle denilmektedir: “Varlık”, kavramların en tümelidir (Aristoteles, Metafizik, B 4, 1001, a 21) ve en boş olanıdır. Bu yüzden varlık kavramı, her türlü tanımlama girişimine direnmektedir. En tümeli olduğu için tanımlanması olanaksız olan bu kavramın aslında tanımlanmaya ihtiyacı da yoktur. Çünkü herkes bu kavramı sürekli olarak kullanır ve bununla ne demek istediğini zaten hep bilir.<sup>53</sup>

Platon’dan sonra geleneksel felsefe varlığı sorgularken ontolojik bir açıklama geliştirmekten uzak düşmüştür. Buna karşın varlık sorgulanırken amaçlanan, daha ziyade temeldeki ideayı ve kavramı sorgulayarak bilginin değişmezliğini ortaya koymak olmuştur. Bu da ontolojik değil epistemolojik bir açıklama olup sunulan felsefi görüşler, bir nevi varlığın üzerini örtmekten öteye gidememiştir.<sup>54</sup>

Heidegger, nesnelere ve Varlık arasında varoluş bakımından bir ayrıma gitmiştir. Klasik felsefenin varlık anlayışının bu ikisi arasındaki farkı gözden kaçırdıklarını öne sürmüştür. Varlık, kendisi ve başkaları hakkında soru sorup, bir varoluş gerçekleştirme potansiyeline sahipken, nesnelere dünyada kendiliğinden önümüzde hazır varlıklardır. Varlık bir öze değil, bir varoluşa sahiptir. İnsan dışındaki varlıklar neyse o olarak vardırlar. Varlık ise kendini tasarlar. Varlık ontolojik bir yapı sergilerken, varlıklar (nesnelere) bilgisel bir yapı sergilerler. Bu nedenle nesnelere epistemoloji ve bilimin konusu olurlar. Varlık ise varoluş olarak ontolojinin çözümleme alanına girer.<sup>55</sup>

Heidegger’in ontolojisinin merkezinde insan vardır. Varlığın anlamını ararken atılacak ilk adım insanla, Varlığa açık olan bir varlık olması bakımından insanın çözümlenmesi ile başlamalıdır. Çünkü insan, varlığın anlamına ilişkin soruyu ortaya atan varlık olarak bu konudaki özel konumunu vurgulamış olur.<sup>56</sup> Öte yandan onun bu özel konumu sorunun çözümüne de katkıda bulunmaktadır: “*İnsan varolmasının dikkatli bir çözümlenmesi, bizim varlığı ontoloji-öncesi anlamamızı açık kılacak bir yol bulmamıza yardımcı olacaktır. Dolayısıyla temel ontoloji, insan varolmasının (Dasein) varoluşsal çözümlenmesinde aranmalıdır.*”<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.1

<sup>54</sup> Kadir Çüçen, Melek Zeynep Zafer, Adnan Esenyel, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 376

<sup>55</sup> Çüçen, Zafer, Esenyel, *Varlık Felsefesi*, s.52

<sup>56</sup> Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler” s.100

<sup>57</sup> Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, YKY, İstanbul, 2013, s.88

Heidegger'in felsefesinde “*Dasein*” kavramı ve bu kavramın ontik ve ontolojik yapısı önemli yer tutar. Kökeni itibariyle *Dasein*, burada ve orada varlık anlamına gelir. Heidegger yorumcuları *Dasein*'i orada varlık olarak tanımlarlar.<sup>58</sup> Heidegger, “Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *Dasein* diyoruz.”<sup>59</sup> der.

*Dasein*'e basit anlamda “insan varlığı” demek, onun ontik yanını tarif eder, ama ontolojik bir analiz olmaz. Bu, cins ve tür ayırımına dayalı somut ve önsel bir tanımdır. Oysa Heidegger'in amacı *Dasein*'in varolmasındaki ontolojik yönü açığa çıkarmaktır. Bu yönüyle *Dasein*, insan varlığı değil; “insan olma olanağı”dır.<sup>60</sup>

Taylan Altuğ, Heidegger'in ontolojisini şöyle özetler:

Varolma (*Dasein*) olarak insan, özünde, “dünya-içinde-olama”dır (in der-Weltsein). İnsan, “dünya-içinde-olma” olarak ilkin, varolanlarla (*Seiende*) sürekli bağlılık içinde, ontik bir boyutta bir varolan olarak varolur. Ancak insan, bir varolan olarak, dünyadaki diğer varolanlardan daima daha fazla bir şeydir: o, dünyanın ve dünya içindeki şeylerin (varolanların) kendisine açık kılındığı biricik varlıktır. Dolayısıyla o, varolanların Varlığını sorabilen tek varlıktır. Böylece bir varolan olarak insan, Varlığın farkındalığını içermekle, diğer bütün varolanlardan kapatılmaz bir uçurumla ayrılmış olur. “Burada-olan” olarak insan varolması, Varlıkla olan bu özsel bağıntısı sayesinde kendisi olur. İnsan varolmasının özünün varoluşta bulunduğu önermesinin anlamı budur. Çünkü varoluş (*Existenz*), insan varolmasının varolanlar arasına fırlatılmış olarak, varolanların Varlığını kendisi aracılığıyla kavradığı yapıdır. Varolma (*Dasein*) olarak insan, Varlığı anlayan varoluştur.<sup>61</sup>

Melville'in tezimize konu olan öyküsündeki mekân tasarısı ile Heidegger'in düşünceleri eksenindeki dünya arasında güçlü bir benzerlik vardır. Kendini adeta öykünün mekânına fırlatılmış bulan Bartleby'nin o âna kadar öyküyle hiçbir ilişkisi yoktur: *Yaz olduğu için kapı açıktı. Silik bir biçimde düzenli, acınacak kadar saygılı, çaresiz bir biçimde ümitsiz o görüntü bana şu an bir şey ifade edebiliyor. Bu Bartleby'di.*<sup>62</sup> Kesin bir fırlatılmışlığa öyküye dahil olan Bartleby, ilkin “ontik” bir boyutta var olur. Daha sonra “ontolojik” bir varlık inşa ettiğini göreceğiz. Bunun

<sup>58</sup> A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitapevi, Bursa, 2003, s.39

<sup>59</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.7

<sup>60</sup> Çüçen, Zafer, Esenyel, *Varlık Felsefesi*, s. 377

<sup>61</sup> Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s.88

<sup>62</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.36

temellendirmesi başka bir başlık altında tezimizin ileriki bir aşamasında ayrıntılı olarak yapılacaktır.

*Dasein*'in özü onun varoluşundadır. Dünyaya fırlatılmış olarak nesnelere ve şeylerden farklı bir varoluşu vardır: İnsanın varlığı, dünya içinde varlıktır; insan 'şey' değil 'şahsiyet'tir. İnsan soyut bir dene değil, gelişimde olan somut hayattır, yaratıcı olan hayattır. Varlığın anlaşılması bu gelişimle doğar, varlık hakkındaki bilgi bu yayılma ile meydana gelir. 'Düşünüyorum o halde varım' cümlesi, 'var olduğum için, bir varlık olduğum için düşünüyorum' şeklinde çevrilmelidir. Kaynağı ve özü bakımından ilim, ilim için değil, hayat içindir: Bilgi mevcudiyet tarzına bağlıdır.<sup>63</sup>

*Dasein* olarak insanın diğer varolanlara benzer verili bir özü yoktur. Sabite alınamaz ve önceden belirlenmiş değildir. İnsan bir olasılıktır, olmak gücüne sahiptir. Onun varoluşu, ona açık olan olasılıkların seçimindedir. İnsan bir sona erecek seçimler son bulmadığından varoluşu belirsizdir. Yine de insan varoluşunun bir yapısı vardır. Bu, dünyada olmaktır. İnsanın varlığını oluşturan dünyada-olmak, kişi-olmayan ile, yani nesnelere dünyası ve kişinin kendini daima içinde hissettiği başkaları ile olan ayrılmaz ilişkilerinde bir kişi olmaktır.<sup>64</sup>

Heidegger'in "fırlatılmışlık" ve "dünya-içinde-varolma" kavramları, dünyayı ancak dünya hakkında düşünerek, onun hakkındaki düşüncelerimizi ya da onun zihnimizdeki tasavvuru aracılığıyla bilebileceğimiz yolundaki, uzun zamandan beri kabul gören felsefi inancı sorgulanır hale getirir. Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım." vecizesini formüle ettiği 17. yüzyıldan itibaren, hayatta ulaşabileceğimiz tek kesinliğin düşünebilmek olduğu fikri yaygın olarak kabul görmüştür. Descartes ve onu takip eden felsefeler açısından, zihnimizin dışındaki dünya her zaman kuşkuludur; emin olabildiğimiz tek gerçek düşündüğümüzdür. Dolayısıyla düşündüğümüz hiçbir şeyin ve hiç kimsenin, onları düşünebilme yeteneğimiz dışında, gerçekten var olduklarından emin olamayız. Heidegger ise bunu saçma bulur, Descartes yanlış bir yöne sapmamıza neden olmuştur. Heidegger'e göre hiçbir zaman düşüncelerimizle yalnız kalmayız. Varoluşumuz ile dünya-içinde-varolmamız arasında kopmaz bir bağ vardır. Bu yüzden tüm fırlatılmışlığımızla, içinde yaşadığımız dünyaya tâbi oluruz. Varoluşumuzu tanımlayan şey sadece

<sup>63</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir*, s.17

<sup>64</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.93

düşünmeye indirgenemez, tam aksine onun, dünyaya karşı aldığımız tavrı ve dünyadaki edimlerimizi de, yani hem diğer insanlarla hem de diğer varlıklarla kurduğumuz ilişkileri ve onlarla nasıl etkileşim halinde olduğumuzu da kapsamaması gerekir. İnsan olmanın ne anlama geldiğini dünyaya objektif bir şekilde bakarak değil, ancak şeylerle kurduğumuz bu ilişkilerle kavrarız.<sup>65</sup>

Dasein, varoluşunu gerçekleştirmek için olanaklar karşısında bulunan, sonlu ve geçici bir varlıktır. Önceden belirlenmiş bir özü yoktur. Seçimleri kendisini sürekli bir “olma” hali içinde bir tür tasarıya dönüştürür. Bu yüzden belirsiz bir varoluşa sahiptir. Bunun için de o özgür bir varlıktır. Kendini dünyaya atılmış olarak bulur. Dünya içinde diğer Dasein’larla ve nesnelere karşılaşır. Bu onu tedirgin eder. Aynı zamanda varoluşun sonlu olduğunu görür. Bu temas ve farkındalık onu korku ve kaygı içinde bırakır. Güvensiz bırakır. Buna karşın, kendisini diğer Dasein’larla ve ölümlerle ilişkili olarak tanımaya ve var etmeye çalışır. Kendisini farklı kılan varoluşunu yaşayarak kendisini gerçekleştirerek gerçek bir varoluş ortaya koyar. Çünkü asıl varlık, kendini kendinde gerçekleştiren varoluş tarzıdır.<sup>66</sup>

Fenomenolojiyi ‘varlık’ sorunu bağlamında yeniden yorumlayan Heidegger, felsefe dışı sayılan pek çok kavramı (kaygı, sıkıntı, ölüm, vb.) felsefeye taşıması; tekniğin gelişimiyle birlikte *Teknik ve Dönüş*, *Özdeşlik ve Ayrım* gibi kitaplarla modern dünyanın eleştirisini yapmaya da yönelmiştir.<sup>67</sup>

Heidegger *Dasein*’in özünün onun varoluşunda olduğunu belirterek hem idealizme karşıt olarak önceden belirlenmiş bir özü olmadığını ifade etmiş hem de onun varlığını sabite almayı reddetmiş olur. Bartleby’nin karakter gelişimine baktığımızda da sabite alınabilecek verili bir özden söz etmemiz mümkün değildir. O sürekli bir değişim içinde olmakla birlikte, her defasında kendisini daha özgür kılabilecek bir aşamaya geçme eğilimi gösterir.<sup>68</sup> Bu öyle alelade bir özgürlük değil; seçimler kadar reddetmelerin de mevcut olduğu akılcı, karşı konulmaz, bir o kadar da “absürd” bir özgürlük istemidir. Buradaki “absürd” kelimesi daha çok “uyumsuz”

---

<sup>65</sup> Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, Çev. Murat Özbek, Kolektif Kitap, İstanbul, 2015, s.13-14

<sup>66</sup> Çüçen, Zafer, Esenyel, *Varlık Felsefesi*, s.52-53

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.1

<sup>68</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.36-79

kavramına eş bir anlamda kullanılmıştır. Bu konuya da tezimizin ileriki aşamalarında daha ayrıntılı değinilecektir.

Kâtip Bartleby öyküsü, Heidegger kadar Sartre'ın görüşlerini de barındırmaktadır. Bu açıdan Sartre'ın felsefesine de değinilecektir.

1905-1980 yılları arasında yaşamış Fransız düşünür ve edebiyatçıdır. Varoluşçu düşünceyi hem roman ve oyunları ile hem de düşünce yazıları ve elbette *Varlık ve Hiçlik* gibi kült bir kitapla besleyip geliştirmiştir. Akımın akla gelen isimlerden biridir. Şaşı ve ufak tefek bir çocuk oluşundan ötürü bir tür dışlanmışlık yaşadığı bilgisi, yazarlığına ilişkin önemli bir anekdotur.<sup>69</sup>

Önceleri Husserl'den etkilense de daha sonra Heidegger ve Nietzsche'den çok derin etkilenir. Son günlerinde de Marks'a yaklaşarak Marksçılığı düzeltmeye ve geliştirmeye yöneldiğini söylemiştir. Bu etkilerin tamamına nazaran hiçbir zaman Descartesçi olmaktan kurtulamamıştır.<sup>70</sup> Asıl olarak, insana dair bir antropolojinin, yani kökten, bütünüyle insani bir görüşün inşasını başarmak istemiştir. Marksizmi de bu açıdan ele almıştır.<sup>71</sup>

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserini 1943'te yayımladıktan sonra Varoluşçu düşünceleri ekseninde deneme, roman, senaryo ve oyunlar yayımlamıştır. Sartre için, bireyin özgürlüğünün felsefi savunusunu yapmıştır demek yanlış olmaz.<sup>72</sup> Aynı zamanda siyasetle de ilgili bu aydın, Fransız entelektüelleri arasında döneminin seçkin bir ismi olmasından ötürü yazdıklarıyla sanat ve düşünce dünyasında gündem oluşturmuştur. Nitekim yayımları Avrupa'da yankı uyandırmış ve çeşitli tartışmaların odağında yer almıştır. Böylece Varoluşçuluk tartışmalarına dönemin önemli isimlerinden Simone de Beauvoir, Merleau Ponty ve Albert Camus gibi önemli aydınlar da katılmıştır. Bu tartışmaların sonucunda Varoluşçuluk bir Avrupa sorunu olmaktan çıkmış, uluslararası bir ilgi konusu haline gelmiştir. Bunda Sartre'ın önemli bir etkisi olmuştur.<sup>73</sup>

Varlık ve Hiçlik'le bireyin özgürlüğünü Varoluşçu felsefesinin merkezine yerleştiren Sartre, daha sonra toplumsal sorumluluk konusuna yönelmiş ve

---

<sup>69</sup> J. P. Sartre, *Sartre ile Sartre Hakkında*, Çev. Yücel Göktürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s.3

<sup>70</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.13

<sup>71</sup> J. P. Sartre, *Öznellik Nedir*, Çev. İnci M. Uysal, Can Yayınları, İstanbul, 2015, s.90

<sup>72</sup> J. P. Sartre, *Sözcükler*, Çev. Selahattin Hilâv, Can Yayınları, İstanbul, 2008, s.5

<sup>73</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.13-14

Marksizmle ilgilenmiştir. Kendisine verilen Nobel Edebiyat ödülünü de reddeden az sayıdaki edebiyatçıdan biridir.<sup>74</sup>

Sartre, varlık konusunu “kendinde varlık” ve “kendi için varlık” olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır.<sup>75</sup> “Kendinde varlık” ile nesnelere dünyasını kastederken, “kendi için varlık” ile insan varoluşunu vurgulamaktadır. Varoluşçuluğun temel argümanlarından; varoluş özden önce gelir<sup>76</sup> tezini, Sartre, sadece “kendi için varlık” için geçerli kılmıştır. Bundan anlaşılacağı üzere Sartre’ın belirlediği kendinde varlık alanında, öz varoluştan önce gelmektedir. Bu alandaki nesnelere varoluştan önce özlere belirlenmiştir. Sartre’da kendinde varlık, sebepsiz ve izahsızdır. Bu yüzden mantıkî olarak saçmadır. Çünkü kendinde varlık kategorisi, başka varlıklarla açıklanmadığı gibi, mümkün ya da zorunlu varlıktan da türemiş değildir. O mutlak ve dayanıksız olarak mevcuttur. Bu yüzden, kendinde varlık, tek başına tarifsiz, anlamsız ve gereksiz bir varlıktır.<sup>77</sup>

Sartre’ın esas olarak insan varoluşuyla ilgilendiğini belirtmek gerekir. Asıl problem “kendi için varlık” olarak insandır. Çünkü “kendinde varlık” önceden belirlenmiştir, yani olacağı şey olarak var olur. “Örneğin bezelyeler, bir bezelye düşüncesine göre yerden biter, yuvarlaklaşırlar. Hıyarlar, ancak hıyarlık özüne uyarak hıyar olurlar.”<sup>78</sup> Ancak insan için durum farklıdır. İnsan önce var olur sonra şöyle ya da böyle olur; çünkü o, özünü, sahip olduğu bilinçle, iradesi ve özgür seçimleriyle kendi yaratır. Bu da insan doğasını önceden belirleyen herhangi bir Tanrı ya da insan doğası bulunmadığı anlamına gelir. Ayrıca bir bireyin kişiliği, o birey için bir alinyazısı değildir. İnsan yaptığı seçimlerle sürekli bir değişim içindedir.<sup>79</sup> Seçimleri ise onun özgür iradesine ve bilincine bağlıdır. Sartre’ın mutlak özgürlük anlayışı şudur: “İnsan özgür olmaya mahkûmdur.”<sup>80</sup> Bu mutlak özgürlük anlayışı, insanın seçmeye, yaşamına ilişkin istediği kararı vermeye “mahkûm” olduğunu ortaya koyar.

<sup>74</sup> J. P. Sartre, Edebiyat Nedir, Çev. Bertan Onaran, Can Yayınları, İstanbul, 2005, s.5

<sup>75</sup> Çüçen, Zafer, Esenyel, *Varlık Felsefesi*, s.53

<sup>76</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.59

<sup>77</sup> Vedat Çelebi, “Jean Paul Sartre’ın Varoluşçuluk Düşüncesi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Volume 4, Issue 2, December, 2014, s.64

<sup>78</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.8

<sup>79</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s.142

<sup>80</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.69

Malville'in ortaya koyduğu Bartleby karakteri de tam olarak bu mahkûmiyeti temsil eder. Malville, Bartleby üzerinden çağımızın özgürlük yanlısamasını ifşa eder. Çağımızın insanı belli bir düzende yaşıyor olmakla özgür olduğu düşüncesindedir, ancak düzenin kısılcacında baskılanmış bir tutsaklık yaşadığı bilincine varamamaktadır. 19. yüzyılda temelleri atılan ve 20. yüzyılda şeklini bulan bir modern zamanlar tragedyasıdır bu. Belli bir bilinçten yoksun insanların, Sartre'ın deyiimiyle "kendinde varlık"ların içine yerleşerek kurduğu, pürüzsüz işleyen bir makinadır düzen. Malville bu noktada Bartleby'e bir makine parçası olmaktan öte, "kendi için varlık" olma imkânı tanır. Özgürlüğe mahkûm olan, bu "kendi için varlık"tır. Çünkü bilinçli bir seçim yapma hakkını kullanan ve Heidegger'ın dediği gibi, sorgulayan bir varlık olduğu için Bartleby gerçek bir varoluş olma imkânına sahiptir. Bartleby'nin bu varoluşu, belirsiz bir gelece doğru redler vasıtasıyla atılmış bir tasarıdır. Çünkü o absürd bir karakter olarak seçimlerini redler üzerinden yapar. Yani yapmamayı tercih eder.<sup>81</sup>

İki tür varoluşçuluk olduğunu öne süren Sartre, Gabriel Marcel ve Karl Jaspers'ı teist; kendini ve Heidegger'ı ise Ateist kanada mensup görür. Ona göre eğer Tanrı yoksa, hiç olmazsa "varoluşu özden önce gelen bir varlık" vardır. Bu varlık insandır. Bu nedenle Ateist varoluşçuluk daha tutarlıdır der.<sup>82</sup> Sartre, bu düşünceyle daha ziyade, Tanrı kavramının, sayesinde insan hayatını ölçüye vurup olumsal ve anlamsız bulduğumuz imkânsız bir kendine-yeterlik ve anlamlılık idealini cisimleştirdiğini göstermek ister. İnsan hayatı, bir yeter sebep olmaksızın olmak zorundadır, çünkü Tanrı imkânsızdır. Çünkü aynı anda hem tam ve kendine yeter biri olarak "kendinde varlık" olmak zorundadır; hem de seçimler yapan ve kararlar veren biri olarak "kendi için varlık" olmak zorundadır. Tanrı, insanın boş yere ve umutsuzca olmaya can attığı şeydir ona göre.<sup>83</sup>

Sartre'ın bir diğer temel ilkesi özneliktir: Sadece insan öznel olarak kendini yaşamak suretiyle var olur. Dolayısıyla insan kendini nasıl yaparsa öyledir. İnsan var

---

<sup>81</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.38

<sup>82</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.61

<sup>83</sup> Alasdair MacIntyre, "Sartre'ın Ontologyası", *Batı Düşüncesi Tarihi Cilt 2*, Çev. Yusuf Kaplan, Der: Richard Tarnas, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2012, s.39



olduktan sonra öznel bilinci ve iradesiyle kendini geleceğe doğru adeta tasarlar. Bu tasarıdan önce anılacak ne bir öz ne bir insan doğası söz konusudur.<sup>84</sup>

İnsanı mümkün kılan bilinç, onun bilinçten yoksun bir dünyaya atılmışlığını vurgular. İnsan kendi başına bırakılmıştır. Tanrının yokluğu, insanı eylemlerinde özgür kılar. Sartre'a göre, insan varoluşu böyle bir özgürlüğe mahkûmdur. Çünkü insan sürekli bir tasarıdır ve bu tasarı, özgür bireysel seçimlerle sürekli yeniden şekillenir. İnsan kendini, kendi varlığına kavuşturmak (varoluşunu gerçekleştirmek) sorumluluğuyla yüküdür. Buradaki sorumluluk hem "kendinden sorumlu" olmayı hem de "tüm insanlıktan sorumlu" olmayı ifade eder. Çünkü yaptığımız öznel seçimlerle olmak istediğimiz kimseyi tasarlarken, herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız. Bu bakımdan Sartre'ın öznellik kavramına ikinci bir anlam yüklediğini söyleyebiliriz. Bu ikilik Sartre'ın düşüncesinde şu şekilde yer bulur: Ona göre "öznelcilik, bir yandan bireysel öznenin (sujet) kendi kendini seçmesi, öbür yandan da insancıl özneliği aşmanın kişiöğlunun elinde olması demektir. Varoluşçuluğun derin anlamı bunlardan ikincisinde gizlidir."<sup>85</sup>

Descartes'in *cogito*'sunu bilincin ulaştığı mutlak gerçek olarak kabul eden Sartre'a göre öznellik, aşırı bireysel bir öznellik değildir. Çünkü, "cogito"da insan yalnızca kendini değil, başkalarını da bulur.<sup>86</sup> Bize var olduğumuzu dolaysız olarak kavratan bilinç, aynı zamanda başka bilinçler olduğunu da kavramamızı sağlar. Demek ki "kendi için varlık" olarak bir "başkası" kendi varoluşumuzu kavramamız için gereklidir. Başkalarını kendi varoluşumuzun nedeni ve koşulu olarak gören Sartre, insanın kendisi ile ilgili bir gerçeğe varması için başkalarından geçmesini zorunlu kılar. Bunu "özneler-arası" adını verdiği bir evren olarak ifade eder. Ancak bu evren içinde insan kendinin ve başkalarının ne olduğunu anlar.<sup>87</sup>

Sartre'a göre dünya düzensizdir, pistir ve insana karşı duran bir şeydir; dünyada iyi gitmeyen bir şeyler vardır. Dünya, insana göre, onunla uyum kuracak bir biçimde kurulmamış; tam tersine, acımasız, düşmanca ve saçmadır. İşte dünya karşısında duyulan bu bulantı yalnızca insanı varoluşa götürür. İnsan gerçekleştirebildiği olanaklar toplamıdır; ama insan anlamsız bir dünyada kaygılı bir

---

<sup>84</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.62

<sup>85</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.63

<sup>86</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.83

<sup>87</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.83

korku ve endişe içinde şaşkınca dolaşır ve boşuna bir barış arar. Oysa özlediği barışı hiçbir zaman bulamayacaktır. Barış onun bu dünyaya gelmesiyle birlikte yitip gitmiştir çünkü. İnsan uyumsuzluktan uyuma geçmeyi boşuna dener; onun için tek avuntu ancak bu durumunun bilincine varması olabilir. Sartre'ın felsefesi bu yanıyla karamsar bir felsefedir.<sup>88</sup>

Melville'in bu satırları okuduktan sonra Bartleby karakterine can vermesi çok doğal ve yerinde bir kronolojiye sahip olurdu. Ama burada tam tersi bir durum var. Bartleby karakteri bu düşüncelerin dile getirilmesinden yetmiş yılı aşkın bir süre önce vücut bulmuştur. Bartleby'nin öyküde yer aldığı dünya tam da Sartre'ın dile getirdiği gibi uyum kurmaktan çok uzak ve hatta düşmanca, acımasız ve saçmadır. Bartleby'nin yemeyi reddetmesi anlamsız bulduğu bu dünya karşısında duyduğu "bulantı"dan kaynaklanır. Kimse onunla uyuşmak için bir çaba sarf etmemiştir. Anlatıcı avukat bunu deneyecek olur, ama sonunda o da geri kalan herkes gibi onu yalnız ve çaresiz bir yok oluşa terk eder. Sartre'a göre insan gerçekleştirebildiği olanaklar toplamıdır. Bartleby ise aynı tutarlılıkla gerçekleştirebildiği redlerin toplamıdır. Bu redler elbette bu uyuşmaz dünyada onu nihaî sona götürecek ve sonunda yaşamı reddederek, "Yaşamamayı tercih ederim!" diyecektir.<sup>89</sup>

Sartre, toplumunu etkilemiş, çağımızın büyük düşünürlerinden biridir. İnsanı mutlak bir özgürlükle kavrayan ve onun özneliğiyle seçimde bulunmasını, irade göstermesini varoluşu için önemli bulan bir düşünce geliştirmiştir. Heidegger'den de Jaspers'dan da etkilendiği noktalar olmakla beraber Varoluşçuluk deyince akla gelen, bu düşünceyle özdeşleşmiş en önemli isimlerden biridir.

Sartre'a kadar sıraladığımız düşünürlerin yanı sıra bir de edebiyattaki etkisini düşünerek, Albert Camus'yu da anmamız gerekmektedir. Çünkü Camus da Varoluşçulukla ilgili tartışmalarda söz almış ve ayrıca konuyu içeren denemeler kaleme almıştır. Camus'nun kullandığı "absürd" kavramının varoluşçulukla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre asıl önemli olan, yaşamın yaşanmaya değip değmediği sorusuna verilecek yanıttır.<sup>90</sup> Sonunda öleceğin bilerek yaşama dair

---

<sup>88</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 149-150

<sup>89</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.38-79

<sup>90</sup> Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2002, s.15

tutkular geliştirmenin bir anlamı olup olmadığını sorar. Bu yüzden hayatın saçma olduğunu düşünür.

*Kâtip Bartleby* yks, Varoluşculuk kadar Hegel'in "Köle-Efendi Diyalektiği" ile de ilişkili bir metindir. Hegel, Köle-Efendi Diyalektiği'nde "bilinç ve zbilin" kavramlarını aımlar. İnsanın bir "zbilin" oluşturmasında özgürlük, otorite ve boyun eğme kavramlarını irdeler. Bu kavramların metnimizle ilişkili yanlarını belirtmeden önce, ilk olarak ne olduklarını açıklamak gerek.

Hegel, 1770-1831 yılları arasında yaşamıştır. Aralarında Fichte ve Schelling'in de bulunduğu Alman idealist filozoflarının sonuncusudur. Aklı ne koşarak bilgi üzerine sistematik, bilimsel bir felsefe ortaya koymayı amaçlamıştır.<sup>91</sup>

Kullandığı diyalektik yöntem, olumsuzlama aracılığıyla yanlış olanın daha doğruyu gerekli kılması üzerine bilgiyi aşama aşama aınlama olarak değerlendirilebilir.

Hegel'in düşüncesinin temelinde bireysel bilincin, kendisinin ve nesnelere bilincine varma süreci ve bireysel bilincin, diğer bilinçli varlıkların nasıl farkına vardığı fikri yatar. Kendi bilincimi ötekinin tanınmasıyla onun bilincinde olmam beni sosyal bir varlık yapar ve özgürlüğün önkoşulu haline gelir. Hegel'in düşüncesinin temel konusu bu olarak özetlenebilir. *Görüngübilim*'de Efendi-Köle diyalektiğini işler. İki insan tanıştıklarında, öznellikleri arasında bir mücadele başlar; biri diğerini üzerinde üstünlük kurmaya çalışır.<sup>92</sup> Bu yolla, insan-doğa-insan ilişkisi çerçevesinde, bilinç ve zbilin konularına bir açıklık getirmeye çalışır.

İnsan bir zbilintir. O kendi bilincinde olan tek varlıktır. zbilincin doğuşunu anlamak, insanın niçin ve nasıl "Ben..." demeye başladığını anlamayı gerektirir.<sup>93</sup> Daha sonra Edmund Husserl'in, "Bilinç bir şeyin bilincidir. Ynelimseldir."<sup>94</sup> diyerek kendine göre değiştireceği konuda Hegel şöyle demiştir: Bilinç, bir şeyin bilincidir ve zbilinten önce gelir. İnsan yalnızca düşünen bir varlık, varlığı logos aracılığıyla açıklayan bir varlık değildir. Bu nokta onun özgül yanını açıklamaktan uzaktır. İnsan yalnızca dış dünyayı ve varlığı aınlamaz; o aynı zamanda, varlığı aınlayan varlığı,

<sup>91</sup> Stephen Trombley, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, ev. Gonca Gülbey, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2013, s.48

<sup>92</sup> Trombley, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, s.49

<sup>93</sup> Alexandre Kojve, *Hegel Felsefesine Giriş*, ev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2015, Giriş

<sup>94</sup> Edmund Husserl, *Fenomenoloji zerine Beş Ders*, ev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s.14

yani kendisini de kavrar ve birincisine karşıt olarak konumladığı bu varlığa ben adını verir. O halde insan yalnızca bilinç değil, aynı zamanda özbilinçtir.<sup>95</sup>

Hegel, *Görüngübilim*'in birinci bölümünde “Duyusal Kesinlik” başlığı altında, bilincin, *Burada* ve *Şimdi* belirlenimlerinden başka hiçbir belirlenime sahip olmayan nesnesinin, başlangıçta bize en içerikli ve kesin olarak görünmekle birlikte, aslında, hiçbir dolayımına, belirlenime sahip olmadığını ve duyusal kesinliğin asıl konusunun evrensel/tümel olan olduğunu ifade eder.<sup>96</sup> Hegel'in “Duyusal Kesinlik” konusunda varmış olduğu sonuç şöyle özetlenebilir: Bu bilinç formundan, bu bilgiden hareketle insanın özbilince varması mümkün değildir. Varlığın edilgin bir biçimde seyredilmesi (özne-nesne ilişkisi) insanı kendine geri döndürmez. İnsan bu tarz bilme ediminde nesnede erir; onu değiştirmez, dönüştürmez. İnsan nesneyle olan bu ilişkisinde nesneden söz edebilir, ama “Ben” diyemez, kendinden söz edemez. İnsanı “Ben” demeye götüreceği olan yalnızca onu, varlığı açıklamaya iten bu seyirsel tavır değil, *İstek*'tir. Çünkü Hegel'e göre özbilinç ilk olarak *İstek*'tir.<sup>97</sup>

Örneğin, yemek yeme isteği insanı kendine geri döndürür. O her zaman için *benim* isteğidir ve bu nedenle de onu dile getirmek için “Ben” demem gerekir. Bundan dolayı *İstek*'in bilinci, özbilince giden yolun başında yer alır. İsteğin özbilinç için zorunlu bir koşul olması, Hegel'in biyolojik hayvansal hayatı insansal varoluş için zorunlu koşul olarak kabul etmesiyle de uyum içindedir.

İstikle beraber “Ben” demeye başlayan insan, ayrıca nesne üzerinde etkide bulunarak, onu tüketerek onu kendinin kılar. Böylece isteğin ikinci özelliği olan olumsuzlayıcı tavır, veri olanı dönüştürmeye giden yolu açınlar. Bu olumsuzlama sadece yıkıcı değildir. İstek, olumsuzladığı-yıktığı nesnel gerçeklik yerine, söz konusu dış, yabancı gerçekliği kendi gerçekliğine dönüştürerek, kendine mal ederek, içselleştirerek kendi öznel gerçekliğini ortaya koyar.<sup>98</sup>

Ancak, istekten kaynaklanan, isteyen ben, mesela acıkmış bir insanın ben'i, içerikten boşaltılmış bir şey, bir boşluktur bir bakıma. Kojeve, Hegel'in bu noktadaki isteğin ben'ini; isteğin konusu olan, ben-olmayı yok eden, dönüştüren ve kendinin kılan olumsuzlayıcı eylem aracılığıyla olumlu bir içerik kazanan bir boşluk olarak

<sup>95</sup> Tülin Bumin, *Hegel*, YKY, İstanbul, 2010, s. 28

<sup>96</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, Ankara, 1986, s.74-82

<sup>97</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.120

<sup>98</sup> Bumin, *Hegel*, s.29

değerlendirir.<sup>99</sup> Bu bakımdan isteyen ben'e içeriğini verecek, onu belirleyecek olan tek şey istenen nesnedir ve bu nesne doğal bir gerçeklik olduğu sürece Ben de doğal bir ben olacak ve bu nedenle de yalnızca insanda mevcut olan özbilinç değil, hayvanların da sahip olabileceği bir özduygu olarak kalacaktır. Oysa hayvan, verilmiş, doğal, maddesel bir varlık olarak kendisini gerçekten aşamaz, kendisiyle arasına gerekli mesafeyi koyarak kendinden söz edemez, kendini açıklayamaz ve bu yolla bir özbilinç oluşturamaz. İnsanın özbilinç olmasının yolu istekten geçtiğine ve isteyen ben'e içeriğini kazandıran şey, yöneldiği nesne olduğuna göre, insanın özbilinç olmasının tek yolu isteğinin doğal olmayan bir nesneye yönelmesidir. Bu nesne verilmiş bir varlık olursa, böyle bir varlığı istemek, kendini onunla doldurmak, ona benzemek ve ona bağlanmak demek olacaktır. O halde özerk bir varlık, bir özbilinç olmak için, yani insanın kendi doğal-verilmiş varlığını aşması için, istek, şu an için mevcut biricik doğal olmayan, “varlık olmayan” şeye, isteğin kendisine yönelmeli, başka bir isteği, başka bir ben'i istemelidir. Kendi başına ele alındığında istek bir yokluğun varlığıdır: Çünkü istek olarak istek, yani doyurulmasından önceki haliyle istek, açınlanmış bir hiçlikten, gerçekdışı bir boşluktan başka bir şey değildir. O halde isteğin insanlaştırıcı/anthropogene olması için bir başka isteğe, başka bir insana yönelmesi, bir nesneyi değil, yine bir nesneye yönelik bir başka isteği hükmü altına almaya çalışması gerekir. Burada iki ya da daha çok isteyen ben mevcuttur. Kendi isteğini başkasına kabul ettirmek, başka bir isteği istemek, kendini, kendi üstünlüğünü diğerine kabul ettirmeyi istemek demektir. İşte insanı, özbilinci yaratan istek, böyle bir kendini kabul ettirme isteği ve ondan kaynaklanan *eylem*'dir.<sup>100</sup>

İnsan gerçekliğinin bilinip-tanınmış gerçeklik olarak kendini meydana getirebilmesi için, iki hasmın, mücadeleden sonra hayatta kalması gerekir. Bu ise, iki hasmın mücadelede farklı davranmaları koşuluyla gerçekleşebilir. Önceden kestirilmesi mümkün olmayan özgürlük edimleriyle bu mücadelenin sonunda eşit olmayan kişiler olarak ortaya çıkmak zorundadırlar. Hasımlardan biri; ötekinden korkmak, boyun eğmek, bilinip-tanınmasına yönelik isteğinin doyuma ulaşması uğruna hayatını tehlikeye atmaktan vazgeçmek zorundadır. Yani kendi isteğini bir yana bırakmak ve ötekinin isteğini doyuma ulaştırmak zorundadır. Öteki tarafından

<sup>99</sup> Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s.12

<sup>100</sup> Bumin, *Hegel*, s.30-31

bilinip-tanınmaksızın “bilip-tanımak”, onu, “efendi” olarak, kendini “efendinin kölesi” olarak bilip-tanımak ve tanıtmak zorundadır.<sup>101</sup>

Şu durumda ortaya çıkış halindeki insan, hiçbir zaman tam olarak kendini gerçekleştirmiş değildir. Zorunlu olarak ya efendi ya da köledir. Eğer insansal gerçeklik, ancak toplumsal olarak kendini ortaya çıkarabiliyorsa, toplum ancak bir efendilik ögesi ve bir kölelik ögesi, yani “özerk” varoluşlar ve “bağımlı” varoluşlar içermesi koşuluyla insansaldır. Bu durumda kendinin bilincinin (özbinç) kökeninden söz etmek, zorunlu olarak, kendinin bilincinin özerkliğinden ve bağımlılığından, yani efendilikten ve kölelikten söz etmek demektir.<sup>102</sup>

Cansız bir nesnenin özbilinci olamaz. Hegel’in sisteminde bedensel varoluş özbilincin varolma koşulları için gerekli ortamı sağlar. Daha sonraki aşamalarda da bu bedensel gerçekliği sürdürmenin bir gerekliliği vardır. Kendi isteğini diğer isteklere kabul ettirmek için gireceği “ölesiye savaş”ta, biyolojik varlığının ortadan kalkma olasılığı karşısında duyacağı ölüm korkusu, taraflardan birini, kölelik durumunu kabul etmeye iten başlıca neden olacaktır. Bu durum köle-efendi diyalektiğinin önemli noktalarından biridir. Öyleyse insanın özbilince kavuşması için hayatta kalması zorunludur. Hegel, “Özbilinç, saf özbilinç olarak kendisi için hayatın özsel bir şey olduğunu kavrar.”<sup>103</sup> diyerek hayatta kalmanın köleleştirici yanının sonraki aşamada bir özbilinç oluşturmadaki işlevini ortaya koyar.

Köle-Efendi Diyalektiği’nin bir özbilinç oluşturmadaki aşamaları bundan sonra da devam eder. Ancak bundan sonraki aşamaları *Kâtip Bartleby* öyküsünün bir okuması eşliğinde anlatmak; içeriksel bağlantıların ortaya konması ve bunların karşılaştırılıp tartışılması açısından yerinde olacaktır.

Teze kaynak oluşturan Varoluşçuluk ve Köle-Efendi Diyalektiği konuları bu şekilde aktarıldıktan sonra aynı sıralamayla *Kâtip Bartleby* eserinin bu konular üzerinden analizi yapılacak ve tezin iddiasını doğrulayacak savlar belirlenerek belirli bir sırayla ortaya konmaya çalışılacaktır.

---

<sup>101</sup> Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s.79

<sup>102</sup> Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s.80

<sup>103</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.115

## 2. KÂTİP BARTLEBY ÖYKÜSÜNDE VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluğu genel hatlarıyla ve ön plana çıkmış Varoluşçu filozofların felsefelerine değinerek tartışmıştık. Şimdi de bu bilgiler ışığında *Kâtip Bartleby* öyküsünün bir analizi yapılacaktır. Bunun için ilk olarak eserin bir özeti sunulacak sonra da konuya ilişkin tematik bağlantılar ortaya konarak tartışılacaktır.

### 2.1. *Kâtip Bartleby* Öyküsünün Özeti

Herman Melville'in 1853'te yazdığı bu öykünün bir özetini vermeden önce hikâyenin temel karakteri olan Bartleby'den bahsetmek doğru bir başlangıç olurdu. Tabii eğer Bartleby'den bahsetmek mümkün olsaydı. Sorun şu ki, Bartleby hikâyesiz bir karakter olarak edebiyat tarihinde tuhaf ve benzersiz bir yere sahiptir. Ondan bahsetmenin, onu bir hikâyeye yerleştirmenin bütün yolları giderek daralır ve sonunda da tıkanır. Bunun nedeni sadece Malville'in ona biçtiği rolden değil, aynı zamanda karakterin kendisinden zuhur eder. Bu açıdan Herakleitos'a atfedilen, "Bir insanın karakteri onun kaderidir." sözünü Bartleby için kullanmak tam da yerinde olacaktır. Anlatıcının Bartleby hakkındaki şu görüşlerini doğrudan aktarıyorum:

Bartleby'nin yaşamından birkaç bölüm anlatabilmek için diğer bütün kâtiplerin biyografilerinden feragat ediyorum. Diğer kâtiplerin bütün yaşamları hakkında yazabilecekken böyle bir şeyi Bartleby için yapmak mümkün değil. Bu adamın tam olarak bir biyografisini yazmak için yeterli malzeme olduğuna inanmıyorum. Bu, edebiyat açısından telafisi olmayan bir kayıp.<sup>104</sup>

Anlatıcı karakter New York, Wall Street'te bürosu bulunan altmış yaşlarında bir avukattır. Kendisini hırslı biri olmaktan uzak, kolay yaşamayı ilke edinen, ihtiyatlı biri olarak tanıtır. Jüri önüne çıkıp bir dava savunmak gibi ihtirasları olmayan, sakin bir düzen içinde varlıklı adamların tahvil, ipotek, tapu gibi işlerini takip eden biridir. Ofiste halihazırda iki kâtip ve bir ofis elemanı çalıştırmaktadır. İşler yoğunlaşınca bir kâtibe daha ihtiyaç duyar. Böylece hikâyeye Bartleby de dahil olur.

Bartleby başlangıçta kendisinden istenen belgeleri istendiği biçimde kopyalamaktadır. Ancak birkaç gün sonra, kendisinden yazdığı evrakların asılları ile

<sup>104</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.27

karşılaştırılarak doğru yazılıp yazılmadıklarını kontrol etmesi istendiğinde işler değişmeye başlar. Çünkü Bartleby verilen görevi yapmamayı tercih eder. Anlatıcı, dehşete düştüğünü belirttiği bu durum karşısında afallar ve ne yapacağını bilemez.

Bu olaydan birkaç gün sonra tekrar aynı görevi yerine getirmesi istenir. Ancak verdiği cevap aynıdır: “Yapmamayı tercih ederim.” Avukat bu kez şaşırarak kalmaz aynı zamanda sinirlenir. Avukatın bütün hiddetine rağmen Bartleby sakin bir şekilde görevi yerine getirmeyi reddeder. Diğer çalışanlar da Bartleby’ye öfke duyarlar, ancak o, duruma ilgisiz olan tek kişi olarak köşesinde sessizce ve tepkisiz biçimde bekler.

Anlatıcı gelişen bu durum karşısında Bartleby’yi işten çıkarıp çıkarmamak konusunda kendisiyle bir muhakemeye girişir. Bir taraftan Bartleby’nin bu garip ama bir kasıttan kaynaklanmadığına ikna olduğu tavrını saygıyla karşılar bir taraftan da işyerinin düzenine ilişkin olarak kaygılarını ifade eder. Akli ile vicdani arasında gelgitler yaşarken tesadüfen işyerine uğradığı bir pazar günü Bartleby’nin ofiste yaşadığını şaşırarak öğrenmiş olur. Hakkında hiçbir şey bilmediği ve de kendisinden bahsetmeyi reddeden bu adamın yalnız olduğunu, üstelik gidecek bir yeri de olmadığını anlar.

Avukat Bartleby’den garip bir şekilde etkilenmiştir ve kendisinden işyerinin gereklerine uygun bir şekilde makul davranmasını ister. Ancak Bartleby makul olmamayı tercih eder. Bu sırada istenenin aksine ofiste çalışan herkesin Bartleby’nin veciz sözünden etkilendiğini fark eder. Kendisi dahil herkesin konuşmasına “tercih etme veya etmeme” söylemi bilinçsiz bir şekilde sirayet etmiştir.

Bartleby gitgide ofisteki her işe ve her şeye kayıtsız kalır. Bütün absürtlüğüne karşın yalnız bırakılmayı tercih eder. Bir süre sonra artık belge kopyalamayı da bırakır. Adeta ofisteki bir aksesuara, dekordaki bir motife dönüşür. Bu durum tahammül edilecek son noktadır. Bunun üzerine Bartleby’den uygun bir üslupla işi bırakmasını ister. Ancak Bartleby bunu da reddederek gitmemeyi tercih eder. Bu durum birkaç kere tekrar etse de Bartleby gitmez.

Bartleby’den kurtulamayacağını anlayan Avukat çareyi ofisi terk etmekte bulur. Bartleby’i orada bırakarak yeni bir ofise taşınır. Birkaç gün sonra ofisin yeni kiracısı kendisini ziyarete geldiğinde Bartleby’nin hâlâ eski ofisinde kaldığını öğrenir. Kendisi ile bir ilişkisi kalmadığını ve ondan sorumlu olmadığı dile getirir.



Birkaç gün sonra bu kez de eski ofisinin mülk sahibi yanına gelir. Bartleby’i zorla ofisten çıkarmışlardır, ama bu kez de binayı mesken tutmuş, gitmeyi reddetmiştir.

Avukat konuyla ilgili bir sorumluluk üstlenmese de adli bir şikâyete maruz kalmamak için gidip Bartleby ile son bir kez konuşmayı kabul eder. Ama bu girişimi de sonuçsuz kalır. Bartleby kendisine önerilen bir işte çalışmayı da oradan ayrılmayı da reddeder. Avukat çaresizce oradan ayrılır.

Bundan sonra Bartleby’nin serserilik suçundan Manhattan Hapishanesi’ne götürüldüğünü öğreniriz. Burada yemek yemeyi reddeder. Avukat kendisini ziyarete geldiğinde, onu hapishane avlusundaki duvarın dibinde başı soğuk taşlarda, cenin pozisyonunda ölü olarak bulur. Hikâye burada son bulur.

Ölümünden sonra bir not düşer anlatıcı. Bartleby hakkında gerçekliğinden emin olmadığı bir söylenti işittiğini belirtir. Buna göre Bartleby Washington’daki Teslim Edilmemiş Mektuplar Bürosu’nda kâtip olarak çalışırken yönetimin değişmesinin ardından görevine son verilmiştir. Bartleby hakkında bilip bilebileceğimiz tek şey bu aslı bilinmeyen söylentiden ibarettir.<sup>105</sup>

Hikayeyi bu şekilde özetledikten sonra ilk olarak Varoluşçuluk üzerinden tematik bir incelemeye tâbi tutularak derin bir analiz yapılacak daha sonra da hikâyenin Köle-Efendi diyalektiği üzerinden bir okuması yapılacak ve bu konudaki tartışmanın analizleri ortaya konacaktır.

---

<sup>105</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, Çev. Arzu Altınanıt, Alakarga Yayınları, İstanbul, 2013, s.27-79

## 2.2. *Kâtip Bartleby* Öyküsünde Varoluşçu Temalar

Varoluşçuluk akımı için bu düşünceyi tanımlayacak tümel bir tanımın olmadığından bahsetmiştik. Yine de Varoluşçulukla ilgili hemen her filozof, aynı temalara ilişkin benzer ya da farklı görüşlerini ortaya koymuştur. Bu bölümde hem sanat ve edebiyatı hem de düşünce dünyasını besleyen bu ortak temalara ilişkin araştırmamıza yer verilmiştir. Aynı zamanda her bir temanın öykünün içeriği ile ilişkisi aynı başlık altında tartışılarak analiz edilmiştir. Öyküsel akışın sekteye uğramaması açısından temaların sıralanışında öncelikli olarak öyküdeki sıralama dikkate alınmıştır. Bunların dışında öykümüzle ilişkisi doğrudan analiz edilmeyen “güvensizlik, kaygı” gibi Varoluşçuluğun önemli iki temasını, hem atlamış olmamak açısından hem de gerek öyküyle gerekse diğer temalarla dolaylı olarak ilişkili olduğundan en başa almış bulunmaktayız.

### 2.2.1. Güvensizlik

20. yüzyılda kalabalıklaşan kentler, sanayi devrimi ve makineleşmeyle birlikte insan giderek bir çarkın dişlisi haline getirildi. Kapitalist sistem kök salarak insanı kendisine yabancılaştırıldı. İnsanı bir yanılısama içine sokarak onu metalaştırdı. Büyük ve uzun savaşlar; yıkımın yanında bunalım, korku ve güvensizlik getirdi. İnsanlar, kitleler halinde, satranç tahtasında kolayca devrilen piyonlara dönüştürüldü. Buhran, sürekli yıkımlar, kitlesel ölümler insanlara dünyanın anlamsız olduğunu; gelecek hakkındaki belirsizlik yaşamın hiçliğini, çabalamanın boşunalığını, insanın ne kadar aciz olduğunu öğretti. Özellikle Avrupa’da 19. yüzyılın sonlarına gidildikçe eğitim, kültür, tıp ve sanayideki gelişmeler insana gelecekle ilgili umut aşılarmıştı. İnsanlarda bir “özgür dünya” fikri uyandırmıştı. Ancak 20. yüzyıl durumun böyle olmadığını açıkça göstermiştir. “Özgür dünya” denen yenileşme hareketi; bireyi toplumdaki korumak üzere, onu boyunduruk ve baskı altına almak isteyen, onu ezecek her türlü güce bir başkaldırı olarak başlamışken bütün tarih içinde kişiyi ezen en büyük güç haline dönüşmüştür.<sup>106</sup> Bu da bir güven yıkımına yol açmıştır.

<sup>106</sup> Paul J. Tillich, “Makineleşmiş Toplumda Kişi”, Çev. Demir Özlü-Ayhan Tözer, *Türk Dili Dergisi*, 1958, Sayı 78, s.292

İnsan, varoluşundaki yalnızlık bir yana, kendisini çevreleyen güçler içerisinde tam bir güvensizlik içinde bulunmaktadır. Çünkü insanın dayanacağı, sığınacağı, güveneceği hiçbir temel yoktur; sanki bastığı, dayandığı her şey ayaklarının altından kaymaktadır. Bunda kurduğu tasarının ölüm karşısındaki sonluluğunun da payı büyüktür”<sup>107</sup>

Gerek kaynağını ölümden, sonlu olma bilincini taşımaktan alsın, gerekse insanın özgürlüğü önünde engel teşkil eden toplumsaldan veya yıkıcı, baskıcı güçlerden alsın, güvensizlik Varoluşçu düşünce içinde, bireyin dünya ve başkalarıyla ilişkisindeki gerilimi ifade etmek için önemli bir tema olarak yer almaktadır.

### 2.2.2. Kaygı

Jean Wahl Varoluşçuların “kaygı” kavramına yaklaşımlarını şöyle özetler: Kierkegaard kaygıyı bizi kamçılayan olasılıklar dizisi diye tanımlamıştı, baş dönmesine benzetmişti. Heidegger ise kaygıyı, bizi görelî hiçlikler ya da varolmama (non-être) ile değil, düpedüz hiçlikle yüz yüze getiren deneyim diye tanımlar; var olan her şeyin silinip gittiği kaygıda, her şeyi ortadan kaldıracabilecek hiçlik’i duyumsarız.<sup>108</sup> Ölüm ânımız, olasılıkların olanaksızlaşmasıdır. Demek ki sonlu, sınırlı bir zaman içindeyiz; kaygımızın trajik yanı da zaten buradan gelir.<sup>109</sup> İnsan, sonlu bir varlık olduğunu anlaması, onu hiçlikle karşı karşıya bırakır. Bir bakıma kaygı kaynağını ölümden alır. Çünkü ölüm, bizi her an yutmaya hazır bir hiçlik okyanusudur. İnsan varoluşunun en temel özelliklerinden biri de budur: Bir gün öleceğini bilerek yaşar. Yani varoluş her zaman kaygının egemenliği altındadır.

Kendimizi geleceğimize doğru aşarız. Yani demek oluyor ki; hep kendimizin ilerisindeyiz, çünkü geleceğe doğru atılan bir tasarıyız. Bu tasarı ile kendimizi belirleriz. Bu bakımdan insan olasılıklara yönelmiş bir varlıktır. Bu da varoluş zamanının gelecek zaman olduğunu göstermektedir. Bu yüzden bir gelecek tasarısına dönük ve ölüme yazgılı oluşumuzdan ötürü sürekli kaygı duyarız. Tepeden tırnağa

<sup>107</sup> Bozkurt, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, s.149-150

<sup>108</sup> Wahl, Varoluşçuluğun Tarihçesi, s.18

<sup>109</sup> Wahl, Varoluşçuluğun Tarihçesi, s.20

kaygıyız; çünkü hep gelecek bir şey için çırpırız. Varolurken kavradığımız kadarıyla varlık, kaygıdır, geçiciliktir.<sup>110</sup>

Varoluş, sadece geleceğe dönük bir tasarı içinde bulunuşumuzdan kaynaklı olarak değil, salt yeryüzünde oluşumuzdan ötürü de kaygı vericidir. İnsan, deneyim kaygı verici gözüktüğü için kendini yazgısıyla baş başa bırakılmış ve kaygı içinde duyumsar.<sup>111</sup>

### 2.2.3. Tasarı/ Kendini Gerçekleştirme

İnsan özgürlüğe mahkûmdur. İnsan özgür olmaya mahkûm olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır; insan dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi kendisinden sorumludur, der Sartre.<sup>112</sup> Özgür bir varlık olarak insan yeryüzünde kendini tasarlar. Bu tasarı önceden belirlenmiş bir tasarı değildir. İnsan olanaklar karşısında bulunur ve yaptığı seçimler tasarısını sürekli yeniler, değiştirir, geliştirir. Heidegger'e göre; "Varoluşa dair anlama, şu demektir: Dünya-içinde-varolabilmenin hep zati fiili imkânına kendini tasarlamak. Ama varolabilmek, sadece bu imkân içinde varolmak suretiyle anlaşılabilir." Bu düşünce ekseninde denilebilir ki, insan donmuş bir özne değildir, nesne hiç değildir; ama bitmez tükenmez bir gelecek ve tasarıdır.<sup>114</sup> Yani, insanın sabite alınacak, belirlenmiş bir tasarıdan uzak olduğunu vurgular. Seçimlerimizin belirlediği, her defasında değişen, yenilenen bir tasarıdır bu. Hep kendimizin ilerisindeyiz, çünkü insan olasılıklara yönelmiş bir varlıktır.<sup>115</sup>

Varoluşçu düşüncelerde insan kendisini tasarlayan seçimlerinde özgürdür, ama özgür olduğu kadar sorumludur da. Bu sorumluluk kendini tasarlarırken yaptığı seçimlerin kendiliğinden bir değer ifade etmesinden ve bu değerlerin bir 'örnek insan tasarısı' oluşturması bilincinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Sartre'a göre insan, kendisinden olduğu gibi herkesten de sorumludur. "Kendime karşı sorumlu olunca, herkese karşı da sorumlu oluyorum. Seçtiğim belirli bir insan tasarısı kuruyorum,

<sup>110</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.21

<sup>111</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.27

<sup>112</sup> J. P. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s. 652

<sup>113</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.312

<sup>114</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s.148

<sup>115</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s.21

yani kendimi seçerken gerçekte ‘insan’ı seçiyorum.”<sup>116</sup> der. Tam bu sorumluluk noktasında, insan olanaklar karşısında kaygıya, bunaltıya kapılır.

*Kâtip Bartleby* öyküsü, Bartleby’nin öykünün mekânına fırlatılması ile başlayan ve onun ölümüyle son bulan varoluşunun tasarısıdır. Öykü boyunca hiçbir zaman sabite alınmayacak bir karakter olarak gelişimini takip ederiz. Dünya düzenini betimleyen mekânın içinde donmuş bir özne değil, olanaklar karşısında seçme hakkını kullanan ve varoluşunun bilincinde bir özne olarak kendisini tasarladığını görürüz. Mekânın gerekleri ve otoritesi tarafından baskılanmasına karşın özgür seçimlerde bulunma iradesini ortaya koyar. Kendini gerçekleştirmekten vazgeçmez. Onun ortaya koyduğu bu varlık tasarısını diğer temalarla birlikte geniş bir yelpazede değerlendirmek gerekmektedir. Bu nedenle diğer temalarda da bu tasarı farklı açılardan tartışılarak daha derinlemesine bir analize konu edilecektir.

#### **2.2.4. Makinalaşmış Toplumda Birey**

Paul J. Tillich’in temamızla aynı başlığa sahip makalesinde 19. yüzyıldaki gelişmelerin ardından 20. yüzyılda oluşan teknik ilerleme sonrasında ortaya çıkan yeni toplum düzenine, bu düzen içindeki bireyin teknik karşısındaki özgürlüğüne değinir. Bu özgürlük ne Kierkegaard’ın inancı vurguladığı dinsel özgürlükle ne de Jaspers’in aşkın varlığı açınlayan özgürlük fikriyle ilişkilidir. Bu yüzyılın aradığı özgürlük; bireyin yaşamının derinliklerinden, onun bilinçaltından, isteklerinden, içgüdülerinden, doğayla olan birliğinden gelen bir özgürlüktür. Yeni düzen, ihtiyaçlarını karşılamayan, “gerçek varlık” belirtisi gösteren herkesi işleyişini bozan bir arıza gibi bastırıp ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Kişi bu toplumda özbilince sahip bir varlıktan çok bir makine gibi, hatta makinada yer alan bir çarkın dişlisi gibi düzenin kurallarına uymaya zorlanmaktadır.<sup>117</sup>

Melville’in kaleme aldığı *Kâtip Bartleby* öyküsü, 1850’li yıllarda, paranın kalbi denilen Wall Street’te bir avukatlık bürosunda geçer. Burada birçok belge kopyalanıp dosyalanmak durumundadır. Yazıcılara ihtiyaç duyulması bundandır. Bürosunda halihazırda iki kâtip ve bir büro elemanı çalışmaktadır. Ancak üçü de

<sup>116</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.64

<sup>117</sup> Paul J. Tillich, “Makineleşmiş Toplumda Kişi”, s.336

büroda tam gün çalışmasına rağmen hiçbirinden tam gün istifade edemez. Anlatıcı bizi onlarla şu şekilde tanıştır:

**Turkey (Hindi):** Adı verilmez. Lakabıyla öyküde yer bulur. Sabahtan öğleye değin işini en düzgün yapan kişidir. Bu süre zarfında uygar, hürmetkâr, ağırbaşlı ve kibar bir adamdır. Yaşlanmıştır. Öğleden sonra, giderek bir hindi gibi kızarmaya başlar. Uyumsuzlaşır, sakarlıkları başlar ve aksi davranır.<sup>118</sup>

**Nippers (Kerpeten):** Adı verilmez, lakabıyla öyküde yer bulur. Yirmi beş yaşlarında, genç, ihtiraslı bir adamdır. Hazımsızlığı karakterini de etkiler. Sabahları huysuz, uyumsuz bir kişilik arz ederken öğleden sonra mülayimleşir ve anlatıcımızın, yani işverenin kendisinden fayda bulacağı bir ruh haline kavuşur. Ancak uyumsuzken de patronu için yararlı tarafları vardır. Bu da her zaman şık giyinerek ofisin itibarını olumlu etkilemesinden kaynaklanır.<sup>119</sup>

**Ginger Nut (Zencefilli Bisküvi):** Yirmi iki yaşlarında, alt sınıfa mensup bir ofis elemanıdır. Arabacı olan babası, kendisinin masa başı bir işte çalışmasını ister. Kendisi gibi arabacı olmasını istemez. Haftalık bir dolar karşılığında, silme süpürme ve getir götür işlerini yani ofisin ayak işlerini yapar. Onun da adı verilmez. Lakabıyla öyküdeki yerini alır.<sup>120</sup>

Anlatıcımız aynı zamanda patrondur. Öyküdeki mekânın yetkisi kendisinde bulunur. Çalışanları kurduğu sistem içindeki rolleriyle bize tanıtır. Onların ne ölçüde ve nasıl bir düzende çalıştıklarını öğreniriz. Karakterlerine ilişkin verdiği birkaç ayrıntı ofisin çıkarlarıyla ilişkilidir: Ya bu düzene fayda sağlar ya faydasızdır ya da düzeni olumsuz etkiler. Bunun dışında kendilerine ilişkin bir detay aktarmaz. Gerçek bir adları dahi yoktur. Çünkü gerçek bir varoluş ortaya koymamışlardır. Yazarın bu noktadaki tavrı önemlidir. Bunlar, düzenin mekanik işleyişinde sahip oldukları rolden ötesine geçememiş karakterlerdir. Bu noktada, Tillich, makineleşmiş toplumda bireyin ezilmişliğine şöyle vurgu yapar: “Varoluşçuluk denen düşünsel hareketi, makineleşmiş toplumun kişiyi ezen güçlerine karşı, kişilik adına, başkaldırma sayıyorum.”<sup>121</sup> Ancak ne *Turkey* ne *Nippers* ne de *Ginger Nut* böyle bir başkaldırı ortaya koyar. Onlar sistem içinde kendilerine tayin edilen alanın dışına

<sup>118</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.29-31

<sup>119</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.32-35

<sup>120</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.35-36

<sup>121</sup> Tillich, “Makineleşmiş Toplumda Kişi”, s.290

çıkılmazlar. Ne söylemde ne de eylemde ortaya koydukları bir özgür tavır vardır. Ofisteki işleyişin döngüsüne kapılmış, kişiliklerini yitirmiş, araçsallaşmışlardır.

Bunun bir çeşit sonucu olarak öyküde şunu görürüz. Karakterlerden örtülü olarak zuhur eden bir mekanikleşme olumsuzlaması vardır. Örneğin Turkey'nin öğleden sonraları bir makine gibi bozulduğunu görürüz:

Gerçeği söylemek gerekirse, sadece aceleci olmak ve ne yazık ki öğleden sonraları evraklara mürekkep damlatmakla kalmıyor, bazı günler daha da ileri gidiyor ve oldukça gürültücü oluyordu. Sandalyesiyle rahatsız edici sesler çıkarıyor; çöp kutusuna tükürüyor, dolmakalemlerini tamir ederken sabırsız bir biçimde onları parçalara ayırıyor ve sonra ani bir öfkeyle yere atıyor; ayağa kalkıyor; masasına eğilerek üzerindeki kâğıtları en karmaşık şekilde kutuluyordu...<sup>122</sup>

Bu Turkey'nin tembelliğinden ya da isteksizliğinden kaynaklanmaz. Aksine, öğleden sonraları için kendisine izin teklif edildiğinde, o yine de işini yapmaya devam etmek ister. Nippers'da da benzer bir arızayı sabahları görürüz:

Bu garip huyu -hazımsızlığı- yüzünden Nippers'ın ani öfkelenmesinin ve onu takip eden asabiyetinin genellikle sabahları olması benim için bir şanstı. Öğleden sonraları nispeten daha mülayimdi. Turkey'in nöbetleri on iki civarı başladığından ikisinin tuhafliklarıyla aynı anda uğraşmak zorunda kalmıyordum. Galeyanları gardiyanlar gibi nöbet değiştiriyordu. Nippers devredeyken Turkey kapalıydı; ya da tam tersi...<sup>123</sup>

İnsanın bir araç görevi gördüğü bu sistemin sonucu olarak “arızaların” da vuku bulduğunu görürüz. “Arıza” kelimesini tercih etmemin sebebi buradan, anlatıcının duruma bakışından kaynaklanır. Nitekim mekânın güç yetkesini elinde bulunduran anlatıcı için durum tam bir sekteye neden olmaz ve düzen bir şekilde devam eder. Çünkü iki “yazıcı” aynı anda “arıza” çıkarmaz. En önemlisi ise bu “arızaların”, insana ait bir bilinçten kaynaklanmadığını, yani bir kasıt taşımadığını, kendiliğinden geliştiğini dile getirmesidir. Bu, insan varoluşunu içermez. Çünkü nesnelere dünyasına dönük; makineleşmiş, sistematik bir algıdır.

<sup>122</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.30

<sup>123</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.35

### 2.2.5. Özgürlük

Ateist varoluşçuların tersine, özün varoluştan önce geldiği fikrini benimseyen Karl Jaspers, “İnsan, gerçekte ne kadar özgürse, Tanrı onda o denli kesindir.” der<sup>124</sup> İnsan, otomatik bir makina misali doğa yasalarının buyruğu altında yaşayamaz; o, özgürlüğünün bilincindedir. İnsan ancak özgürce yargıda bulunur ve yaşamının anlamıyla dolu olduğunu kavırsa, varlığının bilincine varmış olur.<sup>125</sup>

Sartre’a göre, insanın bir nedeni, bir temeli yoksa bu, onun, kendi kendinin temeli olmasından kaynaklıdır: İnsanın dünyaya bırakılmış olması onun kesin olarak özgür olmasındandır. İnsan eylemlerinde ne tanrısal bir buyruğa ne de insan doğasından kaynaklı ussal bir ilkeye bağlıdır. İnsan özgürlüğünün açtığı uçurum önünde bunaltılı bir baş dönmesi duyar; ama hayatının anlamı da bu özgürlükten gelir. Yaşamı ancak bu özgürlükle bir anlam kazanır.<sup>126</sup>

Sartre’ın Tanrı’nın varlığını kabul etmemesinin altında yatan ilke özgürlük ilkesidir. O, insan özgürlüğe mahkûmdur, der. Özgürlük zorunludur, çünkü insan yaratılmamıştır. İnsan özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.<sup>127</sup> Genel bir söylemle Varoluşçular için, varoluşun merkezinde insan vardır ve özgürlük bizi biz yapan seçimlerin olmazsa olmaz belirleyicisidir.

Özgürlüğü, kendini tasarlamının koşulu, varoluşumuzun temel ilkesi sayan Sartre’ın düşüncesine göre değerlendirdiğimizde, Turkey, Nippers ve Ginger Nut “insan olmak” sorumluluğunu taşımazlar. Turkey, Nippers ve Ginger Nut, bu noktada “kendi için varlık” kategorisinden, araçsallaştıkları için, “kendinde varlık” kategorisine taşınmış olur. Adeta nesneleşirler. Bir ters orantı vardır burada: Varoluşçu düşünceler bağlamında, bu karakterler, sistemin işleyişinde kendilerinden isteneni yerine getirmedeki başarıları oranında, özgür seçimlerle kendilerini gerçekleştirme konusunda bir o kadar başarısız olurlar. Dolayısıyla yaşamlarını anlamlı kılacak bir özgürlük taşımadıkları için “gerçek bir varoluş” ortaya koyamazlar.

<sup>124</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s.87

<sup>125</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s.86

<sup>126</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.42-43

<sup>127</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.69-70



Heidegger'e göre, *Dasein*, kendi ontikliğinde ontolojik varolmayı açabilen ve varolmanın anlamını olanaklı yapan varlıktır. Bu anlamıyla *Dasein*, insan varlığı değil, "insan olma olanağıdır."<sup>128</sup> Bahsi geçen karakterlerin birer "insan varlığı" teşkil ettiklerini, ancak olanaklar karşısında varoluşlarını anlamlı kılacak, bireyliklerini ve biricikliklerini inşa edecek özgür seçimlerde bulunmadıklarını, bundan ötürü "insan olma olanağı" elde edemediklerini ifade edebiliriz.

Jaspers'ın özgürlük ile ilgili fikirlerinin, aşkın varlığı açıklamak için ortaya koyduğu argümanları bir kenara koyarsak, konumuzla bağlantılı bazı noktalarının bulunduğunu belirtmek gerekir.

Jaspers'a göre birey biriciktir. Onu farklı kılan öznelliğin ve özgürlüğün baskılanması, onun varoluşunu gerçekleştirmesinin önünde engeller ortaya koyar. Otoriteler insanları özgür değil, fabrikasyon bir ürün gibi eşit yapmaya çalışır. Böylece insanlar belli özelliklerine göre aynı potada eritilmiş olur. Özgür olmadığı için gerçek varoluşunu yaşamayan insan, başkaları tarafından kurulmuş olan bu düzenden çıkmak zorundadır. Kurulu düzenden çıkmak içinse bazı şartları göze almak gerek. Bunlar da sırasıyla yalnızlık, cesaret ve savaştır. İnsan en önce, yalnız olmayı göze alabilmelidir. Kendine varmaya ve kendi seçimleriyle özgür eylemde bulunmaya sevk edecek olan budur. Bahsi geçen karakterlerin kurulu düzenden çıkma amacı gütmediklerini, aksine düzenin tüm alışkanlıklarını benimsediklerini görürüz. Bu açıdan Jasper'a göre de gerçek bir varoluş sergilemekten uzaktırlar. Yalnızca Bartleby'de her şeyi bilinçli olarak göze almış, tercih etmiş bir varoluş görmemiz mümkündür.

### 2.2.6 Atılmışlık/ Bırakılmışlık/ Fırlatılmışlık ve Terk Edilmişlik

İnsan olma imkânı olarak *Dasein*, yeryüzüne bırakılmıştır.<sup>129</sup> Başka bir deyişle insan dünyaya atılmıştır. *Dasein*'in belirli bir özü ve kaderi olmadığı için o, dünyaya atılmış ve terkedilmiş olarak kendini bulur. Atılmış varlık olarak *Dasein*, dünya içinde diğer *Dasein*'lerle ve nesnelere karşılaşır.<sup>130</sup> Bundan sonra kendini gerçekleştirmek üzere çeşitli olanaklarla karşı karşıya gelir. İnsan, dünya içinde bir

<sup>128</sup> Çüçen, Zafer, Esenyel, *Varlık Felsefesi*, s. 377

<sup>129</sup> Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, 1999 s.44

<sup>130</sup> Çüçen, Zafer, Esenyel, *Varlık Felsefesi*, s.53

varlıktır ve o bu dünyaya, kendisine danışılmadan atılmıştır. Bu atılmışlık içerisinde o, kendisinin önüne konulmuş olan imkânları denemeye terk edilmiştir.

Sartre'in da eserlerinde ve düşüncesinde bu kavramlar sıkça karşımıza çıkar. O da Heidegger gibi insanoğlunun dünyaya atılmış, kendi başına bırakılmış olduğunu dile getirir: Ona göre, idealist felsefecilerin aksine, "varoluş öze önseldir".<sup>131</sup> Yani insan önce var olur. Bir geleceğe doğru atılmışlıktır bu var olma. Ve atılmışlığının bilincinde bir varlık olarak varoluşunu belirler.<sup>132</sup> İnsan kendi kendinin temelidir ona göre ve bir özü bulunmayan insan bundan böyle kendini gerçekleştirmekle sorumludur. Başka bir deyişle o, kendini nasıl kurarsa öyle olacaktır;<sup>133</sup> elbette kendini kurmaktan ve kendini kurarken yapıp ettiklerinden de sorumludur.

Öyküde bir müddet sonra avukatın işleri artar ve yoğunlaşır. Kurduğu sistem ihtiyaçlarını karşılamaya yetmez. Üçüncü bir yazıcıya gereksinim duyar. Böylece Bartleby, öykünün mekânına birden dahil olur; insanın yeryüzüne fırlatılması gibi adeta öykünün içine fırlatılır:

İlânıma cevap olarak, bir sabah kapımın eşiğinde dingin bir genç adam belirdi. Yaz olduğu için kapı açıktı. Silik bir biçimde düzenli, acınacak kadar saygılı, çaresiz bir biçimde ümitsiz o görüntü bana şu an bir şey ifade edebiliyor. Bu, Bartleby'di.<sup>134</sup>

Öykünün sonunda bahsi geçen, gerçekliği şüpheli bir söylenti dışında Bartleby'nin nereden geldiğine, nasıl bir geçmişi olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Bu yüzden geçmişi olmayan, öncesiz bir karakter olarak var olur. Onun bu dünyadaki orijini öyküye dahil olduğu andır. Bartleby kendi kendisinin temeli olarak, öykünün mekânına bırakıldığı yerden başlayarak kendini tasarlar.

İlkin işini düzgün yapar, kendisinden belge kopyalaması istenir, o da kopyalar. Bir sorun yok gibidir. Ta ki üç gün sonra kendisinden kopyaladığı metni aslı ile karşılaştırması istenene kadar. Verdiği karşılık şöyledir: "*Yapmamayı tercih ederim.*"<sup>135</sup> Avukat bu beklenmedik cevap karşısında şaşırır, hatta dehşete kapılır.

---

<sup>131</sup> Frederic De Towarnicki, *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, Çev. Zeynep Durukal, YKY, İstanbul, 2002, s.55

<sup>132</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.62

<sup>133</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.11

<sup>134</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.36

<sup>135</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.38

Bir yanlış anlamaya mahal kalmaması için açık bir tonda isteğini yineler. Bartleby'nin karşılığı değişmez: "Yapmamayı tercih ederim."

Bundan sonra Bartleby'nin ağzından bu reddi duymaya devam ederiz. Yazar bu karakteri düzgün işleyen bu düzenin içine bir çomak gibi sokar. Büronun mekanik düzeni gerçek bir sorunla karşı karşıyadır: Kendi seçimleri olan bir insan. Bir eylem biçimi olarak dilediğini yapmama özgürlüğünü ve bir söylem biçimi olarak tercihte bulunma özgürlüğünü kullanır.

### 2.2.7. Söylem

Heidegger için söylemin işlevi, dünya-içinde-olma'yı anlamamızı dilsel anlam çerçevesinde eklemek ve onu görmemizi mümkün kılmaktır. Söylem, insan var olmasının kendi açıklığını ekleme yönündeki kurucu yeterlidir ve böyle olmakla, varoluşsal bakımdan "ruh durumu" ve "anlama" kadar temel ve ilkeseldir. "Dilin varoluşsal-ontik temeli söylemdir." Dil söylemin ifade kazanma yoludur. Söylem, dünya-içinde-olma'da içerilen her şeyin, yani "burada"lığın anlaşılabilirliğini eklemek, görünür kılar.<sup>136</sup>

Turkey karakterine baktığımızda kullandığı söylemin efendisine tâbi olduğunu görürüz. "Haddim olmayarak efendim...", "Affınıza sığınarak efendim..." gibi argümanlar, söyleminin temelini oluşturur. Bu da kendisine ait bir söylem geliştirmesini engeller. Kendi varlığını açığa çıkaracak bir dili/düşüncesi yoktur. Efendisine karşı haddini bilir, af dileyerek kurduğu cümlenin efendisinin onayından geçmesini bekler. Dil varlığın evidir, diyen Heidegger'e göre kendi varlığını efendisinin varlığında yitirir. Yok hükmündedir.

Bartleby istenileni yapmamayı tercih ettiğinde, avukat tüm çalışanlara, teker teker, bu konuda ne düşündüklerini sorar. Nippers, "Bence onu işten atmalısınız." der. Çünkü verilen görevi yapmasını bir tür zorunluluk sayar. Varlığı işyerinin çıkarlarıyla uyumadığından orada çalışmasını kabul etmez. Bartleby'nin bir seçme özgürlüğü olabileceğini düşünmez. Düşünemez. Meseleye bakışı, efendinin bakışıdır. Söylemi kendine ait değildir, efendiye ait söylemle düşüncesi bağlanmıştır. Sistem içinde kendine yabancılaşmaktan körleşmeye doğru evrilmiştir. Kendine ait bir

<sup>136</sup> Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s.90-91

bakışı/söylemi yoktur. Otoritenin gözleriyle görmektedir sadece. Heidegger'in düşüncesine göre, insan olma olanaklarını yitirmiştir. Kendine varamaz. Bir "insan varlığı" teşkil etmektedir sadece.

Ginger Nut, "Bence, biraz çatlak." diye cevaplar. Basit ve akılcı düşünür. Onun durumu Nippers'inkiyle aynıdır. Onu bir çatlak yani bir "uyumsuz/absürd" olarak görmesi ayrıca manidardır. Turkey ise şöyle yanıtlar: "Haddim olmayarak söylüyorum efendim; bence haklısınız." Bu söylemin analizini yapmıştık. Otoritenin varlığında kendi varlığını yitirmiştir.

Bartleby, işte böyle bir mekânın içine bir "insan olma olanağı" olarak fırlatılmıştır. Onun söylemi öznedir. Kendi varlığı bu söylemle vücut bulur. Descartes'ın "cogito"su, Sartre'a göre bilincin ulaştığı mutlak gerçektir: İnsanın bir aracıya başvurmaksızın kendini anlaması, özünü bilmesi gerçeği...<sup>137</sup> Bartleby'nin "cogito"su "yapmamayı tercih etmesi"dir: "Yapmamayı tercih ederim, varım." şeklindedir bu. Onun öyküdeki varlığını inşa eden bu söylemdir. Çünkü mekanik değildir, öznel bir tercihtir ve olanakların bilincinde olduğunu gösterir.

Buradan tekrar Heidegger'e gidersek: "*Dasein, fırlatılmış bir varolandır ve onun söz konusu fırlatılmışlığı, onun keyfi sayesinde az çok sarıh ve kati biçimde açıklanabilmektedir.*" der<sup>138</sup> ve ekler; "*Herkesin kamusalılığı ve lakırdısı içinde kendini kaybeden Dasein, herkes-benlik'ine kulak verirken kendi benliğini duymazdan geliverir. Eğer Dasein, kendini duymazdan gelme içindeki kaybolmuşluğundan kurtarılıp kendine yine kendi eliyle geri döndürülecekse, o zaman, herkese kulak verirken kendini duymazdan geldiği bu durumdan çıkıp öncelikle kendini bulabilecek bir duruma gelebilmelidir. Bu kulak vermeyi kırmak lazımdır.*"<sup>139</sup> Buna göre öykü içinde sadece Bartleby'nin başkalarına 'kulak vermeyi kırdığını' ve kendini bulacak duruma geldiğini görürüz. Ancak diğer karakterler bu tür bir kaybolmuşluk içinde dururlar. Kendilerini bulmaya, kendilerini açığa çıkarmaya delalet edecek herhangi bir eylem ve söylem geliştirmezler.

<sup>137</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.82

<sup>138</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.286

<sup>139</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.287

### 2.2.8. Dekorların Yıkılması

Bu temada, anlatıcı karakterin yani avukatın mekândaki rolüne inmemiz, onu varoluşçuluk açısından açıklamamız gerekecek. Bartleby'nin reddini duyunca, ilkin şaşırır, dehşete kapılır. Aynı zamanda bir patron oluşundan ötürü böylesi bir red ile daha evvel karşılaşmamıştır. İkincisinde tuzdan bir heykel gibi kalakalır ve zihnen sendeler. Bu bir tür uyanış halidir. Camus'nun bahsini ettiği “dekorların yıkıldığı” andır: “*Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salt, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi; çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün ‘neden’ yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar.*<sup>140</sup> “Neden?” insanı düşünmeye sevk eder. Adeta içine bir kurt gibi sokulup onu kemirmeye başlar. Onu kendi varoluşu hakkında düşünmeye buyurur. Sistemin inşa ettiği düzenin dekorları bu etapta yıkılmaya başlar. Bartleby'nin sakinlik, açıklık ve çok sıradan bir şey söyler gibilik içinde “yapmamayı tercih etmesi” anlatıcımız için ‘şaşırtıcı ve hatta dehşet verici’ bir tablo olmanın yanında düşüncelerinde farklı, cezbedici bir yer açar kendine. Önce sinirlenir, kovmak ister, ama bunu erteler, beklemede kalır. Aynı zamanda Bartleby’i anlamaya gayret eder:

Şu son birkaç günde zaman zaman Edwards’ın ve Priestley’nin iradenin neden özgür olmadıklarını irdeledikleri kitaplarına göz attım. Bu şartlar altında her iki filozofun söylemlerini de gayet rahatlatıcı buldum. Gitgide kâtiple ilgili yaşadığım sorunların ezelden beri alnıma yazılmış olduğu ve Bartleby’nin benim için, her şeyi bilen Tanrı tarafından esrarengiz bir amaç için görevlendirildiği inancına sürüklendim ki bu benim gibi sıradan bir ölümlünün idrak edebileceği bir şey değildi.<sup>141</sup>

Bu kavrayışı kendisi için fazla bulan anlatıcı için onun bu noktaya varması, düşünmeye başlamasının yani sorgulamasının bir sonucu olarak vuku bulur. Bu durum, soru sormayı/sorgulamayı düşüncenin ibadeti olarak gören Heidegger’le de uzlaşır.

Bundan sonra Bartleby’i anlamaya çalışan anlatıcı için zaman zaman “vicdan” devreye girer ve acıma duyar.

<sup>140</sup> Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.24

<sup>141</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.64

### 2.2.9. Vicdan

Vicdanın eksistensiyal-ontolojik temellerine eğildiğimizde bize Heidegger şu sözle eşlik eder: “Vicdan birisinin bir şeyleri şu ya da bu surette anlamasını sağlamaktadır.”<sup>142</sup> Ayrıca “vicdan Dasein’ın benliğini, herkes içindeki kaybolmuşluğundan çıkarmak üzere celbeder.”<sup>143</sup> Bartleby’nin mekândaki varoluşu, anlatıcının düzen içindeki rolüne bir darbe etkisi yaparken, aynı anda onu düzen içindeki kaybolmuşluğundan çekip çıkarır. Vicdanına nüfuz ederek, onu kendine dönmeye çağırır. Avukat bu çağırışı içten içe hisseder, fakat akli ile vicdanı arasında gelgitler oluşmaya başlar.

Anlatıcı, bir pazar sabahı yolu üzerinde bulunan işyerine uğrar ve orada Bartleby’yle karşılaşır. Bu tesadüf sonucu Bartleby’nin ofiste kaldığını ve orada yaşadığını öğrenmiş olur. Önce şaşırıp öfkelenir de sonrasında onun tamamen yalnız olduğunu, çok derin, güçlü bir hüznü duyarak anlar. Daha önce hiç bu denli hüznü duymadığını dile getirir ve Bartleby’ye karşı bir hoşgörü geliştirir. Bir eşya kadar sessiz ve zararsız olan Bartleby’e daha fazla eziyet etmek istemez. Bu vicdanî anlayış ve kavrayışı yaşamının bir amacı olarak algılar ve onun için, kalabileceği uygun şartlara sahip bir ofis odası sağlamayı bu dünyadaki görevlerinden biri olarak görmeye başlar. Fakat akli bir noktada vicdanına baskın gelecektir. Çünkü ofisinde tuttuğu garip bir yaratık hakkındaki söylentiler dolanıp kulağına kadar gelir.<sup>144</sup> Bu noktada vicdanı, “başkalarının lakırdısı” içinde yiten benliği ile beraber zayıflar ve ortadan kaybolur.

### 2.2.10. Bunaltı

İnsan birçok olanakla karşı karşıyadır. Özgürdür. Ancak eylemlerinden ve seçimlerinden sorumludur. Çünkü yapacağı seçimlerin, doğrudan veya dolaylı bir biçimde, herkesi bağladığının bilincindedir. İnsanı, bu olanaklar karşısında bir bunaltıya düşer. Açıkça söylemek gerekirse, bunaltı, derin bir sorumluluk duygusudur. Çünkü kendini gerçekleştirirken kurguladığı tasarını, bir anlamda, onun örnek insan tasarısıdır.

<sup>142</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.286

<sup>143</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.290

<sup>144</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.66

Her insan bu sorumluluk duygusunu (bu sıkıntıyı, boğuntuyu, iç daralmasını) eşit derecede hissetmez. Kimisi bunu yaşamayabilir de. Sartre'a göre bu insanlar bunaltılarını maskeleyerek ondan kaçarlar. Bunlar yaptıklarının sadece kendilerini bağladığına, yalnızca kendilerini sorumlu kıldığına inanırlar. Ancak sorumluluk maskelendiği zaman dahi bunaltı kendisini gösterir.<sup>145</sup>

Hikâyede geçen bazı önemli malumatlar şunlardır: Bartleby zencefilli bisküvi dışında herhangi bir şey yememiştir. Çok zayıf ve solgun bir görünüşe sahiptir. Özel hayatına, nerden geldiğine, nasıl yaşadığına dair bir bilgi vermeyi reddetmiştir. Yürüyüşe çıktığı, yemeğe gittiği, bir kitap ya da gazete okuduğu görülmemiştir. Bitişikteki binanın perdelediği ofis penceresinin önünde dikilip karşıdaki boş tuğla duvara bakmak dışında kendiliğinden yaptığı bir eylemden bahsedilmemiştir. Zoraki birkaç kelime ve “yapmamayı tercih etme”si dışında hiçbir zaman konuşmamıştır. Anlatıcı onun ışıktan yoksun bu solgunluğunu bir tür mutsuzluk olarak yorumlamıştır.<sup>146</sup> Bu mutsuzluk hali Sartre'ın bahsini ettiği “maskelenmemiş bunaltı”dır.

Ayrıca anlatıcı kendisi hakkında iki önemli değerlendirmede bulunmuştur: İlk olarak ortaya koyduğu karakterin arka planında “kendini koruma duygusu” olduğunu belirtmiştir.<sup>147</sup> İkincisinde ise kâtabi boş duvara dalgın bakarken gördüğünde, onun doğuştan gelen ve iyileşmesi mümkün olmayan bir illetin kurbanı olduğuna ikna olduğunu dile getirmiştir.<sup>148</sup> Ona göre Bartleby ıstırap çeken bir ruha sahipti ve ruhuna ulaşılması mümkün değildi.

Bartleby'nin duyduğu bunaltı, onu dışarıya karşı öyle kapatır ki onun ruhuna ulaşmak olası değildir. Bartleby'nin illeti varoluşudur. O yeryüzüne fırlatılmış olmakla, özgür benliğini korumaya çalışmakla, kendine varmanın önüne çekilen setler karşısında kaygıyla dolu bir bunalım içindedir. Yemek ona dokunur. Çünkü dünyaya, düzenin alışkanlıkları içinde çaresizce debelenen insanlara bulantıyla bakar. Çaresizce hissettiği budur ve bunun bir sonu olmadığını farkındadır. Bartleby kendine karşı sorumludur. Bu sorumluluk gereği kendine varmasını engelleyen bir

<sup>145</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.65

<sup>146</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s50

<sup>147</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, 51

<sup>148</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.52

dünyada, dünyanın sunduklarını tercih etmeyi reddeder. İleti budur. Yeryüzündedir ve bunun tedavisi yoktur.

### 2.2.11. Saçma/Absürd/Uyumsuz

Camus, ‘usa, mantığa uymayan, abes, saçma, boş, anlamsız’ anlamlarına karşılık gelen “absürde” sözcüğünü *Sisyphos Söyleni*’nde, uyumsuz insanı belirtmek için kullandığını dile getirir. Camus’nun ‘uyumsuz’u ise, evrenin mantığa aykırılığını, tutarsızlığını anlamış, her şeyi olduğu gibi gören, bilinçli insanı ve onun düşünce yapısını belirtir.<sup>149</sup>

Düşünme eylemi kendini gündeliğin akışına bırakmış, işinde gücünde insanın eylem sahasında yer almaz. Düşünmeye başlamak insanı bu oyunun dışına iter çünkü. Bir bakıma gündelik de sürekli bir uğraşı, bir tür oyalanma, hatta oyundur. Düşünmek Camus’da bir tür uyanışı ifade eder. Düşünmek insanı tıpkı bir kurt gibi kemirir. Bu nedenle düşünmeye başlamak, için için yenmeye başlamaktır, der Camus.<sup>150</sup> Gündeliğin sınırlarında yaşayan insan bir tür uyku halindedir öyleyse.

Camus’nun “uyumsuz”u varoluşçuluğun “bırakılmışlık” temasıyla da ilişkilidir. Çünkü insanda bu dünyaya ait olamayan bir yan vardır. İnsan bir şekilde bırakılmış olduğu bir dünyada kendini yabancı bulur. İnsan hem bir sürgündür hem de yitirilmiş bir yurdun anısından yoksundur. Hem bu dünyadaki varlıklardan farklı bir varoluşu vardır hem de bildiği başka bir dünya yoktur. Bunun için, bu sürgünlük çaresizdir. İnsanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopma, uyumsuzluk temasını açılar.<sup>151</sup>

Avukat bir sabah Bartleby’ye nerede doğduğunu, kendisi hakkında bir şey söyleyip söylemeyeceğini sorar. Aldığı yanıt şudur: “Söylememeyi tercih ederim.” Neden konuşmaya yanaşmadığını sorar; o, cevap vermemeyi tercih eder. Biraz makul davranmasını ister; o, makul olmamayı ve yalnız bırakılmayı tercih eder. Sonraki bir gün evrakları kopyalamayı bırakır ve artık yazmamaya karar verdiğini

---

<sup>149</sup> Camus, *Sisyphos Söyleni*, s.8

<sup>150</sup> Camus, *Sisyphos Söyleni*, s.16

<sup>151</sup> Camus, *Sisyphos Söyleni*, s.18



söyler. Bunun üzerine anlatıcı onun artık gereksiz bir aksesuar olduğunu düşünür. Kendisinden gitmesi istenir, ama o, “gitmemeyi tercih eder.”<sup>152</sup>

Anlatıcı hep bir şekilde gideceğini varsayar, ama Bartleby varsayımların değil tercihlerin adamıdır. Bu akıl dışılık karşısında avukat ofisini değiştirmeyi yegâne çare olarak görür. Kendi ofisinden taşınır, ancak Bartleby ofiste kalmaya devam eder.

Buradaki akıl dışı durumlar Bartleby'nin karakterinde giderek sıradanlaşır. Onun tuhaf/absürd kişiliğinde, tavrının makul bir tutarlılığa kavuştuğunu görsek de aslında düzenin işleyişine ters gelir. Düzen ile, dünya ile uyuşmayan bir karakter ortaya koyar. Dünyanın onun için anlamsız olduğunu kavrarız. Burada karşılıklı bir duruma temas edilir. Onlara makul gelmeyen Bartleby'nin gözünde makul olmayan dünyadır. Çünkü o, bu bilince ermiş, uyanmış biri olarak gündeliğin akışına kapılmaktan uzaktır. Bu yüzden uyumsuzdur. Yaşamın bir tür oyun olduğunu kavramış, bir kez uyanmış biri olarak bir daha asla bu oyuna dahil olama motivasyonu elde edemeyecektir. Oysa diğer karakterler için durum hiç de öyle değildir. Onlar, Bartleby'i makul bulmayan o düzen insanları, gündeliğin dışına çıkma emaresi taşımazlar. Kendilerine verilmiş sınırlar içinde, normlara uygun birer makul insan olarak yaşamlarını, bu uyku halini sürdürüp dururlar.

### 2.2.12. İntihar

Albert Camus, “Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, o da intihar sorunudur.” der ve ekler; “Yaşamın yaşanmaya değer değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir.”<sup>153</sup> Ortaya koyduğu bir gerçek hayatına mal olacakken, bu gerçeği inkâr etmeyi tercih eden Galilei örneğini veren Camus, kimsenin ontolojik bir kanıt uğrunda ölmeyi tercih etmeyeceğini dile getirir. Öte yandan yaşamı yaşanmaya değer bulmadıkları için ölen, intihar eden insanlar vardır.

Kendini öldürmek, bir anlamda içindekini söylemektir; o da şudur: Yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemektir. Yalnızca ‘çabalamaya

---

<sup>152</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.53-58

<sup>153</sup> Camus, *Sisifos Söyleni*, s.15

değmez' demektir kendini öldürmek. Yaşam, ölüm karşısında anlamsızlaşır. Sonlu olduğunun bilincinde olmak, buna karşın çabalamaya devam etmek absürttür.<sup>154</sup>

İntihar bağlamında Camus'nun bu görüşleri Sartre'ın "özgürlük, tasarı ve sorumluluk" temalarındaki görüşleriyle zıtladır.<sup>155</sup> İnsanın özgür olmasının nedeni, özgürlüğün seçimler vasıtasıyla geleceğe yönelik bir tasarımı içermesinden kaynaklanır. Oysa kendini öldürmek, bir varoluş tasarımı değil, varoluşu imkânlı kılabilecek tüm tasarımların ortadan kaldırılmasıdır. İntihar bir yokluk tasarımıdır. Dolayısıyla intihar özgürlüğün olumsuzlanmasıdır.<sup>156</sup>

Ofisin yeni kiracısı herhangi bir iş yapmayı reddettiği halde oradan gitmeyen Bartleby'i zor kullanarak ofisten çıkartır. Bu kez de binanın merdivenlerinde kalır, gitmemeyi tercih eder. Mülk sahibi polise şikâyet eder ve Bartleby serserilikten ötürü hapishaneye götürülür. Orada da bu kez yemek yememeyi tercih eder. Bu bir tür protestodur artık. Bartleby'nin pasif direnişle başlayan hikâyesi yaşamayı protesto etmeye dönüşür bu noktada.<sup>157</sup>

Bartleby, kendi derinliğine doğru yol alırken ilkin dünyadaki devinimden soyutlar kendini. Yalnız kalmayı, konuşmamayı tercih ederek gündelikten ve insanlardan soyutlar kendini. Hepsinde de özgür iradesi devrededir. Sonunda yememeyi tercih etmesi, ruhen reddettiği yaşamak eylemini bedenlen de terk etme sürecinin başlatır. Camus'ya göre, "*Birçok nedenden dolayı yaşamın buyurduklarını yapar dururuz, bu nedenlerin birincisi de alışkanlıktır. İsteyerek ölmek, bu alışkanlığın gülünçlüğüdür, yaşamak için hiçbir neden bulunmadığının, her gün yinelenen bu çarpınmanın anlamsızlığının, acı çekmenin yararsızlığının içgüdüyle de olsa benimsenmiş olmasını gerektirir.*"<sup>158</sup> Bartleby ise sürekli bir yabancılık çeker. Yaşam onda alışkanlığa dönüşmez. Ve kendine yol aldıca yaşamdan daha da uzaklaşır. O dünyadaki varlığının bilincindedir. Hapishanedeyken, avukatın kendisini ilk ziyaretinde kurduğu birkaç cümleden biri şudur: "Nerede olduğumun farkındayım."<sup>159</sup> Bartleby farkındadır, tercihlerinin ve sonuçlarının bilincindedir. Varoluşunda, gerçek bir varlık ortaya koyuşunda bu bilinçli seçimleri merkez

---

<sup>154</sup> Camus, *Sisifos Söyleni*, s.17

<sup>155</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, s.62, 63, 69, 70

<sup>156</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s.149

<sup>157</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.69-76

<sup>158</sup> Camus, *Sisifos Söyleni*, s.17

<sup>159</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.74

kuvvettir. O dünyayı çabalamaya değer görmez, ama bunun nedenlerini bize söylemez. Bartleby'nin nedenlerini kimse bilmez. İnsanın yaşamı bir alışkanlığa dönüştürmesi, bu devinim içinde bir rol kapması, rolünün gerekleri yerine getirmesi ve bunun sürüp gitmesi bir tür uyku gerektirir. Bu, insanın kendine yabancılaşması, “varlığın yaşaması için gerekli uykudur.”<sup>160</sup> Bartleby ise kendine yabancılaşmayı reddeder; gözlerini kırpmadan yaşama (aslında yaşamama, kurulu düzene katılmama, bu düzenin bir parçası olmama, araçsallaşmama) cesareti ve erdemini taşır. Özgürlüğünden taviz vermez. İradesini ortaya koymaktan geri durmaz. Bu nedenle dünya ve düzen onun varoluşunu teşkil eden temel kaidelerin önünde beton bir sete dönüşür. Bartleby ise taviz verecek gibi değildir. Öyleyse o, yaşamamayı tercih edecektir. Ama bu bir intihar değildir. Bu, onun kendi varoluşunu sürdürmesini imkânsız kılan düzene başkaldırısı ve asıl olarak da protestosudur. Onun ölümü, pasif direnişten ölüm orucuna intikal eden bu sessiz protestonun sonucudur.

### 2.2.13. Sonluluk/ Ölüm

Heidegger “zum tode sein” derken insanı bir açıdan “ölüme yönelik varlık” olarak tanımlar.<sup>161</sup> Çünkü insan ölümlüdür ve yeryüzünde bu durumu anlayıp algılayabilecek bilinç yine ve sadece insanda mevcuttur. Ölüm, dünyadaki varlık olarak insanın varoluşunun sınırıdır. O noktadan ötesine dair açık bir fikir yoktur. Ölüm, olasılıkların olanaksız hâle geldiği durumdur. İnsan varoluşunun temel özelliği bu sınırlılık bu sonluluktur. İnsan yaşamı boyunca her an bu gerçekle karşı karşıyadır ve bu yüzden sürekli gerçekleşmesi kaçınılmaz bu yüzleşme anının bilincindedir. Kendi ölümüne karşı aciz oluşundan ötürü insan, dünyada kaygıyla dolaşır.<sup>162</sup> Ölüm, olasılıkların başladığı ilk andan itibaren içimizde barındırdığımız bir unsurdur; çünkü hiçbir kurtuluş ya da seçim şansı olmaksızın, en gerçek şekliyle gerçekleşecektir. Asıl karar verme, kabullenme; ölümlülüğümüzün, ölümün bilincine varmadır.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Camus, *Sisifos Söyleni*, s.17

<sup>161</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 170

<sup>162</sup> Julian Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, Çev. Elif Korkut, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.60

<sup>163</sup> Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.100

Bartleby'nin öyküsüne dikkatle odaklandığımızda, onun tam da bu ölümlü oluşun bilincinde olarak hareket ettiğini fark ederiz. O, olasılıklar karşısında kendini tasarlarken dünya, seçme hakkını ve özgürlüğünü baskılamak ve elinden almak için onunla mücadeleye girişmiştir. Kendini gerçekleştirme özgür seçimlerine bağlıken seçme özgürlüğünün bu dünya için bir yanılsamadan ibaret olduğunu kavrar. Çünkü burası dayatılan tercihleri seçmeye maruz bırakıldığımız bir dünyadır. Kendi seçimlerimize gitmemizin önü tıkalıdır. Bartleby bunun farkındadır. Bu yüzden dayatılan tercihleri seçmeyi reddeder. “Yapmamayı tercih etme” onun varlık savaşının sloganına dönüşür. Bu red onun direnişi ve başkaldırısıdır. Ama bir şeyin daha farkındadır. Daha fazla direnemeyeceğini, bir noktada tükeneceğini de bilir. Bu nedenle olasılıkların olanaksız hale geldiği, artık bir tercihte bulunmasının gerekmeyeceği ve reddetmek zorunda da kalmayacağı “ölüme” yönelir. Bu ölüme birdenbire değil pasif direnişle “yapmamayı tercih ederek” aşamalı olarak yönelir. Öykü boyunca zencefilli bisküvi dışında bir şey yemeyen Bartleby, hapisanede yemeyi tümünden bırakır. Bu onun pasif direnişle beraber ölüm orucuna girdiğini belgeler. Öykünün bütün kurgusu gizliden gizliye bu ölümün hazırlanışını işler.

Avukat, ikinci ziyaretinde, Bartleby'yi hapisane avlusundaki duvarın dibinde kıvrılmış, dizleri karnına çekilmiş, başı soğuk taşlarda, yani cenin pozisyonunda yatmış vaziyette bulur. Bartleby ölmüştür.<sup>164</sup> Anne karnında durduğu pozisyonda dünyayı terk eden Bartleby, bu haliyle bize son itirazını dile getirir: “Doğmamayı tercih ederim.”

*Kâtip Bartleby* öyküsüne bu analizlerin ışığı altında bütünlüklü olarak baktığımızda, eserin arka planında, Varoluşçuluğa kaynak teşkil edecek derecede bir tematik zenginliğe sahip olduğunu görürüz. Bu bir yönüyle şaşırtıcı bir uyuşmadır. Çünkü kronolojik açıdan mantıksal bir dizgeye yerleştirmek olanaksızdır. Oysa bu eser 20. yüzyılda yazılmış olsa bu tür bir şaşkınlığa mahal kalmazdı. Çünkü Bartleby karakteri, bütün benzersizliğine karşın *Yabancı*'daki Meursault, *Dava*'daki Bay K. gibi dönemin ruhuna uygun düşerdi. Ancak bu eser, 19. yüzyılın ortalarında kaleme alınmış olmakla kendisinden neredeyse bir asır sonra yazılmış bu eserlere ve tematik olarak bütünlüklü bir uyuşma gösterdiği Varoluşçuluğa referans niteliği taşımaktadır.

---

<sup>164</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.77

*Kâtip Bartleby* öyküsünün Varoluşçuluk üzerinden analizini bu şekilde bitirdikten sonra, metni bir kez de Hegel'in "Köle-Efendi Diyalektiği" üzerinden ele almak doğru bir yaklaşım olacaktır. Melville'in yaşadığı dönemde Hegel felsefe dünyasında yankı uyandırmış önemli bir filozoftur. Devrinin en önemli filozoflarının başında gelir. Melville'in bu eserinin arka planını yoklarken çağdaşı bir filozofu atlamak doğru olmayacaktır. Aynı zamanda "Köle-Efendi Diyalektiği"ndeki *bilinç-özbilinç* kavramlarının bu öyküdeki karakterlerle ilişkisini ortaya koymak, Melville'in yapıtının arka planında felsefeyle kurduğu derin bağları gün yüzüne çıkarmak için doğru bir yaklaşım olacaktır.



### 3. KÂTİP BARTLEBY ÖYKÜSÜNÜN HEGEL'İN KÖLE-EFENDİ DİYALEKTİĞİ ÜZERİNDEN ANALİZİ

Hegel'in düşüncesi ekseninde ortaya çıkış halindeki insan, kendini gerçekleştirmiş sayılmaz. İnsan bu süreçte biyolojik hayvansal varlığını sürdürmektedir. Bu noktada Varoluşçu düşünürlerle ortak bir kanaati dile getirir. Ancak kendini gerçekleştirme süreçleri bakımından ayrılıklar söz konusudur. Hegel'de insansal gerçeklik ancak toplumsal olarak kendini ortaya çıkarır. Bu yüzden insanın bir başka insanla/insanlarla, onda kendini görebilmesi için karşılaşması gerekir. Ortaya çıkış halindeki insan, bu karşı karşıya gelmeyle beraber, zorunlu olarak ya köledir (bağımlı varoluş) ya efendidir (özerk varoluş) ve bu noktada hiçbiri kendini gerçekleştirmiş, bir özbilinç oluşturmuş değildir henüz.

Melville'in *Kâtip Bartleby* öyküsüne baktığımız zaman, karakterlerin bu kölelik-efendilik safhasında öyküye giriş yapıldığını görürüz. Anlatıcı karakter bu öyküde Efendiyi temsil eder. Köleyi ise lakaplarıyla anılan Turkey, Nippers, Ginger Nut ve son olarak da öykünün asıl kahramanı Bartleby temsil eder. Mekân New York, Wall Street'te bulunan bir avukatlık bürosudur.<sup>165</sup>

İki insan (isteyen ben) tanıştıklarında, biri diğerine otorite olabilmek için bir mücadeleye girişir. Taraflardan biri yaşamını devam ettirebilmek için kendi isteğinden vazgeçmek ve diğer isteğin boyunduruğuna girmek zorundadır. Öykümüzde bu tanışma safhası gerçekleşmiş, Turkey, Nippers ve Ginger Nut, birer "bağımlı varoluş" olarak anlatıcı olan karakterin boyunduruğu altına girmiş bulunmaktadır. Sonradan öyküye dahil olan Bartleby ile anlatıcı arasındaki mücadeleye ise biz de tanık oluruz.

Anlatıcının New York, Wall Street'te ofisi olan bir avukat olduğunu yazmıştık. Kendisini şöyle tanıtır:

Ben, gençliğimden bu yana, yoğun bir biçimde en kolay yaşamın en iyisi olduğu görüşüyle doldurulmuş bir adamım. Bunun sonucu olarak da herkesin bildiği gibi aktif ve hatta karmaşıklığa varan derecede gergin bir işim olmasına rağmen bunların hiçbiri hiçbir zaman huzurumu bozmadı. Ben, hiçbir zaman jüriye hitap etmeyen ya da seyirciden alkış alma sevdasında olmayan; sıcaık, sakın

<sup>165</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.29

sığınağında sükûnet içinde, varlıklı adamların tahvilleri, ipotekleri ve tapuları arasında sakın sakın iş yapan o hırssız avukatlardan biriyim.<sup>166</sup>

Bahsi geçen Nippers ve Turkey de onun yanında kâtip olarak çalışmaktadır. Ginger Nut ise ofisin temizliğinden, getir-götür işlerinden sorumludur. Yeni bir yazıcıya ihtiyaç duyulması üzerine Bartleby de öyküye dahil olur. Başvurusu kabul edilir, kendisine ofiste bir yer tahsis edilir ve işe başlar.<sup>167</sup> Böylece Bartleby ile avukatın tanışma/mücadele süreci başlamış olur. İlk etapta Bartleby sıradan bir çalışan gibi kendisine verilen yazı işlerini titizlikle yapar. Bu noktada ofisteki diğer çalışanlar gibi “bağımlı bir varoluş” sergiler. Köle-Efendi ilişkisi kurulmuş olur.<sup>168</sup>

Köle-efendi diyalektiğinde, tanışma ve “kendini kabul ettirme uğruna savaş”ın sonunda, her iki taraf da hayatta kalmanın, yaşamın vazgeçilmezliğinin önemini kavrar. Hegel’deki bu hayatta kalma meselesini, “yaşamını idame ettirme” olarak da kabul edebiliriz. Köle, “bağımlı varoluş” olarak yaşamını idame ettirmek için efendinin buyruğunda çalışmak ve onun isteklerini yerine getirmek zorundadır. Efendi de özerk konumunun, çalışanların bu “yaşamlarını idame ettirmek isteği” üzerine kurulu olduğunu kavrar. Böylece her iki taraf da karşılıklı bağımlılık içinde olduklarını kavramış olurlar.

Köle-Efendi ilişkisiyle sonuçlanan “kendini kabul ettirme uğruna savaş”ın sonunda, bir öz bilinç için hayatın vazgeçilmezliğini anlayan tek taraf, onu kaybetme korkusu karşısında köleliği kabul eden taraf değildir. Savaştan zaferle çıkan Efendi de aynı sonuca varır. Çünkü her ne kadar o, saygınlığını elde etme uğruna hem kendi hem de karşısındakinin hayatını riske attıysa da, kendini bir öz bilinç olarak kabul ettirmek için karşısındakinin hayatta kalması gerektiğini görerek hayatın önemini o da kavramış olur.<sup>169</sup>

Varmış olduğumuz nokta itibariyle köle-efendi ilişkisinin kendi kendini çözümlendiğini, her iki tarafın da karşılıklı bağımlılık içerisinde olduklarını görürüz. Öteki bir bilinçle karşılaşmada üstünlük kurmak için girişilen ölesiye savaşın sonunda efendi, kendisine tabi olan köle üzerinde nihaî bir üstünlük kuramaz. Köle

<sup>166</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.28

<sup>167</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.27-37

<sup>168</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.37

<sup>169</sup> Bumin, *Hegel*, s.32

de aşama aşama hizmetkâr olmadığını kavrar. Çünkü kendisinin ve efendisinin dünyasını kuran; onun hizmetleri, yaptığı işler ve bunların meyveleridir.<sup>170</sup>

Köleliğin ortadan kalktığı daha modern toplumlara yorumlarsak; efendiyi işveren, köleyi de çalışan olarak kabul edebiliriz. Bu durumda hayatta kalma istemi yerini yaşamını idame ettirme istemine, ölüm tehdidi yerini yaşamını idame ettirecek “işten yoksun bırakma”ya bırakır. Ancak işveren işleri yapacak çalışanlara, çalışanlar da iş verecek bir işverene bağımlı olduklarını kavramak durumundadır. Aksi halde, örneğin köle olmadan efendi de olunmaz. Karşılıklı bağımlılık derken kastedilen budur. Bu sonuç itibariyle efendi, kendisine bağımlı olan köle üzerinde sonsuz bir üstünlük kurmadığını; köle de çalışma süreci içinde aşamalı olarak mutlak bir hizmetkâr olmadığını fark eder. Öykümüzün karakterlerine teker teker eğildiğimizde Turkey, Nippers ve Ginger Nut’ın bu aşamalı süreci katetmediklerini görürüz. Uzun zamandır bu ofiste, avukatın emirleri altında çalıştıklarını anladığımız bu kişiler, Efendinin hizmetlerini görmektedirler. Ancak onda, kendi özleri olan özgürlüğü gördüklerine ya da bir özgürlük, özerklik talep ettiklerine dair bir bilgiye ulaşamayız. Dolayısıyla bir özbilinç oluşturmaya dair bir eylem içinde bulunmamaktadırlar. Haliyle verili-doğal varlıklar olarak öykünün içinde yer almaktadırlar. Biyolojik hayvansal varoluşlarını aşmalarına olanak yoktur. Onların içinde buldukları bu durum Efendi/anlatıcı için de geçerlidir. Efendi açık bir biçimde özerk ve de özgürdür. Ancak tanınma ilişkisindeki tamamlanmamışlıktan ötürü bir özbilinç oluşturamamıştır. Çalışanlarını kölece bir bağımlılığa indirgediğinden, onlarda görüp görebileceği tek şey bedensel yaşama bağlılıktır.

Hegeli düşünce sisteminde tinin özbilinci ötekinde kendini tanımaya dayanır. Ölesiye mücadele ölümle biterse, hayatta kalanın artık kendini bilmesini sağlayacak bir aynası yoktur. İki tarafın da ölmesi durumunda ise hakikat’in kanıtlanması, onun mutlak boşunalığının kanıtlanmasından ibaret olur. Öğrenen sadece dışardaki gözlemciler olur. Öğrendikleri şeyse özgürlüğün, ancak yaşamın içinde bulunması gerektiğidir.<sup>171</sup>

Köle, efendisinde insan olarak kendi özü olduğunu bildiği özgürlüğü görür; ancak görme biçimi, zorunlu olarak arzusunun doyurulmasını engeller. Çünkü

<sup>170</sup> Trombley, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, s.50

<sup>171</sup> Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi 2 Hegel*, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2013, s.180



arzusunun nesnesi, aşılmaya kalkışıldığında kesin ölümü temsil eden efendidir. Buna karşın emek ortaya koyarak efendisinin işlerini görür, onun arzularını yerine getirir. Efendi apaçık biçimde özgürdür, bununla birlikte tanınma ilişkisiyle tamamlanmamıştır. Çünkü efendi kölesine yaptığını kendisine yapmamıştır. Kölesinin itaat etmesini sağlamıştır, ancak kendisi bunu yapmaz. Köleyi kölece bir bağımlılığa indirgediğinden, kölede görebileceği tek şey, onun bedensel yaşama bağlılığının hakikatidir.<sup>172</sup>

Köle efendiyi bir özbilinç olarak kabul etmekte ve böylece efendinin kendi insan değeri konusunda sahip olduğu her şey, dolayimli bir düşünce, kabul edilmiş bir hakikat haline dönüşmektedir. Ancak kabul edilme zorunlu olarak karşılıklı olmalıdır. Oysa bu ilişkide kabul edilme tek yönlüdür ve dolayısıyla eksiktir. Efendi bir özbilinç olduğunu bilmekte ve köle dolayısıyla bu kanıyı bir hakikate dönüştürmüş bulunmaktadır. Ama ona göre köle bir özbilinç değil bir nesnedir. Efendinin, uğruna hayatını tehlikeye attığı bir özbilinç olarak varoluşu, özbilinç olmayan bir şey, bir nesne tarafından kabul edilmiştir. Onun gerçekten kabul edilmiş olması için, kendisi de özbilinç olan bir varlık tarafından kabul edilmesi gerekir. Oysa bu, efendi için mümkün değildir. Kölenin kendini kabul ettirmesi, efendi olması demek olacağına göre, efendinin onu kabul etmesi, efendilik kavramıyla çelişecektir. Bu nedenle efendinin gerçek doyuma ulaşması imkânsızdır. Bu onun içinde bulunduğu açmaz, onun tragedyasıdır. Ancak köle, karşısındakini bir özbilinç kabul etmekle, tarihsel bir sürecin imkânları çerçevesinde, aşama aşama diğer bir özbilinç tarafından kabul edilmeye aday oluşundan ötürü bir özbilinç olmaya daha yakın durur.

Köle-Efendi diyalektiğinde tarafların bir özbilinç olabilmesi için kabul edilme zorunlu olarak karşılıklı olmalıdır. Oysa bu öyküde, taraflar arasında diyalektik bir bütünlük oluşmamıştır. Kölenin efendiyi bir özbilinç olarak tanıması tek yönlüdür ve eksiktir. Çünkü efendi, köleyi/çalışanı özerk bir varoluş olarak görmemiş, dolayısıyla verilmiş bir varlık, bir nesne tarafından kabul edilmiştir. Bu da onun gerçek bir doyuma ulaşmasını engeller, gerçek bir özbilinç olmasına imkân vermez.

---

<sup>172</sup> Ateşoğlu, *Alman İdealizmi 2 Hegel*, s.181

Bartleby'nin işe alınışının üçüncü gününde anlatıcı/avukat, kendisinden kopya ettiği evrakları orijinalleriyle karşılaştırmasını ister. Avukat isteklerinin ivedilikle yerine getirilmesinin alışkanlığıyla Bartleby'nin de derhal yanına gelip emre amade olmasını bekler. Ancak Bartleby bulunduğu yerden kılını bile kıpırdatmadan, yumuşak ve kararlı bir ses tonuyla, "Yapmamayı tercih ederim." der.<sup>173</sup> Anlatıcı bu beklenmedik, alışkanlık dışı cevap karşısında "dehşete kapıldığını" ifade eder. Afallar. Bir yanlış anlama söz konusu olabilir diye isteğini tekrarlar. Yanıt yine aynıdır: "Yapmamayı tercih ederim." Sinirlenir ve sert bir şekilde evrakı uzatarak tekrar isteğini yineler. Bartleby, hiçbir gerginlik belirtisi taşımadan, çok sakin bir şekilde aynı yanıtı verir: "Yapmamayı tercih ederim." O anda Efendinin aklına ilk olarak, bir efendilik dürtüsü olarak, onu işten çıkarmak gelir.<sup>174</sup> Köleyi/çalışanı, yaşamını idame ettirecek işten yoksun bırakmak ister. Bunun bir bakıma "öldürme isteği" ile paralel olduğunu önceden belirtmişim.

Bartleby burada efendinin isteğini açıkça reddeder. Bu küstahça bir tavır değildir. Sakin, kararlı bir tutum, bilinçli bir tavidir. Onun yapmayı reddettiği iş için Nippers çağrılır ve hiçbir itiraz söz konusu olmadan iş tamamlanır.<sup>175</sup> Nippers ya da diğerleri için efendinin isteklerinin reddedilmesi söz konusu değildir çünkü. Bartleby, bu noktada onlardan ayrılarak, deyim yerindeyse, "özerk bir kölelik"<sup>176</sup> inşa eder. Bu sıra dışı bir durumdur. Hem bir Efendiye tâbidir hem de onun efendiliğini doyuran istekleri/emirleri yapmamayı tercih eder.

Evrak kopyalama işini benimsemiş olan Bartleby, bu iş dışında kendisinden istenen hiçbir şeyi yapmamayı tercih eder. Kopyaları kontrol etmeyi; dışarıya, kısa mesafedeki bir işe gitmeyi; yan odadan Nippers'ı çağırmayı, bir bandın ucundan tutmayı bile reddeder. Bu durum anlık olarak avukatta/efendide öfke nöbetlerine neden olsa da her seferinde onu kovmaktan vazgeçer. Bunun nedenini şöyle açıklar: "Bartleby'de sadece beni garip bir biçimde sakinleştiren bir şey değil; aynı zamanda beni duygulandıran ve şaşırtan mükemmel bir tavır vardı."<sup>177</sup> Bu noktada Efendide bir öz bilinç olmaya "yaklaşma" durumu vuku bulur. Yaklaşma burada doğru bir

---

<sup>173</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.38

<sup>174</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.39

<sup>175</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.39

<sup>176</sup> Veysi Erdoğan, Tekrar Basamağında Özerk Kölelik, *Askıda Öykü Dergisi*, Sayı 1, 2015, s.63

<sup>177</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.40

kullanım olacaktır. Çünkü Efendi karşıdakini köle, saf bir çalışan olmaklığı bakımından, alelade bir hizmetkâr olarak görmeyi bırakır; ancak kendisine eşit de saymaz. Yine de Bartleby ve Efendi arasında bir özbilinç olmak adına, karşılıklı olarak bir üst aşamaya geçildiğini görürüz.

Öykünün seyri içinde Bartleby her defasında kovulma riskiyle karşı karşıyadır ve bu risk sürekli olarak devam eder. Kovulmamasını Efendi adına mantıklı kılan bir neden de az bir ücret karşılığında yazı işlerini ciddiyetle ve gayet düzgün yapmasının yanında; kendi halinde, ağırbaşlı ve fazlasıyla sakin bir yapıya sahip oluşudur. Öte yandan Bartleby'nin ofis içinde diğer çalışanlardan farklı olarak ve üzerine açıkça konuşulmadan, kendiliğinden bazı imtiyazlar elde ettiğini görürüz.<sup>178</sup> Bartleby'nin, art niyetten ve küstahlıktan kaynaklanmadığı kesinleşmiş bir “yapmamayı tercih etme” hakkı vardır artık. Bu hoşça gitsin veya gitmesin, bu şekilde gelişerek ona mekânın gerekleri ile örtüşmeyen küçük bir özgürlük alanı oluşturur. Örtüşmez, çünkü bir işyeridir orası ve çalışanlar isteneni yerine getirmekle mükelleftir. Özgürlüktür, çünkü kişisel bir tercih ve karar söz konusudur. İstememek, reddetmek ve tercih etmemek de istemek kadar özgürlük gerektirir.

Efendi diğer çalışanlar üzerinde kurduğu mutlak üstünlüğü Bartleby üzerinde kuramaz. Zaman içinde Bartleby'nin özerk köleliğe dönüşen/yükselen konumu, tuhaflığı yadsınmamakla beraber, herkes tarafından kabul görmeye başlar. Ancak bu durum efendi tarafından sürekli gözden geçirilir. Bu mekânda gerçekte böyle bir adamın ne işi vardır? Burada bu şekilde çalışmaya devam etmesinin yıkıcı etkileri olacak mıdır? Yerine getirmesi beklenen görevleri yapmayı reddetmesi doğru mudur? Bu durum diğer çalışanlar üzerinde istenmeyen etkilere yol açacak mıdır? Efendi sürekli olarak bu konular üzerine düşünür, değerlendirmelerde bulunur. Kendisini, işini Bartleby'den kaynaklanabilecek olası zararlardan korumayı amaçlar. Çünkü işyerinin bir düzeni, işinin belli bir işleyişi vardır. Ancak Bartleby bu işleyiş içinde çarkın içine sokulmuş bir çomak gibi durur. Nihayetinde bir gün belge kopyalamayı da yapmamayı tercih ettiğinde, böyle bir düzen içinde Bartleby'nin bir yeri olmadığına karar verir. Bunun üzerine kendisinden işi bırakmasını ister.<sup>179</sup> Bir nevi kovar.

---

<sup>178</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.47

<sup>179</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.47-58

Bartleby, Efendi'de özgürlüğü görmüştür. Ondaki özerkliği tanımıştır. Ondaki özgürlüğü kendine dönüştürmeyi denemiştir. Bir özbilinç oluşturmak istemiştir. Direnmiştir bunun için. Kendi prensiplerinde bir çalışma yöntemiyle kendi özerkliğinin bilincine varmıştır. İşyerinin kurulu düzenini kendince yeniden yorumlamış, veri olan gerçekliği aşarak kendi tasarısını pasif bir direnişle dayatmıştır. Mekânın işleyişini biçimlendirirken kendini de biçimlendirmiştir. Böylece efendideki özgürlük bilincini, kendi çalışma tarzıyla ve ortaya koyduğu pasif direnişle kendine dönüştürmüş, kendi öznel insan gerçekliğinin bilincine varmıştır. O halde Bartleby, diğer çalışanların içinde buldukları biyolojik hayvansal varlığı aşmış, kendi özerk varlığının bilincine varmış ve bir özbilinç olarak bu özerk varlığını herkese dayatmıştır.

Avukat/Efendi, diğer çalışanlar üzerinde isteğini doyuma ulaştırırken gerçekte bir özbilinç tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü çalışanlar bağımlı varlıklarını aşamamış birer doğal varlık olarak efendi tarafından olumsuzlanmıştır. Bu olumsuzlamada tüketilen, başka bir isteyen ben değil, bir nesneden farksızdır. Bu sebeple Efendi, bir özduyguya sahip herhangi bir canlı olmanın ötesine geçemez. Kendi içindeki doğayı, veri olan gerçekliği aşarak insan olmayı tam anlamıyla başaramaz. Bartleby, Efendinin bir özbilinç olması adına belki de tek şansıydı. Ama onu işten çıkararak, ilkel anlamda bir nevi öldürerek, bu şansı kaybetmiştir. Hiçbir zaman bir özduygu olmaklığını aşamayacak, bir özbilinç olamayacaktır. Bu efendinin tragedyasıdır.

Özbilinç konusunda irdelememiz gereken diğer kavramlar “korku ve çalışma”dır. “Korku” ölesiye mücadelede ve sonrasında da efendiye itaatte köleye, hem özbilinç için biyolojik varoluşun bilinçli varoluş için gerekli olduğunu öğrenmesine, hem de hiçbir belirli varoluşun (efendilik) insan gerçekliğinin tümünü oluşturmadığını kavramasına olanak sağlamıştır. Yine köleyi efendinin hizmetinde “çalışma”ya, yani doğanın veri olan yönünü alıp ona biçim vererek onu kendine dönüştürecek etkinliğe iten “korku”dur. Bu bakımdan korku insanın özbilinç olması yolunda önemli bir yerde durur. Kölenin veri olanla, yani kendi iç doğası ve dış doğayla ilişkisi çalışma yoluyla yapısal bir değişikliğe uğrayacaktır. Efendinin olumsuzlayıcı tek etkinliği savaştan köleye özgürlük ve özbilinç verecek olan etkinlik çalışmadır. Çalışma yoluyla köle, veri olan biçimiyle dış dünyanın

nesnelerini olumsuzlayacak, dönüştürecek ve kendi özerkliğinin bilincine varma yolunda ilerleyecektir. İlk çalışarak kölelik yaptığı, efendinin ise tüketerek isteğini köle aracılığıyla doyurduğu zannedilecektir, ancak durum bundan farklı olarak gelişecektir. Çünkü efendinin tüketerek olumsuzlamaktan ibaret olan doyumunu, ardında kalıcı hiçbir şey bırakamaz, ona haz vermekle birlikte, başkasını ilgilendirmeyen, diğerleri tarafından kabul edilmeyen geçici bir özduygu olmaktan kurtulamaz. Böylece kendini sadece isteyen ve isteğini kolayca doyurabilen bir ben olarak ortaya koyan efendi, ancak bir özduyguya sahip herhangi bir canlı olmanın ötesine geçemez; kendi içindeki doğayı, veri olan gerçekliği aşarak insan olmayı tam anlamıyla başaramaz. Köle ise, isteğin güdümünde değil, amaçlı bir eylemle, çalışmayla, nesneyi dönüştürerek kendini eğitir ve doğayı biçimlendirirken kendini de biçimlendirir. Çalışma nesneyi yaratırken bir öz bilinç olarak insanı da yaratır.<sup>180</sup> Yarattığı nesnede kendini, kendi özerk yönünü gören köle, orada kendini gerçekleştirir. Kojève bu durumu şöyle ifade eder: “Ancak yapma bir nesne ürettikten sonradır ki insanın kendisi gerçekten ve nesnel olarak doğal bir varlıktan başka bir şey olur ve yalnızca bu gerçek ve nesnel üründedir ki o, kendi öznel insan gerçekliğinin bilincinde varlık olur.”<sup>181</sup>

Efendi, insanın bir öz bilinç olarak doğuşunun serüveninde gerekli bir koşul, ama bu sürece özel bir katkısı olamayan bir koşul olarak yer alır. Öte yandan köle, doğayı biçimlendirirken öznenin nesneye olan üstünlüğünü kavrar. Bir tasarı eşliğinde, belli amaçlarla nesneyi dönüştüren insan, veri olanı, doğayı aşabileceğini, bu anlamda özgür olduğunu ve böyle olan tek varlık olduğunu anlar.<sup>182</sup> Efendi kendini verili biyolojik doğasına hapsederken köle çalışarak “teknik” bir evren inşa etmiş olur. Böylece aşama aşama kendini gerçekleştirmiş olur.

Bartleby, öykünün devamında kendi özerkliğini pasif direnişle dayatmaya devam eder. Kovulur, ama gitmemeyi tercih eder. Hikâyemizin mekânı burada bütün bir dünya düzenine dönüşür. Öykü ve karakterler adeta bütün insanlığın minimal bir temsilidir. Dünya çarkların döndürdüğü bir düzendir. Bartleby’nin tavrı, bu düzende işleyen çarkların bir dişlisi olmayı reddetmektir. Hegel’in Köle-Efendi

---

<sup>180</sup> Bumin, *Hegel*, s.43

<sup>181</sup> Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s.54

<sup>182</sup> Bumin, *Hegel*, s.44

diyalektiğinde; köleyi özerk bir özbilinç kılacak özgürlük olumsuzlaması, Bartleby’de istememeye, reddetmeye, onun deyişiyle tercih etmemeye evrilir. Düzen, Efendi’nin arzusunu doyumak bakımından köle/çalışan için özgürce istemenin tüm yollarını tıkamıştır. Bartleby bu düzeni tersyüz eder. Mademki isteyemem öyleyse isteneni de yerine getirmeyeceğim, der. Bunu aşamalı olarak geliştirir ve gerçekleştirir: Kontrol etmesi istenir, reddeder. Yazması istenir, reddeder. Gitmesi istenir, reddeder. Bu bir varlık savaşıdır artık. Bartleby gerçek insanlığı, Efendi verili düzeni temsil eder. Bu iki tarafın mücadelesi insanlığın varoluş mücadelesine dönüşür bu noktada. Efendi verili düzenin bütün gücüne sahipken, Bartleby’nin elindeki tek koz pasif direniştir. Ama sonunda Efendi, Bartleby’nin yanında çalışmakla birlikte asla kendisine bağlı, bağımlı olmadığını itiraf eder: “Hiçbir şüphe yok ki o -yalnızca- kendisini destekliyor. Ve bu herhangi bir adamın öyle olmasını istediği hâkimiyetini gösterebildiğinin itiraz edilmez tek kanıtı.”<sup>183</sup>

Hikâyenin sonunda mülk sahibinin şikâyeti üzerine polis Bartleby’yi alıkoyar ve hapisaneye götürür. Burada yemek yemeyi reddeder ve yemek yemediği için günler sonra avluda ölü olarak bulunur.<sup>184</sup>

Bartleby’nin zencefilli bisküvi dışında hiçbir şey yemediği bilgisi öyküde geçer. Uzun bir süre yemek yemediğini anlarız. Hapishanede kendisini ziyaret eden ve yemek yemesini isteyen avukata şöyle der: “Yemek yememeyi tercih ediyorum. Bana dokunur. Yemeğe alışık değilim.”<sup>185</sup> Buradan hareketle, Bartleby’nin öykü boyunca ölüm orucunda olduğunu tam olarak kavrarız. Kendini bu sona bilinçli bir tercihle götürdüğünü bu cümlede kesin olarak anlarız. Bu düzende bir yeri olmadığını kavramış olmanın bilinciyle hareket etmiştir. Asıl olarak yaşamayı reddetmiştir. Aşama aşama bu reddin öyküsünü okuduğumuzu böylece kavramış oluruz. Bartleby’nin ölümü, aşama aşama gerçekleşmiş insanlığın ölümünün temsilidir. Başka bir bakışla ele alırsak Hegel’in Köle-Efendi diyalektiği, bu öyküde “İnsan ve İnsanlık” arasında sergilenmiştir. Özgürlük, iyilik, erdem gibi kavramları simgeleyen ‘İnsanlık’ın; hırs, çıkar ve gücü simgeleyen ‘İnsan’a yenildiğine tanık oluruz. Ancak “İnsanlık” bu öyküde pasif direnişe geçmiş ve red hakkını

<sup>183</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.67

<sup>184</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.77

<sup>185</sup> Melville, *Veranda Öyküleri*, s.76

kullanmıştır. İnsanı insan olmaktan alıkoyan hırsın, çıkarın ve gücün arzularına boyun eğmek veya bunları tatmin etmek yerine şu tavrı geliştirmiştir: Yapmamayı, gerekirse yaşamamayı tercih ederim!

Bu öyküde ölenin sadece Bartleby olmadığını, onunla beraber insanlığın da öldüğünü, ölümünün ardından anlatıcının kurduğu şu ağıtvari cümleden çıkarsayabiliriz: “Ah Bartleby! Ah İnsanlık!”



## SONUÇ

*Kâtip Bartleby*, 1850'lerde yazılmış bir eser olarak gerek yazınsal gerek düşünsel bağlamda kendi kuşağının çok ilerisindeki bireysel ve sosyal konuları mesele edinmiştir. Melville, sanayi ve teknolojidaki gelişmelere paralel olarak modern dünyanın yeni kök bulduğu, ama henüz tam yerleşmediği bu yıllarda, geleceği önceden öngören bir yapıt inşa etmiştir. Düzenin ve toplumun kısacasında sıkışan bireyin varlığına inmeye çalışmıştır. İnsanı bir çarkın dişlisine dönüştüren modern dünyaya, varoluşçu bir eleştiri getirmiştir. Bireyin özgür iradesi ve bu iradeyi kullanma yetisini öne çıkarmış, buna karşılık yaşamın nasıl da bireyi baskıladığını ve onun kendisine varması önünde aşılması güç, düşmanca ve saçma engeller bulunduğunu ortaya koymuştur. Bahsettiği dünya ise ancak 20. yüzyıl ve sonrasında bir tasarısıdır.

20. yüzyıl, tek işi vida sıkmak olan bir çalışan gibi, insanı çok dar bir çerçevede içinde üstün bir uzman, gerçek bir bilirkişi olmak zorunda bırakmıştır. Buna karşılık insan, bu dar çerçeve dışında kalan bütün yargılarında ve tavırlarında, gerçekliği kavramakta şaşılacak bir eksiklik göstermektedir. Günümüzdeki birçok güçlüğün ve çatışmanın temelinde bu algı darlığı yatar. Bu, insanın geniş bir algıdan kendini göremeyişi, kendine varamayışı, kendine yabancılaşması demektir. Fakat şu bir gerçektir ki, sanayi sisteminin ortadan kalkması artık imkânsızdır. Varoluşçuluk burada, her şeye rağmen bu sisteme insanî bir anlam yükleme görevini üstlenmiştir.

Teknik yeniliklerin doğurduğu değişim sadece sanayinin, fabrikaların, maden ocaklarının bulunduğu bölgelerde, büyük kentlerde değil her yerde olmuştur; sessiz bir vadide, çölde, el değmemiş ormanlarda, köylerde... Esas olarak bu değişim, insanın kendisine nüfuz etmiş ve onu bedeni ve ruhu ile eski dünyadan yeni, 'modern' dünyaya geçirmiştir.

Sanayi toplumu; bireyle diğer bireyler, bireyle devlet, hatta devletle birey arasında bile menfaat bağılıklarından ve menfaatleri temsil edenlerden görünmez bir bağın kurulduğu, ekonomi pazarlarının ve bunları oluşturan siyasal ilişkilerin ayrı ayrı örgütlendiği bir toplumdur. Bu sistem tıpkı bir makine gibi işlemekte, insan da onun içinde artık özgür bir birey değil, bir çarkın dişlisine dönüşmüş bulunmaktadır. Bu, bütün bir çağdaş kültür eleştirisinin ana düşüncesi olmuştur. Bunun kökleri 19.



yüzyıla dayanmakla birlikte, esas olarak 20. yüzyılda dünyanın yeniden biçimlenmesiyle tüm açıklığıyla ifşa olmuştur. İnsan kendini amaçlamayı unutmuş ya da bırakmış, amaca giden bir araç olarak, tamamıyla belirli bir görevin taşıyıcısı olarak, pürüzsüz işleyen bir makinada ancak bir çark vasfı konumunda bulunmaktadır.

20. yüzyıldaki kültürel atmosfer; dünya savaşlarının, bireyleri kendi kontrolleri dışında, mega güçlerin parçalanmış oyun nesnesine dönüştürmesine odaklanıyordu: Kafka'nın romanları *Dava* ve *Şato*, Berg'in operası *Lulu*; T.S. Eliot'un şiiri *Çorak Ülke*; Dos Passos'un üçlemesi *ABD*; Bertolt Brecht'in ilk oyunları ve Picasso'nun 'Analitik Kübist' evresindeki tablolarında olduğu gibi.

Bununla birlikte eserlerinde, bu büyük yıkımı, bu parçalanmışlığı yansıtmak, en yetkin yazar ve sanatçıları bile tatmin etmedi. Bunlardan bazıları, insanlığa mekanik bir dünyada yeniden bir yer edindirmek için parçaları bir kalıba dökmeye çalıştılar. Parçalanmış ve gayri insanileşmiş bir gerçeklik içinde bunu yapabilmeyin güçlüğü, pek çoklarını siyasal sonuçlar çıkarmaya yönlendirdi. Sartre bu tür sanatçıların başında gelir.

Dünya edebiyatında bireyi tek başına ele alan, onun iç dünyasına mercek tutan eserlerin çoğu XX. yüzyılda ortaya konmuştur. Başta *Bulantı* olmak üzere Sartre'ın eserleri, Albert Camus'nun *Yabancı'sı*, *Başkaldıran İnsan'ı*; Kafka'nın *Dava'sı*, *Dönüşüm'ü*, Beckett'ın *Godot'u Beklerken'i* hep bu yüzyılda vücut bulmuştur. Bunlar, alegorik, ironik anlatıma sahip; dilde yenilikle beraber, bireyin karmaşık ruhsal durumlarını, çelişkilerini, bunalımlarını; yerleşik değerlere, düzene başkaldırısını, kaygılarını, ölüm karşısındaki konumlanışını, yaşamın saçmalığını, umutsuzluğu, yabancılaşmayı vb. kavramları çağrışımlara açık ve bazen de sembolik bir biçimde ifade eden eserlerdir. Meseleleri insanın başından geçen çeşitli olayları anlatmak değil, çeşitli olaylar silsilesi içinde bulunan insanın durumunu, dramını aktarmaktır. Bu nedenle kahramanlar büyük rollere sahip, önemli şahsiyetler değil; sıradan, günlük koşturmaca içinde rastlayabileceğimiz türden insanlardır. Büyük maceralar, olaylar değil; gündelik içindeki ayrıntılar ve bu ayrıntıların insanı oluşturmadaki gücü irdelenir.

Melville bu üslup ve muhtevaları içkin bir öykü kaleme almakla bahsi geçen eserlerin hepsine öncülük etmiştir. Bu diğerlerinin gecikmiş olmasından değil,

Melville'in bunları çok erken görmüş olmasından kaynaklanmıştır. Böylece henüz kurulma aşamasındaki modern zamanlara çok erken ve yerinde bir eleştiri getirmiştir.

*Kâtip Bartleby*, bir özbilinç oluşturma süreci bakımından Hegel'in "Köle-Efendi Diyalektiği"ni içkin bir arka plan içermekle beraber, asıl olarak Heidegger ve Sartre'in tematik perspektifle açıklığa kavuşturduğumuz varoluş felsefelerindeki görüşler üzerine kuruludur. Özellikle Hegel'deki idealist düşüncenin nüvelerine *Kâtip Bartleby*'de rastlamak mümkün değildir. Buna karşılık Bartleby, öykünün mekânına fırlatılmış bir "kendinde varlık" olarak karşımıza çıkar. Öncesine ait bir özü yoktur. Kendini orada, seçimlerden çok redlerle tasarlar. Bir "kendi için varlık"a dönüşür.

Yine incelediğimiz eser, dönem itibariyle Kierkegaard'la ortak bir zaman dilimine denk gelmesine karşılık, içerik yönünden onun teist görüşlerini içermekten çok uzaktır. Uyuşmaz. Burada önemle üzerinde durulacak husus şudur: Eser, mekân tasarısı ve bireyi ele alış yönünden XX. yüzyılda Heidegger ve Sartre'in etkisiyle gelişen Varoluşçu bir yapıya sahiptir. Fakat bir anlığına Melville'in Kierkegaard'ın fikirlerinden etkilenip bunları geliştirdiğini, kendine ait kılacak başka bir boyuta taşıdığını ve sonunda da *Kâtip Bartleby* öyküsünü bu fikirler üzerine inşa ettiğini varsayalım. Bu yine de hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Bartleby dünya edebiyatında benzeri o güne dek görülmemiş bir karakterdir. Her şeyden evvel Varoluşçu edebiyat diye bir tema henüz ortaya çıkmamıştır ki bunun için 1920'leri beklemek gerekecektir. Edebiyatta böyle bir temanın oluşması ve benzer karakterlerin ortaya çıkması için dünyada önce bir büyük yıkıma gidilmesi ve bu yıkımdan çıkılması gerekecektir. Büyük buhranın yaşanması, büyük savaşların gerilimi altında insanların geleceğe büyük bir kaygıyla bakması, yaşamın anlamsızlığının büyük kitleler tarafından duyumsanması gerekecektir. Bu nedenle Melville'in bu öyküsü ve *Bartleby* karakteri kendi çağının dışında ve ilerisindedir.

Sanat ve edebiyat dünyasında felsefi düşüncelerin çok etkili oldukları ve hemen karşılık bulup yayılım gösterdikleri kuşku götürmez bir gerçektir. Ancak burada tam tersi bir duruma tanık olmaktadır. Bu öykü özelinde, kurgu bir eserin, yayımlandığı yıldan neredeyse bir asır sonrasında gelişmiş bir düşünceye, varoluşçuluğa temel teşkil ettiğini görürüz.

Sonuç olarak Melville'in bu eseri, bireyi ele alış şekli, özgürlük ve seçim (burada red) vurgusu, makineleşmiş dünyaya ve mekanik ilişkilere dönük eleştirisi ve bütün bunları Heidegger ve Sartre'ın felsefelerindeki görüşlere paralel bir düşünsel arka planda vermesi, yani varoluşçu edebiyatın özelliklerini taşıması bakımından yazıldığı dönemi aşar. Kendisinden bir asır sonra oluşacak varoluşçu edebiyata, belki varoluşçu felsefelere bile ilham kaynağı olmuştur.



## KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, YKY, İstanbul, 2013.
- Aktok, Özgür, Bal, Metin, *Heidegger*, Çev. Kolektif Çalışma, Doğubatu Yayınları, Ankara, 2010.
- Ateşoğlu, Güçlü, *Alman İdealizmi 2 Hegel*, Doğubatu Yayınları, Ankara, 2013.
- Bauer, Susan Wise, *Dünya Tarihi 4. Cilt*, Çev. Mihriban Doğan, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- Blackham, H. J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.
- Bozkurt, Nejat *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bolt, Barbara, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, Çev. Murat Özbek, Kolektif Kitap, İstanbul, 2015.
- Bumin, Tülin, *Hegel*, YKY, İstanbul, 2010.
- Camus, Albert, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çüçen, Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitapevi, Bursa, 2003.
- Çüçen, Kadir, Zafer, Melek Zeynep, Esenyel, Adnan, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, İstanbul, 2011.
- Çelebi, Vedat, "Jean Paul Sartre'ın Varoluşçuluk Düşüncesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* ISSN: 1303-8303, Volume 4, Issue 2, December, 2014, s.63-76.
- De Towarnicki, Frederic, *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, Çev. Zeynep Durukal, YKY, İstanbul, 2002.
- Erdoğan, Veysi, "Tekrar Basamağında Özerk Kölelik", *Askıda Öykü Dergisi*, Sayı 1, 2015. S.58-64
- Eroğlu, Özkan, *Uygarlık Tarihi*, Tekhne Yayınları, İstanbul, 2017.
- Freyer, Hans, *Sanayi Çağı*, Çev. Bedia Akarsu-Hüseyin Batuhan, Doğubatu Yayınları, Ankara, 2018.
- Güçlü, A. Baki, Uzun, Erkan, Uzun, Serkan, Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.

- Gündoğdu, Hakan, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007) sayı 1, s.95-131.
- Gürsoy, Kenan, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Aktif Düşünce Yay. Ankara, 2015.
- Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, Ankara, 1986.
- Heidegger, Martin, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir*, Çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003.
- Heidegger, Martin, *Olmaya Bırakılmışlık*, Çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul, 2013.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.
- Herman, Chris, *Halkların Dünya Tarihi*, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2013.
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- İyi, Sevgi, *Martin Heidegger’da İnsan Sorunu*, Asa Yayınları, Bursa, 2003.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay. İstanbul, 1997.
- Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2015.
- MacIntyre, Alasdair, “Sartre’in Ontologyası”, *Batı Düşüncesi Tarihi Cilt 2*, Çev. Yusuf Kaplan, Derleyen: Richard Tarnas, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Melville, Herman, *Billy Budd*, Çev. Ahmet Seven, YKY, İstanbul, 2018.
- Melville, Herman, *Moby Dick*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-Mina Urgan, YKY, İstanbul, 2019.
- Melville, Herman, *Veranda Öyküleri*, Çev. Arzu Altınanıt, Alakarga Yay. İstanbul, 2013.
- Malville, Herman, *Yazıcı Bartleby*, Çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Nevins, Allen, Commager, Hanry S., *ABD Tarihi*, Çev. Halil İnalçık, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2017.

- Sartre, J. P., *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1999.
- Sartre, J. P., *Edebiyat Nedir*, Çev. Bertan Onaran, Can Yayınları, İstanbul, 2005.
- Sartre, J. P., *Sözcükler*, Çev. Selahattin Hilâv, Can Yayınları, İstanbul, 2008.
- Sartre, J. P., *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sartre, J. P., *Öznellik Nedir*, Çev. İnci M. Uysal, Can Yayınları, İstanbul, 2015.
- Sartre, J. P., *Sartre ile Sartre Hakkında*, Çev. Yücel Göktürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Schumpeter, Joseph A., *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2010.
- Tillich, Paul J., “Makineleşmiş Toplumda Kişi”, Çev. Demir Özlü-Ayhan Tözer, *Türk Dili Dergisi*, 1958, Sayı 78, s.290-292.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2014.
- Trombley, Stephan, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, Çev. Gonca Gülbey, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2013.
- Wahl, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999.
- Young, Julien, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, Çev. Elif Korkut, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNTİHAL RAPORU

**Tez Başlığı:** Melville'in Kâtip Bartleby Öyküsünde Varoluşçu Temalar ve Köle-Efendi Diyalektiği

Yukarıda başlığı gösterilen Tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 78 sayfalık kısmına ilişkin 04/07/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından "Turnitin" adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, projemin benzerlik oranı % 19'dur.

**Uygulanan Filtrelemeler:**

**Kaynakça hariç**

**Alıntılar dahil**

**Açıklamalar:**

Mardin Artuklu Üniversitesi "Turnitin" adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre Tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:Nurullah KUZU

Öğrenci No:13755011

Programı :Felsefe

Statüsü :Tezli Yüksek Lisans

Tarih ve İmza  
04/07/2019

Danışman Onayı  
Prof. Dr. M. Nesim DORU

Anabilim Dalı Başkanı Onayı  
Dr. Öğr. Üyesi Kamuran GÖKDAĞ