

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
EĞİTİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
EĞİTİM PROGRAMLARI VE ÖĞRETİM BÖLÜMÜ
GÜZEL SANATLAR EĞİTİMİ PROGRAMI

**BİLGE KARASU METİNLERİNDE BENLİK ARAYIŞI:
"BEN" İN KURULUŞUNDA NIETZSCHE'CI YANSIMALAR**

Yüksek Lisans Tezi

T. Oğuz BAŞOKÇU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sedat SEVER

Ankara-2005

İÇİNDEKİLER

ÖZET

ABSTRACT

GİRİŞ	1
I. Problem	7
II. Amaç	8
III. Önem.....	8
IV. Sınırlılıklar	10
1. “BEN” VE “BENLİK”E YÖNELİK TEMEL KAVRAMLAR	13
1.1. “BEN” VE “BENLİK” KAVRAMININA GENEL BAKIŞ	13
1.1.1. Çeşitli “Ben” ve “Benlik” İncelemeleri	14
1.1.1.1. “Kendine Dikkat Etmek” ve Platon’un “Alkibiades”i	15
1.1.1.2. Egonun keşfi; Freud ve Foucault karşılaştırması	19
1.1.2. Öznellik- Bir Dil Pratiği Olarak “Ben”	23
1.1.2.1. “Kendini Yazmak” Dil İçinde Benlik Pratiği	26
1.1.3. Özgürlük Kavramı	28
1.1.3.1. “Kendi İçin Duyulan Kaygı” : Özgürlük	31
2. NİETZSCHE FELSEFESİNDE İNSAN VE BENLİK.....	36
2.1. Gerçeklik ve Nietzsche’de İnsan Türleri.....	36
2.1.1. Sürü İnsanı.....	36
2.1.2. Özgür İnsan	37
2.1.3. Trajik İnsan	38
2.2.Nietzsche’de Değer ve “Değerler Yaratmak”.....	38
2.3. Nietzsche’de yeni gerçekliği yaratma pratikleri	41
2.3.1. Dekadans (Décadence)	41
2.3.2. Nietzsche’nin Nihilizmi	44
2.3.3. Gerçeğin İki Yüzü: Apollon ve Dionysos	47
2.4. Nietzsche’de Kendini Yaratma Pratikleri	50
2.4.1. Sonsuz Yinelenme	51
2.4.2. Geçmişini yeniden okuma.....	54
2.4.3. Var olan Benlik, Var edilen Benlik.....	56

2.4.4. Benliğin Bütünlüğü	58
2.4.5. Nietzsche’de Benlik Beden ilişkisi ve İstem	61
2.5. İnsanın Son Noktası: Kendini Yaratan İnsan.....	65
3. BİLGE KARASU METİNLERİNDE “BEN”İN YARATIMI.....	68
3.1. BİLGE KARASU METİNLERİNDE İNSAN VE “BEN”	68
3.2. “SÜRÜDEN ÇIKMAK”, KIRILAN GERÇEKLIK VE YENİ TANIMLAR	75
3.2.1. Oyunla Kurulan Gerçeklik: <i>Göçmüş Kediler Bahçesi</i>	76
3.2.2. Yazıyla Kurulan Gerçeklik: <i>Gece</i>	80
3.2.2.1. Gerçeklik ve Oyun.....	83
3.2.2.2. Gece Gündüz Karşıtlığı: Gerçekliğin İki Yüzü	85
3.2.3. <i>Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı</i> : Gerçeklik ve Tercih.....	89
3.2.3.1. Andreas’ın Gerçeklik Karşısında Tutumu.....	90
3.2.3.2. Andronikos’da Yıkılan Gerçeklik ve Tercihi	92
3.2.3.3. İoakim’de Gerçeklik Algısı	101
3.2.4. <i>Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı</i> ’nda Söylemin Dağılması.....	103
3.3. BİLGE KARASU METİNLERİNDE YOLCULUK VE “YOL” İMGESİ	106
3.3.1. <i>Gece</i>	106
3.3.2. <i>Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı</i> ’nda Yol ve Yolculuk	108
3.3.2.1. Tamamlanmış Yolculuk: Gidiş ve Dönüş	109
3.3.2.2. Kendine Dikkat Etmenin İki Yöntemi	111
3.3.2.3. Kaçış Eşiği Kronotopu.....	115
3.3.3. <i>Göçmüş Kediler Bahçesi</i> : Nitelik Olarak Yol	119
3.4. “TRAJİK İNSAN”, TRAJİK SON; GÖÇMEK VE ÖLÜM İMGESİ	124
3.4.1. Gündüzden Geceye Dönen Yaşam; Parçalanan Benlik.....	125
3.4.2. “Göçmek”	128
3.4.3. Ölümün İki Yüzü.....	129
3.4.3.1. Sözün Ölümü	130
3.4.3.2. Azalarak Ölmek.....	132
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	134
SONUÇ	134
ÖNERİLER	142
Kaynakça	144

ÖZET

BİLGE KARASU METİNLERİNDE BENLİK ARAYIŞI: "BEN" İN KURULUŞUNDA NIETZSCHE'CI YANSIMALAR

Başokçu, Tahsin Oğuz

Yüksek Lisans, EPÖ/GSE Bölümü

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sedat Sever

Haziran 2006, 151 sayfa

"Ben" olma sorunu ya da genel olarak benliğin araştırılması felsefenin temel problemlerinden biridir. Benlik sorunu, bireyin kendini tanımlama biçimleri içinde yaşadığı durum karmaşasının ifadesidir. Kişi hem bedensel hem de bilişsel gelişimi içinde gösterdiği değişimin benzerini kendisini ve çevresini tanımlarken de yaşar. Birey yaşadığı gerçekliği tanımlarken ya da bu gerçekliği tanımlamak zorunda kalırken, kendine öznelliğine dönerek benliğini sorgular. Bilge Karasu'nun metinlerinde benlik sorununa ilişkin bağlantılar, karakterlerin kurulumlarıyla birlikte gözlemlenmektedir. Bu ilişkilerin belirlenmesinde Nietzsche felsefesinde değinilen insan tipolojileri esas alınmıştır. Nietzsche benlik gelişimi yönünden insanı sürü insanı, özgür insan ve trajik insan olarak üç bölümde değerlendirmektedir. Kişi tercihleri ve yapıp ettikleriyle bu üç basamak arasında hayat içinde konumlanır.

Bilge Karasu metinlerinde yer alan karakterler kurgu içindeki devinimleri ve gelişimleriyle Nietzsche felsefesinde değinilen benlik incelemelerine ait bazı özellikler taşımaktadırlar. Bu kişilik özelliklerini ve davranışlarını Nietzsche'nin insan tiplerine göre üç ayrı durum üzerinden değerlendirmek mümkündür. Nietzsche'de değinilen sürü insanı Bilge Karasu'nun metinlerinde kişilerin gerçeklik algısı üzerinden değerlendirilmiştir. Özgür insan ise Bilge Karasu metinlerinde kullanılan yol ve yolculuk kavramıyla açıklanmaktadır. Benzer şekilde trajik insan için ise "yitmek" ve "ölüm" imgesi tercih edilmiştir. Bu üç imge metinlerde kurgulanan karakterlerin tercihleri ve kendini tanımlama biçimleriyle birlikte özneliklerine yönelik edimlerinin sonuçlarını betimlemektedir.

ABSTRACT

Search for the Self in the Works of Bilge Karasu:
Nietzschean Reflections on the Construction of the "Self"
Başokçu, Tahsin Oğuz

M.A, EPÖ/GSE

Advisor: Prof. Dr. Sedat Sever

June 2006, 151 pages

One of the most fundamental issues in philosophy has always been the search for "self" in general. It is an expression of the situational complexity that an individual experiences in its own ways of defining the self. Just like the transmutation of the individual during its physical and cognitive development, it transforms while trying to define itself and its environment. When defining or going through the necessity of defining the reality that surrounds itself, the individual turns its face to its own subjectivity and questions the self. In the works of Bilge Karasu, self based connections and the construction of characters are interwoven. Identification of such relations are constructed on the human typologies of Nietzschean philosophy. On the grounds of self development, Nietzsche classifies human being as mass man, free man and tragic man. With respect to its choices and acts, the individual is positioned in life at these three levels.

The characters in the works of Bilge Karasu, with their motion and development, have some features of the search for self which is indicated in Nietzschean philosophy. It is possible to analyse these personal characteristics and behaviours with respect to Nietzschean human typology at three levels. In the works of Bilge Karasu, the Nietzschean mass man is evaluated according to the reception of reality by the individual. Free man is explained through the concepts of road and travelling in these works. Similarly, images used for the tragic man are "disappearance" and "death". These three images, together with the choices and the ways of self-definition of the fictive characters in the texts, describe the results of their acts intended to their subjectivity.

GİRİŞ

Benlik, bireyin dünyayla ve diğer bireylerle kurduğu ilişkide kişinin kendini tanımlamak için kullandığı bütün kavramların genelini yansıtmaktadır. Kişi “ben” dediği kavramla kendisini saran gerçekliği konumlandırır ve bu gerçeklik içinde benliğinin parçalarını tanımlar. Bu anlamda benlik gerek kurulumu gerekse bütünlüğüyle bireyin sosyal ve kültürel olarak yaşam içindeki konumunu belirler.

Benlik sorunu, bireyin kendini tanımlama biçimleri içinde yaşadığı durum karmaşasının ifadesidir. Kişi hem bedensel hem de bilişsel gelişimi içinde gösterdiği değişimin benzerini kendisini ve çevresini tanımlarken de yaşar. Bireyin değişimi “ben”i de zorunlu bir değişim sürecine iter. Bu değişime direnen birey kendini tanımlamaktan ve tekrar kurmaktansa mevcut öznelliğini koruma yoluna gider. Gerçekliği tekrar tanımlamayı tercih eden kişi ise benliğine yönelen bir yolculuğa çıkar. Bu yol, tercihleri belirleyen ve kişiye neyi yapıp neyi yapmamasını söyleyen öznelliğinin göstermesi gereken zorunlu değişiminin işaretidir.

Nietzsche, kişinin benlik soruna ilişkin çalışmalarında, benliğin yaşadığı bu yolculuğun, bireyin tercihleriyle eşzamanlı gelişen bir güzergâhı olduğunu vurgular. Birey yaşadığı gerçekliği tanımlarken ya da bu gerçekliği tanımlamak zorunda kalırken, kendine öznelliğine dönerek benliğini sorgular. Bu sorgulama bireyin var olma sürecinin bir başlangıcıdır. Bu anlamda Nietzsche “ben” kavramına değişken bir nitelik kazandırır. “Ben” Nietzsche için, kişinin doğuştan sahip olduğu bir parçalar bütünü değildir. “Ben”, yaşam boyunca kendini değiştiren, geliştiren ve bulunduğu durum kadar o duruma nasıl geldiğinin de sorumluluğunu taşıyan hareketli öznedir. Nietzsche bireyleri tanımlarken ve sınıflarken bu anlamda sadece bireyin o anki konumunu değil o konumunu var eden tercihler sürecini de dikkate alır.

I. Problem

Çalışmanın temel problemi, Bilge Karasu metinlerinde yaratılan karakterlerin, felsefedeki “ben” olma sorunu yönünden değerlendirilmesidir. Bu anlamda Nietzsche felsefesinde değinilen insanın, benliğine yolculuğunda gösterdiği ilerleme, Bilge Karasu hikâyelerinde oluşturulan karakterler üzerinden incelenecektir.

Nietzsche, “ben olma” sorunu hakkındaki çalışmalarını insanın üç temel durumu üzerinden yapmıştır. Bu durumlar Nietzsche tarafında; “sürü insanı”, “özgür insan” ve “trajik insan” olarak adlandırılmaktadır. Çalışma içinde Nietzsche tarafından tanımlanan bu üç benlik modelinin, Bilge Karasu hikâyeleri içinde karakterlerin yapıp ettikleri üzerinden değerlendirilmesi yapılacaktır. Nietzsche’nin tanımladığı insan tiplerinin, Bilge Karasu’nun yarattığı karakterlerle nasıl örtüştüğünü tanımlamak için, Bilge Karasu’nun yazın hayatı içinde nasıl bir insan tipi ortaya koyduğunun kısaca belirlenmesi gerekmektedir.

Bilge Karasu metinleri devinimli kurmacalardır. Eser boyunca başladığı noktada kalmayan, hareketi zaman ve uzam içinde hissettiren, okura bunu içselleştirme olanaklarını sunan yapıtlardır. Eserleri ilk okuyuşta ve tekrar okumalarda yeni açılımları sürekli barındırır. Hızlan (1997: 164) Karasu metinlerini tanımlarken şunları söyler: “Karmaşık bir örgü, insanın durumlarda, konumlarda değişik boyutlarını verir. İlişkinin, iletişimin karmaşık örgüsü, bizi kesinlemelerden kurtarır. Çözmeye başladığımız anda, bir katlanma daha sır perdesini kalınlaştırır.” Metinlerin karmaşık yapısı aslında sadeliğinden kaynaklanmaktadır. Her sözcüğün her tümcenin ve her noktalama işaretinin büyük bir özenle kullanıldığı ve fazladan bir tek unsurun bile bulunmadığı minimalist özelliklerdeki bu metinler kurulum aşamasındaki dikkatli çalışmayı hemen ortaya koyar. Hızlan(1997: 164) şöyle devam eder: “Bilge Karasu’nun uzak saptamaları vardır, böyledir diyemezsiniz; böyle midir sorusunu hep sordurur. İlişkileri anlamakta, tasvirleri, simgeleri birkaç kez okumalısınız. Rastlantıların, durumların, konumların şimşeğinden doğan insan ilişkileri, kesin birer gösterge değildir.” Burada anlatılmak istenen metinlerin bir ileti taşımadığı değildir, aksine metinler çok anlamlıdır, bir değil

birden çok iletiyi barındırır. Bir noktayı hedef alan geleneksel didaktik metinlerin dışına çıkarak kurduğu evrenin gerçekliğini bir iletiye dönüştürür.

Bu anlamda çalışmanın problemi, Bilge Karasu hikâyelerinde yaşamını oluşturan ve kendini gerçekleştirme çabası taşıyan karakterlerin, Nietzsche'nin düşünceleri kapsamında değerlendirilmesidir.

II. Amaç

Çalışmanın amacı, Bilge Karasu'nun yarattığı ve kendi evreninde yaşattığı karakterlerin var oluş biçimlerini, bu yaşantıları içinde araştırmaktır. Çalışmada Bilge Karasu metinlerinde var olduğu düşünülen çok anlamlılık, insana dair düşüncesiyle birlikte ortaya koymaya çalışılmaktadır. Belirlenmeye çalışılan, Bilge Karasu'nun metinlerinde yaratılan karakterlerin bir insan modeli olarak "ne oldukları", "kendilerini nasıl tanımladıkları" ve "kendilerini nasıl var ettikleri"nin kurgulanmasıdır. Nietzsche felsefesinde tanımlanan ve oluşturulan benlik kavramı bu bağlamda çalışma içinde Bilge Karasu metinlerine ışık tutacaktır. Çalışmanın gerçekleştirmeyi hedeflediği amaç, Nietzsche felsefesinde tanımlanan "ben" in, Bilge Karasu metinlerindeki izdüşümünü bulmaktır.

III. Önem

"Ben" olma sorunu ya da genel olarak benliğin araştırılması felsefenin temel problemlerinden biridir. Felsefenin her disiplini bu alana yönelik ürün vermektedir. Nietzsche, gerek felsefe içindeki konumu gerekse farklı okumalara açık radikal benlik düşüncesiyle kuramsal çerçevenin çizilmesinde temel oluşturacaktır. Nietzsche, insanın sınırlarını fark etmesi, insanın nasıl bir insan olduğunu bilmesi gibi konular üzerinden söylemini kurgulamış ve geleneksel düşüncenin dışında hatta daha çok karşısında konumlanarak kişinin kendini tanımlamasının bir yaşam etkinliğine, bir var olma pratiğine dönüşmesini savunmuştur. İnsana yönelik düşüncenin 20 yy. felsefesindeki önemli düşünürleri, Nietzsche'yi destekleyen ve geliştiren yorumlarıyla, çalışmanın kuramsal alanı içinde yer alacaktır. Foucault, Freud, Kuçuradi, Nehamas, Lacan, gibi düşünürler, kullandıkları araştırma yöntemleri ve toplumu ve insanı değerlendirmeye yönelik geleneklere karşı verdikleri

ürünleriyle birlikte ele alınıp, incelemeye farklı bir perspektif kazandırılmaya çalışılacaktır.

Kuramsal çerçevenin niteliğini belirleyen en önemli unsur araştırmanın temel inceleme alanını oluşturan Bilge Karasu metinleridir. Çalışmanın önemini belirlemek açısından Bilge Karasu metinlerinin nitelikleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bilge Karasu metinlerini Gürbilek (1997: 182), “sert bir malzemedен, uzun süre kazınarak, yontularak, yoğrularak yapılmıştı sanki bu metinler.” diye tanımlamaktadır. Bilge Karasu metinleri, yoğun bir işçilikle ve hassaslıkla dokunmuş girift yapılardır. Bunların içinden bir parçayı alıp değerlendirmek geri kalan bölümlerin yapısını da bozmak anlamına gelebilir. Bu yapıyı bütüne farklı gözle bakan bir düşünce sistemini kullanarak değerlendirmenin doğru olabileceği düşünülebilir. Aynı eserinde Gürbilek (1997: 183), “birçok metinde anlatısını arkaik bir dünyanın içine yerleştirir Karasu.” demektedir. Bilge Karasu bu yaklaşımıyla eserlerinde masalsı bir doku da yaratmaktadır. Bunun yanında farklı okumalara açık, kapalı uçlu olmayan bir yazınsal örgü kurmaktadır. Aruoba'nın Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesi hakkında yazdıkları böyle bir değerlendirme için olanak vermektedir. “Yüzyıllardır her türlü dilde, her türlü toplumda, her türlü değer yargıları sisteminde, her türlü etik sistemde yücelere, tepelere oturtulan bir sözde değeri aldığı gibi baş aşağı ediyor, hiç'e, bir mantık denklemine indiriyor. Bu da *Umwertung*'sa¹ !!! Kahramanlık kapı dışarı...” (Aruoba, 1997: 225)

Çalışmanın Bilge Karasu üzerine kurulmasının bir diğer sebebi de yazarın metin yoğunluğunun felsefi bir değerlendirme için uygun olmasıdır. Bilge Karasu yapıtları felsefe metinleri değildir. Birer sanat eseridir. Ama kurulum özellikleriyle, karakter oluşumlarıyla, içsel dokusuyla sanatın felsefeye en çok yaklaştığı noktalardan birindedir. Bu yaklaşımın en önemli nedeni yapıtların bütünlüklü yapıları kadar karakterlerin kendilerini var etme alanlarıdır da. Olay örgüsü içinde kurgulanan her bir karakter kendini bir sanat eseri figürüne dönüştürmekte, yapıtların içinde varlık alanlarını estetik düzeyde yaşatmaktadır. Bilge Karasu hikâyelerinde gündelik rutin olaylar ve

¹ “kıymetlerin tahvili”, “değerlerin değiştirilmesi, dönüştürülmesi” (Denker, Davran, 1955)

davranışlar bunu destekleyici düşüncelerle birlikte, evrensel gerçekliğe göndermeler yapan anlatılara dönüşmektedir. Hamlan(1997: 64) Bilge Karasu için şunları söylemektedir: "Bilge Karasu'nun sanatı, benzeri az bulunur bir ustalıkla, küçük olaylardan büyük gerçeklere götüren bir anlatım mucizesidir."

Çalışma gerek Bilge Karasu metinlerini bütüncül bir yaklaşımla ele almayı düşünmesi, gerekse bu metinleri felsefi olarak Nietzsche üzerinden açıklamaya çalışmasıyla başarısı oranında bir önem taşımaktadır.

IV. Sınırlılıklar

Çalışma içinde "ben"e bakış biçimiyle incelenecek olan düşünür Nietzsche'dir. Çalışmanın öncelikli sınırlılığı Nietzsche'nin, bu alandaki görüşleriyle birlikte değerlendirilmesidir. Nietzsche'nin seçilme sebebi, onu kendinden önce gelen filozoflardan ayıran en önemli özelliğidir. Bu özellik Nietzsche'nin düşüncelerinde insanı dayanak noktası olarak almasıdır. Kuçuradi (1997a:1) bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

"Felsefi düşünce tarihinde insan, Nietzsche ile bir düşünürün ana araştırma problemi ve hareket noktası oluyor; diğer bütün problemler insana göre, yaşayan insana göre, hayatla doğrudan doğruya ilgileri bakımından kavranmaya ve değerlendirilmeye çalışılıyor."

Nietzsche kendi felsefesini ortaya koyarken, geleneksel felsefeye ait birçok düşünceyi yıkmayı hedeflemiştir. Bunu yaparken de kendi düşünce evrenine ışık tutacak bazı kilit kavramlara kendince yeni anlamlar yüklemiştir. "Güç istemi", "nihilizm", "ebedi dönüş", "üst insan", "moral", "iyi ve kötü", "değer" gibi kavramlar Nietzsche felsefesinin öznel kavramlarıdır. Kuçuradi "Nietzsche'nin dilini bilmeyen, Nietzsche'yi bütünüyle tanımayan anlayamaz" demektedir(Kuçuradi1997a: 2-3). Nietzsche'nin dili kendi içinde birçok yan anlamları da barındırmaktadır. Düşüncesinin temelini oluşturan "yaratıcı insan" ve "sürü insanı" çalışmaları içinde kendi sesleriyle sürekli var olmaktadır. Bu, iki farklı anlamlandırma ve değerlendirme tarzının sürekli iç içe geçerek metin içinde kendini gösterdiği anlamına gelmektedir.

Bu zor düşünürün görüşleri, kendi eserlerinden yararlanılarak ama daha çok Nietzsche üzerine ciddi çalışmalarda bulunan düşünürlerin düşünceleri temel alınarak aktarılacaktır. Bilge Karasu metninin yapısal ve anlatımsal özellikleri göz önüne alındığında, yazarın yarattığı karakterlerin kişilikleri, yapıp ettikleri ve “değer”leri araştırılırken, geleneksel açılımların dışına çıkmayı hedef alan ve bu sayede insan ve insan başarılarını farklı bir boyutta değerlendiren Nietzsche, çalışmanın kuramsal boyutu için gerekli ve yeterli bir sınırlılık olarak düşünülmektedir.

Çalışmanın bir başka sınırlılığı ise Bilge Karasu yapıtlarıdır. Genel olarak tanımlamalarda bütün yapıtlar kullanılacaktır. Ancak gerek benzer karakterlerin özellik kurulumlarının anlatımının sürekli tekrar etmemesi gerekse karakterin var olduğu dışsal çerçevenin bütünüyle verilebilmesi amacıyla Bilge Karasu’ya ait *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, *Göçmüş Kediler Bahçesi* hikâyeleriyle *Gece* romanı temel metinler olarak seçilmiştir. Yukarıda da değinildiği gibi bu sınırlama, hikâyelerde seçilen karakterlerin ortaya koyulmak istenen düşünce açısından kristalleşmiş özellikler taşımaları ve bütünü aydınlatma konusunda yeterli örnek oluşturacakları düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Benliğin kurulumu aşamasında kendine dönüş pratikleri, söylemlerle kendini tanımlama ve iktidar ilişkileri bakımından seçilen eserlerdeki karakterler, Bilge Karasu’nun ortaya koyduğu insan tipi için araştırmanın sınırlılığı içinde yeterli evreni oluşturmaktadır. Bilge Karasu yapıtlarında kurulan karakterler bu anlamda eşsiz değillerdir. Çalışma bu karakterlerin yapılarını ortaya koymaktan çok bu karakterlerin kendilerini nasıl yarattıkları üzerinden yürüyecektir. Farklı bir ifadeyle bir yolculuğun sonunda ulaşılan noktayı değerlendirmek yerine yolculuğun kendisi ve yol incelenecektir. Çünkü Bilge Karasu’nun karakterleri sonuçta ideal bir “ben”e değil kendi öznelliklerine ulaşmaktadırlar. Bu konuyu Karasu(1999a:209) aşağıdaki gibi ifade etmektedir;

“Nasıl tasarlıyorsam, nasıl yazıyorsam, öyle oluyor. Kendim olmak, başka bir şey değil ki, çünkü onun dışında, onun ötesinde bir kendimlik yok ki, kendimlik burada söylediğimde, yazdığımında, yaptığımında.”

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Bilge Karasu metinleri içinde tasarlanan “ben”ler, yazının kendi sınırlılığı içinde tanımlanabilir özneler konumundadır. Çalışmanın sınırlılığı içinde “ben” kavramı bir edebiyatçının elinde şekillendirilmiş, tasarlanmış ve kendi gerçeklikleri içinde var olan öznelere yönelmiştir.

1. “BEN” VE “BENLİK”E YÖNELİK TEMEL KAVRAMLAR

1.1. “BEN” VE “BENLİK” KAVRAMININA GENEL BAKIŞ

Benlik kavramı, genel olarak kişinin kendisi için edindiği bilinçlilik durumudur. Yunan asıllı *ego* deyimini karşılamaktadır. “*Benlik* insanın kendi *ben*'i üstündeki bilinçli bilgisidir”. (Hançerlioğlu,1976: C.1,s.151) Genel olarak “benlik” açıklamalarında kendini tanımlama ya da tanıma düşüncesi bulunmaktadır. LaFollette benlik kavramını, “Beni ben yapan ne?” (LaFollette,1999:85) sorusunun cevabında aramaktadır.

“Ben” kavramının çeşitli disiplinlerde terimsel karşılığı şöyle sıralanabilir:

Felsefe terimleri sözlüğünde: 1- bilinçli bireyin kendini başkalarından ayırmasını dile getiren sözcük 2- bilinç edimlerinin taşıyıcısı (ör. Descartes'ta düşünen varlık, düşünen töz; Hume'da tasarımlar demeti) (Akarsu, 1984:17) olarak tanımlanırken, Psikoloji terimleri sözlüğünde: “ego, ben: Psikanalitik kurama göre, bireyin farkında olduğu ve süperego ile id arasında kalan kişilik bölümü. (Erkuş, 1994:63) olarak tanımlanmaktadır.

Toplumbilimleri terimleri sözlüğünde ise: Bireyin toplumsallaşma süreci içinde edindiği deneyimlerin ürünü olan tüm davranış biçimi, kendi kendisine ilişkin tasarımı.(Ozankaya, 1984,14)

Benlik özellikle psikoloji disiplininin yoğun olarak çalıştığı bir konudur. Psikoloji biliminin insanı değerlendirirken kullandığı temel yöntemi Arkonaç (1999:3) şöyle açıklamaktadır;

“Psikoloji insana dair fenomenleri incelerken, temel yapı olarak kendine fizik biliminin, inorganik kimyanın ve Newton mekaniğinin fenomenlerini örnek almıştır. Geliştiği tarihi çerçevenin geçirdiği değişikliklere, zaman içerisinde yaşadığı

davranışçı ve kognitif (bilişsel)¹ kayıplara rağmen bu paradigmatik yapı esasta bozulmamıştır.”

İnsana dair temel fenomenlerden biri olan “benlik” tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

1.1.1. Çeşitli “Ben” ve “Benlik” İncelemeleri

Bu bölümde, psikoloji ve felsefede “ben” ve benliğe yönelik çeşitli düşüncelere değinilecektir. Çalışmanın içeriğinde “ben”in yapısından çok oluşumuna yönelen bir tanımlamaya gidilecektir. Bu sebeple “ben”in genel tanımları ve değerlendirmeleri detaya girilmeden açıklanacaktır.

“Ben” Freud’un terminolojisinde, id, ego ve süperego kavramlarını kapsayan, genelde kişilik ile eş anlamlı bir kavramdır. Süperego ve ego, kişiliğin, kişinin, kendi kendini yargıladığı sosyal yönüdür. Freud’a göre kişinin kendini değerlendirmesi yaşam içindeki başarı veya başarısızlıklar yüzdesine ve bunların tekrarına bağlı değildir. Freud, bireyin yüksek bir benlik algısına sahip olmasında ödüllendirilmenin önemini vurgular. Çocuğun daha çok onaylanması ve daha çok ödüllendirilmesi çocuğun kendi kendisi ile daha çok gurur duymasına olanak verir. Bu da Freud’a göre benliği olumlu yönde etkilemektedir.

Benlik sorunu tartışılırken felsefeciler genelde “zamanı aşan kişisel kimlik” üzerinde dururlar. “25 yıl önceki benle şimdiki beni aynı kılan şeyin ne olduğu” (LaFollette, 1999:85) nun anlaşılması yine LaFollette’in sorusunun cevabına götürür bizi.

“Kişisel kimlik konusundaki tartışmalar zihne ait felsefi anlatımlarla yakından bağlantılıdır. ...benliğin “kişinin kim olduğu”- standart bir biçimde zihinle özdeşleştirilen özelliklerin - zekâ, karakter, ahlaki durum, v.b.- oluşturduğu düşünülür. Gerçi benliğin sırf bunlardan oluşmadığını düşünenler de vardır, ama yine de herkes benliğin, nasıl tarif edilir, anlaşılır ya da açıklanırsa açıklansın, “zihinsel” özelliklerimizle girift bir

¹ Alıntının yapıldığı metinde kognitif terimi kullanılmaktadır.

şekilde bağlantılı olduğunu kabul etmektedir.” (LaFollette, 1999:86)

Benliğin zihinsel özelliklerimizle ilişkili olduğu kesindir. Onun dışında aktarılan ya da değişmeyen özelliklerin ne olduğu değişik açıklamaları beraberinde getirmektedir.

Benlik kavramının bir diğer önemli boyutu ise kendini tanımadır. Kuçuradi (1996: 159) bu konuyu şöyle anlatmaktadır:

“ ‘Kendini tanımak’: kendi ana bilgisel ve etik özelliklerinin -ve olmuşsa, değişikliklerinin- farkında olmak, dolayısıyla bilgisel ve etik alanlarda ne gibi şeyleri yapabileceğini, ne gibi şeyleri de yapmayacağını veya yapamayacağını kestirebilmektir. Kişinin bilgisel özellikleri söz konusu olduğunda bu, kişinin çeşitli bilme ve üretme etkinliklerini gerçekleştirmesindeki özelliğini -başkalarının gerçekleştirmelerine göre özelliğini: kimilerine göre benzerliğini, kimilerine göre de farkını- bilmesi; etik özellikleri söz konusu olduğunda ise, eylemlerindeki belirleyicileri bilmesi demektir. Bunu bilmesi, kişinin *nasıl bir insan* olduğunu bilmesidir.”

Kendini tanımak ben olma yolunda önemli bir adımdır ve insanın kendine dönük en önemli pratiklerinden biridir. Bu edim kişinin kendini tanımlaması kendini söylemsel ve davranışsal alanda ifade edebilmesi için kullanacağı malzemenin keşfidir.

1.1.1.1. “Kendine Dikkat Etmek” ve Platon’un “Alkibiades”i

Benliğin sorun olarak yorumlanması ve insanın “ben” olma yolculuğu içinde en önemli çalışmalardan biri Platon’dan gelmiştir. Platon Alkibiades diyalogların da doğrudan benlik sorununa ilişkin bir yaklaşımda bulunmuştur. Bu diyalogun detaylı bir incelemesi yapan ve kendi ben olma sorunuyla birlikte ele alan Foucault, çalışmalarıyla bu diyalogun incelenmesinde büyük katkı yapmıştır.

Benlik yorumunun gelişimini incelerken Foucault üzerinde detaylı bir açıklama yapmak gerekmektedir. Foucault'nun benlik konusundaki araştırmaları diğer çalışmalarında olduğu gibi derinlemesine, parçalı ve kısmen aforizmalar biçimindedir. Bu konuda ısrarcı olmamakla birlikte Nietzsche'ye benzer bir yaklaşımla bütünsel bir olguyu ya da varlığı kabul etmeyerek onu oluşturan parçaların ayrıştırılmasını yöntem olarak izlemiş ve bu parçaların kendi başına ve toplumsal olarak konumlarının ve tarihsel serüvenlerinin izini sürmüştür. Foucault'nun kullandığı yöntem, amaç olarak çeşitli söylem oluşumlarının analizini yapmayı hedeflemektedir. Öncelikli olarak kullandığı "arkeolojik" yöntemi daha sonra Nietzsche'yi de izleyerek kendine ait bir inceleme yöntemine dönüştürür. "Geneoloji/soykütüğü" olarak adlandırdığı bu yöntemi Foucault şöyle açıklar (Hekman, 1999: 234-235): "Bilginin, söylemin ve nesne vb. alanlarının farklı türden oluşumunun, olaylar alanına aşkın olabilecek ya da içeriksiz kimliğiyle baştan sona bütün tarihi kat edebilecek bir özneye atıfta bulunmaksızın bir açıklamasını veren form."

Benlik konusundaki çalışması da bu kapsam içinde var olmaktadır. İktidar, söylem ya da kurumlar üzerine yaptığı çalışmalar birbirini besleyen, birikimsel ilerleyen bir bilgi havuzu yaratmaktadır. Kişinin "kendini var etmesi" ya da "kendi olmak", "ben olmak", "benlik" gibi kavramlar ya da edimler Foucault tarafından kendi geneolojik yöntemiyle açıklanmıştır. Öncelikle tarihsel yaklaşımı içinde keşfettiği ya da tekrar tanımladığı ilişkiler bireyin kendisini tanımlamasına da ışık tutmaktadır.

Foucault; benlik sorununa tarihsel açıdan birbirine yakın iki dönemde bakmaktadır:

1. Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemlerindeki –M.S. ilk iki yüzyıl- Grekoromen felsefesi,
2. Roma İmparatorluğu'nun daha sonraki dönemlerinde -4. ve 5. yüzyıllarda- gelişen Hıristiyan ruhaniliği ve keşişlik ilkeleri.

Bu dönemlerdeki düşüncenin yönelimlerinin yanı sıra Foucault teoriyle ilgili uygulamaları da dikkate almıştır. "Bu uygulamalar Yunanca'da "epimelesthai sautou", yani "kendine dikkat etmek", "kendiyile ilgilenmek",

“kendine özen göstermek” olarak adlandırılıyordu.” (Foucault, 2003: 38). Kendiyle ilgilenmekten bahsederken burada yalnızca kent yaşamının kurallarına uygun davranmak değil aynı zamanda bir yaşam sanatının temel kurallarına uymaktan da bahsetmektedir Foucault. Burada felsefi geleneğin “kendini bilmeyi” ön plana çıkartarak “kendine dikkat etmek” ilkesini unuttuğunu söylemektedir. “Kendini bilmek” ve “kendine dikkat etmek” arasındaki yorumunu Foucault şöyle açıklamaktadır (Foucault, 2003: 39):

“ ‘Kendini bilmek’ ilkesi, yaşamla ilgili soyut bir ilke değildi aslında; kâhine danışırken izlenmesi gereken bir kural, teknik bir nasihatti. “Kendini bil”in anlamı, “kendini tanı zannetme” idi. Bazı başka yorumcular da bunun “kâhine danışmaya gittiğin zaman gerçekten neyi sorman gerektiğinin farkında ol” anlamına geldiğini öne sürüyorlar.”

Burada Foucault’nun işaret ettiği “kendini bilmek” davranışının, insanın ölçüsünü bilmesi ya da “haddini bilmesi” gibi bir yorumun altında toplandığıdır. “Kendine dikkat etmek” ise benlik yaklaşımında bütüncül olan bir anlayışı sergilemekte ve “kendini bilmek” durumunu da kapsamaktadır. Yunanca ve Latince metinlerde, “kendini bilmek” buyruğu daima “kendine dikkat etmek” şeklindeki öteki ilkeyle bütünleşmiş durumdaydı ve “kendini bilmek” düsturunu işleme sokan “kendine dikkat etme” ihtiyacıydı (Foucault, 2003: 39).

Foucault, tüm Yunan ve Roma kültüründe örtük olarak bu durumun var olduğunu öne sürmektedir. Platon’un *Alkibiades* diyalogundan sonra ise bunun açıkça var olduğunu söylemektedir. Sokrates konuşmalarında, Ksenophon’da, Hippokrates’te ve Albinus’tan başlayarak yeni-Plâtoncu gelenekte kişinin kendisine dikkat etmek zorunda olduğunu söylemektedir. Bu durum “kendini bilmek” ilkesinin bir ön koşulu olarak “kendine dikkat etmek” gerekliliğini göstermektedir. İkinci ilke ilkinin tabii olmaktadır.

Foucault, “kendine dikkat etmek” yaklaşımını ilk örnek olarak Platon’un “Alkibiades”¹ diyalogunda incelemektedir. “Alkibiades”, Neo Platoncular

¹Bkz. Eflatun. (1962) **Alkibiades 1**. (Çev. İ. Şahinbaş). Ankara: M.E.B. Yayınları

tarafından Platon'un okunması gereken ilk diyalogu olarak kabul edilmektedir. Bu diyalog bir ansiklopedik ve pedagojik bilgi kalıbı olarak kabul edilir. Foucault bu diyalogu (Foucault, 2003: 45): "Tüm Platoncu felsefenin çıkış noktası ve programını oluşturan bu diyalogun ilk ilkesi 'kendine dikkat etmek' ti" diye açıklar.

"Alkibiades" diyalogunda Alkibiades, diyalektik bir yol izleyerek içindeki "ben" i bulmaya çalışır. Buradaki genel anlam bedene dikkat edildiği zaman benliğe de dikkat etmiş olunmayacağıdır. Konuşma seyrinde benliğe özen göstermek için ruha özen göstermek zorunluluğu ortaya çıkar ve bu yolla ruhun oluştuğu bölümler üzerinde durulur. Amaç bir politikacı olarak Alkibiades'i hazırlamaktır. Ruhun kendini tanıması için benzer bir unsurdan, bir aynadan kendine bakması gerekmektedir. Dolayısıyla, tanrısal unsur düşünmek zorundadır. Ruhun kendini tanıma çabası doğru siyasal eylemin dayanacağı ilkedir ve Alkibiades ruhunu tanrısal unsur içinde düşündüğü sürece, iyi bir politikacı olacaktır.

"Kendine dikkat etmek" yalnız Platon'da görülen bir eylem ve düşünüş biçimi değildir; örneğin Helenistik dönemde ya da imparatorluk döneminde, Sokratesçi "kendine dikkat etme" kavramı yaygın, evrensel bir felsefi temaya dönüşmüştür. "Benliğe yönelik özen", Epikuros ve izleyicileri, Kinikler ve Seneca, Rufus ve Galen gibi Stoacılar tarafından da benimsenmiştir. Pythagorasçılar, dikkatlerini ortak bir düzenli yaşam kavramına yönelttiler. "Kendine dikkat etme" teması, soyut bir öğüt değil, yaygın bir etkinlik, ruha yönelik zorunluluklar ve hizmetlerden oluşan bir ağıdı Pythagorasçılara göre. Epikuros'un örneğini izleyen, Epikurosçular, kişinin kendi kendisiyle meşgul olması için asla geç olmayacağına inanırdı. Stoacılar benliğe dikkat edilmesi gerektiğine, "benliğe girip orada kalmak" zorunluluğuna işaret ederlerdi. Lucian'ın parodisini yaptığı bu kavram, aşırı ölçüde yaygın bir etkinliğe dönüştü ve retorikçiler ile kendi içlerine kapanan kimseler arasında, özellikle ustanın rolü meselesinde bir rekabete yol açtı (Foucault, 2003).

Foucault "kendini bilmek" edimine bakarken bunun tarih içinde izlediği yolu ve kavramın kendi içinde geçirdiği değişimi de incelemiştir. Bu anlamda öncelikle "kendini bilmek" bir "kendine dikkat etmek" eylemini

gerektirmektedir. Bu incelemenin ana durakları olarak üç önemli noktanın altını çizmek gerekmektedir. İnsanın kendine ve siyasal yaşama gösterdiği dikkat arasındaki ilişki, benliğe yönelik özen ile kişinin aldığı eğitim arasındaki ilişki ve kişinin kendine dikkat etmesi ile kendini tanıması arasındaki ilişki. “Alkibiades”de görülen bu ilişkiler Platon’un düşündüğünün aksine gelişmiş ve sonuç olarak aynı sorunlar “Alkibiades”de anlatılanın tam karşıtı olarak uygulanmıştır. Bu durumu Foucault şu şekilde özetlemektedir: “Platon’un pedagojik modeli, tıbbi bir modelle ikame edildi. Benliğe yönelik özen, pedagojinin başka bir türü değildir; sürekli bir tıbbi özene dönüşmüştür. Sürekli tıbbi bakım, benliğe yönelik özenin en önemli özelliklerinden biridir. Kişi kendi kendinin doktoru olmalıdır” (Foucault, 2003: 58). “Kendine dikkat etmek”in aldığı bu durum bir etkinlik olarak ruhu tanımaktan onun bir ögesi gibi yorumlanan bedeni anlamaya ve tanımaya dönüşmüştür. Bedenin önemsenip korunması temel etkinlik olarak “kendini bilmek” içinde yer almıştır.

“Gösterdiğimiz özeni bütün yaşamımız boyunca sürdürmemiz gerektiği için, hedef artık yetişkin yaşamına ya da başka bir yaşama hazırlanmak değil, yaşamın belirli bir bütüncül başarısına hazırlanmaktır. Bu başarı, ölümden hemen önce bütünlenecektir. Ölüme böyle mutlulukla yaklaşma –bir tamamlanma olarak yaşlılık- kavramı, gençliğe büyük önem veren geleneksel Yunan değerlerinin ters yüz edilmesidir.” (Foucault, 2003: 45)

Yine bu yorumda da Platon’da karşımıza çıkan, genç insanların eğitim sorunu olarak görülen “kendini bilmek”, tamamlanmış bir yaşama yönelmiştir. Yaşamın her dönemi için bir yöntem olarak kullanılmış ve uygulanmıştır.

1.1.1.2. Egonun keşfi; Freud ve Foucault karşılaştırması

Psikanalitik yönteminde Freud’un başlıca kaygısı, “öz-bilgi” (kendini bilme) dir. Psikanaliz tekniklerinin, bizi bilinçdışı zihnin dibinden unutulmuş deneyimleri kazımak ve bunları bilinçli kavrayışın yüzeyine getirmek olanağı

verdiğine inanır. Kişinin kendini tanıması, deneyiminin köklerine dönmesidir. Freud, “psike”nin iç işleyişini araştıran bir yöntem sunar.

Foucault ise bu yöntemin yüzyıllardan beri zihni dışsal olarak biçimlendiren kadim bir öz-biçimlendirme tekniği olduğunu göstermeyi hedefler. Foucault'nun çabası çağdaş Batı felsefesinde tarih dışı niteliğe sahip olduğu kabul edilen “özne” kavramını tarihselleştirmektir. Foucault'nun söyleminin Freud'dan ayrılan en önemli kısmı burada başlamaktadır. İkisinin “akıl”a yaklaşımları taban tabana zıttır. Hutton (2003: 115), Freud'un yöntemini şöyle açıklamaktadır; “Freud, önceden şairlerle din bilgilerinin inhisarında (tekeline) olan insan ruhunun gizemlerini, bilimsel kavrayışın alanına sokmak istiyordu. Bu amaca ulaşmak için yarattığı psikanaliz teorisi, benliğin (ego), bilinçaltı tepilerin (id), özgür ifade yönündeki dürtüleri ile vicdanın (süperego) bunlardan feragat yönündeki talepleri arasındaki çatışmayla cebelleştiği üç parçalı bir modele dayanır.”

Bu durumda Freud'a göre insanın kendini var kılma kapasitesi, bu çelişen talepleri arasından bir ayıklama yapmak ve hangisini önemseyip hangisini öteleyeceğine karar vermektir. Ayrıca id ile ego arasındaki mücadelenin yani id'in ego'ya dayattığı içgüdüsel tepkilerin bastırılması bir toplumsal erdem işaretidir. Zizek, (2002: 22), Freud'u yorumlarken ego ve süperego arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar;

“Süperego zaten ego'nun çelişkili rollerini çözüme kavuşturma işlevini gören yardımcı bir kurgu olarak ortaya çıkar. Ego, psike içi güçler ile dış gerçeklik arasında aracılık yapan bilinç ve rasyonel kontrol unsurlarına karşılık gelir: gerçeklik adına dürtüleri kısıtlar.”

Bu erdem Freud'da sosyal bir açıklamaya da yol açmış ve burada bastırılan enerjinin toplumsal açıdan faydalı bir üretime dönüşebileceğini düşündürmüştür. Bu örtük çatışma alanında ego'nun çabası sonuçsuz bir yıkıma da dönüşebilir; bundan dolayı Freud psikanaliz yöntemiyle, bu çatışmanın gizli kalmış kaynaklarını araştırmayı ve ego'nun iktidarını yeniden kurabilecek koşulları sağlamayı amaçlamaktadır. Bilinçdışını, geçmiş

deneyimlerin gizlenmiş anılarını bilinçli zihne geri getirmeye zorlamak, özgürleştiricidir, çünkü buradan beni ben yapan unutulmuş etkiler keşfedilir. Hatırlanan anılar, “ben”in geçmişle olan süreklilik duygusunu yeniden kurar ve böylece “ben”e kendi hakkındaki gerçeği gösterir.

Freud’un benlik kuramı, bu yüzden kimliğin temeli olarak belleğin tarihsel öneminin altını çizer. “Deneyimlerin yitik parçalarını hatırlamak üzere kökenlere geri dönmekle, bellek, geçmişle olan bağı yeniden kurarak, “ben”i bir kez daha bütün yapar.” (Hutton)¹ Bu yitik benlik arayışı, Freud’un kişinin yaşamının ilk bölümlerinde oluşmuş fakat daha sonra bir şekilde unutulup ötelenmiş bir benliğin varlığı kabulünden doğar.

Freud’un dikkat çektiği konu benlik içinde id’in içgüdüsel isteklerini ve bunlara olanak vermeyen süperego’nun bir biriyle çatışan taleplerini kişinin çözmeyi asla başaramamasıdır. Bu olanağa sahip olmayan kişi kalıcı bir mutluluğa ulaşamaz ve yapabileceği sadece mutsuzluluğunu hafifletmektir. Freud insanoğlunun doğasının ortadan kaldırılmayacak kusurlarla birlikte var olduğunu düşünmektedir. Kişi bu kusurlardan dolayı bilinç dışı zihinde bastırılan birçok sorunu çözemez. Freud’a göre bu, insan psikolojisinin bir ölçüde sürekli sakatlanmış durumda olduğunun bir göstergesidir. Çünkü yaşamı bilinçli kavrayışın önünde bilinç dışı sorunlardan oluşan engeller vardır (Freud, 2000). Dış dünya ve ben arasındaki mücadele insanın benliğinde bir savaş durumuna dönüşmektedir.

Sıtkı Erinç bu tür bir mücadeleyi şöyle tanımlamaktadır: “Benlikler içi savaşa baktığımızda, ‘ben’ kavramını aşamalı bir şekilde oluşturan ilkel benlik (id), benlik (ego), ve üst benlik (süperego) yapılanmalarının her birinin, kendi içinde uyumsuzluk halinin, bireyi dış dünyaya karşı barış bozucu yaptığını görürüz” (Erinç, 1995: 62).

Ego’nun bu sorunlarla tam anlamıyla baş edebilmesi, ancak bilinçaltında gizlenen geçmişte çözülmemiş sorunları çözmekten geçmektedir. Bugün daha özgür bir eylem alanına yönelik arayış, ego’yu geçmişi üzerindeki gücünü yeniden kazanma arayışına zorlar. Bu arayış bilinçli zihnin, benliğin

¹ <http://www.dehliz.gen.tr/Yazilar/BenlikArayisi.htm>

yaşam öyküsündeki biçimlendirici deneyimleri hatırlama kapasitesinin bir işlevidir. Bu nedenle, kendini bilmek-tanımak, bilinç dışı zihin hafızasından, acı veren deneyimlerin ya da çözülmemiş çatışmaların yitip gitmiş anılarını geri getirmek demektir (Freud, 2000).

Bu anıların tekrar hatırlanması Freud'a göre ego'ya sakatlığın gizli kaynağını bulmak yönünde bir olanak verir. Freud'un bu bakışını açıklarken Hutton (2003: 117) şu cümleleri kullanmaktadır; "Geçmişin deneyimleriyle bugünkü algılamalar arasındaki devamlılığın bilinç düzeyinde farkına varmak, ego'yu güçlendirir. Bilinçdışından elde edilen bilgi, ego'ya kimliğinin yitik boyutlarını onarma olanağı verir. Bu şekilde elde edilen benlik bilgisi, kişinin bugünkü sorunlarıyla daha gerçekçi biçimde başa çıkma gücünü artırır."

Bu, psikanaliz yönteminin Freud'un tabiriyle bir bellek sanatı olmasının açıklamasıdır. Freud "beyinde organik bir sakatlığa yol açmayacak olsa, yaşam deneyimimizin bütün anılarını bilinç dışı zihnin arşivinden çağrılabilene" (Freud, 1996a: 57) inanmaktadır.

Sonuç olarak Freud, başarılı bir psikanaliz sayesinde geçmiş ve bugünkü deneyimler arasındaki bağların tekrar kurulabileceğini ve kişinin kimlik bütünlüğünün tekrar sağlanabileceğini savunmaktadır. Bu araştırma sayesinde ego kişinin yaşam öyküsünün içeriğinin farkında olur ve bu bilgi sayesinde benliğin iktidarı tekrar kurulur.

Foucault'nun benlik açılımına bakıldığında biraz daha farklı bir durum ortaya çıkar. Foucault, Freud'un psikanalitik yönteminin kişinin kendi hakkında önemli anlamları ortaya çıkardığını kabul etmekle birlikte, bunların hiçbirinin tanımlayıcı bir kavrayış veremeyeceği kanısındadır. Benlik arayışı, zihnin labirentleri içinde sürekli açmazlarla sonuçlanan ve belli bir yol izlemeyen bir yolculuktur. Psikanaliz sırasında onarılan parçalar Foucault'ya göre yolun bütüncül bir anlamını çıkarma konusunda bir fayda sağlamaz. Burada Foucault anılarla elde edilen anlamların kısa ömürlü ve kısmi gerçekler olduğunu düşünmektedir.

Foucault'ya göre, insanın öznel yanı bir arşiv değil, yalnızca bir aynadır. Bu yan ancak kişinin kendini betimlemek için uydurduğu imgeleri

yansıtıldığından, kişinin kendi hakkındaki gerçeği bulmak için bu öznel yanı araştırmak sonuçsuz bir çabadır. Bu nedenle “psykhe”ye¹ bakmak, bir aynanın aynadaki imgesine benzer.

Karşılıklı aynada yansıyan figürler gibi, Foucault bu araştırmanın şimdiden çok geçmişe gözünü çevirmiş ve sonuçsuz bir imge yığını anlamaya çalışmak olarak görür. Bu, sonsuzluğa doğru gerileyen imge görüntüsü başlangıcımızdaki özü görmemizi de sağlamamaktadır.

1.1.2. Öznellik- Bir Dil Pratiği Olarak “Ben”

Öznelliğin benlik incelemesinde önemli bir yeri vardır. Öznel -sübjektif-bakış kişiselleştirilmiş bir hayat görüşünün yansıması olarak ortaya konulabilir. Çalışma içinde Nietzsche, bu yaklaşımı reddeden kuramlarıyla değerlendirileceklerdir. Ama öncelikle öznelliğin evrenini tanımlamak ve kavramın disiplinler arası yaklaşımlarda nasıl kullanıldığı üzerinde durmak gerekmektedir.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari gibi post-yapısalcı düşünürler, öznelliği, sabit ve kararlı bir kimlik olarak değil, farkların çoğullaşmasına yol açan bir içkinlik ve oluş alanı olarak düşünmeye çalışmaktadırlar. Bu düşünürlere göre, öznenin varsayılan birliği, diğer toplumsal kimlikler ve düzenlemelerle oluşturduğu heterojen bağlantılar yoluyla kararsızlaştırılır (Deleuze 1993: 47). Özne kamusal alan içinde kurduğu ilişkilerle ve farklı tanımlanış biçimleriyle bütünlük kurma olanağını kaybetmektedir. İki düşünürün dikkat çektiği nokta, öznenin dış unsurlarla temas kurduğu alanlarda bir kayma yaşayarak belirsizleştiğidir.

Bu bölümde öznenin kurulumu veya ne’liği üzerine farklı bir yorum getiren 20. yüzyılın önemli psikologlarından olan Lacan üzerinde durmak gerekmektedir. Lacan’ın bu tartışma içindeki yerini belirleyen, öznelliğin dilsel bir ifade biçimi olduğu yolundaki çarpıcı görüşüdür. Lacan’ın yorumlarının bu

¹ Canlandırıcı ruh. Çağdaş felsefe dilinde insanın öznel yanını dile getiren ruhtur. Asıl olarak yunan düşüncesinde kişinin vücudundan bağımsız bir ruh anlayışı olmadığından gölgesi ya da nefesi gibi insanın içinde bulunan ve ruhu anlatan kısmı gösterir.

bölümde incelenecek benlik sorunu ve ikinci bölümde değerlendirilecek Karasu metinleri için gerekli bir alt yapı oluşturacağı düşünülmektedir. Jacques Lacan öznenin kimliğini ortaya koyarken, *object petite a* -arzunun kayıp nesnesi- dediği şeyden ötürü daima bir eksikliğe ya da yokluğun varlığına dikkat çekmektedir. Kimlikteki bu eksiklik dışsal simgesel düzende de kayıtlıdır ve özne bu simgesel düzen yoluyla kavranmaktadır. Özne, dilin yapısıyla girdiği etkileşim yoluyla kendisini tanımaya çalışır; bununla beraber bu yapının kendisi de bir eksikliktir, zira kesin olan bir öge -gerçek- vardır ki simgeselleştirmeden kaçır (Dews, 1990:107). Lacan öznenin dilin yapısıyla ilişkisini özellikle incelemektedir. Konferans metinlerinin girişinde “ben bir şair değilim ama şiirim. Bir özneymişim gibi görünsem de yazılmakta olan bir şiirim” (Lacan, 1998:viii) demektedir. Lacan’ın burada yazılan şiir yani dil olarak anlattığı tamamen Saussure’cü dil tasarımıdır. Bu tasarımın Derrida tarafından yorumlanan yapısıyla Lacan’ın kuramı birleşmektedir.

Lacan’ın temel problemi insanın kendi bilinci üzerine düşünmesine neyin neden olduğudur. Buradaki ilk sorun ise kendi bilinci üzerine düşünen “ben”in, kendi düşünme ediminin “nesnesi” olup olamayacağıdır. Bu aslında bilincin kendi varlığını kavraması sorunudur. Temel olarak Lacan bu noktada “ben”in düşünüyor olduğunu bildiği için zaten bunu kavrayabildiğini ve bu durumda *cogito ergo sum* ‘un¹ kanıtı olduğunu söylemektedir. Lacan’ın farklı yaklaşımı ise bu noktadan sonra başlamaktadır; ona göre bu fark etme durumu bilinçdışı alanda gerçekleşmektedir (Lacan, 1980: 182).

Lacan bilinçdışının da bir dili olduğunu ve bu dilin de bütün dil dizgeleri gibi kendine ait bir yapısı olduğunu söylemektedir. Seminerinde Lacan (1998:20) şöyle demektedir:

“Bilinçdışının dil gibi yapılandığını söylerken hepinizin ne demek istediğim hakkında bir fikriniz olmuştur. Bunu Levi-Strauss’un bilimsel bir düzeye getirdiği araştırıp açıkladığı bir alana dayanarak söylemekteyim. Bu alan sayesinde Freud’un zamanına göre daha ulaşılabilir bir bilgi olmuştur.”

¹ “Düşünüyorum, öyleyse varım” Descartes

Lacan'ın bahsettiği alan antropolojidir. Levi-Strauss'un *Yaban Düşünce* kitabıyla toplumsal kültürel yapıyı sembolleştirme çalışmalarının psikanalizin bilinci ve "ben"i anlayabilmesi için bir yöntem sunduğunu düşünmektedir (Tura, 1996: 77). Lacan'a göre insan, toplumsallaşabilmek için içinde doğduğu yapıya girmek zorundadır. Buna girmenin yolu da "semboliğe" girişin başarılmasından geçmektedir. Lacan'ın "sembolik" olarak adlandırdığı yapı: simgesel olarak bütün içinde yerine getirdikleri işlevlerle tanımlanan bir dil dizgesidir. Lacan'a göre bebeği daha doğmadan bekleyen hazır bir dil vardır ve ona verilecek isimden, gelecek tasarımlarına kadar genişletilebilecek alanda dilin ön belirleyici bir yapısı vardır. Sarup (1997: 31) bu konuda şöyle demektedir: "Dil, semboliğe giren öznenin Ödipal ilişkide kendine özgü ve yaşamsal yerini belirlerken, gerçekliği de yeniden üretir."

Lacan dilin insanın öznelliğinin oluşması konusunda belirgin bir etkisinin bulunduğu söz etmekle birlikte bunun bilinçdışı bir unsur tarafından belirlenmesi üzerinde durarak öznelliği bütünsel ve sabit bir yapının dışına taşımaktadır. Lacan doğrudan Saussurecü dil tasarımı üzerinden giderek, bilinçdışının dış dünyadaki nesnelere ile özsel bir bağlantısı olmadığı, bilinçdışının arzularının ya da dürtülerinin, anlamlarını bütünüyle onun içinde edindikleri göstergebilimsel dizgenin dışında hiçbir şeye gönderme yapmadıkları saptamasında bulunmaktadır. Lacan bir "gerçeklik" alanına olanak tanımakla birlikte, bu alanın varlığını simgesel yapıların ulaşılmaz sınırlarının dışına taşımaktadır. Dolayısıyla, arzu ilkece hiçbir biçimde doyuma kavuşturulması olanaklı olmayan bir eksikliğe karşılık gelmektedir. Bilinçdışının bir ögesi olan arzu, gerçeklik alanındaki pratiklerle doyuma ulaştırılamaz, çünkü farklı dizgelere sahip bu iki alan arasında bir ilişki söz konusu değildir.

Lacan bu ifadesiyle, gerçeklik alanında bulunamayan bir öznelliği ortaya koymaktadır. Simgeleştirme yoluyla kendini var eden özne gerçekliği simgeleştiremediğinden -ya da simgeleştirmesi mümkün olmadığından- bir eksiklikle birlikte gerçekleşmektedir. Bu bilginin benlik oluşumu açısından şu şekilde bir değeri vardır: Bu, öznenin tamamlanmış, tek parça, bir öz yoluyla

sabitleştirilmiş, kendine yeterli bir kimlik olarak görülemeyeceğidir. Buna karşın olumsal ve kararsız bir kimliğe sahiptir.

Lacan'ın öznellik üzerine yürüttüğü bu inceleme, çalışmanın içinde Nietzsche'nin benlik anlayışındaki istem konusuyla birlikte düşünülebilecek olan, arzu kavramının "ben" için belirleyici bir anlam ifade etmesiyle paralellik gösterecektir.

1.1.2.1. "Kendini Yazmak" Dil İçinde Benlik Pratiği

Dilin bir başka etkinliği olan "yazı" benlik incelemesi içinde önemli bir yer tutmaktadır. Birçok düşünür benlik konusundaki çalışmalarını yazı ekseninden değerlendirmektedir. Bunun dışında bir kendini ifade etme-tanımlama etkinliği olarak yazı da "ben" in oluşumu ve gelişimi bakımından önemlidir. Bu yaklaşım konusunda yine "Alkibiades" den başlayarak genel bir değerlendirmeye gidilecektir.

Platon'da (1942) kişinin kendine göstereceği özen, ruhuna göstereceği özen olarak anlatılmıştır ve bunun için de ruhu tanıma yoluna gidilmiştir. "Alkibiades"de ruhu tanıma etkinliğinde bir ayna ilişkisi içine girilmektedir; bu ilişki hafıza kavramıyla bağlantılıdır ve diyalog ruhtaki gerçeği keşfetmek için bir yöntemdir.

Daha sonra gelişen yaklaşımı ise Foucault şöyle anlatmaktadır (Foucault, 2003: 58): "İmparatorluk dönemindeki Stoacı felsefi hareketler içinde, gerçek ve hafızanın farklı bir algılanması, benliği incelemenin farklı bir yöntemi vardı. İlk olarak diyalogun ortadan kaybolduğunu ve yeni bir pedagojik ilişkinin –usta/öğretmenin anlattığı ve sorular sormadığı, öğrencinin de yanıt vermeyip sessizce dinlediği yeni bir pedagojik oyunun- gitgide öneminin arttığını görüyoruz." Diyalogun bir pedagoji yöntemi olduğu dönemden usta öğretmen ilişkisine geçiş, kişinin kendini tanıması yolunda da bir yöntem değişikliğine yol açmaktadır.

Platon'da, benliğe yönelik düşünce ve özen temaları, diyalog boyunca diyalektik bir bağlantı içindedir. İmparatorluk döneminde ise, bir yandan gerçeği dinleme zorunluluğu, öte yandan içteki gerçeği aramak için benliğe

bakma ve dinleme temalarını görürüz. Foucault şöyle devam ediyor (Foucault, 2003: 59): “Dinleme, sizin ustalarınızın denetimi altında olmadığınız, ama “logos”u dinlemek zorunda olduğunuz gerçeğiyle bağlantılıdır. Derste sessizliğinizi korursunuz. Anlatılanlar hakkında sonradan düşünürsünüz. Ustanın, öğreticinin sesini ve içinizdeki aklın sesini dinleme sanatı budur işte.” Sessizlik, suskunluk bir öğrenme yöntemi olmakla birlikte bir kendini tanıma yöntemidir de. Kişi kendine dönerek “kendini bilmek” amacı taşımaktadır. Bu iki dönem arasındaki fark bir yandan da diyalektik yöntemin ortadan kalkmasının bir işaretidir.

Kendine sessizce dönen kişi için önemli bir etkinlik de yazmak olarak ortaya çıkmaya başladı. Yazma eylemi, bir yöntem olarak diyalogun ortadan kalkması, “ben”i arayan kişinin zihnini açık tutması ve hafızasını geriye dönülebilecek duraklarla donatabilmesi için yeni bir olanak verdi. Kendine dikkat etme kültürünün bir parçası haline gelen yazma, kişinin kendi hakkında notlar alması, mektup yazması ve ihtiyaç duyacağı gerçekleri sonradan hatırlamak üzere defter tutması gibi eylemleri doğurdu. Benliğe yönelik bu yeni ilgi, benliğin yeni bir deneyimini getirdi. Benlik deneyiminin yeni biçimi, içe bakışın gittikçe daha ayrıntılı hale geldiği bir dönemi de başlattı.

Foucault bu gelişimi şöyle açıklamaktadır (Foucault, 2003: 52):

“Yazma ve zihin açıklığı arasında bir ilişki gelişti. Yaşamın nüanslarına, ruh haline ve okumaya daha çok özen gösterildi; yazma eylemi sayesinde, kişinin kendisiyle deneyimi yoğunlaştı ve genişledi. Eskiden bulunmayan bir deneyim alanı açıldı.”

Yazının insan yaşantısı için yeri çok farklı noktalardan ele alınabilir. Ama kendini bilmeye çalışan insan için yazmak bir arayış, bir kendini var etme sürecine de dönüşmektedir. Sperber neden yazdığını anlatırken (Sperber, 2003: 62): “Bütün yazma eylemleri görünüşte ya da gerçek bir kopuşla, doğal ve kendiliğinden anlaşılır olan sarsılmayla başladığında ortaya çıkar” demektedir. Burada kopuş ve sarsılma temaları önemlidir. Yazma eyleminin insan yaşantısında bir etkinlik olarak kendini hissettirmeye

başlaması kişinin kendini tanıma alanına girişi adına bir olanak daha yaratmaktadır. Karşılıklı yapılan diyalektik araştırma yöntemi bir kenara bırakılmış kişi kendi içine dönmüş ve kendini sessizce kendinde aramaya koyulmuştur. Bu arayışlarının izlerini de yazılarında bırakmıştır. Bu etkinlik, benlik arayışlarında Nietzsche tarafından da önemsenmektedir. Foucault ise yazıyı bir tamamlanma değil, kişinin çevresinden koparak kendine dönmesinin bir yöntemi olarak görmektedir. Barthes bu yöntemi (Barthes, 2003: 57): “Yazının sözü, bireyi, kişiyi merkezinden kaydırmasından dolayı, kaynağı kavranamaz bir işi gerçekleştirmesinden dolayı” yazdığını söyleyerek açıklamaya çalışmaktadır. Merkezi kayan bir kopuş yaşayan kişi, yazı süresince kendine yaklaşmaya başlamaktadır.

1.1.3. Özgürlük Kavramı

“Özgürlük” açıklanırken ya da “özgürlük” kavramı felsefi olarak “tüketilirken” birçok yan kavramı da beraberinde getirmektedir. Bu kavramlar özgürlüğün hangi felsefi kuramla açıklanacağına göre değişebilir. Örneğin “zorunluluk”, “olanak”, “istemek”, “eşitlik”, “doğa yasası”, “akıl”, “yabancılaşma”, “insan olmak”, “ödev”, “oluşma” gibi kavramlar özgürlüğü açıklamak için değişik filozoflarca kullanılmıştır. Çalışmada özgürlük kavramı bağıntılı bir anlam içermektedir. Gerek Nietzsche gerekse Foucault için “özgürlük” kendi başına var olan ya da açıklanabilecek bir kavram değildir. Bu bölümde bu iki düşünürün kuramları, benlik düşünceleri perspektifinde açıklanmadan önce özgürlük düşüncesinin ya da özgürlük kavramının farklı sistemler tarafından nasıl ele alındığı kısaca irdelenecektir. Buradaki amaç çalışma içinde değinilecek özgürlük düşüncesinin kat ettiği yolun daha açık ortaya koyulabilmesidir.

“Felsefe tarihinin tanıdığı ilk sistemli demokrasi ve düşünce özgürlüğü savunucusu” olarak bilinen Spinoza da özgürlüğü, “varolan dünya görüşlerinin ortak olarak içinde yer aldıkları anlam ufkunun anahtar kavramı” (Bumin, 2003: 69) olarak görür. Spinoza, tanrı kavramıyla birlikte açıkladığı özgürlük alanlarını, bir yanılısıma olduklarını düşündüğü daha önceki

özgürlük felsefelerine yönelttiği eleştiriler üzerinden kurar. Spinoza istemci düşünceye karşı geliştirdiği kuramında istem kadar ereksellik kavramını da öne çıkartır. Aynı çağın bir diğer önemli filozofu Descartes'a göre ise özgürlük Spinoza'daki gibi yanılısama değil, bir bilgi sürecidir. Descartes şöyle demektedir: "bir şeye doğru ne kadar çok eğilsem o kadar çok özgürlükle seçim yaparım ve seçimimi benimserim. Ve kuşkusuz tanrısal lütuf ve doğal bilgi, özgürlüğümü sınırlamamakta aksine büyütme ve güçlendirmektedir." (Bumin, 2003: 69).

Yukarıda kısaca değinilen özgürlük felsefeleri dışında, özgürlük sorununu daha çok toplumsal açıdan değerlendiren ve bu soruna insanlar arasındaki ilişkiler düzeyinden bakan felsefelerde bulunmaktadır. Marx özgürlükle zorunluluk arasındaki bağlantıyı kurarken şöyle der: "... özgürlük, yalnızca toplumsallaşmış insanın, birleşmiş üreticilerin, doğayla olan bu madde değişimlerini akılcı biçimde düzenlemelerinde ve ortak denetimleri altına almalarında yatar.." (Marx, 1990: 828). Davidov da özgürlüğe ilişkin benzer şeyler söylemektedir ve ideal bir toplum için "gerçek özgürlük" tanımını şöyle yapmaktadır: "... Gerçek özgürlük, her birey için, bireysel olarak gerçekleştirilecek kendi faaliyet biçimi içinde, kendi toplumsal doğasını ve öteki bireylerce (ve geçmiş bütün kuşaklarca) biriktirilmiş ve yaratılmış her şeyi geliştirme zorunluluğudur." (Davidov, 1990: 154).

Farklı bir özgürlük yorumunu da Feyerabend getirmiştir. "Mutlak özgürlük"ün bu dünyada var olmadığını ama "koşullu özgürlük"ün istenen ve peşine düşülmesi gereken bir şey olduğunu söyleyen Feyerabend, özgürlüğü tanımlarken farklılıkların bir arada varolabildiği ve hiçbirinin diğeri üzerinde üstünlük iddia etmediği bir topluma gönderme yapmaktadır (Feyerabend, 1991: 214).

Özgürlüğün insan ilişkileri içinde değerlendirilmesinin bir başka örneğine Caudwell'de rastlanmaktadır (Caudwell, 2002: 13): "Özgürlük içgüdülerin değil, toplumsal ilişkilerin ürünüdür. Özgürlük insanın insanla ilişkisinde saklıdır." "Doğal insan" düşüncesinin bir yanılısama olduğu kabulünden başlayan düşünsel araştırmalar, insanın bütüncül olmayan belirlenmiş yapısının farkında olmamanın farklı bir özgürlük anlayışının

temellendirilmesinin nedeni olduğunu düşünmektedirler. İnsanın nesneyle kurduğu ilişkinin özgürleştirici yanının öne çıkarılmasını bir "kendini var etme" pratiği olarak ifade edilmektedir. "Toplumsal ilişkilerden soyutlanan insan bunu eşyayla kurduğu ilişkiye dönüştürür. Bir sahip olma ilişkisi oluşur. Eşyaya, sermayeye ve paraya "sahip" olur. Tüm toplumsal ilişkileri kendisinin eşyalarla ilişkileri gibi görür; kişide eşyadan üstün olduğuna göre artık üstün sayılır, hükmedicidir." (Caudwell, 2002: 14).

Özgürlük konusunda önemli görüşleri olan bir diğer filozof Schopenhauer'dur. Kuçuradi (1968:105) *Schopenhauer ve İnsan* kitabında Schopenhauer'un özgürlük görüşünü şöyle anlatmaktadır:

"İstemenin en yüksek basamağı olarak insan, ide olarak insan, iki anlamda hürdür ve bu hürriyeti gereklilikle iç içedir: birinci anlamdaki hürriyeti, felsefe tarihindeki terminolojiyle, negatif bir hürriyettir ve diğer varlık basamaklarının hürriyetiyle aynıdır; ikinci anlamdaki hürriyet ise, sırf insanda karşılaşılan hürriyet ve aynı zamanda pozitif, ama sırf bir «imkanlar hürriyeti» olan, yani görünüşlerin dünyasında ortaya çıkmayan hürriyettir."

Schopenhauer, insanlarda yapısal bir farklılık bulunduğunu söyler ve bu ayrılığın içlerinde barındırdığı "imkânlar hürriyetini" kullanma kapasitesini gösterir. Ama Kuçuradi (1968:109) bunun kişinin özgür insan olması anlamına gelmediğini söyler: "bu hürriyet bir imkânlar hürriyeti, yani görünüşe çıkmayan bir hürriyet; insanın içyapısının kendisi olarak düşünülmesi gereken... Ancak var olan hürriyettir". Görünen şeyse kişinin başka türlü olmayan tek tek yapıp ettikleridir.

Pratik ve ahlaki temeller üzerinde gelişen bir metafizik öne süren Kant'ın felsefesinde, özgürlük düşüncesi önemli bir yer tutmaktadır. Teorik aklın zorunlulukla belirlenen duyusal dünyasından sonra, pratik aklın özgürlükle belirlenen akılla anlaşılabilir bir dünyasının olduğunu söyler Kant. "Kişi, özgürlük ilkelerine göre kendi kendini belirleyen varlıktır. Özerklik. Özgürlük

ise kendi başına varlığın özelliğidir” (Kant, 2000: 21). West (1998:122) bu durumu şöyle açıklamaktadır;

“Özgürlük, Kant'ın fizikî dünyanın temel bir özelliği olduğunu gösterdiği, nedensel zorunlulukla uzlaştırılmalıdır. O, bu uzlaştırmayı gerçekleştirmek için, fenomenal dünya ile numenal dünya arasındaki ayırmadan yararlanır. Özgürlük, nedensel olarak belirlenmiş empirik ya da fenomenal benin değil de, numenal ya da akılla anlaşılabilir benin bir özneliği olarak anlaşılır. Başka bir biçimde söylendiğinde, özgürlük kendimizi, aynı anda fizikî ve dolayısıyla nedensel olarak koşullanmış varlıklar olsak bile, bir yandan da dünyadaki failer olan, ben-bilincine sahip kişiler olarak düşünme tarzımızın temel bir özelliğidir. Kant, kendi ahlak anlayışının, özgür ya da ahlaki eylemin tikel insan bireylerinin veya fenomenal benlerin 'empirik` güdülenmelerinden, arzu ve itkilerinden tümüyle arındırılmış bir şey olması gerektiği sonucuna götürdüğünü düşünür.”

Akarsu (1984:142) bu konuyu şöyle özetlemektedir: “J.J. Rousseau toplumsal özgürlüğü, insanın kendi yasalarını kendisinin koymasında görür. Kant da Rousseau'nun bu ilkesinden kalkarak özgürlüğü usun özerk oluşuna bağlamıştır.” Çalışma içinde değinilecek, Foucault'nun özgürlük anlayışı Kant'ın tam olarak karşısında konumlanmaktadır.

1.1.3.1. “Kendi İçin Duyulan Kaygı” : Özgürlük

Foucault iktidar dünyasının ötesine geçen bir özgürlük anlayışından bir an önce vazgeçilmesi gerektiğini belirtmektedir. Özgürlüğün öznellik kategorilerinden çıkartılması ve etik ve akılcı bağlantıların tekrar sorgulanması gerektiğini söylemektedir (Foucault 2005). Foucault'nun amacı özgürlüğü metafizik dünyasından çekip almak ve bireyin seviyesine indirmek ve bu sayede onu belirsizleştiren iktidar ilişkileri alanına yerleştirmektir. “Zorlamaların ve sınırlamaların ötesindeki bir akılcı seçim olarak Kantçı soyut özgürlük” (Kant, 1999: 32) kavramına karşılık Foucault'ya göre özgürlük,

iktidarla karşılıklı ve iki yönlü ilişkiler içinde var olur. Bu anlamda, "iktidar ancak özgür özneler üzerinde, ve ancak onlar özgür olduğu ölçüde uygulanır" (Foucault, 2005: 208).

Aydınlanma düşüncesinin özgürlük anlayışı birey açısından iktidarla kurulan bir ortaklığı göstermektedir. Yalnız burada önemsenmesi gereken bir diğer nokta Foucault'nun bahsettiği iktidarın yalnız siyasi iktidar olmadığıdır. Foucault genel bir bilinç dışı akıldan bahsetmektedir ve bunun bir parçası olsa da siyasi iktidar bütünü değildir.¹ Özgürlük üzerine yapılan bu çarpıcı tespit şöyle bir sonucu da beraberinde getirmektedir: Hiçbir özgürlüğün olmadığı, eylem alanının mutlak olarak sınırlandırıldığı ve belirlendiği yerde, Foucault açısından hiçbir iktidar olamaz: Mesela kölelik bir iktidar ilişkisi değildir (Newman, 2003)

Özgürlük düşüncesi güncel haliyle aslında bir aydınlanma felsefesi kavramıdır. Bu anlamda özsel bir öznelğin özgürleşmesi fikri klasik aydınlanma felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Foucault'nun temel olarak özsel bir öznelğe karşı olduğu daha önceki bölümde incelenmişti, ama iktidarın zihinlerde oluşturduğu bir imgesel ve baskıcı özgürlük kavramı da Foucault tarafından kabul edilmemektedir. Foucault'nun savunduğu ise bir pratik olarak özgürlük düşüncesidir. Bunu Foucault şöyle ifade etmektedir:

"Hedeflerimden biri bizleri kuşatan manzaraların bir parçası olan -insanların evrensel olduğunu sandığı- birçok şeyin, son derece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermektedir.

Tüm tahlillerim, "insan varoluşunun evrensel zorunlulukları" olduğu fikrine karşıdır. Bunlar kurumların keyfiliğini gösterdiği gibi, hala hangi özgürlük alanlarını kullanabildiğimizi ve hala hangi değişimlerin mümkün olduğunu da gösterir" (Foucault, 2003a: 14).

¹ Foucault'nun yapıtlarında kullandığı iktidar kavramı "power" şeklinde İngilizceye çevrilmiştir. Türkçe çevirilerinde "iktidar" olarak karşılaşılan "power" bu anlamda tek başına bir siyasi iktidar değildir.

Bu Foucault'nun araştırma konularının temel mantığını açıklayış biçimini göstermektedir. Güç kavramıyla altını çizdiği tabilik oluşumları insanın belirlenmişliği içinde de bir arayışta bulunabileceğinin olanaklarını sunmaktadır. Foucault tam olarak şunu söylemektedir (Foucault, 2003a: 12):

“Benim rolüm –aslında bu bile fazla vurgulu bir sözcük-insanlara, kendilerini hissettiklerinden daha özgür olduklarını, insanların bir hakikat, bir kanıt olarak kabul ettiği tarihin belli bir anında oluşturulmuş olan bazı temaların ve sözde kanıtların eleştirilebileceğini, yıkılabileceğini göstermek. İnsanların kafalarındaki bir şeyi –yani bir entelektüelin rolünü- değiştirmek.”

Foucault insanların düşündüklerinden daha özgür olduklarını ifade etmektedir. Onun bu düşüncesi, benlik konusundaki çalışmaların temelinde de yatan bir eylem pratiği olarak özgürlüğün varlığını kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Çalışmalarının temeli de, kendisinin ifade ettiği gibi tarih gibi birçok ön kabulün beraberinde geldiği bir belirlenim alanının bile konumsal ve dönemsel değişikliklere uğrayabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Foucault'da bir dönem için belirleyici olan bir özelliğin daha sonra tamamen değişmesi ya da daha da keskinleşmesi gibi durumlar kişinin yaşadığı dönem için zorunluluk olarak kabul ettiği edimlerin aslında sadece dönemsel bir yaptırım taşıdığına göstergesidir. “Gerçek bilim, kendi tarihini saldırıya uğramışlık duygusuna kapılmadan kabul eder. Ama bir psikiyatriste, çalıştığı hastanenin cüzzamevinden geldiğini söylerseniz, fena halde öfkelenir” (Foucault, 2003a: 14).

Foucault'nun özgürlüğü bütünüyle reddetmediği sadece aydınlanma düşüncesinin yarattığı “özgürlük” anlayışına karşı bir tavır takındığı görülmektedir. Foucault özgür bir eylemin varlığına inanmaktadır. Savunduğu özgürlük pratiği aynı zamanda yaratıcıdır. Bu pratik, bir kendini üretme süreci taşımaktadır. Öyleyse, özgürlük insanın özsel benliğinin dışsal baskılardan özgürleşmesi değil; daha ziyade etkin ve üzerinde düşünülmüş bir kendini icat etme pratiğidir (Foucault, özne ve iktidar). Foucault, bugünün siyasal, etik, toplumsal ve felsefi sorununun bireyin devlet ve kurumlarıyla olan ilişkisinde

özgürleşmek değil, hem devlet ve kurumları hem de bireyleşme stratejileri üzerinde özgürleşmek olduğunu savunur (Newman, 2003).

Foucault özgürlüğün bir diğer boyutu olarak da etik alanı incelemektedir. Foucault'ya göre kendiliğin özgürleşmesi doğrudan etik bir eylemdir. Özgürlüğün etik uygulandığında ise bir "kendiyile ilgili kaygı duyma" pratiği söz konusudur ki böylece kişi kendisinin arzu ve davranışlarını kendi düzenlesin. Foucault Antik Yunan ve Roma uygulamalarını gözden geçirerek kişinin "kendiyile ilgili kaygı duymasını" bir etik davranış biçimi olarak tarif eder ve bu dönemlerde bu davranış tarzının benimsendiğini ifade eder (Newman, 2003). Kişinin kendi arzularının kölesi olması bir başkasının kölesi olmasından daha kötüdür. Başkalarının üzerinde iktidar kurmak kişinin kendi özgürlüğünü de kısıtlamak anlamına gelmektedir ki bu yüzden gücün kullanımını sınırlamak, kısıtlamak, denetim altına almak gerekmektedir. Özgürlüğü etik olarak uygulamak için kişinin kendi arzuları üzerinde de güç kazanması gereklidir. Foucault'nun gösterdiği gibi, Antik Yunan ve Roma düşüncesinde, "iyi yönetici, gücünü doğru biçimde kullanan, yani gücünü aynı zamanda kendisi üzerinde kullanan kişidir" (Foucault, 1997: 288).

Kaygı etiği olarak tanımlanabilecek bu özgürlük anlayışıyla Kant'ın evrensel ahlak anlayışı arasında bir fark bulunmaktadır. Davranışların düzenlenmesi ve kaygı etiğiyle biçimlenen özgürlük sorunu, bireyin dışında belirlenen evrensel bir dizgesel sorunluluk değil tam da kaygıyla kişinin davranışları ortasında duran bir şeydir. (Newman, 2003). Burada Foucault'nun özgürlük pratiği bir ahlak değil *etiktir*. Başka bir deyişle, kişinin kendisini, evrensel, aşkın yasalarına göre *a priori* tanımlanan bir şey olarak değil, bireysel pratikleri vasıtasıyla oluşturduğu açık bir proje olarak görmesine olanak verir (Newman, 2003).

Sonuç olarak, Foucault'nun özgürlük kavramının, burada üstünde durulması gereken birbiriyle ilişkili iki yönü vardır. Birincisi, kişinin, sahip olduğu özü baskı altına alan dışsal sınırlardan değil, fakat öncelikli olarak, hatta bizzat bu öz tarafından dayatılan sınırlardan kendisini kurtarmasına olanak veren özgürlük pratiğidir. Bu, bir anlamda, kendi kendisini aşmak ve yeniden icat etmek yoluyla bu sınırları çiğnemesini gerektirir. Bu, bireyin

kendisini icat ederken bu sınırlardan yararlanmasına olanak tanıyan, iktidarın sınırları içinde işleyen bir özgürlük biçimidir. İkinci olarak, özgürlüğün tamamen etik olan bir yönü vardır -bu, kişinin kendisi ve arzuları üzerindeki gücünün artışı, böylece başkaları üzerinde güç uygularken denetimi elde tutmasını hedefleyen bir kendilik kaygısı pratiğidir. "Kendi için kaygı duyma" pratiği bu yolla bireyin, özgürlüğünü ve bireysel bağımsızlığını yoğunlaştırmak amacıyla, iktidar ilişkilerinin orta yerinde eylemine etik bir yön verme olanağı sunar. Bu yüzden özgürlük, değişmez ahlakçı ve akılcı yasaların peşinen belirlemediği, süreklilik içinde ve olumsal bir kendilik pratiği olarak düşünülür (Newman, 2003).

2. NİETZSCHE FELSEFESİNDE İNSAN VE BENLİK

2.1. Gerçeklik ve Nietzsche'de İnsan Türleri

Etik değerlendirme, insan davranışlarını tek tek ele alarak kesin doğrulara ulaşmayı amaçlamaktadır. Nietzsche ise bu tür bir değerlendirmenin insanlar arasındaki ayrılığı açıklamak konusunda ölçü olamayacağını savunmaktadır.

“Geçerlikte olan herhangi bir moral, insanlar arasındaki yapı ayrılığını temellendirmekte ölçü olamaz. Çünkü her moral son bir temel değil, insanın diğer başarıları arasında bir tek başarıdır. Her moral, olan biteni ve insan başarılarını belli bir şekilde değerlendirmedir. Bir moralin kendi mantığı sonuna kadar götürüldüğünde, bu moralin kendi kendini bir yana itmesi, kendi kendini arkada bırakması tabii bir sonuç olur.”
(Kuçuradi, 1997a: 21)

Kuçuradi'nin açıklamasıyla birlikte değerlendirildiğinde Nietzsche'nin görüşü: bir insanı tanımlamak için gereken bilgi onu neyin iyi neyin kötü yaptığı değildir; insanın gerçeklikle kurduğu bağıdır, gerçeklik algısı ve onu tanımlama biçimidir. Bu algı insanlar arasındaki yapısal farkın kaynağıdır. Gerçekliğe yönelik bu bakış Nietzsche'de yapısal olarak birbirinde farklı üç değişik insan tipiyle tanımlanmaktadır.

2.1.1. Sürü İnsanı

Sürü insanı, kendine ait bir değer bilgisi olmayan insandır. Onun bütün değerleri önceden kurulmuş ve gelenek içinde kendini korumuştur. Sürü insanının yapması gereken kendi dışındaki bu değer yargılarına uymak ve buna göre yaşamaktır. Kuçuradi (1997a: 25) bu tipi şöyle tanımlamaktadır;

“Nietzsche'nin sürü, kalabalık, yığın, halk, bilge olmayan, iyi insan, zayıf insan ve bunlara benzer adlar verdiği insan tipi, yaşamasını gerçeklikte olan moral içinde kolayca ya da

zorlukla ayarlayan; kendi gözleriyle göremediği realiteyi bu moralin değer yargılarına göre değerlendiren; ya da kendini ve kendi gibilerini ayakta tutan bir değerlendirme tarzını, çevresinin ya da çağının morali haline getiren insan tipidir. Bu kendisine "...yapmalısın, ...etmelisin" denilen insandır."

Sürü insanı geleneğe bağlı kalma yoluyla kurduğu yaşantısını sürekli kendisiyle çatışarak var etmektedir. Kendi isteklerine karşı gelerek, kendini kontrol ederek morale bağlılığını sağlamaktadır.

Sürü insanından bahsederken bunun bütünüyle iyi ya da kötü olduğu anlaşılmalıdır. "İyi" veya "kötü" olması belirlenmiş kodlar üzerinden değerlendirilen her insan sürüye aittir. Bunun yanında sürü bir yığın değildir. Sürü: Devlet, millet, din, siyaset gibi birçok gruplaşma pratiklerinin içinde onun kurallarıyla onun gerçeklik tanımlarıyla yaşayan insanlardır. Nietzsche (2003c: 112) şöyle demektedir:

"İyiler.- yaratamaz onlar, sonun başlangıcıdır daima- yeni levhalar üstüne yeni değerler yazanı çarmıha gererler, geleceği kurban ederler kendileri için, tüm insan geleceğini çarmıha gererler!"

Sürü insanı yeni değerlere karşı bir dekadanstır. Gericiliği ve kendini koruma duygusu onun yıkımını da beraberinde getirmektedir.

2.1.2. Özgür İnsan

Özgür insan Kuçuradi'nin tanımıyla moral dışı insandır. "İçinde yetiştiği ve yaşadığı sürüden kopmuş, kendi yolunu arayan, insanla ilgili şeyleri, insanın her şeyini kendi gözleriyle görmek isteyen insandır" (Kuçuradi, 1997a: 53). Özgür insan bir basamaktır; kendi değerlerini kuramamış ama eski değerleri yıkmış ve arayış içinde bulunan insandır.

"O geçerlikte olan moralin kalıplaşmış değer yargılarının insan realitesine aykırı olduğunu gören, geçerlikte olan morali problem yapan, temellerini "kazan" ama yaratıcı olmayan, ya da henüz yaratıcı olmamış insan; kendi gözleriyle görmek

isteyen, kendi kendisi olmak isteyen, kendi yolunu arayan, ancak kendi hayatına yön verebilen insandır, “ben istiyorum” diyen insandır.” (Kuçuradi, 1997a: 53).

Özgür insanın kendini yeniden tanımlaması bir kopmayla birlikte olur. Değerlerin yok oluşu kendi gözünde bir kırılma yaratır ve bütün gerçeklik algısı değişir. Özgür insanın yaşadığı dekadanstır ve bu onu kaçınılmaz olarak nihilizme götürecektir.

2.1.3. Trajik İnsan

Trajik insan gerçekliği olduğu gibi gören ve kavrayan insandır. Geleneklerin ve törelerin dışında gerçeklikle bağlantısını kendi benliğiyle kuran ve bu gerçeklikle kendiliğini yaratan insandır. Kuçuradi (1997a:25) şöyle demektedir;

“Kendi gözleriyle gördüğü realiteyi ilk defa değerlendiren, tabii değerine uygun olarak değerlendiren, tesadüfen, arada sırada, şurada burada yetişmiş insan tipine Nietzsche trajik insan, dionizik insan, üst insan, kendisinin kelimeye yüklediği anlamda “filozof” der. Bu insan, olduğu gibi olan, kendi kendisi olan, yapıp ettikleri ve başarılarıyla insana ve geleceğe yön veren büyük çapta yaratıcı insan, “ben'im” diyen insandır.”

Bu anlamda trajik insan, çağının paradigmasını çözmüş kendini var etmiş ve gerçekliği özneliğiyle tanımlamış insandır.

2.2.Nietzsche’de Değer ve “Değerler Yaratmak”

Nietzsche değer konusuna kendinden önce gelen felsefecilere göre farklı bir yönden yaklaşır. “Nietzsche, değerler ve değerlendirme problemini moralin bir problemi olarak değil, insanın bütün etkinlikleriyle ilgili bir problem olarak ele alır. Bu bakımdan da morali problematik görür.” (Kuçuradi, 1997a: 6). Nietzsche’ye göre moral: “şeylerin değerleriyle ilgili bir hazır yargılar bütünüdür” (Kuçuradi, 1997a: 7). Töresel kabullerin oluşturduğu evrensel “iyi” ve “kötü” kavramları, insanın kendine dönük gerçek yapısıyla örtüşmemektedir.

Burada eksik olan yaklaşım Nietzsche'nin tanımıyla "psikolojik" eksiklidir. Bu eksikliği Kuçuradi "antropolojik" olarak isimlendirmiştir. Gerçekten de, Nietzsche'nin psikolojik eksiklik olarak tanımladığı durum, kavramsallaştırma sürecinin insanın yapısına aykırı olmasıdır ki bu daha doğru bir tanımla "antropolojik" bir bakış eksikliğidir. Çalışma içinde de Nietzsche'nin bu konudaki vurguları "antropoloji" terimiyle kullanılacaktır.

Nietzsche moral derken "herhangi bir değerlendirme tarzı; belli bir çağın değer yargıları ve "iyidir-kötüdür" dediği şeylerin tablosu"nu ifade etmektedir (Kuçuradi, 1997a: 7). Bu değerlendirme tarzının kişiden kişiye, çağdan çağa değişmesi, onlara yüklenen anlam ve önemin duruma göre farklılık göstermesi, Nietzsche'nin morale yüklediği olumsuz anlamın sebebidir. Gelenek bu yapısıyla insanın kendini yaratma edimlerinin karşısında konumlanmaktadır. (Nietzsche, 1997: 15)

"Ahlaklılık törelere itaatten başka bir şey değildir, töreler ne tür olurlarsa olsunlar bu ilke değişmez; bununla birlikte töreler geleneksel tarzda davranmak ve değerlendirmektir. Geleneğin emretmediği şeylerde ahlak yoktur ve gelenek yaşamı ne denli az belirlerse, ahlaklılık çemberi de o denli küçülür."

Nietzsche geleneksel değer tanımlarını, daha doğrusu geleneğin değeri tanımlama biçimini kabul etmez. Nietzsche'ye göre değer ne olduğunu Kuçuradi (1997a: 15) şöyle ifade etmektedir:

"Nietzsche'nin değerler sözüyle dile getirdiği şey, bütün insan başarıları, en dar anlamından en geniş anlamına kadar bütün insan başarıları, insanın her şeyi – düşünceleri, ülküleri, bilimi, sanatı, felsefesi, dini, moralleri, tarihidir. Onun anlamlı gördüğü her şey birer değerdir".

Nietzsche, insanın bütün başarılarını bir değer olarak kabul etmekle birlikte, geleneksel yapının kendi bakışına, çağın koşullarına göre bu değerleri kendi içinde sınıflandırarak bir ölçü içinde yeniden değerlendirdiğini savunmaktadır. Nietzsche, çeşitli kişilerin ya da toplulukların bu değerlerden bazılarını yücelterek değişmez mutlak değerler haline getirmeye çalıştıklarını

söyler. Değişmeyen doğrular, değişmeyen “iyi”, “kötü”, “ahlaklı”, “ahlaksız” gibi kavramlar hepsi birer “insan realitesini çarpıtma” girişimidir. Kuçuradi değer konusunda Nietzsche'nin bu görüşünden yola çıkarak –ism lerin de benzer bir işlev taşıdıklarını söylemektedir.

“Her -ism bir genelleme, bir sınır aşma, bir toptan açıklama ya da soyutlamadır. Bilimde ve felsefede, bir varlık alanı ya da varlığın bir parçası için –bir fenomen grubu veya bir alan için-doğru olarak tespit edilmiş bir veya bir iki ilkeyi, diğer bütün varlık alanlarına, ya da ilgisi olmayan bir alana uygulamakla; bütün fenomenleri ya da başka bir alanın fenomen ve problemlerini onunla açıklamaya kalkışmakla –isimler ortaya çıkar.” (Kuçuradi, 2003: 72)

Görüldüğü gibi yalnız topluluklar ya da kişiler değil, bir düşünce sistemi de gerçeklikle kurduğu bağlantıyı referans göstererek etkilediği insanların kendi değerlerini kurmalarını engellemektedir. Bu amaçla Nietzsche değerlerin yeniden değerlendirilmesini savunmaktadır.

“Realitenin, olup biten her şeyin ve insan başarılarının tabii değerlerini, insan hayatı için taşıdıklarını görmek; gerçeklikte olan moralin dışında, “iyinin ve kötünün ötesinde” değerlerin değerini biçmek; bunu da yeni bir başarıyla, belli bir insan başarısı alanında yeni bir adımla göstermek: değerlerin yeniden değerlendirilmesi budur: budur yeni değerler yaratmak.” (Kuçuradi, 1997a: 17)

Nietzsche, mevcut değerleri yıkmaktadır; çünkü onları, insanı gerçeklikten, insana ait gerçeklikten kopararak bir yanılsamanın içinde kendini gerçekleştirmesine yol açan, insanın “décadent” durumunu yaratan, onu sürünün düşünmeyen bireylerinden birine dönüştüren temel unsur olarak görmektedir. Ama yıktığı bu değerlerin yerine yenilerini kurmaktadır, yeni değerleri amaçlamaktadır. Ve bu yeni değerlendirmenin ölçüsü insandır; ama her insan değildir. Nietzsche, insana bakarken onu tek, değişmez olarak görmez. Klasik etiğin ortaya koyduğu “insanlık derecelerini” kabul etmez.

İnsanın farkı derecesel değil yapısaldır ve yapısal farklılıklar insanlar arasındaki temel ayrımı ortaya koyar. Bunun ölçüsü, insanın gerçeklikle kurduğu öznel bağıdır.

2.3. Nietzsche’de yeni gerçekliği yaratma pratikleri

Nietzsche çizdiği insan tiplerinin birer yapı özelliği taşıdığını belirtmektedir. Ama bu yapının değişmez bir bütünlük sergilediğinden söz etmemektedir. Nietzsche’ye yönelik eleştiriler onun bu düşüncesinin insanları sınıflandırması ve çeşitli etnosentrik üstün insan fikirlerini beslemesi noktasına kadar gitmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Nietzsche’nin bunu bir öznellik sorunu olarak değerlendirmekle birlikte bir olanak olarak da ortaya koyuyor olmasıdır. Nietzsche, kişinin kendini var etmesinin yolunu sunmaktadır. İnsanları zekâlarına ya da ırklarına göre ayırmadan yaşamı algılama biçimleri üzerinden, değerlere ve insanların kendilerini o değerler içinde konumlandıkları yerlere göre tanımlamaktadır.

Nietzsche benliğin yaratılması sürecini anlatırken kendi felsefesinin bazı temel kavramlarını kullanmaktadır. Sürü insanının bir sıçrama-kopma yaşayarak özgür insana dönüşme süreci içinde belirgin bazı durak yerleri vardır. Nietzsche için önemli bir terim olan dekadans sürü insanın içinde bulunduğu durumdur.

2.3.1. Dekadans (Décadence)

Nietzsche dekadans terimini çürüme ve eliminasyon anlamında kullanır. Ama terim bu anlamı dışında Nietzsche felsefesinde değişik söylem alanlarını da temsil etmektedir. Baykan, Nietzsche’nin dekadansını 3 bölümde ele alır (Baykan, 2000: 17):

- a) Tabiatta dekadans
- b) Toplum hayatında dekadans
- c) Şahsın hayatında dekadans

Tabiatda dekadans yaşamın sürmesi için zorunlu olan çürüme ve elemasyondur. Her canlının zaman içinde yaşaması ve daha sonra çürüyüp yok olması demektir.

Toplumdaki dekadans biraz daha farklı bir yapıyı nitelemektedir Nietzsche'de. Burada sözü geçen toplumda çürüyen ya da işlevsizleşen artık parçalar değildir. Dekadans bu süprütülerin toplum tarafından elimine edilememesidir (Baykan.2000). Nietzsche'nin temizlenememesinden rahatsız olduğu artıklar ise eski ahlaki, dini ve felsefi değerlendirmelerdir.

Çalışmanın temel konusunu ilgilendiren dekadans ise kişinin hayatında var olandır. Bu bölüm aynı zamanda Nietzsche'nin de odaklandığı noktadır. "Kişiler, decadent toplumların enkültürasyon¹ sürecine maruz kalmaları sonucunda içgüdüleri ile teması yitirirler" (Baykan, 2000: 19). Bu temas kaybı Nietzsche için bir fizyolojik durumu çağrıştırmaktadır. Nietzsche'ye göre insan bünyesinin temel ölçüsü, ne kadar enerji toplayıp boşalttığıdır. Bu mekanizmanın bozulmasından doğan sorun ise kişinin kendine "yabancılaşması"dır. Bu yabancılaşma şöyle açıklanabilir (Baykan, 2000: 19):

" ..ahlak.. Şahıslarda hayatiyeti baskı altına almaktadır. Bu yüzden Nietzsche ahlaki hayata karşı (tabiata karşı) olmakla, organizmayı hasta, yorgun ve bitkin kılmakla suçlar. Başka bir deyişle, ahlaki baskı yüzünden organizma esnekliğini yitirerek hayati uyarılara cevap veremez hale gelir; katılaştır. Bunun sonucu ise kişinin kendi içgüdülerine yabancılaşmasıdır."

Buradan Nietzsche'nin dekadans hakkındaki düşüncelerinin olumsuz bir içerik taşıdığı düşünülebilir ama aslında onlar bir gelişimin zorunlu basamağıdır. Düşüş ve yükseliş Nietzsche düşüncesinde kendini sürekli tekrar etmektedir. Dekadans düşüş döneminin temsilcisidir ve insanı ya da toplumu geliştirmek için gerekli bir evredir. Nietzsche'nin benlik görüşünde hayatın düşüşü, kendini aşmanın ilk adımıdır. Nietzsche bunu güç istencinde şöyle ifade eder (Nietzsche, 2002a: 500):

¹ Enkültürasyon; bir toplumun kültürel unsurlarının o toplumun fertlerine benimsetilmesi. Bu süreç sonucu fertler kendilerini, diğer insanları, dünyayı, benimsedikleri bu yargılarla değerlendirirler.(dip not Baykan'a aittir)

“Ve “dünyanın” benim için ne olduğunu biliyor musunuz? Kendi kendisine çelişen içine uyumun sevincine kadar çelişkilerin oyunundan doğurarak, kendi kendisini onaylayarak, yolların ve yılların bu eşitliği içinde, ebediyen yinelenme edecek olan kendini kutsayarak, hiçbir doyum, hiçbir bıkkınlık, hiçbir yorgunluk tanımayan bir oluş olarak –kendini ebediyen yaratanın bu diyonizik dünyası, kendini ebediyen tahrip edişin bu diyonizik dünyası, benim “iyi ve kötünün” öte yanıdır eğer devr-i daimin mutluluğunda bir hedef bulunuyorsa, hedefsiz olarak, eğer bir daire kendine iyi niyete malikse iradesiz olarak, -bu dünya için bir isim duymak ister misiniz? Bütün muammaları bilmeceleleri için bir çözüm? ... Bu dünya kudrete yönelik iradedir bunun dışında bir şey değil.

Bu alıntıda öncelikle dünyanın anlamı konusundaki, daha sonra çalışma içinde değinilecek “sonsuz yinelenme” düşüncesi dikkat çekmektedir. İlerleyen bölümlerde değinilecek olan güç istemi bir diğer altı çizilmesi gereken ifadedir. Ama Baykan’ın da dikkat çektiği gibi “kendini ebediyen yaratan ve tahrip eden diyonizik dünya” düşüncesi dekadansın temelde hayatın kendi kendini yok eden yönünün bir anlatımıdır (Baykan, 2000)

Nietzsche’de, kişi toplum ya da doğa için dekadans: Kendini tekrar yaratmak için, yıkmak ya da yok etmektir. dekadans toplumun yaşadığı genel bir durumdur. Sürü insanı için bu durum bir şey ifade etmemektedir. O yaşadığı dekadansı kendi gerçekliğinin içinde konumlandırıramaz. Kurgusal olan ve yanılısamaya dayanan gerçekliği bir dekadansın varlığını anlamasını engellemektedir.

Burada üzerinde durulması gereken konu dekadansın özgür insana geçişin ilk adımı olmasıdır. Sürü insanı bu gerçekliğin yanılısama olduğunu, yani yaşadığı dünyanın dekadans olduğunu fark ettiğinde artık özgür insandır. Bu, kendi değerlerini kurabilmek için yaşanması gerekli olan sürecin ilk adımını oluşturmaktadır. İkinci adım ise nihilizm’dir.

2.3.2. Nietzsche'nin Nihilizmi

Nietzsche nihilizmi *Güç İstenci* adlı eserinde anlatırken şu cümleleri kullanmıştır (Nietzsche, 2002a: 23): “insan varlığının şimdiye kadarki değer yorumunun sonucu olarak nihilizm”.

Nietzsche'nin düşüncesi genel olarak Platonik Hıristiyan değer yargısına yönelik bir eleştiriyi içermektedir. Egemen olan bu düşünce biçimine ve ahlak anlayışına yönelik temel karşı duruşunda bu sistemlerin insan ve toplum yaşantısına yönelik dekadansını belirtmektedir. Nietzsche, insanlığın yaşadığı döneme kadar oluşturduğu değer yargılarının sonucu olarak nihilizmi görmektedir. Nihilizmi açıklarken de şunları söylemektedir (Nietzsche, 2002a: 23): “Nihilizmin anlamı nedir? En üst değerlerin değersizleşmesi. Hedef yok: “Niçin”e bir yanıt verilebilmiş değil. “

Nietzsche'nin jeneoloji çalışmaları hakikat anlayışının oluşturduğu metafizik geleneğin tam da bu hakikat isteminden kaynaklanan bir nihilizmi doğurduğu sonucunu ortaya çıkartmıştır. Yaşam bunun sonucunda bir dekadans kültürü haline gelmiştir. Nietzsche bu metafizik kültürü hayatın yadsınması olarak değerlendirmiş ve felsefenin temel pratiğinin gerçeklik hakkında sorular sormaya dönüşmesinin sonucu kaçınılmaz olarak nihilizmi getirmiştir (Stauth-Tuner, 1995: 65).

Nietzsche'nin nihilizmle ilişkili bir diğer önemli yaklaşımı ise “tanrı öldü!” (Nietzsche, 2002b: 181) ifadesidir. Nietzsche'ye göre bu ifade beraberinde hem nihilizmi hem de nihilizmden kurtulmanın bir yöntemini getirmektedir. Baykan, Nietzsche'nin bu terimi birbirinden farklı 3 anlamda kullandığını ifade etmektedir (Baykan, 2000: 73-74):

1) Nietzsche, Budizm ve Hıristiyanlığa “nihilist dinler” der. Sebebi Nietzsche 'ye göre Budizm'in Nirvana'yı hedef alarak hiçlik isteminin en muhteşem örneği olması; Hıristiyanlığın ise “tanrı”, “öte dünya” gibi olmayan şeylere yüksek değer atfetmesidir.

2) Musevi-Hıristiyan tarzı dünyayı yorumlamak ve varolmak artık inanılabilirliğini yitirmiştir. Bu dramatik oluşum kişilerde ahlaki-psişik boşluğa ve krize sebep olmuştur.

3) Nihilizm aynı zamanda geleneksel değerlerden ve bunların çöküşünün yarattığı krizden kurtulma yoludur. Nietzsche'nin benimseyip aktif felsefe yapmak olarak gördüğü, nihilizmin bu üçüncü anlamıdır.

Deleuze nihilizmin iki farklı anlamından bahsetmektedir. Nihilizm sözcüğündeki "nihil" varlığın olumsuz karşıtı anlamında değildir ama bir hiçlik değerini de ifade eder. Yaşam inkâr edilip değersiz kılındığı ölçüde de bir hiçlik değeri kazanır. Nihilizm bu durumda ilk anlamı içinde ve temelinde şu anlama gelir: yaşamın hiçlik değerini alması, yaşama bu üst değerini veren üstün değerler kurmacası, kendini bu üstün değerler içinde ifade eden bir hiçlik istenci. İkinci ve daha çok kullanılan anlamında ise nihilizm bir istenci değil bir tepkiyi ifade eder. Burada artık üstün değerler adına yaşamın değersizleştirilmesi, özellikle üstün değerlerin değersizleştirilmesi söz konusudur. Değersizleştirme artık yaşamın hiçlik değerini alması anlamına gelmez; değerlerin, üstün değerlerin hiçliği anlamına gelir.¹

Nietzsche'nin nihilizmi Deluze'un yaklaşımındaki iki farklı tanımı da içermektedir. Nietzsche öncelikle değersizleştirme yoluyla kurulan nihilist yaklaşımın dekadansın bir uzantısı olarak geleneksel değerlerin tahribi amacıyla kullanıldığını düşünmektedir. Toplumu yönlendiren üstün değerlerin varlık alanlarının sarsılması ve onlara yönelimin yok olması tanrının ölümü haberinin beraberinde getirdiği sonuçlardan biridir. Nietzsche'de nihilizm, değişmez görünen değerlerin değiştirilmesine yönelik çabadır. Sürü insanının değerlerini kaybettiği ve özgür insana dönüştüğü durumu göstermektedir. Moral anlayışının değişimi mevcut moralin değersizleştirilmesine bağlıdır. Kuçuradi (1997a: 10) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"Nietzsche'nin istediği yeni bir moraldir; ama yaptığı, insanı araştırmaktır. Ancak böyle bir araştırmanın sonunda belli bir moral, belli bir değerlendirme tarzı, gerçeklikte olan moralden, kalıplaşmış, donmuş moralden bambaşka, yeni bir moral, "deneyen bir moral", "kendisine bir hedef koyan moral", açık bir moral ortaya konabilir; değerler yeniden değerlendirilebilir."

¹ <http://www.ayrinti.net/nietzsche/nietzsche/h-lanet.htm>

Kuçuradi'nin işaret ettiği nokta Nietzsche için nihilizmde Deleuze'ün bahsettiği ikinci durumdur. Yaşamın hiçlik boyutundan kurtulması, ama eski değerlerin bütünüyle yıkılmasıdır. Mevcut değerleri değersizleştiren nihilizm daha sonra yeni değerler için hiçliğe bir değer atfetmektedir. Nietzsche nihilizmi tanımlarken kendine göre ikili bir ayırım yapmıştır. Bu ayrımlar bir bakıma Deleuze'ün yorumuna benzemektedir. Ama temel olarak Nietzsche'nin felsefesindeki yok eden ve yaratan gücün, Dionysoscu ifadenin bir uzantısıdır.

Nietzsche, nihilizmin pasif ve aktif olarak iki durumunu değerlendirmektedir. Pasif nihilizmi bazen “zayıf”; aktif nihilizmi ise “tamam” ya da güçlü nihilizm olarak tanımlamaktadır. Pasif nihilizm dekadans olan geleneksel ahlaki dünya görüşünün sonucu olarak kişinin düştüğü hiçlik duygusudur. Hayatın anlamını yitirmesi ve değerlerin kaybedilmesiyle kişinin yaşadığı çaresizlik durumunun bir tanımıdır. Kişi içine düştüğü bu durumu bu “boşluğu” gidermek için çeşitli uyuşturuculara yönelir; “müziğin uyuşturuculuğu; en soylunun mahvından trajik zevk almadaki zalimlik olarak uyuşturucu... Bilimin aracı olarak körü körüne çalışmaya kalkışmak... Mitsizim, ebedi boşluktan şehvi zevk almak” (Baykan, 2000). Nietzsche ‘ye göre inanacak hiçbir değer kalmadığını düşünen kişi, kendini buna benzer uyuşturuculara vererek bunalımından uzaklaşmaya çalışır. Bu Dionysos’un yıkıcı tavrıdır. Pasif nihilizm, hiçliğin değer kazanmasıyla oluşan değerlerin yıkımının bir uzantısıdır ama bu duruma gösterilecek diğer nihilist tavır da aktif bir yorumlamayı gerektirmektedir. Baykan bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“...tanrı öldü ibaresi ile (Nietzsche) Platonik-Hıristiyan geleneğin dünyayı yorumlama tarzının etkisini yitirdiği, zihinlerin bu ahlaki empozeden kurtulduğunu kastediyor. Bu durumda “zayıf Bezgin” nihilist, içine düştüğü korku, ümitsizlik ve boşluğu hayata yansıtıp “hayatın bir manası yok” (ya da yaşamanın bir manası yok) sonucuna varır. Oysa “aktif” nihilist için eski, köhne değerlerin yok olması yeni değerler yaratmada insana fırsat verir; sorumluluk yükler” (Baykan, 2000: 78).

Bu durum Nietzsche için nihilizmin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Bir yıkılışla yeniden kuruluşun birlikte yaşandığı bir alandır nihilizm hem mevcut olanı yıkmaktadır hem de yerine yenisini kurma gücünü ortaya çıkartmaktadır. Baykan bu durumu açıklamaya şöyle devam ediyor (Baykan, 2000: 79)

“Bu perspektiften bakınca Nietzsche’nin nihilist olup olmadığı sorusu açıklık kazanır. O bir nihilistti, ama *trajik nihilist* yani, geleneksel değerlerin yıkılışını, nihilist sendromu benliğinde yaşadı; ama bu patolojiyi aşmaya ve yeni değerler yaratmaya koyuldu. Dionysos’un hem yıkan, yok eden gücüyle hem de yeni değerler ortaya koyan yaratıcı gücüyle az çok temas etti, tanıştı.”

Nietzsche nihilizmi tanımlarken aslında Kuçuradi’nin ortaya koyduğu gibi insan tipleri üzerinden değerlendirmektedir. dekadans sürü insanının sürüden kopuşunun öncelikli koşuludur. Yaşamını oluşturan ya da yaşamını oluşturmak için kullandığı değerlerin yıkılması sürü insanının gerçeklik hissini kaybolmasına yol açmaktadır. Bu durum sonucunda Nietzsche’nin gösterdiği iki tür nihilizm içine düşer: Pasif nihilizmle kendini tekrar sürünün içinde var edecek yanılısama oyunlarına yönelir. Kendini oyalayarak gerçeklik üzerinde inisiyatif kullanmaktan kaçınmaktadır. Aktif nihilizmde ise sürü insanı artık özgür insana dönüşmüştür. Eski değerler içinde var olamamanın oluşturduğu pasif nihilizmin yerine eski değerlerin hiçliğe koyulduğu aktif nihilizm gerçekleşmiştir. Özgür insan değersiz yaşamak yerine yeni değerler koyan insandır.

Nietzsche’de nihilizm incelenirken bir başka kavram ön plana çıkmaya başlamıştır. Bir mitoloji metaforu olarak Nietzsche’de sık sık kullanılan Dionysos’un ne olduğu ya da neyi ifade ettiği, Nietzsche’yi ve benlik düşüncesini anlamak için gerekli bir kavram olarak görülmektedir.

2.3.3. Gerçeğin İki Yüzü: Apollon ve Dionysos

Nietzsche’de kullanılan bu mitolojik metafor, aynı zamanda iki tanrıya yaklaşımının, gerçeklikle ve yaşamla kurduğu bağlantının bir söylemi

olmaktadır. Bu iki tanrıyı kısaca değerlendirerek Nietzsche'nin yaklaşımını açıklamak mümkün olacaktır.

Gün ışığının parlak tanrısı olan Apollon, Yunanlılar'a göre kendini güneş ile göstermektedir. Dördüncü kuşak tanrılarında Zeus'un ölümsüz çocuklarından Zeus'un ölümü. Babası, ışığın geldiği yer olan gökyüzü, annesi karanlık gece Leto'dur. Eos (Şafak) her sabah gecenin koynundan çıkarak; günün parlak saatlerinin efendisi, güneşin tanrısı Apollon'un geldiğini müjdelere (Bonney, 2000).

Apollon, Artemis'in ikizidir; kehanet, tıp, okçuluk, müzik tanrısıdır; daha sonraki Yunan ve Roma mitolojisinde güneş tanrısıdır. (Rosenberg, 2000: 34)

Apollon'un doğumu mitolojide şöyle anlatılır: Doğum ağrıları ile kıvranan Leto'nun etrafını tanrıçalar sarar, onun bir an evvel kurtulmasını istemektedirler. Apollon uzun bir sevinç çığlığı atarak ışığın içinden doğar, Themis Olympos'tan aşağı iner ve yeni doğan yavruya Amrosia ve nektar sunar.

Parlak Apollon ilahi içkiyi içer içmez, annesinin sardığı kundak kımıldanması ile yırtılır, gümüş kemer parçalanır, altın işlemeli bağlar kendi kendilerine kırılırlar, düşerler ve parlak yüzlü Tanrı hemen bağıır:

"Bana ahenkli sesler çıkaracak bir Lir getiriniz. Bir elime de ok ve yay veriniz, mucizeler göstermek istiyorum" ¹

Dionysos, Olympos'a giren tanrıların en sonuncusudur. Dionysos, Yunan mitolojisine dışarıdan gelen bir tanrıdır. Yunanistan'da başlangıçta bu tanrıya karşı büyük bir tepki olduğu bu konudaki efsanelerden açıkça anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra kabul görerek en önemli tanrılardan biri olmuştur. Mitolojiye göre Dionysos, Semele (Kadmos ile Harmonia'nın kızı) ile Zeus'un oğludur. Yunan mitolojisinde Dionysos, nympheler tarafından büyütüldükten sonra Hindistan ve Arabistan yarımadası olmak üzere pek çok uzak ülkeye gitmiş ve buralarda bulunduğu asma dalını gittiği her yere taşıyarak

¹ <http://www.angelfire.com/al2/arkeoloji/apollon.html>

insanlara şarap yapmasını, kendisine tapınılmasını öğretmiştir (Bonney, 2000)

Megill Nietzsche'deki, Apolloncu/ Dionysoscu karşıtlığının ona, Helenik karakter hakkında, kendi döneminin biliminin iddialarını sorgulamasını sağlayan sıra dışı bir içgörü kazandırdığına inanır. (Megill, 1998: 74). Nietzsche'de "Apolloncu" ve "Dionysoscu", kavram olmaktan çok simgedir. Bu karşıtlıkta ilk olarak dikkat çeken nokta, Apolloncu biçimcilik ile Dionysoscu biçim yoksunluğu arasındaki farktır. Apollon "bireylere... etrafında sınırlar çizerek ahenk kazandırmaya çalışan" biçim verici güçtür. Dionysos ise Apollon'un kazandırdığı bu biçimler taşlaşmasın diye bunları zaman zaman yıkan güçtür (Nietzsche, 1994). Nietzsche'de biçim verici ve biçim bozucu özelliğiyle bu iki tanrı imaya açık bir anlam taşıyıcılar da kullanılan karşıtlığın alt başlıklarından biri olarak kendilerini göstermektedirler.

Bir diğer karşıtlık olarak "ışıldayan tanrı", "ışık tanrısı" Apollon'un görüntüsel varlık alanı ile müzik alanının tanrısı olan Dionysos'un görsel alana girmeyen temayülüdür. Bu iki tanrı Nietzsche'de simgeledikleri alanlar açısından da bir ayırım taşımaktadırlar. Karşıtlıkların bu alt başlıkları Nietzsche'de yüceltilen Dionysos'un Apollon'a tercih edilmesinin nedenlerini oluşturmaktadır. Burada bahsi geçen ışık metaforu Megill tarafından şöyle açıklanmaktadır (Megill, 1998: 75):

"Görsel alana giren ile görüntüsel olmayan karşıtlık Foucault'nun yapıtlarında da sık sık görülen ışık metaforuyla bağlantılıdır. Aslında bunlara sadece Foucault'da rastlanmaz, zira Derrida (ve daha yakın tarihlerde ve daha kontrollü bir biçimde, Richard Rorty) bütün Batı düşünce geleneğini bu metaforla özdeşleştirmeye çalışmıştır. Işık ve bilgelik tanrısı olarak görülen Apollon Batı felsefesi geleneği hakkındaki bu yorum için uygun bir simgedir."

Megill bu açıklamasını genişlettiğinde şunu da eklemektedir; bu karşıtlıklar rasyonel ya da kavramsal değildir. Yani ne biçim ile biçimden

yoksunluk ne de görsel ile görsel olmayan arasındaki karşıtlıklar kavramsal bir mantığa bağlı olmadıkları için Nietzsche'nin düşünce evrenini açıklamaya ve anlamaya uygun düşmektedir.

İki tanrı arasındaki bir diğer karşıtlık ise Nietzsche'nin gözünde Apollon'un "ışıldayan tanrı" olması gibi aynı zamanda yanılısama tanrısı da olmasıdır.

"O insanı *"maya tülüne"* sarıp onu bütünüyle korkutucu ve acıklı varoluşunun acımasız gerçekliklerine karşı koruyan tanrıdır." Apollon onlarsız yaşamımızı sürdürmenin mümkün olmadığı yanılısamalar yaratıyorsa, Dionysos'da *maya tülünü* "parçalar" ve gerçekliğe doğrudan ve dolayimsız bir biçimde katılmanın yolunu açar". (Megill. 1998: 75)

Nietzsche Apolloncu/Dionysoscucu yanılısama-gerçeklik ayırımına nihilistçe bir yön verir. Bu durum Nietzsche'nin Dionysoscucu şenlik anlayışını ya da gerçekliği övmesi anlamına gelmemektedir. Nietzsche'nin önemseydiği, Apolloncu yanılısama dünyasının Dionysoscucu müdahaleyle yıkılmasıdır. Apolloncu yanılısama ve Dionysoscucu yıkımdır burada söz konusu olan; yoksa Nietzsche'nin tam olarak kültürü simgeleyen Apolloncu yaşamın yerine, barbarlığı ve insanı insandan ayıran özelliklerin ortadan kalkmasını sağlayan Dionysoscucu yaşamı yeğlemesi değildir. Nietzsche'nin dekadans konusunda da değinilen içgüdülerin ön plana çıkmasını isteyen düşüncesinin temelinde de bu ayırım yatmaktadır.

Dekadans ve nihilizm gibi Dionysoscucu yaşam da Nietzsche felsefesinin insan ayırımını temellendirmede kullandığı bir kavramdır. Yukarıda anlatıldığı biçimleriyle Dionysoscucu yaşam, sürü insanından özgür insana ve oradan da trajik insana geçiş aşamalarının dönüştürücü kavramıdır. Trajik insan diazoik insandır, çünkü hem yıkımı hem yeniden kurmayı gerçekleştirmiştir.

2.4. Nietzsche'de Kendini Yaratma Pratikleri

Nietzsche'de değinilen dekadans, nihilizm ve Dionysoscucu yaşam kavramları, üç insan tipi için durum ifadeleridir. Sürü insanının özgür insana

dönüşmesi ya da özgür insan ve trajik insan arasındaki aşamaları tanımlamaktadır. Nietzsche felsefesi içinde incelenmesi gereken diğer konu ise bu insan tiplerinin dönüşüm için yapması gereken pratiklerdir ki bunlar şu şekilde sıralanabilir: a) kişinin kendi yaşamı konusunda sonsuz bir yinelenme isteği duyması, b) kişinin tarihe bakışını değiştirmesi, c) benliğini yeniden oluşturması, d) benliğin parçalı yapısını keşfetmesi ve son olarak da e) kişinin bedeniyle olan ilişkisini düzenlemesi. Bütün bu unsurların birleşimi güç istemi olarak incelenecektir.

2.4.1. Sonsuz Yinelenme

Nietzsche benliğe bakarken yaşamın her noktasında kendine eşit uzaklıkta olan, temel olarak bütüne sahip çıkan bir yapıdan bahsetmektedir. Bunu savunurken ideal bir insan benliği üzerinden yola çıkmakta ve tamamen benzersiz olan bir karakteri tanımlamaktadır. Bu anlamda gerçekleştirilme koşullarıyla birlikte açıkladığı bu insan, davranış ve düşünceleriyle yapıp ettikleriyle birlikte bir bütün oluşturmaktadır.

Sonsuz yinelenme düşüncesini Nietzsche, benliğin kabullenilmesini ve bunun değişimini açıklamak için kullanır. Nietzsche'ye göre ebedi yinelenme dünyaya dair bir teori değil, benliğe ilişkin bir görüştür. Nietzsche (Nietzsche, 2003a: 80): "İnsanın karakteri varsa tekrar tekrar olup biten tipik bir yaşantıya sahiptir." der. Nietzsche, bunu açıklarken her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu ve etkililiği fikrinden yola çıkmaktadır. Nehamas'ın yorumuyla ebedi yinelenme şöyle açıklanabilir (Nehamas, 1999: 205);

"Nietzsche'ye göre, eğer herhangi bir şey farklı biçimde gerçekleşmiş olsaydı, her şeyin farklı biçimde gerçekleşmiş olması gerekirdi; eğer herhangi bir şey tekrar gerçekleşseydi, her şeyin tekrar gerçekleşecek olması gerekirdi. Nietzsche, tüm dünya tarihinin veya daha dar anlamda, her kişinin tarihinin her uğrakta tümüyle içerildiğini düşünür."

Burada yinelenme görüşünün farklı olduğu görülmektedir. En yaygın görüş: (A) Hayatım tamamen aynı şekilde yinelenecektir¹. Bu görüş bir yazgıcılık içermektedir ve Nietzsche'nin bahsettiği yinelenme fikrinden uzaktır. İkinci görüş ise bir kozmolojinin koşullu öne sürülmesi olarak görülebilir: (B) Hayatım tamamen aynı şekilde yinelenebilir. Nehamas bu yorumun da psikolojik bir kayıtsızlığa doğru gideceğini belirtmektedir. Üçüncü görüş ise koşullu bir önermedir: (C) Eğer hayatım yinelenecek olsaydı, ancak benzer bir şekilde yinelenebilirdi. Bu yorum fizikten bağımsız olarak tartışılan kozmolojinin doğruluğunu ya da tutarlılığını gerektirmez. Nehamas bu görüşü şöyle açıklar: dayandığı şey daha ziyade, Nietzsche'nin şeylerin nasıl tesis edildiğine dair genel anlayışıdır. Bir öznenin deneyimleri ve eylemleriyle olan ilişkisi ile ya da daha genel bir şekilde, bir nesnenin özellikleriyle olan ilişkisiyle ilgilidir. Psikolojik sonuçları dolaysız, ciddi bir kayıtsızlık meselesinden başka bir şey değildir (Nehamas, 1999).

Bu durumda tekrar yaşama olanağının varlığında neden aynı şeyleri tekrar yaşamak zorunda kaldığımızın üzerinde durulması gerekmektedir. Herkes daha önce yaptığı bazı şeyleri yapmamayı ya da geçmişin şimdinin veya geleceğinin bazı bölümlerini farklı yaşamayı isteyebilir. Nietzsche burada şu görüşüyle açıklayıcı olmaktadır: bir kişi deneyimlerinin veya eylemlerinin toplamından daha fazla bir şey değildir. O yüzden geçmişe ait ya da kendine ait bir değişiklik benliğin tamamının değişmesi anlamına gelmektedir. Yani bir kişi yaşamındaki herhangi bir parçayı değiştirmek istiyorsa o zaman kendi olmayı istemiyor demektir ama kendi olarak tekrar yaşamak istiyorsa o zaman aynı hayatı bir kez daha yaşamak dışında bir seçeneği yoktur.

“...bize tümüyle kabul edebileceğimiz ya da tümüyle reddedebileceğimiz aynı hayatı sunmasının nedenini açıklayan güç istemidir. (herhangi bir şekilde farklı olan bir hayat basitçe bizim hayatımız olamazdı; farklı bir kişinin hayatı olurdu). Bir şekilde farklı olmayı istemek Nietzsche'ye göre,

¹ Nehamas çevirisinde sonsuz yinelenme sözcüğü yerine “ebedi tekerrür” kullanılmaktadır. Çalışma içerisinde Nehamas'dan alınan bölümlerde dil bütünlüğünün sağlanması amacıyla “tekerrür” yerine tekrarlanma ya da yinelenme sözcükleri kullanılacaktır.

her açıdan farklı olmayı istemek anlamına gelir; bu da gerçekten olanaksız olan bir şeyi istemek, başka birisi olmayı istemek demektir. Bu tam da, Nietzsche'nin *Soykütüğü'nün* üçüncü denemesinde tanımladığı çileci tutumdur: kişinin kendisiyle ilgili herhangi bir şeyin değişmesini istemesi, kişi açısından kendisi olmaya son vermek istemesi demektir” (Nehamas, 1999: 213).

Bu durumda önerme son olarak şu hale gelmiştir: (C) Eğer bir hayat teki, hatta bu hayatın içindeki tek bir an da dâhil olmak üzere dünyadaki herhangi bir şey tekrar edecek olsaydı, bu durumda dünyadaki her şey tam da aynı şekilde yinelenirdi.

Nietzsche'nin bu yaklaşımı yaşanacak tek bir hayat olduğunu göstermektedir. Nietzsche'nin bu görüşü temel olarak Schopenhauer felsefesinden esinlenmektedir. Kuçuradi (1968:111) Schopenhauer'u incelerken şunları söylemektedir;

“Schopenhauer'da insan kendi kendisinin eseri oluyor. Böyle bir görüş kişinin kendi kendisini aldatmaya, «bir daha böyle bir durum karşısında başka türlü isteyeceğim» kendini avutmasına yer bırakmaz. «Her şey insanın ne olduğuna bağlıdır; onun yaptığı her şeyse, bundan gerekli bir sonuç olarak, kendiliğinden ortaya çıkacak». Kişiye kendi kendisinden kaçmak için açık kapı bırakılmıyor: kişi için tek çıkar yol, kendi yapıp ettiklerine cesaretle bakmak ve kendi kendini yoklaya yoklaya kendi kendisi olmaktır.”

İnsanın yaşamı boyunca yaptığı her şeyi doğru kabul etmesi mümkün değildir ya da bunların hepsini bir deneyim olarak nitelendirmesi de. Öncelikli olan kişinin kendini belirlediği alanlardır, çünkü kişi önemsemediği ya da rastlantısal olan bölümleri tekrar yaşamak ya da düzeltmek konusunda bir istem duymayacaktır. Benliklerimiz yadsımsızın yadsıyabileceğimiz özelliklerdir ve bu nedenle bu özellikler yalnızca rastlantısal olabilir. Burada Nietzsche'nin anlattığı, aslında yadsınabilecek olan özellikler kişinin benliği

için önemsemediği özelliklerdir, yani onların değişmesi konusunda bir talepte bulunmaz. Hatırladığı ya da yaptıktan sonra değiştirmek istediği davranışları değil, yaşamı içinde fark etmediği ya da önemsemediği aslında rahatsızlık duymadığı davranış ve düşünceleridir. Nietzsche hayatımızda bizim umursadığımız şeyleri umursamaktadır; onun umursadığı, bizim için önemli olan, hayatımıza karakterini veren ve bizim gözümüzde olduğumuz kişiyi belirleyen yönlerdir.

2.4.2. Geçmişini yeniden okuma

Yinelenme düşüncesi giderek geçmişin tekrar okunmasına dönüşmektedir. Milan Kundera (2003) *Gülüştün ve Unutulmuşun Kitabı*'nda geçmiş ve gelecekle ilgili şöyle demektedir:

“İnsanlar daha iyi bir gelecek yaratmak istediklerini haykırıyorlar daima. Bu doğru değil. Gelecek hissiz bir boşluktur, kimseyle bir ilgisi yoktur. Geçmişse hayatla dolu, bizi sınırlandırmaya, canımızı sıkmaya, bizi öfkeliendirip aşağılamaya, bizi kendisini yıkmaya ve onarmaya teşvik etmeye can atıyor. İnsanların geleceğin efendisi olmayı istemelerinin tek nedeni geçmişini değiştirmek.”

Nietzsche'nin bakışı da buna yakındır. Geçmiş, aslında bir anlatı içinde var olur ve aynı olaylar farklı anlatılar içinde farklı hatırlanabilir. Bu Nietzsche'nin altını çizdiği noktadır. Geçmişte yapılan eylemlerin her biri kişinin bugün neyse o olmasının zorunlu koşuludur. Bir insanın şimdiki benliğini nasıl gördüğü geçmişinin doğasını belirleyici şekilde etkiler.

Nehamas bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

“...geçmiş bir anlamda değiştirilemez. Bu, Nietzsche'nin eğer tekrar yaşayacak olsaydık, tümüyle aynı hayatı yaşardık şeklindeki görüşünde içerilmektedir. Nietzsche geçmişimizin olaylarının meydana gelişini verili kabul ederek benliğimizin tümünü kabullenmeyi istettiren bir şeye, geçmişimizin olayları temelinde ulaşmaya çalışmamız gerektiğini düşünür. Bu noktada yapmış olduğumuz her şeyi kabulleniriz; çünkü

geçmişin her parçası kendi başına gereklidir ve bir arada, bizim ne isek o olmamız (kendimiz olmamız) açısından bizim için yeterlidir.” (Nehamas,1999: 220)

Bu görüş sonucunda ancak geçmişin değişmesi mümkündür. Kişinin geçmişini şimdiye bağlayan anlatı değişir ve bu sayede hatta tesadüfler bile eylemlere dönüşebilir. Bu eylemler “böyle olmasını istedim” e dönüşerek sorumluluğunu kabul edip tekrar yaşamayı tercih edebileceğimiz olaylar haline alabilir.

“Herhangi bir eylemin veya herhangi bir rastlantının tek başına zararlı veya yararlı olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Her olayın karakteri, kişinin sürekli değişen benliği açısından barındırdığı nihai içerimlere dayanır.” (Nehamas,1999: 221)

O halde bir hayatın haklı çıkartılması yalnız şimdiyi kabul etmek değil şimdiye bakarak geçmişte yaşanan her şeyi de kabul etmek ve sorumluluğunu almak anlamına gelmektedir Nietzsche'ye göre. Nietzsche'nin düşüncesi mantıksal olarak bir kişinin hayatının herhangi bir şekilde farklı olamayacağına ve yine aynı kişinin hayatı olabileceğine dayanır. Buradan gidilen ya da bu düşünceye gelmesini sağlayan, Nietzsche'nin varlık görüşünün bir uzantısıdır. Yani “sahip olunan her özellik öznesi açısından aynı ölçüde temeldir, bir özne sahip olduğu özelliklerden başka bir şey değildir ve sahip olunan bu özellikler de bir şeyin diğer şeyler üzerindeki etkilerinden başka bir şey değildir.” (Nehamas,1999: 224) Bu görüş, “Eğer... yerine... yapmış olsaydım bu durumda... yerine... olmuş olacaktım” biçiminde karşı olgusal hiçbir doğru önermenin olamayacağını içerir. (Nehamas,1999) İnsanın sahip olduğu özelliklerdeki herhangi bir değişiklik, insanın yaşadığı dünya kadar olmakta olduğu kişinin de tamamen ortadan kalkması anlamına gelecektir.

Kuçuradi (1997a: 72) bu durumu hayatın evetlenmesi olarak açıklamaktadır;

“Hayata ‘evet’ demenin bir anlamı da şudur: kişinin kendi hayatına ‘evet’ demesi, hayatı olduğu gibi, bir daha ve bir daha

aynı hayatı yaşamaya hazır olması, bu hayatın başka türlü olmasına olanak görmemesi, bu hayatına “eğer”siz bakmasıdır.”

Burada Nietzsche'nin tanımladığı *ideal hayat* üzerinde biraz daha durursak, sonuçta kişinin kendisini olduğundan farklı şekilde tanımlaması ya da tahayyül etmesine olanak vermeyecek şekilde yaşaması ve yukarıda geçen önermenin olmasını istememesi anlaşılabilir. Bu durumda kişi geçmişte yaptığı her şeyin kendini var eden bileşenler olduğunu ve hepsinin benliğinin değışmez bir parçası olduğunu kabul ederek her şeyi baştan tekrar yaşamayı tercih edecektir. Eğer yaşanacak yeni bir hayatı olsa her şeyi aynı yapacak ve yine şimdi olduğu kişi olacaktır.

2.4.3. Var olan Benlik, Var edilen Benlik

Freud'a göre oluşmuş bir benlik vardır. Ancak bu benlik daha sonra büyük ölçüde unutulmuştur. Bu düşünce kişinin benliğinin her zaman bir yerlerde bulunduğunu, büyük ölçüde de hayatın erken bir döneminde belirlenmiş olduğunu söyler. Freudyen görüş, bu benliğin bir kurtuluş beklediğini savunur. (Freud:1996b) Bu görüş Nietzsche'nin, benliğin kurmaca olduğu düşüncesiyle, hem de görünüşe temel teşkil eden bir gerçeklik fikrini genellikle yadsımasıyla bağdaşmaz.

Bu konu Nehamas tarafından, Stern'in *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'dan yola çıkarak insanın gerçek benliğinin alışılmış benliğinden daha derinde yatıyor olması ve toplumun uzlaşımları ve yaşam içinde bunun ortaya çıkma fırsatı bulamıyor olması görüşünü eleştirirken incelenmiştir. Nehamas, Nietzsche'nin Zerdüş'te, benlikle özdeşleştirdiği beden ile bilinçle özdeşleştirdiği tin arasında bir ayrım çizdiğini savunur. Ayrıca, Zerdüş'te daha sonra bedenin bilinci kendi amaçları doğrultusunda kullandığını iddia eder: “Bedeni hor görenler bile, bedeni küçümseyip ona kaşı dönenler bile, aslında bilinç dışı benliklerinin, yani kendi bedenlerinin arzularını izliyorlardır.” (Nehamas, 1999: 236) Bu görüş ilk bakışta Freudcu görüşü hatırlatıyor görünebilir. Ama Nehamas bu benzerliğin daha ileri gitmediğini düşünmektedir.

”Söz konusu olan bilinç ve bilinç dışını ayırıp ayırmaması değildir. Aslıyan Nietzsche’nin bilinçdışı benliğin gerçek benlikle özdeşleştirileceğini düşünüp düşünmediği ve bilinçli hayatın görünür ve geçici yönlerine temel teşkil edenin değişmez bir gerçeklik olup olmadığıdır. Ama bu doğru değildir.” (Nehamas,1999: 236).

Bu durum Nietzsche’nin değişmez bir benliğe sahip olduklarını düşünen insanların bedenleriyle olan ilişkilerini yorumladığı Zerdüşt pasajında açıklanır. Nehamas’a göre: “Nietzsche, değişmez bir benliğe sahip oldukları inancının tam da, atıfta bulunduğu insanları bedeni ‘hor görenlere’ dönüştürdüğünü düşünür: “aptallığınızda ve küçümsemenizde dahi... benliğinize hizmet edersiniz.... Benliğinizin kendisi ölmek ve hayattan göçüp gitmek ister” tam da “her şeyden önce yapacağınız şeyi artık yapamadığı için: kendinin ötesinde yaratmayı (Nietzsche, 2003b)”, “(Nehamas, 1999: 236) *Güç İstemi*”nde Nietzsche “daha çok, parçanın bütünle ilişkili olması tarzında birbiriyle ilişkili olan bilinçli ve bilinçdışı benlikler sürekli değişim ve gelişime yönelik bir eğilim taşırlar.” (Nietzsche, 2003b) demektedir. Nehamas bu yorum sonucunda şunu söylemektedir: (Nehamas, 1999: 237) “bu nedenle, kişinin sahici benliğinin ne olduğunun keşfedilmesi gibi bir mesele yoktur.”

Nietzsche aslında, hakikatin bir keşif nesnesi olduğu inancı ile benliğin değişmez, sabit bir nesne olduğu inancı arasında yakın bir bağlantı olduğunu düşünür. Hakikatin keşfedilebilirliğine olan itirazı burada benliğe yönelik yorumunu da belirlemektedir. “ ‘Dolaysız kesinlik’, ‘mutlak bilgi’ ve ‘kendi başına şey’ bir *contradictioin adjecto* (ad ile sıfat arasındaki uyumsuzluk yuvarlak dörtgen gibi) içerir.” (Nietzsche, 2003a: 29) . Nehamas bu durumun yorumunu şöyle yapmaktadır: “Nietzsche... ‘böyle böyledir’ inancını ‘böyle böyle olacak’ istemine dönüştürme”yi istediğini yazar. Genelde, hakikati bir keşif nesnesi olarak düşünmek yerine, bir yaratım ürünü olarak düşünmeyi tercih eder. Benliğe yönelik tutumu da benzerdir. “Oldukları gibi olmak isteyen” insanlar tamamen “yeni, benzersiz, kıyaslanamaz olan, kendi yasalarını yaratan, kendilerini yaratan insanlar” dır. Böyle Buyurdu Zerdüşt,

kişinin kendi benliğini yaratması fikri etrafında kurulmuştur. Zerdüşt ve keza müritleri sürekli “yaratıcılar” olarak tanımlanır.” (Nehamas,1999: 237)

Kuçuradi gerçekliği yeniden yaratan trajik insandan bahsederken dış dünyayı da hakikat gibi değiştirdiğini söyler.

“Trajik insan yeryüzünün anlamıdır. Dünya ve hayat yaratıcı insanla hayat kazanır. Dünyanın bu anlamla yüklenmesi, anlamla dolması iki anlamdadır: yaratıcı insanlar yeni başarılarıyla, eserleriyle insanı ve dünyasını, insan başarılarını ve olaylarını yeniden değerlendirmekle, onlara anlam katarlar: çünkü onlar yeryüzünün anlamlandırıcısıdır. Diğer yandan dünya, yaratıcı insanların varlığıyla anlam ve değer kazanır: çünkü onlar yeryüzünün anlamıdır.” (Kuçuradi, 1997a: 75)

Kuçuradi gerçekliğin bu yeni kavranışını varlığın hedefsiz bir döngü olarak kavranması diye tanımlar. Varlığın değişen yapısı, benliğin yaratılmasının olanağını verir. Nietzsche (2002a: 496) *Güç İstemi*’nde şöyle demektedir:

“Kesinlikten değil belirsizlikten zevk alış. Artık sebep ve sonuç değil, tersine sürekli yaratıcı olan: kişinin idame edilmesi iradesi değil, tersine kudret iradesi: artık her şey sadece öznedir mealindeki zelil deyim değil, tersine o bizim de eserimizdir deyim konuladır. Bundan gurur duymalıyız.”

Sonuçta Nietzsche’nin benliğin bir keşif değil bir yaratım olduğunu düşündüğü görülmektedir. Nietzsche’de kişi kendini eylemleriyle ve tanımlamasıyla bir yaratış süreci yaşamaktadır. Söz konusu olan var olan bir benliğin hatırlanması veya rastlantıyla tekrar edinilmesi ya da kullanılabilir hale gelmesi değildir.

2.4.4. Benliğin Bütünlüğü

Benliğin yapısının nasıl olduğu konusunda Nietzsche temel olarak insana dair her şeyde olduğu gibi birbiriyle bağlantılı girift bir yapıdan söz eder. Nehamas (1999): “Yaşayan bir öznenin veya bu açıdan herhangi bir

şeyin zaten bütünlüklü olduğunu, bütünlüğünün kendi içinde barındırdığı bir şey olduğunu *a priori* varsaymak için hiçbir haklı gerekçemiz, temelimiz olmadığına inanır Nietzsche” diyerek açıklar bu durumu. Nietzsche'nin yaklaşımının temelinde bulunan açıklama şöyle olsa gerekir: Yaşantıya bakarken öncelikle her bir arzunun, düşüncenin içeriği diğerlerinden ayrılmaktadır. Burada bir düşünceyi anlarken her düşünsel edimin diğerlerinden bağımsız bir yapı sergilediğini hesaplayarak bir tecrit gerçekleştirilir (Nietzsche, 2002). Bu tecridin yapısı ya da etkisi şöyle açıklanabilir:

“Nietzsche, ilk etapta bir benlik anlayışı biçimlendirmeye çalıştığımızda genellikle yaygın olarak kendi zihinsel edimlerimizin içeriklerini hesaba katmada başarısız olduğumuzdan, benliği hiç düşünmeksizin tek bir bütün olarak kabul etme eğilimine girdiğimizi düşünüyor gibidir. Bu içerikleri soyutlama ve asıl benliğin ne olduğunu ortaya çıkartma amacıyla bizzat zihinsel durumların nitelikleri üzerinde yoğunlaşma stratejisi izler” (Nehamas, 1999: 244)

Burada Nietzsche'nin, “her ‘şey’ etkilerinin ve özelliklerinin tümünün toplamından ne daha fazlası ne de daha azıdır” düşüncesine geri dönmek gerekmektedir. Hiçbir şey toplamından daha fazla olamayacağına göre, birbiriyle çelişen özellik gruplarının tek bir özne üretmesi de mümkün görünmemektedir. Nehamas (1999): “elimizde özelliklerinin ne ise o olduğunu gösterebildiğimiz bir özne zaten olmadığı sürece, birbiriyle çatışan özellikler farklı şeyler üretirler.” demektedir. Ama aynı zamanda bir şey özelliklerinden daha az bir şey de olmadığından benlik örneğine gelindiğinde her özneyi üretebilmek için kullanılması gereken şey yalnızca zihinsel edimler olamaz. Çünkü bu zihinsel edimler öznenin içeriklerinden tecrit edilerek oluşturulmuştur. Nietzsche *Güç İstenci*'nde (Nietzsche, 2002: 253):

“Özne: bu bizim en yüksek realite duygusunun bütün farklı momentleri arasında bir birliğe inanmamızın terimidir. Biz bu inancı bir sebebin sonucu diye anlarız. Biz inancımıza o derece çok inanırız ki onun uğruna “gerçeği” “realiteyi”

“tözlüğü” denilebilir ki hayal ederiz. “Özne” bizdeki birçok aynı ruh durumlarının bir tezin sonucuymuş gibi gördüğümüzün fiksiyondur. Ama biz neden sonra bu ruh durumlarının “eşitliğini” sağladık; onların eşit kılınması ve bize kendimize uydurulması olgu bağlamıdır eşitlik değil (bu eşitlik daha çok yadsınmalıdır)” demektedir.

Bu durum Nehamas tarafından şöyle açıklanır:

“Benliğe atfetmemiz gereken şey, içerikleriyle beraber edimlerinin toplamıdır: her özne, yalnızca düşünüyor, istiyor, edimde bulunuyor olduğu gerçeğiyle oluşturulmaz, yanı sıra tam da ne düşündüğü, istediği ve yaptığıyla da oluşturulur. Ve içerikleri bir kez kabul edince çelişkileri de kabul etmiş oluruz. Ne düşündüğümüz, istediğimiz ve yaptığımız, tutarlı bir toplam olacak olduğunda bile bu, nadir rastlanan bir durumdur.”
(Nehamas, 1999: 245)

Öncelikle şu söylenebilir; Nietzsche’ye göre benlik bütünlüklü ve değişmez bir yapı oluşturmamaktadır. Benlikte bütünlük olarak görülen şey ise edimlerimizin tamamının oluşturduğu bütünlüktür. Yoksa genelde düşünüldüğü gibi birbiriyle çelişen edimleri tek bir olgu etrafında toplayan bir benlik yoktur. Benliğin bu yapısının Rorty, muazzam bir şebeke üzerine kurulmuş çağdaş bir şehir olarak değil; daha çok bir sürü özerk komşuluklar barındıran, bir noktadan diğerine dolaylı erişim yolları bulunan ve güçlü bir merkezi yerel yönetimden yoksun bir ortaçağ kenti gibi düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Rorty şöyle yazar (Rorty, 1980: 920): “Eyleyen benliği gevşek bir alışkanlıklar konfigürasyonu olarak, farklı amaçların hizmetinde farklı evrelerde kazanılmış düşünce, algı, motivasyon ve eylem alışkanlıkları olarak kabul edebiliriz”.

Bu tanımlamaya göre benliğin bütünlüğü verili bir şey değil, ulaşılan bir şeydir, bir hedeftir. Nietzsche’nin benliğin bütünlüğüne ilişkin olumlu sayılabilecek ilk düşüncelerinin altında yatan da budur. Ulaşılan bir hedef olarak bir bütünlükten söz edilebilir ama var olan bir bütünlük yoktur.

2.4.5. Nietzsche'de Benlik Beden ilişkisi ve İstem

Beden, aynı benlik örneğinde olduğu gibi farklı özelliklerin tutarlı biçimde örgütlenmesinden oluşmaktadır. Bu sebeple birbiriyle çelişen düşüncelerin, arzuların ya da eylemlerin tekil bir öznenin özellikleri olarak bir arada gruplanmasına olanak verir. *Güç İstenci* kitabında Nietzsche tamamen tutarlı bir biçimde tüm bütünlükler gibi beden bütünlüğünün de mutlak bir olgu olmadığını savunur; "bedenin rehberliğinde muazzam bir çokluk kendini açığa vurur" (Nietzsche, 2002a: 263).

Güç İstenci kitabının 660. bölümü "Beden Egemenlik Oluşumu Olarak" adını taşımaktadır. Bu bölümde bedenin kendi yapısında varolan örgütlenmeyi anlatmaktadır. Bu dışardan bakıldığında bir bütünlük şeklinde görülebilir, çünkü bedenin ihtiyaç ve amaçları genellikle birbiriyle çelişkili değildir. Ama kendi içinde de bir mücadele vermektedir. Nietzsche, *Zerdüş'te* (2003b: 38): "Beden büyük bir akıldır, tek bir bilinci olan bir çoğulluktur, bir savaş ve bir barıştır, bir sürü ve bir çobandır" demektedir. Benlikle beden arasındaki ilişkiyi incelerken Nietzsche, tikel düşüncelerin, arzuların veya eylemlerin bedeni farklı yönler yönelttiğini söyler. Bu arzular, düşünceler ve eylemler onu farklı durumlara ve bağlamlara yerleştirir ve hatta bedeni denetlemek için mücadele ettikleri bile söylenebilir. Tamamen aynı durum bedenin örüntüleri -yan karakter özelliklerimiz- için de geçerlidir. Başat konumdaki alışkanlıklar ve kişilik özellikleri, başat oldukları sürece öznenin rolünü varsayarlar; eğretilmemiz kapsamında, liderin rolünü varsayarlar. Eylemde sergilendiklerinde benliğin sesiyle konuşan da bu tür kişilik özellikleridir. Kendi tutarlılıkları ve bütünsellikleri, en azından bir süreliğine, "ben" diyen özne olmalarını olanaklı kılar. Bu yüzden "ben" her zaman aynı şeye gönderme yapıyor görünse de, gönderme yaptığı içerik ve adına konuştuğu çıkarlar aynı kalmaz. Sürekli bir değişim süreci içinde bulunurlar. Bu süreç bazen daha büyük bir bütünlük doğrultusuna da yönelebilir. (Nietzsche, 2002)

Benlik ve beden arasındaki bu ilişkinin isteme yönünden incelenmesi yapıldığında Nietzsche'nin *Güç İstenci* kitabındaki benzer bir ilişkiye *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserinde de rastlanmaktadır. İstemenin beden ve benlik

arasındaki ilişkisini inceleyen Nietzsche, burada farklı bir kavramla birlikte açılımı genişletmektedir. Zorunluluk, isteme özgürlüğü içinde sıkça başvurduğu ve istemenin yapısının görüldüğü kadar basit olmadığını göstermek için kullandığı bir kavramdır. Nietzsche, önce istemenin bir bütünlük oluşturmadığı üzerinde durmaktadır (Nietzsche, 2003a: 31-32):

“Her istemede önce, duyuların çokluğu, yani ardımızda bıraktığımız duyuların duyumu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu bırakmamızın ve yönelmemizin kendilerinin duyumu vardır, ayrıca, o zaman bunlara “kollarımızı ve bacaklarımızı” oynatmadan bile, eşlik eden kas durumu, biz bir şeyi “isteyince”, bir tür alışkanlıkla harekete geçer ve etkisini gösterir. Öyleyse, nasıl duyular istemenin yapı taşları olarak tanınacaksa, ikinci olarak, düşünme de öyle olmalı: her isteme aktında buyurucu bir düşünce vardır.”

Nietzsche istemenin bir bütünlüğü oluşturamadığını göstermek için “isteme” içindeki düşünme bağlantısını kurmaktadır. Duyuların organizasyonu tek bir isteme eylemi için bir düşünme gerektirmektedir ve bu düşünme bütünden koparıldığında isteme de kalmayacaktır. Nietzsche şöyle devam eder (Nietzsche, 2003a: 32):

“İsteme yalnızca duyum ve düşünme karmaşası değil, bir duygusallık aslında, buyruğun duygusallığı, istem özgürlüğü denen, aslında boyun eğmesi gereken bir üstünde duygusallığıdır. “Özgürüm o itaat etmeli” bu bilinç isteminde bulunur; eşit olarak yoğun dikkatte, kendini bir hedefe yöneltmiş doğrudan bakışta, “bunun dışında başka hiçbir şey gerekli değil şimdi” diyen koşulsuz değerlendirmede, uyulması gerekli içsel kesinlikte ve buyuran kişinin durumuyla ilgili olan ne varsa; isteyen insan kendi içindeki boyun eğecek ya da boyun eğeceğine inandığı bir şeye buyurur.”

İstem in özgürlüğü Nietzsche'ye göre özne içinde bir hiyerarşinin varlığını gösterir, ki bu *Güç İstenci*'nin ilgili bölümünde de anlatılmaktadır. Benliği oluşturan bölümlerin parçaları gibi bu hiyerarşi içinde istem, bir buyruktur aynı zamanda. Her istem durumunda bir özellik ben içinde öne çıkar ve ben adına ister bu yüzden her istem bir buyruğu ve bir buyrulana da birlikte taşır. Bu işleyişte benliğin ve işleyişinin neden Rorty tarafından bir ortaçağ kentine benzetildiği daha iyi anlaşılmaktadır.

“Verilen koşullar altında olduğumuz sürece, aynı zamanda hem buyurucu hem boyun eğiciyiz, boyun eğici olarak isteme aktından hemen sonra başlama alışkanlığında olan, zorlama, itki, basınç, direnç, hareket duyumunu biliriz. Diğer yandan bu ikiliği göz önüne almayıp kendimizi sentetik “ben” kavramıyla aldattığımız sürece, bir dizi yanıltıcı sonuçlar, sonuç olarak istemenin kendisinin yanlış değerlendirilmeleri, isteme aktına yoruluyor- isteyen insan, istemenin eylem için yettiğine içtenlikle inanır, böylece” (Nietzsche, 2003a: 32-33).

Nietzsche'de, aynı benliğin bütününde olduğu gibi istemede de onu oluşturan bileşenler doğru ayrıştırılmadığında her gerçekleşen istemin bir “ben” başarısı olarak görülmesi sonucu doğmaktadır. Buradaki güç istemi yani örgütlenme içindeki iktidar olma durumu göz ardı edilip istek ve sonuç üzerinden değerlendirme yapılmaktadır. Nietzsche şöyle devam eder (Nietzsche, 2003a: 32-33):

“Çünkü durumların çoğunluğunda, buyruğun etkisinin, yani boyun eğmenin, yani eylemin beklendiği yerde isteme gerçekleşir; kısacası, istemede bulunan, uygun bir kesinlik derecesiyle, isteme ve eylemin nasıl bir olduğuna inanır-, başarıyı, istemenin gerçekleşmesini, istemenin kendisine bağlar, böylece tüm başarıyı getiren güç duyumunun yükselmesinin keyfini çıkarır. “İstem özgürlüğü” -buyuran ve aynı zamanda kendini buyruğun gerçekleştiricisi olarak gören- böyle biri olarak, dirence karşı kazanılan zaferin keyfini çıkartan, ama bu dirençleri aslında istemenin yendiğini

varsayan, istemede bulunan kişinin çok yanlı keyif dirimini anlatan söz. İstemede bulunan böylece, kendi başarıcı araç ve gereçlerinin, iş görebilir “düşük – istemler”i ve düşük ruhların – bedenimiz yalnızca birçok ruhtan oluşan toplumsal bir aydır keyif duygusunu buyurucunun keyif duygusuna katar, L’effet, c’est moi ¹”

Nietzsche’nin benlik ve istenç arasında kurduğu bu bağ, benlik hakkında söyledikleriyle bir paralellik taşımaktadır. Nietzsche, isteme özgürlüğü üzerinde dururken şöyle devam etmektedir (Nietzsche, 2003a: 34):

“Causa sui² şimdiye dek düşünülmüş en iyi çelişkidir...’istem özgürlüğü’, özlemi; en yüksek metafiziksel anlamıyla, yazık ki hala yarı eğitilmiş insanların kafalarına egemen; eylemlerinin tek tek sorumluluğunu taşıma özlemi ve tanrıyı, dünyayı, şansını, toplumu onlar için sorumluluktan kurtarma özlemi, tam bir causa sui özleminden, Münchhausen³ gözü pekliliğiyle, kendi saçlarından tutup, hiçliğin bataklığından kendini varlığa çekme özleminden aşağı kalmaz.”

İstem özgürlüğünün Nietzsche tarafından kabul edilmemesi başta anlatılan benlik oluşumu konusuyla çelişmemektedir. Tek tek tercihlerin bir benliğin var olması ya da kendini var etmesi konusunda bir etkisi yoktur Nietzsche’ye göre. “Tüm bilinç yüzeyini herhangi bir buyruktan uzak tutmalıdır insan. Sakınmalı tüm büyük sözlerden, tüm büyük davranışlardan. Bunların hepsi içgüdü’nün kendini erken anlamasından doğan açık sakıncalardır” (Nietzsche, 2003c: 40). Temel olarak kişinin kendi olması ya da kendini var etmesi geriye dönük bir çabadır, daha çok bir olgunluktur. Dışarıdan bütün etkileriyle yaşamı tekrar değerlendirip var etmektir.

¹ Etki benim

² Kendi kendinin nedeni

³ Münchhausen, ortaçağda yaşayan bir Alman Baronu’dur. Özellikle boş iddiaları ve palavracılığıyla ünlenmiştir. Kendisinin hikâyelerinin toplandığı bir kitap da bulunmaktadır. Ayrıca tıpta ismini bu Baron’dan Münchhausen sendromu diye adlandırılan bir hastalık bulunmaktadır. Hastanın kendisini tıbbi yardım ve ilgi görmek için zorladığı, sürekli hastane dolaştığı, hatta kendini hasta olmak için zehirlediği bir durumu anlatmaktadır. (<http://www.med-help.net/munchausen.html>)

İstemenin bir iç çelişki olduğu ve bu çelişkinin duruma göre özne üzerinde kurulan baskılarla şekillendiği bilinci, insanın kendine dışardan bakmasını da gerektirir biraz. “Tıpkı, gezginin bir zirveye vardığında geride bıraktığı yolu tüm kıvrımları ve dönemeçleriyle, bağlantılarıyla kuşbakışı görüp öğrenmesi gibi; biz de eylemlerimizin, başarılarımızın ve yapıtlarımızın doğru bağıını, ancak yaşamımızın bir döneminin ya da bütününün sonuna geldiğimizde görürüz” (Schopenhauer, 1998: 130).

2.5. İnsanın Son Noktası: Kendini Yaratan İnsan

Nietzsche, düşünür insanı yapısal türlere ayırıp, bu türlerin kendini yaratma pratiklerini incelemiştir. Sürü insanının yaşadığı hayata bakışını etkileyen temel faktörler ve bunların dönüşmesi için gerekli edimler Nietzsche felsefesinin genel yapısını oluşturmaktadır. Son olarak değinilmesi gereken konu trajik insanın temel özellikleridir. Özgür insanın edimleri aslında trajik insanın yapısını da açıklamaktadır.

Trajik insan hayatı “evet”leyen insandır. Kuçuradi (1997a: 74) “hayata evet demek, en garip ve güç problemlerde bile “evet” demek, hayatı istemek, en yüksek tiplerinin feda edilmesinde kendi tükenmezliğiyle sevinen hayatı istemek: dionizik¹ olan budur.”

Trajik insan yeryüzüne anlamını veren insandır. Geçmişini değerlendirmesi ve benliğini yaratmasıyla yeryüzünün de anlamı olmaktadır. Trajik insan bedenine hükmeden insandır. Bedenini koruyan ve sağlıklı olan kendini hep yenileyen insandır. “Trajik insan sağlam insan sağlığı tam olan insandır. Bu sağlık sürekli olarak kavuşulan ve kavuşulması gereken bir sağlıktır: trajik insanın sürekli olarak yenilenmesi, sürekli olarak tazelenmesidir bu; hep kanlı canlı bir insan olması, yorgunluk belirtileri göstermeden yaşamasıdır bu” (Kuçuradi, 1997a: 75).

¹ Nietzsche, trajik insana eserlerinde bazen dionizik insan da demektedir. Dionizik insan Dionisoscu yaşamı tercih eden insandır

En önemli özelliği ise kendisi olmasıdır. Nietzsche'nin temel vurgusu insanın kendine uygun bir gerçeklik, kendi gerçekliğini kurması üzerinedir. Kuçuradi (1997a: 76) Nietzsche'nin bu düşüncesini şöyle anlatmaktadır;

“Trajik insan kendi kendisi olan insandır: kendi gözü, kendi yolu, kendi zevki, kendi değerlendirmeleri, kendi düşünceleri, kendi eserleri olan insandır; “benim yargım benim yargımdır: bunda başkasının hakkı yoktur kolay kolay” diyen insandır; yapıp ettikleri içinde kendisini bulan insandır.”

Kendini yaratan insanın bir diğer özelliği ise doğal olmasıdır, olduğu gibi olmasıdır. Kuçuradi (1997a: 76): “Onun yaptığı her şey ve eserleri onun varlık yapısıyla, onun bütünlüğüyle ilgilidir; yapmacık bir yanı yoktur onun.” demektedir.

Trajik insan sorumluluk sahibi insandır. “Yaratıcı insan, ödevler ve sorumlulukları yüklenebilen insan, kendi sorumluluklarını, kendi ödevlerini, kendi işini hiç kimseyle paylaşmak istemeyen insandır” (Kuçuradi, 1997a: 78). Bunun yanında da tedbirsiz insandır, trajik insan.” “... Sürü insanları tarafından aldatılmaktan korkmaz. Hep tetikte durmadığı içinde sık sık aldatılabilen insandır. Ve tedbirsiz yaratıcı insan her şeye el uzatır!” (Kuçuradi, 1997a: 78).

Yaratıcı insan, seven insandır. İnsanları ve insanı sever, kendini vererek insana dair şeylerin tamamını sever.

“İnsanı, insanları, insanların geleceğini, kendi işini seven insandır. Yaratıcı insanın sevgisi, acımanın ve bağışlamanın ötesinde olan, “sevilen şeyi yaratan” sevgidir; sevilen insanı dinlendiren ve düşündüren bir sevgidir. Yaratıcı insanın sevgisi küçümseyen bir sevgidir: küçümsediği şey sürü ve değerlendirmeleridir: Çünkü o yakınına değil, uzaktakini, geleceğin yaratıcı insanlarını, insanın geleceğini sever. Yaratıcı insan sevdiği şeye ve insana kendini verir, sevmediklerinin de önünden geçip gider. Sevmek,

değerlendirmek, değerlendirmekse yaratmak demektir”
(Kuçuradi, 1997a: 79).

Yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere, yaratıcı insan kendini bugüne değil geleceğe yöneltmiştir. “Ben” olurken bugünden kopmuş ve insanlığın bütün değerleri içinde kendini tanımlamaya ve onlarla birlikte var olmaya kendini adanmıştır.

3. BİLGE KARASU METİNLERİNDE “BEN”İN YARATIMI

Çalışmanın Bilge Karasu metinlerinin inceleneceği bu bölümünde, ilk bölümde kurulan benlik düşüncesinin metinlerdeki izdüşümü aranacaktır. Bilge Karasu metinlerinde oluşturulan “ben”, yapısal olarak incelenecek ve benliğin aldığı yol Nietzsche felsefesinde sürü insan, özgür insan ve trajik insan adımlarına göre değerlendirilecektir. Benlik oluşumunun metinlerde nasıl yer aldığı incelenmeden önce Bilge Karasu’nun “ben” anlayışı ve bunun çeşitleri üzerinde durmak gerekmektedir.

3.1. BİLGE KARASU METİNLERİNDE İNSAN VE “BEN”

Bilge Karasu metinlerini incelemeyen önce Bilge Karasu’nun edebiyat hakkındaki düşüncelerini göz önünde tutmak gerekmektedir:

“İlginç olan şu: bir roman okumağa oturuyoruz. Bir kurmaca karşısında olduğumuzu biliyoruz. Okuma, bir bakıma, “gerçek” olmadığını bildiğimiz birtakım kişilerle işlerin, “gerçekliği” andıran ya da andırmayan bir dünyada, çok değişik birtakım imge dizileri ya da dizgeleri aracılığıyla anlamlandırılması işlemi sürdürülüp giderken (her şeyden önce de sürdürülüp gidebildiği için), o kişilere, o olana bitene, o dünyaya inanabilir, inanır hale gelme sürecidir; o dünyanın olanaklı/olası kılınmasını yaşamaktır” (Karasu, 1995b: 22).

Bilge Karasu okuma edimini anlatırken bir sürecin vurgusunu yapmaktadır. Okur kitaba yaklaşırken kurulan gerçekliği kendi yaşam alanında olabilirlik boyutuyla birlikte kabul etmektedir. İnceleme içinde gerçekleştirilmeye çalışılacak amaç da budur. Bilge Karasu’nun kurguladığı karakterlerin gerçeklikle kurduğu bağları bir gerçeklik kabul ederek, karakterlerin yapıp ettikleri ve oluşturdukları durum üzerinden insana bakmaya çalışılacaktır. Karasu’nun yukarıdaki alıntısından çıkartılabilecek bir diğer düşüncesi ise okurun olanağıdır. Okur metinle birlikte bir süreç yaşar ve bu gerçekten “yaşam”dır. “Yaşamımın en pahalı, en imrenilir üç kitabını, 20-

22 yaşlarım arasında ‘yaşadım’” (Karasu, 1995b: 7). Bilge Karasu’da okumak bir yaşamdır. Gerçek yaşamdan kopan, kendine ait bir yaşam değildir bu; Bilge Karasu, doğrudan gerçeklikle temas halinde onu değiştiren dönüştüren ortak bir yaşamı anlatmaktadır. Bu yaklaşım çalışma içinde Bilge Karasu hikâyelerinde oluşturulan gerçekliği bir “yaşam” olarak kabul etme sürecini desteklemektedir. Bu yaşam içinde oluşturulan “ben”, felsefi olarak tanımlanabilecek ya da var olan tanımlamalar içinde değerlendirilebilecek bir konumdadır.

“Her okuma az ya da çok, birtakım değişikliklere uğratır imgelerimizi ama okuduklarımızın imge *üretme gücü* ölçüsünde, gerçekte bir bozma –yeniden kurma süreci olan bu değişme, küçük ya da büyük olacaktır. *Okuma yaşantısı* diyebileceğimiz süreçtir bu.” (Karasu, 1995b:18)

Her okuma okuru metin olanakları içerisinde bir değişikliğe uğratır. Bu değişiklik Bilge Karasu’nun ifadesiyle bozma-yeniden kurma sürecidir. Bilge Karasu’nun bu düşünceleri, çalışmanın onun metinlerine bakarken izleyeceği yolu göstermektedir. Bilge Karasu *Lağımlarınası ya da Beyoğlu* kitabında metnin nasıl oluştuğunu kendi diliyle tanımlamıştır:

“Her kitap, bir çekirdeğe ulaşma çabasıyla başlar sanıyorum. Henüz, etinin dokusu bilinmeyen, tadına bakılmamış bir düş yemişinin, henüz olmayan, oluşmamış yüzeyinden –renge bile görülmeyen yüzeyinden– içeri bir toplu iğneyle girer gibisinizdir. Sert kabuğunu delip, delinmeyeceğini umduğunuz, size karşı koyacak güçte olmasını beklediğiniz bir çekirdeğe ulaşmaya.

Çekirdeğin içi, toprağa düştüğünde hiç bilmediğiniz bir bitkiyi, bir ağacı doğurup büyütecek o çekirdek içi, sizin kaygılarınızın dışında kalır. Siz ancak bir sapın ucunda o çekirdeğin ilk düğümü çevresinde oluşacak etin yapıcısı olacaksınız. Çekirdeği bulduktan sonra, sabırla, kat kat et, tat, renk giydireceksiniz o çekirdeğe. Öyle ki kitabınız bittiğinde artık –hiç değilse sizin açınızdan– tadı, dokusu, rengi bilinen bir

yemiş tutarsınız elinizde. Sonra da o yemişi atarsınız ortaya, ısıracak, gagalayacak, kemirecek birileri çıkar diye umarak.

Her kitap, sanırım, kr, kısa bir inişle uzun, zahmetli, çekirdeğin çevresinde dnenip harfe harf, sözcüğe sözcük, katmana katman katan, çekirdekten uzaklařtıķa anlam yüklenen bir çıkışın öyküsüdür. Bir yokluk içindeki yolun bittiği yerden geriye dönerek o yolu uydurmaktır” (Karasu, 1999b: 91).

Bilge Karasu'nun dil kullanımı konusundaki titiz çalışması, metinleri oluştururken gösterdiği yoğun işçilik, imge kullanımındaki yaratıcılığıyla Erinç'in (1997: 41) dediği gibi her okur için yeni olanakların, yeni yorumların ve tanımlamaların kapısını açmaktadır:

“Yapıtlarını okuyan, onları hem tek başlarına, hem de bir bütün olarak özümseyen her bir kimse için bir yazar Bilge Karasu çıkacaktır ortaya... Sözgelimi *Göçmüş Kediler Bahçesi* okurlarının, çalışanlarının, tanıdığı, bulduğu, yakaladığı ya da keşfettiği sayısız yazar Bilge Karasu vardır, Bilge Karasular vardır.”

Le Guin (2002: 60) bir hikâyenin oluşumunu anlatırken “tüm... rnt türlerinin -ses, sözdizimi, imgeler, fikirler ve duygular- hep birlikte çalışmaları gerekir” demektedir. Bütün bu örüntülerin ustaca birleştirildiği Bilge Karasu metinleri, “bir yokluğun içindeki yolun bittiği yerden geriye dönerken” yeni olanakları, yeni insanları ve yeni yaşamları da birlikte getirmektedir.

Bilge Karasu metinlerinde kurulan karakterler yaşamaktadır. Kendi zamanlarında var olmak, kendilerine ait edebi dokuyu oluşturmak dışında, okurla temas ettikleri noktalarda da birlikte bir okuma yaşantısı kurmaktadır. Dilin olanaklarını kullanırken Bilge Karasu özellikle bunu dikkate almaktadır. Okuma yaşantısının tekrarlanan ve her tekrarda da kendini yenileyen olanaklarını titizlikle kurmakta, bu yolla okurla gerçekleştirdiği ilişkiyi diyalektik bir boyuta taşımaktadır. “Okurken... belli imgelerimizde, imge dizilerimizde değişiklikler ‘olduğunun’ farkına varıyoruz.

Düşününce de anlıyoruz ki okuma sürecinin, okuma 'alışverişinin' sonucu olarak bu değişikliği, özgürce biz yapmışız" (Karasu, 1995b: 23).

Okumak değişimdir, özgürlüktür, bir şeyleri yıkıp yerine başka şeyler kurmaktır Bilge Karasu'ya göre. Bu anlamda Bilge Karasu metinlerinde yıkılan-yeniden kurulan, değişen ve özgürlüğünü arayan insana bakmak gerekmektedir. Bilge Karasu'nun insana bakışı metnin bütününe bakışından farklı değildir. İnsan bir arayıştır. Kendi olabilmek için, ya da kendini var edebilmek için metinler içinde sürekli yol almaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde Nietzsche konusunda insanın üç yapısal türü olduğuna değinilmiştir. İnsanın kendiliğine giden yolu bu üç tip arasında kat edilmektedir. Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu üç tip, insanı açıklamak için yeterli birer ölçüt değildirler. Yalnız bu insan tiplerini oluşturan unsurlar ve bu tipler arasındaki geçişler, insanı ve insan yaşantısını değerlendirme konusunda bir olanak vermektedir. Öncelikli olarak Bilge Karasu metinlerinde kurulan insanların gerçeklik algıları, o kişinin yapısını doğrudan belirlemektedir.

"Ben" kendine dönük pratikleriyle gerçeklik arasında bir algılama bağlantısı kurmaktadır. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesinde gerek Andronikos gerekse İoakim benliklerini gerçeklik algıları üzerinden gerçekleştirmektedirler. *Gece* romanında Yazar ya da diğer adıyla N. karakteri, Sevinç ve *Gece İşçilerinin Başı* gerçeklikle olan ilişkileriyle roman içinde davranışlarını açıklamaktadırlar. Benzer şekilde *Göçmüş Kediler Bahçesi* kitabının temel hikâyesindeki Gezmen karakteri yine farklı bir gerçeklik algısıyla kurulmaktadır. *Kılavuz* hikâyesinde Uğur, realiteyle kendi gerçekliği arasında yolunu aramaktadır. *Kısmet Büfesi* hikâyesinde yazar gerçekliğin arkaik izlerini sürmektedir.

Hikâyelerde yaratılan bir diğer ortak durum ise gerçeklikle oyun arasında gidip gelen kurgudur. Hemen her hikâyede karakterler ya bir oyunun parçasıdır ya da yaşadıklarını bir oyunla özdeşleştirmektedirler. Bu da Bilge Karasu'nun benlik ve gerçeklik ilişkisinde insana yaratıcı bir rol verdiğinin göstergesidir. Kişi yaşamı ve bilinç dışı arasında gerçekliği

konumlandırma uğraşındadır. Kendi öznelliğini sorgular ve dışındaki gerçeklikte kurgusal yanları keşfetmeye çalışır.

Yol, Bilge Karasu hikâyeleri için önemli bir imgedir. Yaşamın ve kişinin durağanlığını ortadan kaldırır. Hikâye içinde karakterler sürekli konumsal yer değiştirmeler gerçekleştirirler. Bu hareket çoğu zaman metaforik bir anlam taşır ve yolculuk çoğu zaman analitik düzlemin dışında bir yer değiştirmeyi de imler.

Metinlerin çarpıcı bir özelliği de kurulan karakterlerin kendilerini sorgulama edimleridir. Metin içinde sürekli yer alan iç diyaloglar, kendine dönük konuşmalar daha çok karakterlerin kendileriyle hesaplaşması şeklinde gelişmektedir.

Yukarıda değinilen temel özellikler dışında, iktidar ilişkileri; kişisel ilişkiler, mekânsal ve zamansal özelliklerle birlikte Bilge Karasu yapıtlarında “ben” hareketli, kendini yenileyen ve geliştiren, yıkan ve tekrar kuran, devinimli özneler olarak kurulmaktadır. İlk bölümde ortaya koyulmaya çalışıldığı gibi “ben”i açıklamak için doğru sıfatları aramak yerine doğru fiiller kullanılacaktır. Çünkü Nietzsche için benlik bir tamamlanmışlık, bir bütünlük değildir. Doğru eylemlerle birlikte gerçekleşen bir arayıştır. Bilge Karasu’nun karakterleri de “iyi”, “kötü”, “ahlaklı”, “erdemli”, “ahlaksız”, “çalışkan”, “dürüst” gibi sıfatlarla değil “arayan”, “yıkan”, “kuran”, “değerlendiren”, “değersizleştiren”, “sorgulayan”, “umursamayan” gibi fiillerle birlikte açıklanmalıdır. Oluşmuş bir benlik, tamamlanmış bir özne, kendini yaratmış bir ben ortaya koyulmamaktadır. Ama hemen her hikâyede kendini yaratmaya çabalayan ya da “ben”ini arayan özneler bulunmaktadır. Bulanık bir atmosfer, mistik bir zaman ve karmaşık olay kurgusu içinde son derece yalın, “gerçek” insanların hikâyeleri anlatılmaktadır. Metinlerde “kahramanlık” olgusunun ironik bir tema olarak işlenmesinin önemli bir sebebi de budur. Kendilerini tekrar edecek ve tarihlerini yeniden okuyabilecek; hata yapan, yanlış anlayan ya da anlamayan insanlardır kurgulanan. Hiçbir karakter ideal ya da emsalsiz değildir. *Göçmüş Kediler Bahçesi*’ndeki Gezmen gibi yaptığı en sıra dışı davranışı en büyük hatası olmuştur. Ya da *Gece ve Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*’ndaki gibi kendilerini kahraman yapan

davranışları, hiçbir şey yapmayarak gerçekleştirmişlerdir. Bu noktalardan dolayıdır ki Bilge Karasu metinleri okur için yaşam alanı oluşturmaktadır. Bu, kendini kahramanın yerine koyarak değil, karakterle birlikte yol alarak gerçekleştirilen bir yaşamdır.

Bilge Karasu metinlerindeki insan, bu anlamda statik bir “ben” değildir. Nietzsche'nin terminolojisiyle, sürü insanıyla özgür insan arasında yol alan, bazen de kendini yaratma aşamasını yakalayıp trajik insana yaklaşan, ama genel olarak, benlik teknolojilerini yaşamının içinde ortaya koyan dinamik bir “ben”dir.

Çalışmanın bu bölümünde metinlerdeki karakterlerin yapısal farklılıkları gerçekliği algılayış biçimleri, bunu nasıl değiştirdikleri ve tercihleri üzerinden ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Benzer ve farklı karakterlerin olaylar karşısındaki tutumları, bunları değerlendirmeleri ve değerlendirme biçimleri, kendilerini söylemsel alanda nasıl kurguladıklarından ve gerçeklik algılarından giderek açıklanmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın bakmaya çalıştığı yer kurgulanan karakterlerin, metinle, imgelerle ve dış faktörlerle birlikte var oluş aşamalarını, bu aşamaların temel basamaklarını ve yönelimlerini anlamaya çalışmaktır.

Çalışmanın Bilge Karasu metinlerinde arayacağı olgu bu anlamda tamamlanmış “ben”lerin nitelikleri değil, yolculuklarındaki duraklarıdır. Hikâyeler de sunulan kurgulanan karakterler, bir kesitin içinde kendilerini tanımladıkları noktalar esas alınarak değerlendirilecektir. Bu amaçla yolun kendisi ve yol içinden seçilen kesitli noktalardaki durumlar, algılar ve tanımlar açıklanmaya çalışılacaktır. Genele ışık tutabilecek bu kavramlara imgesel boyutlarında yoğunlaşılacak ve çevrelerini aydınlatmalarıyla gerçeklik düzlemleri belirginleştirilecektir. Bu çaba yapıtlardaki öznelere bir model değil bir yaşantı olduğu kabulüyle anlamlı hale gelmektedir. Gasset (1999: 39) şunları söylemektedir:

“Eylemden, ancak daha önce insanın tefekküre dalması oranında söz edilebilir; bunun tersi de geçerlidir, benliğe dalma gelecekteki eylemi tasarlamaktan başka bir şey değildir.”

Gasset, insanın yazgısının her şeyden önce eylem olduğunu belirtmektedir. “Düşünmek için yaşıyor değiliz, tersine, düşünmemiz yaşamayı başarabilmek içindir” (Gasset, 1999: 39). Bunun anlamı insanın, belirlenmişlik değil aksine belirsizlik üzerine kurulmuş bir düşünme, içselleştirme ve yaşama pratiği olmasıdır. “Ben” olmak, baştan değişmez özelliklerini ortaya çıkartmak ya da belirli insan modellerinden biri içinde kendini tanımlamak değildir. Nietzsche’de tanımlandığı gibi insanı model olarak tanımlayan ve doğru-yanlış, ahlaklı-ahlaksız, iyi-kötü gibi davranışlarını uygun durumlara göre sınıflandıran bir moral sistem vardır. Foucault bu kontrol ve belirleme mekanizmasının gelenek ve bilimle birlikte daha çok devlet eline yöneldiğini göstermektedir. Tasniflenmeye ve bu sayede de kontrol altına alınmaya çalışılan insan olma pratikleri, öznenin benliğine dönük çabasının yönünü kendi içinden çok dışına çevirmiştir. “Yaşamak, bir ortamın çaresiz tutsağı olmaktır” (Gasset, 1999: 7). “Ben”in niteliklerinden söz ederken onun toplumsallığına ve dış bilinçle olan ilişkisine özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Öznenin yaşadığı ortama yönelik anlamlandırma çabası benliğin temel özeliğidir. Bu çabanın açıklanması nitelik olarak “ben”in yapısını değerlendirmeden sadece dış çevrenin tanımlanması anlamına gelmemektedir. Hümanistik psikiyatri kişinin fenomenoloji alanını, davranışlarını belirleyen biricik alan olarak tanımlamaktadır.(Kökner, 1985: 160) Bu anlamda “ben”e yönelik tanımlama evreni, insanın hem dış hem de iç dünyasını birlikte düşünmek ve aralarındaki çatışmayı ve uyuşmayı tanımlamak anlamına gelmektedir.

Nietzsche’nin altını çizdiği yapısal üç insan modeli birer basamak olarak tanımlandığında, “ben”in çeşitlerine ilişkin yapılacak bir değerlendirmenin de altyapısını oluşturmaktadır. İnsanın kendine dönük yolculuğunda bu eşikleri geçebilen ya da aradaki süreçlerde kalan insan tipleri oluşmaktadır. Bu durum kişinin kendini tekrar oluşturma ediminin yaşamın geneline ait bir çabanın tanımlanması olduğunu gösterir. Hiçbir “ben” bütün düşünceleriyle ya da bunların sonuçları olan eylemleriyle özgür ya da kendi olmamaktadır. Yaşamı boyunca belki bir kez, belki de her gün birçok eşik atlayarak ve tercih yaparak yolunun yönünü seçme durumuyla karşılaşmaktadır. Bu tercihler benzer pratiklerle ve tanımlarla ya kendi özneliğine doğru ya da “herkes”in

gittiği yöne doğrudur. Kendine yönelen her “ben”in yürüdüğü yol aynı olsa da attığı adımlar kendine aittir. Bu anlamda özgür olmasa da özgür tercih yapma olanağı bulmaktadır. “Ben”in türsel farklılıkları yaşam içinde hem gitmekte olduğu yön hem de yoldaki durumuyla açıklanabilir.

Bilge Karasu metinlerinde incelenecek özneler; nitelik bakımından gerçekliği algılama biçimleri, kendiliklerine göre hareket yönleri ve yolculukları ve imgesel oluşum içinde kendilerini nasıl tanımladıkları üzerinden gidilerek değerlendirilecektir. Bu değerlendirmede Nietzsche’nin tanımladığı üç insan basamağı, biçimsel olarak bölümlerin birbirinden ayrılmasını sağlayacaktır. Yukarıda da belirtildiği gibi öncelikle “sürü insanı”nın gerçeklik algısının kırılması ve herkesin gittiği yoldan çıkması değerlendirilecektir. Ardından “ben”in kendini izlediği ve bulunduğu yol, “yol” imgesi içinde değerlendirilecek ve açıklanacaktır. Bu yol “sürü insanı”nın “özgür insana” giden yolculuğunu tasvir etmektedir. Son olarak da, “yitiş” ve “ölüm” imgesiyle birlikte “trajik insan” olma çabası tanımlanacaktır.

3.2. “SÜRÜDEN ÇIKMAK”, KIRILAN GERÇEKLİK VE YENİ TANIMLAR

Bilge Karasu metinlerinde incelenen karakterler yaşamlarının bir kesitiyle anlatılmaktadır. Hikâyelerde kullanılan zaman kurgusu metnin içine yerleştirilen karakterleri genelde bir tercih noktasında kurgulamaktadır. Her tercih bir gerçeklik tanımıyla birlikte var olur. Temellendirilmesi gereken, tercih yapan karakterin kendini ortaya koyarken gerçekliği nasıl algıladığıdır. Bu algı “sürü insanı”nın kendi yolunu seçebilmesi için var olan gerçekliği yıkması gerekliliğinden doğar. Nietzsche’nin gerçekliğe yönelik bütün tanımların yıkılmasını öngören düşüncesi, incelenen Bilge Karasu hikâyeleri içinde de gözlemlenmektedir.

Hikâyelerin bütünlükleri içinde bakıldığında, karakterlerin kendilerini var etme pratiği olarak tanımladığı tercihlerinin oluşum aşamaları gerçeklikle kurdukları bağla ilintilidir. Bilge Karasu genelde metinlerindeki karakterin kurulumunu kendi iç dünyalarından vermiş ve kendisine ait açık uçlu edebi

niteliğini öyküleri içinde de kullanmıştır. Karakterlerin düşündükleri ve yaptıkları, yazarın farklı yorumlara izin veren yaklaşımıyla belirgin tavırlar olarak görünmese de, alt anlamlar olarak tamamen serbest metinler de değillerdir. Bu çalışma da, bütünüyle kasıtlı ve planlı olmasa da amaca yönelik bir niyet taşıdığı kabulüyle, metinlerin alt anlamlarını bir sistem içinde değerlendirmeyi amaç edinecektir. Gerçeklik konusundaki değerlendirmeler, sınırlılık içindeki metinlerin bütünlüğünün bozulmaması amacıyla ayrı ayrı gerçekleştirilecektir.

3.2.1. Oyunla Kurulan Gerçeklik: *Göçmüş Kediler Bahçesi*

Göçmüş Kediler Bahçesi kitabı on dört ayrı masaldan oluşmaktadır. Bunlar *Göçmüş Kediler Bahçesi* hikâyesi temelinde bağıntılı olarak dizilmektedirler. Bu kurgunun dikkat çekici bir diğer özelliği ise zamansal dizgesidir. Temel metin on iki ayrı masalın arasına yerleştirilmiştir. Zamansal doku metinlerin anlam niteliklerini de belirlemektedir.

“Masalların bir saat tablası oluştururcasına sıralanmasını tasarladım. Öğle vaktini aştığımızda art arda dizilmeğe başlayacak masallar, altıncı saati doldurunca, havanın kararmağa yüz tutmasıyla, nitelik değiştirecekti.” (Karasu, 1999a:211)

Metnin zamanla ilişkisi daha sonra tekrar incelenecektir. Gerçeklikle kurulan bağ kapsamında düşünüldüğünde temel hikâyeye hem zamansal vurgunun, hem de diğer masalların kuruluş yapısının belirleyicisi olmaktadır.

Hikâyeye, yabancı bir ülkede, tarihi kökenleri olan otantik bir oyunu izlemek için gelen bir gezmenin, orada tanıdığı bir yabancıyla kurduğu ilişki ve bu yakınlığın oyunun bir parçasına dönüşerek farklı bir niteliğe bürünmesi üzerinden oluşturulmaktadır.

Gezmenle yabancı arasındaki ilişki mistik bir atmosfer taşımaktadır. Rastlantısal karşılaşmalar, ortak ilgi alanları dışında yabancının konuşması ve gizemli hareketleri gezmenin ona bağlanmasına yol açmıştır.

“İngilizcesi kuzeylilerinkini andırıyordu. Alman, Hollandalı, İskandinavyalı olabilirdi. Avusturyalı da olabilirdi ya, nedense o gelmedi usuma. Söyleyişi, karlar, göller, çamlar, dal dal boynuzlu geyikler getiriyordu gözümün önüne.” (Karasu, 1999a:54)

Gezmen yabancıya duyduğu ilgi ve sevgiyle birlikte ona ulaşma çabasını da taşımaktadır. Hikâyenin genel yapısı içinde ikili ilişkilerde oyuna yönelik masalsi bir etki bırakmaktadır. Bu durum yaşamla oyun arasındaki gerçekliği etkilemektedir. Gezmen oraya sadece oyunu izlemeye gelmiştir fakat gelişen olaylar sanki onun baştan beri oyunun bir parçası olarak var olduğunu göstermektedir. Gerçeklik oyun içinde tekrar kurulmaktadır.

Gerçekliğin bulanıklaşması gezmenin oyun içinde yaptığı son hamleyle netleşmektedir. Sevdiği insana ulaşma konusundaki tercihini oyun alanı içinde göstermiştir.

“Kendi oyunumu oynamaya başladım. Sen beni yaşatabilirsin diye geçirdim içimden. / başı gene evet dedi. / ama yaşatmak istemiyorsun çünkü sen/ başı, evet, ben? ... dedi./ sevildiğini bilmek istersin./ evet./ ama sevildiğinin söylenmesini istemezsin. Beni söylenmemiş bir sevgide boğabilirsin” (Karasu, 1999a: 157).

Özne kendini var ettiği alanı içselleştirerek tercihlerini o alan içinde kurgulamaktadır. Foucault, benin yaşam alanını içselleştirmesi konusunda kişisel tercihin altını çizmektedir. Gezmen kendi adına oynamaya başlayarak oyun alanı içinde sevdiği insanı elde etmeyi düşünmektedir. Oyunun kazanılması onun için önemlidir ama kendi takımının kazanması değil kendisinin kazanması gerekmektedir. Yanılsama içinde yapılan özgür tercihin sonucu iki gerçekliğin de kaymasıdır.

Burada benlik incelemesi üzerinden bir değerlendirme yapılacak olunursa; öznenin kendini oluşturma pratiği anlamlandırma alanını tanımasıyla başlar. Gezmen hem var olduğu alanı bütün olarak görememekte hem de kendini o alan içinde özgürleştirmeye çalışmaktadır.

“Ama... oyun bitmişti. Bitmişti benden yana. Bir tek adım atmam yetiyordu işte. ‘Ne yapıp edip’in gereği yoktu artık. Oyuncu değildim ama atılacak adım ortadaydı. Üstelik istediğimin gerçekleşmesi bundan daha kolay olamazdı” (Karasu, 1999a: 157).

“İstem” kendi başına özgür bir eylem değildir. Nietzsche’de vurgulandığı gibi birbirine bağlantılı bütünsel bir edimin sonucudur. Bir buyuranın ve itaat edenin birlikte varlığını gerektirir. Oyun alanı vurgusunun hikâye içinde sık sık tekrarlanmasının bir diğer sebebi de budur. Gezmen oyun alanı içindeki konumunu feda ederek sevdiğine ulaşmak için fedakârlıkta bulunmuştur. O alanda gerçekliği kırmış, kuralların dışına çıkmıştır. Oyun alanı içinde kendisini yöneten başkanla girdiği (girdiğini düşündüğü) ilginç bir diyalog bulunmaktadır gezmenin.

“Konuşmak istiyordu şimdi. Üstünlük taslamaktan, tepeden bakıp alaycı davranarak sırt okşamaktan vazgeçiyor, konuşmak istiyordu. Usumdan geçeni o nasıl anlıyorsa, ben de öyle anlamalıydım usumdan geçenleri. Mor değil yeşildi anlaşmaya, uzlaşmaya varmak isteyen. Bütün gücümü kullanıp almalıydım onu” (Karasu, 1999a: 158).

Öznenin kendine dönük en önemli pratiği gerçekliği kavramasıdır. “Sürü insanı” gerçekliği doğru kavrayarak bunu yeniden kurma olanağını elde eder. Özgürleştirici eylem sınırlılıkların bilinciyle birlikte geliştirilir. Kendini oyun içinde var etmek isteyen gezmen sınırlılıklarını doğru görememektedir.

“Başımı kaldırıncaya birkaç adım ötemdeki bir seyirciyle göz göze geldim. ‘Attığınız adım bir sonrakiydi,’ dedi. ‘Başkan, aşağıyı savunduktan sonra size bir adım attırır, oyunu sizlerin kazanmanızı sağlardı. Bu adımı erken atmakla oyunun biteceğini, yeşillerin kazanacağını nasıl düşünmediniz?’

Yanıdaki, ‘morların oyununu Başkan yönettiği için, oyuncular oyunun tümünü görecektir durumda değil. ... ama siz Başkanı

beklememekle, Başkana uymamakla ölümlük bir suç işlediğinizi nasıl düşünmediniz' (Karasu, 1999a: 191).

Bu masalsal anlatı içindeki gerçeklik vurgusu hikâyeye adını veren göçmüş kediler bahçesinde Gezmen'le sevgilisi arasındaki konuşmayla sonlanır:

“Yanlış düşündün. / niye?/ Ben senindim nasıl olsa. Ama / Biliyorum. İvecen davrandım, oyunu sizlere verdim. / ben oyundan söz etmiyorum ki. ...seni yanıltmak sınamak istedim/ sen düşümdesin şimdi, dedim. Ben ben olmalıyım gene, kalkıp gitmeliyim. ... “sen beni yaşatabilirsin, sen beni yaşatabilirsin” demek istiyordum. Diyemedim” (Karasu, 1999a: 209).

İki gerçeklik arasında var olamayan gezmen “göçmektedir”. Bu mistik son birçok anlamda yorumlanmaya açık bir metin oluşturmaktadır. Gerçeklik algısında kararsız kalan Gezmen oyun içinde bir kendi olma pratiği gerçekleştirmeye çalışmıştır. Sevgisi için kendini vermiştir. Bunu “göçerek” sağlamıştır da ama ne gerçeklikde ne de oyunda sevgilisine ulaşamamıştır.

Foucault benlik için “kim olduğumuza ilişkin kamusal tanımlar vermek üzere seçtiğimiz biçimlerin toplamıdır” demektedir. Gerçekliğin kurgusu içinde gezmen kim olduğunun tanımını yapamamıştır. Başkanın yönettiği bir piyon olarak oyun alanı içinde kazanç arzulamıştır. Kendini gönüllü olarak bir nesneye dönüştürmüşken tekrar özne olarak davranmayı düşünmüştür. Hem oyunun hem de gerçek yaşamın realitesini kırmaya çalışmış bunu bir özgür eylem bir yaratım olarak gerçekleştirmek istemiştir.

“Özgürlük

sınırlarla işlenmiş incecik bir oyadır,

aşk gibi,

dirim çığılığı, ele saygıdır;

yırtılmak bilmediği içindir

sık sık yakılması;

tuttuğu yer, onu kullanmaktaki becerimiz kadardır hep.” (Karasu, 1996a: 9)

Gerçeklikle kurulan bağ konusundaki bu çarpıcı hikâye farklı yorumları ve okumaları beraberinde getirecek bir yazınsal metindir. Çalışmanın yöneldiği alanla ilişkisi kurulduğunda, metin içinde kurgulanan olay örgüsü karakterlerin kendilerini tanımlama alanları konusunda bir fikir vermektedir. Nietzsche ile ilgili bölümde açıklandığı gibi bütün kendilik edimleri “sürü insanı”ndan “özgür insan”a ve oradan da “trajik insan”a geçişin olanaklarının arayışıdır. Gezmen bir “sürü insanı” değildir. Gerçeklik konusunda kendi tanımlarını yapma arzusu taşımaktadır. İsteme edimiyle kendi gerçekliğini kurmaya çalışmaktadır ve bunlar Nietzsche felsefesi için ilerlemeci adımlardır. Ama sonuç olarak gezmen ne “sürü insanı”ndan “özgür insan”a ne de “özgür insan”dan “trajik insan”a geçebilmiştir. Onun eylemi gerçeklikte bir kırılma yaratmış ama yeni bir gerçeklik kurma aşamasına dönüşmemiştir. Bunun temel nedeni gerçeklik alanının yanlış belirlenmesinden kaynaklanmaktadır. Oyunu tanımamak bir tercih olarak değerlendirilebilir ki buna benzer bir örnek Gece romanı içinde incelenecektir. Gezmenin yaptığı oyun alanı içinde kalarak kendi istemesini realiteye dayatmasından kaynaklanmaktadır. Yaşamı bilerek oyunlaştırmak yeni bir gerçeklik kurmak değildir. Yaşam içindeki oyunu doğru çözmek kendi değerlerini oyunun değerlerini yıkarak kurmanın bir gerekliliğidir. Ama kendi değerlerini kuran insanın yanılsama içinde bir gerçeklik arzusu taşımaması gerekir. Oyun var oluş amacıyla birlikte bir simgeleştirme pratiğidir. Simgeleştirme içinde yer almak bu düzlemde kendini var etmek anlamına gelmemektedir. Oyunun kendi doğasını kavramak ancak gerçeklik için simgesel düzeyde bir var oluş olanağı tanımaktır. Gerçekliği doğru tanımlama edimi değildir.

3.2.2. Yazıyla Kurulan Gerçeklik: Gece

Gece romanı dört değişik anlatıcının ağzından kurgulanmış metinlerden oluşmaktadır. Gerçeklikle kurulan bağlantısı bakımından bu roman çok sıra dışı özellikler göstermektedir. Öncelikle kitap bir deftere yazılmış metinlerden oluşmaktadır. Yani yazarlar aynı zamanda romanın karakterleridir. Kendi kendini oluşturan metinler, bu anlamda gerçeklik vurgusunu iki kez kaydırmaktadır. Kitap, yazarın kurgusu dışında, roman karakteri olan

yazarların da kurgusudur. Akşit Göktürk *Gece* romanı için yazdığı önsözde bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

“Gece belirli bir gerçekliğin, tek tanımla saptanabilecek bir insanlık durumunun dile getirildiği bir anlatı değildir. Belli bir öykü, kişilikler, ya da nedensellik ilkesiyle işleyen bir olay örgüsü sunmuyor bize.” (Karasu, 1998:5)

Foucault (1994: 9) *Kelimeler ve Şeyler* kitabında Velázquez'in *Las Meninas* tablosunu değerlendirirken tabloyu ilk kez gören Gautier'in “tablo nerede?” diye haykırdığını yazmaktadır. Görünürde basit bir konuyu işleyen bu resim içindeki farklılık tablonun sol kenarında elinde paletiyle Velázquez'in de bulunmasıdır. Tablonun yeri değişmiştir. Ressamın baktığı yerle izleyicinin baktığı yer bir ayna gibidir. *Gece* kurgusu ve örgüsüyle okuru kitabın içinde farklı bir noktada bırakmaktadır. Elindeki metin bir kurmacadır. Ama Bilge Karasu'nun kurmacası dışında karakterlerin de bir kurmacasıdır. Birbirinden bağımsız farklı karakterler tarafından deftere eklenen metinlerin ilk elden okurudur kitabın okuru. Okur, dört karakterin birbiri için yazdığı metinleri kaçak bir gözle dikizlemektedir ve okur metinler üzerinde bir görgü tanığıdır. Bu gerçeklikteki kayma metnin oluşumundaki ve karakterlerin kurulumundaki gerçeklik vurgusunu da etkilemektedir. Okur, yazarla değil, yazarın yarattığı karakterlerle ilişki halindedir. Ama yazar olarak Bilge Karasu da metnin içine Velázquez gibi girmektedir. *Gece*'nin sondan bir önceki 109. bölümüne imza olarak B**** K***** atılmıştır. “Bilge Karasu burada hem yazar hem yazı kişisidir” (Açık, 2000: 42).

Yazıyla kurulan gerçeklik, *Gece* metninin önemli unsurlarından biridir. Karakterlerin öznelliklerini ortaya koyuş biçimi de bu anlamda gerçeklikteki bu kaymanın izlerini sürekli taşımaktadır. Okur ve karakterler metnin neresinde durdukları noktasında sürekli hesaplaşmaktadırlar.

Metinleri oluşturan dört karakter; Yaratman, Sevinç, Sevim ve N. diye anılan “sağır sarışın çocuk”tur. Çalışma içinde Yaratman'ın metinde ilk verdiği isim olarak Nemi “sağır sarışın çocuğun” adı olarak kullanılacaktır. Metin içinde Yaratman ve Nemi birbirlerini N. olarak tanımlamaktadırlar. Bu

metnin “çetin”liğini artırması dışında, giderek birbirine benzeyen karakterlerin metin içindeki konumlarının da belirsizleşmesini sağlamaktadır. İlk bakışta iki basamağa kademeli olarak yerleştirilmiş dört karakter görüntüsü çizilmektedir. İyi olan Yaratman ve ona yakın olan Sevinç, kötü olan Nemi ve ona yakın olan Sevim. İki kutup başlangıç için “gece” ve “gündüz” temalarının kristalleşmiş temsilcileri olarak tanımlanır. Ama metin içinde gece ve gündüz bulanıklaştıkça karakterlerde birbirlerine geçmeye ve sınırları kaldırmaya başlarlar. Gerçeklik alanındaki temsiller de bu noktadan sonra belirsizleşir. Metin bir eylem olarak yazıyla kurulduğundan karakterlerin gerçeklik alanları da yazı içinde sürekli yenilenerek var olur. Bu dört ayrı yazarın elinden çıkmış metin yazıya dışardan müdahale etme niyeti taşıyan dipnotların da bütün içinde karakterler arasında yer değiştirmesine yol açar. Yaratman Bilge Karasu mudur? Dip notları yazan Yaratman mı yoksa Bilge Karasu mudur? Ama metinleri arasındaki en çarpıcısı olan 97. bölüm bu sorulara bir başka boyut getirmektedir;

“Dipnot (S.)

(burada “(S)” diye işaretlenmiş “dipnot” başlığının altında bir şey yoktu. Bunları yazan, “S.”nin (Sevinç?) (öyle olsa gerek) bir şeyler eklemesini öngörmüş gibi. Oysa epeydir bir deftere yazılmış birtakım şeyler okumakta olduğum halde, bunların kağıt parçalarına yazılmış, çiziktirilmiş, karalamalardan öteye geçmeyen bir takım notların biraz gelişi güzel bir “deftere-çekilmiş” hali karşısındaymışım gibi bir duygu içindeyim. Her şey rasgele art arda getirilmiş gibi...) (Bir “okuyan”...)” (Karasu, 1998: 206).

Kitabın bu ilginç bölümü Valazquez’in izleyicisini getirdiği noktadan bir adım ileri taşıyor okuru. Gerçekliğin içinde okuyan da kendini var etmektedir. Metne müdahale eden okuyan metindeki yazarlardan biri olmaktadır. 105. bölüm son kez bütün gerçekliği bir kez daha kırmaktadır:

“Gerçekte sevinç diye biri yok. Benim uydurduğum bir kişi o. Ona söylediklerimle yaptıklarımın bir bölümü, uzaklarda

kalmış bir sevgilinin anısıydı; bir bölümü de, aylardır tutulduğum şu hastanedeki sözüm yabana hekim bozuntusunun benimle konuşmağa çalıştığı sıralarda gösterdiği çabalardan çıkma birtakım uydurular. Defterimi ona artık göstermeyeceğimi söylediğim zaman üstelemedi. (Sevinç o sıra -belki o saat demeli- öldü). Sevim diye biri de yok. Yardımcısına Sevim diyen biri de, belki yok, herhalde yok” (Karasu, 1998: 222).

Gerçekliğe yönelen bu müdahaleler metni biraz daha çetinleştirmektedir. Ama bu bölüm yapılacak değerlendirmelerin niteliğini temelde değiştirmemektedir. “Defterimi ona artık göstermeyeceğimi söylediğim zaman üstelemedi. (Sevinç o sıra –belki o saat demeli- öldü).” Bu bölüm Sevinç’in yaşamını hangi gerçeklik içinde olursa olsun bir başkası tarafında okunarak kurulduğunu anlatmaktadır. Yazarın, okurun, karakterlerin iç içe geçtiği bu metinlerde bir okur olarak bizlerde bu karakterlerin tanımlanması için yeterli bir gerçeklik alanı oluşturmaktayız. Bu bölüm bir bakıma en dıştaki okura da Sevinç, Sevim gibi karakterleri bir kez daha yaşatma olanağı vermektedir.

“Ben”in konumlandığı yerin doğru saptanması benlik oluşumu için ilk adımdır. “Sürü insanı”nın kendisine buyrulan gerçeklikten kurtulması için öncelikle bu gerçekliği doğru tanımlaması gerekmektedir. Bu tanımlama, “ben”in kendi yolunu izlemesinin ilk adımıdır. *Göçmüş Kediler Bahçesi*’nde incelendiği gibi gerçeklik algısının doğru yerleştirilememesi “ben”in davranışının niteliğini de belirlemektedir. Bu anlamda Bilge Karasu’nun *Gece*’si sıra dışı bir yaratıcılıkla “ben”leri, sürekli kırılan bir gerçeklik içinde kurgunun kendisi olarak sunmaktadır.

3.2.2.1. Gerçeklik ve Oyun

Gece metninde oluşturulan gerçekliğin yapısını değerlendirmek için birkaç unsuru birlikte incelemek gerekmektedir. Oyun değerlendirmesi ve oyun oynanış biçimiyle karakterlerin kurulumu ve gerçeklik algıları ilişki halindedir. *Göçmüş Kediler Bahçesi* bölümünde değerlendirildiği gibi oyunu

algılama biçimi yaşamla iç içedir. Gece metinlerinde de oyunla çoğu yerde bir metafor olarak karşılaşılmaktadır. Karakterlerin nitelikleri ve “ben” olarak yapıları bakımından oyunla olan ilişkileri bir fikir vermektedir. 42. bölümde Nemi için şunları söylemektedir;

“Oyun oynamaya meraklı değildi küçükken. Sonraları bir konuşmamızda, “haydi, bir tavla atalım, ama ben seni yenerim” dediğimde, “madem oyun oynuyoruz yeneriz yeniliriz de, tasa mı?” dediğini unutmam. ... Biliyorum ki onun yaptığı yenilgiyi kabul etmemek değil, onu umursamamaktır. Yani, gerçekte, oyunu oynamamaktır” (Karasu, 1998: 96).

Yaratman, oyunu umursamamaktadır. Yenmek veya yenilmek için değil sadece oyunu oynamak için oradadır. Oyun, kuruluş biçimiyle toplumsal insanın, kurgulanan gerçekliğe ait olmasını sağlayan önemli stratejilerden biridir. Oyun, kullanım şekliyle ve varlık alınıyla Nietzsche'nin değindiği sürü insanının kurgusal gerçekliği sorgulamadan kabul etmesini sağlayan ve bunun yanında da Foucault'nun belirttiği gibi özneye olması gerektiği gösterilen “ben”e yaklaştıran ve o “ben”in kendini gerçekleştirdiği alanlardan biri olarak sunulan çok yönlü bir benlik pratiğidir.

Yaratman oyunun içinde kendini var etmekten kaçınarak ya da bunu bir gerçeklik alanı olarak görmeyerek “kendi olmak” adına yaratıcı bir edimde bulunmaktadır. Amaç olarak oyun, araç olarak oyuna dönüştüğünde özne için kendini tanımlayacağı bir alan yaratmaktadır. Yaratman bunun bilinciyle oyunun içine girmez. Girdiğinde ise sadece amaç olarak oyunu oynar. Yaratman sürüden kopan özgür insana dair bir tutum sergilemektedir. Bu yaklaşım ilerde değinilecek Andronikos örneğiyle bir benzerlik taşımaktadır. Kendine sunulan seçenekler içinde gerçekliği algılayışıyla (yeniden yaratışıyla) özgür tercihi yapmaktadır. Öznenin tercihi kendine sunulanlardan biride olsa asla belirlenmiş olmayacaktır. Yaratman Nemi'nin düşündüğü oyunu oynamayacaktır veya istediği gibi yenilmeyecektir.

“Oyun laf olsun diye oynanmaz. Oyunu gerçekten oynamak zorunda kalmasını istiyorum... O zamanda umursamazsa ona

bir daha ilişmem; ilişmemekle kalmam, ölümüne dek, düşünüyebile görmediği bir genlik sağlamak boynumun borcu olsun ona... Ama yenilgiyi kabul ederse..." (Karasu, 1998:96)

Yaratman'ın yaşamı üzerinden bir oyun oynamak istemektedir Nemi. Bu durumda da yaşamı oyunun bir parçası haline geldiğinde de oyunun gerçekliğini kabul etmezse, kendi gerçekliğini kurarsa, ona saygı duyup bir daha dokunmayacağını söylemektedir. Yenilgiyi kabul etmesi ise bir başka vurguyu göstermektedir. "Yenilmeği, eğilmeği, ezilmeği kabul eden insan, insan değildir gözümde." (Karasu, 1998: 95). İki karakterin gerçeklik tasarımı kişilikleri arasındaki farkı da göstermektedir. Yaratman'ın değerleri içinde yıkmayı başardığı bir değeri ona tekrar kabul ettirmek istemektedir Nemi. Bu gerçekliği Nemi'nin realitesine göre tekrar kabul ettiğinde bu bir geriye dönüş olacaktır ki bunun sonucu yenilmeyi de kabul etmektir. Oyunu umursamaması ise zaten sonu anlamına gelmektedir. Yine Andronikos'a benzer bir durumla benliğe yönelik yaratıcı pratiklerin sonu ölümle bitmektedir. Bu vurgu çalışma içinde değerlendirilecek "trajik insan" konulardan biridir. Ama öncelikle gerçekliği kendine göre yeniden kurma çabasının üzerinde durmak gerekmektedir.

3.2.2.2. Gece Gündüz Karşıtlığı: Gerçekliğin İki Yüzü

Gece romanında gerçeklik temel iki metafor üzerinden kurgulanmaktadır. Karakterlerin kendilerini ortaya koyuş biçimleri göz önüne alındığında gece-gündüz karşıtlığı, iyi-kötü vurgusunu başlangıç için ortaya koymaktadır. Metin ilerledikçe gecenin yapısal bir kötülük vurgusundan çok, bütünün bir parçası olarak kendini gösterdiği görülmektedir. Geceye ait olan her şeyin bir korku unsuru olarak işlendiği ilk bölüm, bu karşıtlığın en belirgin metinlerini oluşturmaktadır.

Gece işçilerinin korkuyu besledikleri ve şiddet kullanarak toplumu baskı altına aldıkları bir atmosferin betimlenmesidir bu bölüm. Gece imgesi, karanlıkla birlikte toplumsal bir alt anlam taşımaktadır. Karanlık insanların belirlenmiş bir yaşama doğru gönüllü ya da zorla gittikleri durumun ifadesidir. Gece, başlangıç için Nietzsche'nin belirttiği geleneksel gerçeklik algısının dayatıldığı süreçtir. Gececiler gelenekçidir.

“Bizim düşüncelerimizin üstünlüğü, tek üstünlüğü, burada. Kesin bir üstünlük bu, hem de. Biz, bir yapıtı da olsa, ileri sürdüğümüz düşüncenin her ögesinin, geçmişte şöyle şöyle davranılarak gerçekleştirilebilmiş işler olduğunu söylüyor, kanıtlayabiliyoruz.” (Karasu, 1998: 88)

Nemi'nin bu düşüncesi geçmişin getirdiği değerlerin bütün toplum tarafından kabul edilmesi konusundaki tutumunun açıklamasıdır. Geçmişe bakarken, onu değerlendirirken Nemi şunları yazmakta;

“Geçmiş diyorum, ya belli bir kesintide değişmez bir takım öğelerden kurulu, donmuş bir durumdur; olsa olsa ona yeni bir yorum getirilebilir; açıklamak üzere onu, değişik bir takım bakışlarla inceleyebiliriz. Ya da, geçmişin içinden rasgele seçilmiş bir takım öğelerin, ama özellikle beğendiğimiz –ya da beğenmediğimiz- öğelerin yan yana getirilmesiyle kurduğumuz, gerçeklikten uzak bir yapıtıdır. “(Karasu, 1998: 87)

Geçmişe bakıştaki bu tutum, değişmez donmuş bir tarih anlayışını ifade etmektedir. Nemi'nin düşünceleri Nietzsche'de sürü insanının yaşam pratikleridir. Nemi toplumu sürüye dönüştürmeye çalışmaktadır. Gecenin bu vurgusu, gündüzü doğal olarak onun karşısında konumlandırmaktadır. Geceye yüklenen olumsuz anlamlar, gündüzün olumlu özelliklerini ortaya çıkartmaktadır.

“Eşitlik türünden saçmalar, bizi bu hale getirdi. Kuşkuya, işkile dayanan eşitlik mi olurmuş? Bir gün kurulabilecek tek eşitlik, olsa olsa ödevde, esenlikte, büyüklüğümüzün düşünde eşitliktir. Bize buyurana duyduğumuz sevgide eşitliktir.” (Karasu, 1998: 86)

Metnin bu bölümü gece düşüncesinin eşitlik anlayışından çok, gerçekliği kavrama yönündeki tutumu dikkat çekmektedir. Gerçeklik buyrulan bir şeydir. Realiteye bakışı var olana ilişkin kabullenmeden kaynaklanmaktadır. Gece düşüncesi, bu realitenin herkes tarafından aynı kabul edilmesi konusunda bir baskı uygulamaktadır.

“İnsanlar, gitgide, istediklerine, dilediklerine inanmakla yetindiklerini, düşünüp tartmayı, ölçünmeyi, olanı biteni görmeğe çalışmayı bir yana ittiklerini daha fark etmiyorlardır belki de. Bunun farkına varmaya başladıklarında ise ortalık iyice kararmış olacak. Sabahları güneş yeniden doğar gibi olsa da, ortalık yeniden aydınlanır gibi olsa da, gecenin karanlığı bütün bütün dağılmayacak hiç.” (Karasu, 1998: 31)

Gece-gündüz arasında kurulan karşıtlık aslında gerçekliğin tanımlanması alanına giren bir dikotomidir. Gece metinlerindeki, en çarpıcı vurgulardan biri de bu noktada yapılmaktadır. Gece bütün belirlenmişliği ve karanlık vurgusuyla moral olana bağlılığın göstergesidir. Karşıtlığı olan gündüzün, bu noktada gerçeklik alanını tam da gecenin olmadığı yere kurması gerekmektedir. Ama gündüz geceyle aynı gerçeklik alanında ama tam da karşısında yer almaktadır. İleride *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesinde de değinileceği gibi gerçeklik karşıtını da içinde barındırmaktadır. Gecenin olumsuz vurgusunun imlediği yerle gündüzün olumlu vurgusunun imlediği yer aynıdır. Gerçekliği değerlendirme noktasında iki karşıtlığın bir farkı yoktur, eğer böyle bir fark olsaydı zaten karşıtlık da olmayacaktır. Benlik konusunda Nietzsche'nin söylemlerinin dayanak noktası gerçeklik algısını değiştirmek, yeni bir gerçeklik kurma konusunda caba göstermek üzerinedir. Bilge Karasu'nun *Gece* metni bu noktada yaratıcı bir pratik de ortaya koymaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi; umursamamak.

“Herhangi bir önemi olmadığını, bizim gibi düşünmese de, bizi boğabilecek ipi tutanlardan, daha daha, o ipin bir ucunu eline geçirmek isteyenlerden biri olmadığını biliyorum. Bu tutkusuz, ateşsiz haliyle bize karşı söyleyebileceklerinin, gerçekte herkesinkinden tehlikeli olabileceğini bilmiyor da değilim.” (Karasu, 1998: 89)

Nemi, Yaratman'ın ne gececi ne de gündüzcü olmadığını bilmektedir. Sorun da buradan kaynaklanmaktadır. Gündüzcü olması aslında gececi olmasından yeğdir, Nemi için. Yaratman bu gerçekliğin ısrarla dışına çıkmaktadır. Kendini o gerçeklik içinde tanımlamaktadır. Bu haliyle de gerçek

tehlikedir. Oyunu oynamayı kabul etmemek de, oyunun bir parçası olmamaktadır. İki karşıtlığın birbirini besleyen bu yanı Yaratman'ın gözlemlediği bir oyunla daha açık ifade edilmektedir. Yaratman gizlice gececilerin ve gündüzcülerin karşılıklı birbirlerine ateş ettikleri bir oyunu izlemektedir.

“Bir uçtan “Gündüz” diye bir ses çıktı bütün ağızlardan. Karşı uçtan, hep bir ağızdan “Gece” diye karşılık verildi... İki yanın ölüleri, arkadaki küçük bir yapının damı zerinde ışıklı, kocaman sayılarla belli ediliyordu.” (Karasu, 1998: 51)

Gece gündüz karşıtlığı burada bir oyuna dönüşmekte, oyun simgesi üzerinden tekrar kurulmaktadır. Yaşamın oyun olarak algılanması, gerçekliğin bir oyuna dönüşmesi, “ben”in oyun içinde nesneleşmesinin bir sonucudur. Yaratman kendi öznelliğini başka bir gerçeklik içinde kurmaktadır. Gece ve gündüz karşıtlığı içinde değil. O yüzden anlaşılmaz ve tehlikelidir.

“Her yazının, her yaşamın, ölü dönemleri, ölü alanları, ölü yerleri vardır. N. İse, sürekli bir hiçolum içinde göründü bana. Düşüncelerinden, yazılarından, davranışlarından kimseye zarar gelmezdi; ama hepsinin altında yatan, bu hiçolum dediğim şey, belki de suskunluğu, çekingenliği, gizliliğiyle, her şeyden daha tehlikeliydi. Her şey karşısında, yaşam karşısında, yabancıydı; bir yabancıнын ürkekliği, kopmuşluğu boynu büküklüğü, -bir de, bir de, çelişkiye düşmeden söyleyebilirim sanırım, edepsizliğe benzeyen ataklığı- içinde... gerçi sonraları, bu “yazgıya boyun eğmişliğin” boynu büküklükten ayrı olduğunu da anladım. Yoksulluğu, yoksullaşmayı, yıllar boyu, yaşamış olduğu, şimdi de yaşadığı halde, bir şeyler beklememesi, bir şeyler istememesi, ona her şeyi kabul ettiriyordu. Soyut düşünceler onu heyecanlandırabiliyor hala.” (Karasu, 1998: 94)

Yaratman'ın yaşadığı gerçeklik, Nemi'nin vurguladığı hiçolumdur. Bu anlamda gerçeklik algısı kendi öznelliğinin bir uzantısıdır. Yaratman'ın bu

tavır, onun sürüden kopmuş ve kendi benliğini, kendi gerçeklik algısıyla kumuş olduğunu gösterir. Belki “trajik insan” değildir ama “özgür insan” olmuştur.

3.2.3. Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı: Gerçeklik ve Tercih

Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesinde anlatılan üç keşişin tercihleri, kendilerini yeniden tanımlamanın bir pratiği olarak ortaya koyulmaktadır. Üç kahraman, yaşadıkları dönemle ilgili gelişen olaylar içinde geçmiş yaşamları ve alışkanlıklarıyla yüzleşmek zorunda kalmışlardır.

Andronikos, İoakim ve Andreas aynı manastıra bağlı üç keşiştir. “Bizans İmparatoru III. Leon'un 730 sıralarında dinsel resimlerin kaldırılması kararıyla yaratılan durum karşısında...”(Kuçuradi,1997b: 99)bu üç keşiş kendilerine yönelik üç farklı “benlik teknolojisi” uygulamışlardır. Üç kahraman yaşadıkları dönemli ilgili gelişen olaylar içinde geçmiş yaşamları ve alışkanlıklarıyla yüzleşmek zorunda kalmışlardır.

Dönemsel olarak tarihi bir alt yapı üzerine kurulan bu hikaye, anlatılan zaman kesitinin toplumsal ve siyasi yapısını da olay örgüsü altında vermektedir. Dönemin özelliğini Gökberk(1997:126) şöyle anlatmaktadır;

“İmparator III. Leo'nun resim kırıcılığı benimsemesi, İstanbul ya da o zamanki başkent Konstantinople'un, 717'de Araplarca kuşatılmasının hemen ardında, yani imparatorluğun bir bunalım dönemine rastlar. Burada İmparator ve çevresindekilerin, kilise'de alıp yürüyen putperestlik yüzünden Bizans'ın, Tanrı'nın gazabına uğramış olduğu sonucunu çıkardıkları düşünülebilir.”

Hem alışkanlıklar hem de sosyal boyutta değişikliklere yol açan bu karar, hikâye içinde gerçeklik algıları bakımından üç karakterinde farklı bir tercih yapmasına neden olmaktadır.

Bilge Karasu bu üç karakterin kurulumunu kendi iç dünyalarından vermiş ve kendisine ait açık uçlu edebi niteliğini bu öykü içinde de kullanmıştır. Karakterlerin düşündükleri ve yaptıkları yazarın, farklı yorumlara

izin veren yaklaşımla, belirgin tavırlar olarak görünmese de, alt anlamlar olarak tamamen serbest metinler değildir. Bu çalışma da, bütünüyle kasıtlı ve planlı olmasa da amaca yönelik bir niyet taşıdığı kabulüyle, metinlerin alt anlamlarının bir sistem içinde değerlendirmeyi amaç edinecektir. Bu anlamda çalışma metni içinde değinilecek düşünceler, Bilge Karasu'nun düşündükleri olma iddiası taşımayacaktır. Ancak, Bilge Karasu metinlerinden çıkarılabilecek düşünceler olduğu da yadsınamaz.

Bu hikâyedeki üç karakter incelenirken öncelikle Nietzsche felsefesinde hangi temel insan tipine ait oldukları yönünde bir değerlendirmeye tercihleri incelenecektir. Tercih noktalarındaki tutumları ise benlik teknolojileri kapsamında değerlendirilecektir.

3.2.3.1. Andreas'ın Gerçeklik Karşısında Tutumu

Andreas, İoakim ve Andronikos, resimlerin kaldırılması kararından önce birbirlerine yakın üç keşiştir. Bu süreçte yaşama yönelik genel tavırları görünürde birbirlerine benzemektedir. Geçmişe ait inançlarının sorgulanmasını gerektiren olay gerçekleştiğinde, Andreas, kilisenin kararını kabul etmiş ve resimlere tapmaktan vazgeçmiştir. Bu tavır ilk bakışta bir "sürü insanı" davranışı olarak nitelendirilebilir. Ama Andreas için durum biraz daha farklıdır. Andronikos, ada yolculuğunda geçmiş olayları düşünürken Andreas'la yaptığı bir konuşmayı hatırlamaktadır;

"Oysa Andreas, yıllarca tartışıp ileri geri söylendikten sonra son zamanlarda susmuştu. Birkaç yıl sustuğu söylenebilirdi. Ama kısa bir süre önce, dışarıya vurmuştu içindekini. Bu gidişle puta tapıcılık çağına geri döneceğiz, demişti. Saray kapısındaki olay üzerine. O gece, halkın, özellikle kadınların, saray kapısındaki İsa resminin parçalanması üzerine ayaklanıp bu işi yaptırmakta olan saray memurunu öldürdüğü haberi gelince. İmparator misillemeye girişecekti bundan sonra, resmin yerine de haç koyduracaktı. Ama Andreas bunları daha bilmiyordu. Andronikos'a güvendiği için bu düşüncesini açığa vurabilmiş olsa gerekti. Bunu söylediği

sırada imparatorun buyruğundan yanaydı. Ama manastırda durum değişmiş değildi ki..." (Karasu, 1995: 27)

Andreas, resimlere karşı bir tutumu uzunca bir süredir taşımaktadır. Bu konuda konuşmaktan kaçınmakta ama bunu içten içe yaşamaktadır. Andronikos için bu durumu anlamak zor olmuştur. Bunu şöyle anlatmaktadır;

"Andreas'ın yıllarca resimler karşısında tapındıktan, inancını onlara dayandırdıktan ya da dayandırır görüldükten sonra bu düşünceye birden bire nasıl geldiğini sorabilmişti. Düşüne düşünceye diye karşılık vermişti Andreas... Bu karşılık doyurucu değildi... Andreas bunu yıllar önce de düşünebilecek, düşünmüş olabilecek yaşıyordu. Ansızın, damdan düşercesine böyle bir kanıya vardığı kabul edilirse, bunun sonuçlarını sonuna dek düşünmek, ona göre davranmak gerekirdi. Oysa o günün akşam ayininde Andreas'ta en ufak bir değişiklik gözlemleyememişti. Demek ki Andreas, ya puta tapıcılığın kötü bir şey olduğunu kabul etmiyordu, ya da sabah yalan söylemişti." (Karasu, 1995: 28)

Andreas bir "sürü insanı" değildir. Nietzsche bölümünde söz edildiği gibi "büyük kopma"yı yaşamıştır. Değerleri anlamsızlaştırmıştır. Ama yerine yeni değerler koyamamıştır. Kuçuradi (1997a:54) bu durumu şöyle açıklamaktadır;

"Moral değerlerin ve değer yargılarının havada kaldığının farkına varan kişi, "büyük kopma"nın sınırına gelmiş demektir. Ancak, kişinin bunun farkına varmasıyla, gerçeklikte olan morale ve onun dayandığı değerlendirme tarzına "hayır" demesi, yani "ben istiyorum" demesi arasındaki yol uzun ve basamaklıdır. Bu sınırdaki zikzaklar çizip kalanlar, zamanlarında ve çevrelerinde geçerli olan moralin "öte"sine geçmeyi tasarlayıp dursalar da geçemiyenler olduğu gibi, kopanların çoğu bu basamakların birinde kalır."

Andreas, ara basamaklardan birinde kalmıştır. Andronikos'un düşündüğü gibi inancı gerçekse, artık resimlere tapmayı bırakması gerekmektedir. Andreas, inanç çerçevesinde kurulan gerçeklik anlayışını yıkmıştır. Bunu daha çok sosyal ve politik bir olgu olarak içselleştirme yoluna gitmiştir. Andreas'ın inancı bu anlamda Andronikos'un inancından farklıdır. Bu yüzden karşılaştığı karar aşamasında, ne benliğini, ne alışkanlıklarını, ne de inancını sorgulama yoluna gitmemektedir. Onun gerçekliği birçok anlamda kırılmıştır. Girift, bütüncül bir gerçeklik algısı yoktur. Sürüden kopmuştur ama bunu gerçekleştirecek, değerleri yeniden değerlendirecek gücü ya da inancı taşımamaktadır. Andreas moralden kopan çoğu insan gibi aradaki basamaklardan birinde durmaktadır.

3.2.3.2. Andronikos'da Yıkılan Gerçeklik ve Tercihi

Andronikos mevcut durum karşısında diğer keşişlerden farklı bir tavır sergilemiştir. Yeni inancı kabul eden keşişler gibi ya da eski inanca bağlı kalanlar gibi davranmamıştır. Değişime akılcı bir tepki verme, içselleştirme çabasına girmiştir. Bu durum Nietzsche'de değindiğimiz dekadansın bütününe benzemektedir. Andronikos'un bir décadent yaşamaktadır, ama bunu çözme konusunda bir irade göstermeye de çalışmaktadır. Eski değerlerin birer birer yıkılmasını gözlemlemektedir zihninde, ya da birer birer yıkmaktadır.

Yıkılanın ne olduğu konusu dekadansın niteliği hakkında açıklayıcı olabilir. Aslında yıkılan Andronikos'un inancının kendisi değildir. Andronikos tanrıyla hesaplaşmamaktadır ya da içindeki tanrı inancını sorgulamamaktadır. Tanrının varlığı, inancının gerçekliği üzerinde bir şüphesi yoktur. Andronikos'un Tanrıya olan inancı değişmemiştir. Sorguladığı inancının yarattığı onunla birlikte oluşan kodlardır. Andronikos'un hesaplaşması, inancın bir yaşam alanı içinde kendini gösterdiği ve sosyal olarak onu var eden davranış biçimleriyle. Yaşadığı, inandığı gibi davranamamasının sıkıntısıdır. Bir dekadans yaşamaktadır fakat bunun sonunda yeni bir şeyler kurma isteği de taşımaktadır. Yeni bir şeyler kurma çabası göstermesi ise ancak inancının tekrar varolmasıyla ya da gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Bunun içinde ona uygun yaşayabilmesi

gerekmektedir. “Oysa bir şeyleri kurmak için inanmalı insan. Her şeyden önce inanmalı...”(Karasu, 1995:10)

Bir şeyleri kurma düşüncesi Andronikos için yeni bir düşüncedir. Kurulmuş bir düzenin inanan parçalarından biri olarak sürdürdüğü eski yaşamından ayrılarak, yeni bir şeyler kurma isteği taşımaktadır. Kurmak istediğinin ne olduğu çalışma içinde değerlendirilecektir ama kurma yöntemi konusunda da Andronikos, yeni bir düşünce tarzının farkına varmaktadır.

“Onların sıfırı, o güne değin kendisinin yokluğu düşünmek için kullandığı terimlerden –ansızın- apayrı görünüyor gözüne. Kaosla ancak Tanrı düzen getirmişti. Ama sıfırın üstüne insanlar biri, ikiyi çıkabiliyorlardı. Bu orman sıfırdı şimdi. Biri, ikiyi, üçü çıkmak sıfırdan hareket ederek... sıfırdan hareket ederek, kol gücüyle, kafası, insanlığı gücünce, bir şeyler dizmek art arda, bir şey yapmak...” (Karasu, 1995: 18)

Burada bir kabulle başlayan kurmanın insana özgü olduğu konusunda bir pasaj yer almaktadır. İnsan var olamayan bir şeyi simgeleştirip onun üzerine gerçekliği kurabilmektedir ki bu tanımlama için geçerli bir yöntemdir. Andronikos’un bu düşüncesi insana ait olan bir kurma/yaratma sürecinin içine girmeye başladığını göstermektedir. Sıfırı Andronikos hem bir ön kabulün başlangıcı olarak hem de kendi pratiğinde sıfırlanan yaşamını ve boşluğunu tanımlamak için kullanmaktadır. Her şeye sıfırdan başlamakta ya da her şeyi sıfırlamaktadır. Mistik alandan kurtulmaya başlayan ilişkilerin, kıyafetlerin, kurumların ve alışkanlıkların insana ait süreçler içinde değerlendirilmeye başladığının bir işaretidir. Daha önce sorgulamadığı yaşam pratikleri insani bir müdahaleyle değiştirilebildiğinden; sorgulanabilir, insan zihni tarafından çözümlenebilir bir boyuta indirgenmiştir. Tanrının buyrukları insanın buyruklarıyla yer değiştirmiştir. Bu karşıtlığın üstünde biraz daha durmak gerekmektedir. Nietzsche’de söz edilen Apolloncu/Dionysoscucu karşıtlığına benzemektedir. Andronikos’un zihninde, simgesel bir yanılsamanın oluşturduğu gelenek, Dionysoscucu bir müdahaleyle parçalanmaktadır. Daha önce sorgulamadan kabul ettiği günlük bütün ritüellerinin eksenini oluşturan “resim”ler, bir anda inancının içinden çıkartılmış hatta inancın yanlış bir

uygulamasına dönüşmüştür. Andronikos bir dekadans yaşamaktadır. İnandığı dünya temelinden sarsılmıştır. Öncelikle, bu sarsılmanın sonuçlarına ve Andronikos'un yeni bir şeyler kurmaya yönelik çabasının temellerine bakılmalıdır. Bunun içinde Andronikos'a geleneksel yapı içinde sunulan tercihleri değerlendirmek gerekmektedir. Andronikos'un değişen durum karşısında olası üç seçeneği bulunmaktadır. İlki, Andronikos'un yeni inancı kabul edip resimleri kutsal saymaktan vazgeçmesidir.

“Değişikliği kabul ederse, ‘onu herkese bağlayan şeyi’ yapmış olacak, yalnız kalmak zorunda kalmayacak, kurulmuş düzenini koruyacak, *onun için* hiçbir şey değişmeyecek; ama diğer yandan “bugüne dek inanarak yaptığı şeye büsbütün aykırı bir davranışa *zorlayacaktı* kendini”.(Kuçuradi,1997b: 101).

Zorlamak, Andronikos'un bu tercihi inanarak yapmayacağını göstergesidir. Bir zorunluluğa boyun eğmektedir ama buradaki temel çelişkide; tamamen inanç ve gönüllülük üstüne kurulan bir kurumda zorunluluğa bağlı bir davranış geliştirmesinin olanaksızlığıdır. İlk tercih Andronikos'un tamamen kendini inkâr etmesi, bütün yaşamını bir yalan haline getirmesi demektir. Burada Nietzsche'de bahsedilen yinelenme ve yaşamın aklanmasına yönelik düşüncenin bir uzantısı gözlemlenebilir. Andronikos geçmişte inandığı ve daha önce sorgulamadığı bir yaşantıyı inkar ederek kendini ve inancını da inkar etmiş olacaktır. İnancına bağlılığı değişmemektedir ama inancının uygulanış biçiminin değişmesi onun nasıl inandığını sorgulaması gereğini doğurmuştur. Geçmişini inkar etmesi bu anlamda mevcut inancının da doğru bir temel üzerine kurulmaması anlamına gelecektir. Andronikos'un Andreas'ın tavrı konusunda düştüğü çelişkinin nedenini de bu düşüncesi oluşturmaktadır. Andreas'ın gerçekliği kendisinden önce yıktığının farkındadır ama yerine kurduğu yeni gerçekliğin tutarlılığını sorgulamaktadır.

Hikâyenin diğer kahramanın İoakim bu durumu yorumlaması ve davranışlarıyla farklı bir örnek oluşturmaktadır. Gerek Andronikos'la olan ilişkileri gerekse kendisinin yaşı gereği, tercihi konusunda Andronikos'a göre davranmayı beklemektedir. Ama duruma bakışı daha farklıdır;

“Söylentilere göre, varılan karar kesindi. Resim önlerin karşısında dua etmek, resimleri öpmek, resimlerden bir şey beklemek, puta tapıcılıkta başka bir şey değildi. Doğu illeri halkı zaten bu gibi şeylere karşı duruyor, bunları beğenmediğini, bunların devleti uçuruma götüreceğini söyleyip duruyordu. Araplar vardı sonra. Devleti sıkıştıran, resimlere düşmanlığı bilinen Araplar. Bunlar, Bizans’taki imparatoru niye bu kadar düşündürür orası bilinmiyor, anlaşılıyor....kilise resimlerden yana olduğunu hiçbir zaman açıkça bildirmemişti diye sözler duyuluyor bu ara. Kilise resimden yana değildi de niye kiliseler resimlerle dolup taşıyordu? Niye İmparatorun başlamak üzere resimlerin kutsallığına inanıyordu herkes? İoakim bunu anlamağa çalışıyordu. Andronikos bunları düşünmek bile istemiyordu ama o da anlamağa çalışıyordu.”
(Karasu, 1995:25-26)

Bu bölüm, İoakim’le Andronikos’un gerçekliği değerlendirme bakımından farkını göstermek konusunda aydınlatıcı olmaktadır. Andronikos bir iktidar mücadelesinde değildir. Kendi üzerinde iktidar kurmak ya da “güç istemek” gibi bir beklentisi yoktur. Onun tanıdığı tek iktidar tanrının iktidarındır ve bunu hiçbir durumda sorgulamamaktadır. Bu yüzden “Andronikos için, bütün bu gizli açık nedenlerin hiç önemi yoktu... Andronikos için önemli olan, bu kararın yürürlüğe girdiği gün ne yapacağı ne yapması gerektiği.”
(Karasu, 1995:27)

Andronikos devlet ve kurumları arasındaki ilişkiler içinde inancının bağlantılarını yadsımakta ve bu yüzden bir kurumsal karşı duruşu ya da kabullenışı benimsememektedir. İnanç içselleştirilmiş ve öznel bir şeydir. Bu Andreas’ın tavrıyla tam bir zıtlık taşımaktadır. Andreas bulunduğu durumun yaşamının öznel bir gerçeklik olmadığını, kamusal bir alanın dizgesi içinde varolduğunu kavramıştır. Bu sebeple tavrı öznel değil kamusaldır. Andronikos’un düşünce evreni ise onu bütünüyle farklı bir değerlendirme geliştirmeye zorlamaktadır. Bu yüzden karşılaştığı öznel durumla tek başına başa çıkmak zorundadır. Bu Andronikos’un yalnız kalmak için değil, başka

türlü olamayacağı için tek başına giriştiği bir yolculuktur. Kurumsallaştırılmamış bir inanç tek başına baş edilmesi gereken sorunları doğurmaktadır. İlişkilerin bağlantıların kökenini ya da sebebini değil bu yüzden sadece sonucunu değerlendirmek zorunda kalmıştır Andronikos.

Hikâyede yaratılan Andronikos karakterinin ikinci olası tercihi değerlendirilirse farklı bir durumla karşılaşılacaktır. Yeni inancı kabul etmemek ve bu uğurda ölmek ya da işkence görmek, inancın kendisiyle ilgili sorunu ortadan kaldırmamaktadır. Kalıp hayır derse inancının varlığını sorgulamak zorunda kalacaktır; öncelikle işkence görmeyi göze almamaktadır ki bu inancını sorguladığı ilk basamaktır. Sonrasında ise kurumsal bir zorlamayı yine kurumsal bir biçimde ret edecek ve iktidarın karşısına onaylanmayan olarak çıkacaktır. Bu tavrın çözümlenmesi özellikle Foucault'da çok somut olarak görülmektedir. İktidarın karşısında "ben" adına verilen mücadeleyle konum olarak "karşı duran" mücadelesi farklıdır. Belirlenmiş tavır kabul kadar reddi de içinde barındırır. Yani her söylem zorunlu olarak kendisi gibi karşıtını da besler. Benzer örnek *Gece* metinleri içinde de değerlendirilmiştir. Yaratman'la Nemi arasındaki gerçeklik algısı farkı, özde benzer bir durumu ortaya koymaktadır.

Andronikos'un durumunu daha detaylı incelersek; kurumsal dizge içine giren inanç, burada kabul edilmek ve ret edilmek gibi iki seçeneği de beraberinde getirmektedir. Bu durumda yapılacak tercih öncelikle kişisel değildir. Dahil olduğu yaşam pratiklerini sorgulamadan kabul eden Andronikos, sunulan bu tercih üzerinden değerlendirme yapamaz. "Hayır" demek geçmişini kurtarmak adına olumlu bir eylem olmayacaktır çünkü geçmiş tahrip edilmiştir ve öncelikle yeniden kurulması gerekmektedir.

Metinde kurulan olay örgüsü olası bir üçüncü seçeneği de yaratmaktadır: yeni inancı kabul etmeden kaçıp eski inancı yaşatmak. Hikâyenin içinde bu şekilde yaşayan toplulukların varlığından bahsedilmektedir. Bu tercihin kahramanlar için kurgulanması ileride İoakim açısından da değerlendirilecektir ama öncelikle Andronikos'un yolculuğunun çözümlenmesindeki ve gerçekliği yeniden tanımlama çabasındaki geçerliliğine bakmakta yarar vardır. Yeni inancın karşısına eski inancı

koyarak bir otorite savaşına girişmek Andronikos'un durduğu yere göre olanaksızdır. Öncelikle uğruna ölmeyi ya da işkence görmeyi göze alamadığı bir inancı yaşatma mücadelesi veremez. Ama burada asıl önemli olan bu inanç yapısı gereği bir bütünsellik taşımasıdır. Parçalanması mümkün değildir. Meknsal ve zamansal birçok değişkenle birlikte var olmaktadır ve manastırın dışında aynı kalması mümkün değildir. Bu durum zaten Andronikos'un kendi tercihinin en önemli sebebini de oluşturmaktadır. Andronikos, var olan bir dizgenin içinde kendini gerçekleştirmiştir. zerine bir şey koymamış bunu sorgulamamış ve değiştirmemiştir. Yapılması gerekli olduğunu bildiği –ğretildiği- şekliyle eylemiş ve inancının yaşamını belirlemesini sağlamıştır. Bu yaratılan görece bütünlüğü bir başka mekân ya da zaman içinde aynı şekilde tekrar yaşamak mümkün değildir.

İktidara karşı alternatif bir yaşam düşüncesiyle mücadele etmek Foucault'nun da belirtildiği üzere kaçınılmaz olarak iktidardan pay sahibi olmayı gerektirecektir. Burada kurumsal olarak devlete ya da kiliseye karşı böyle bir mücadeleye girmenin aynı gerçeklik alnına dahil olmaktan başka bir sonucu olmayacaktır. Foucault bunu söylerken mücadele etmemek ya da kendini ortaya koymamaktan bahsetmemektedir, sadece bir otorite karşısında benzer bir yaşam alanını savunmak ve bunu yine bir otorite kullanarak yapmanın sonuç olarak aynı şey olduğunu söylemektedir.

“Alçakgönüllülük, vadililerin erdemlerinden biri olmaktan çıkmıştı. Bunu rahat rahat söyleyebilirdi şimdi. Yeni bir devlet kurmuş gibi gurur içindeydiler. Ayrılığın, başkalığın, başına buyrukluğun gururu içinde başkalarını yanlarına, sayılarını arttırmağa, çağırıyor, bir takımın adamlarını başka bir takıma geçsinler diye kandırmağa bakıyorlardı.”(Karasu, 1995:117)

Andronikos'a geri dönersek böyle bir alan yaratmak ve burada yaşamak sonuç olarak İmparatorun tavrına karşı bir tavır geliştirmek olacaktır ki kendi inancının İmparatorla bir ilgisi yoktur. İdeallerin ya da ideolojilerin beslediği yaşam pratikleri ideolojilerin kendisidir aslında. “Bir zne sahip olduğu niteliklerden fazla bir şey değildir”. Tekrar Nietzsche bölümüne dönersek yaşam pratikleri onu besleyen ideolojinin kendisidir. İmgesel düzeyde olan

var oluşun farklı bir gerçeklik alanına girmesi kabul edildiğinde, zaten “evet” veya “hayır” demenin de bir anlamı kalmamaktadır.

Andronikos’un çabası bir tavır sorunu değildir aslında. Mevcut durum karşısında göstermesi gereken akılcı ya da duygusal tepkinin bulunması ve nasıl gösterilmesi gerektiğini düşünmemektedir. Çünkü algısı ve yaşam kurgusu böyle bir düşünce aritmetiğini kabul etmemektedir. Onun çabası “bu korkunç karışıklık içinde, sis ortasında kalmış gibi, bir yol aramak, gerçekliği kavramak...”(Karasu, 1995:32) tır. Gerçeklik zihnideki kodlarından tamamen farklı bir duruma gelmiştir. Bu durumu kavramak, bu gerçekliği çözmek istemektedir, Andronikos.

Bu iki gerçeklik arasındaki ilişkiyi biraz daha ayrıntılı değerlendirmek gerekmektedir.

“Yatsıdan sonra Andronikos, sorusunun orasını burasını kemirmeğe başlamıştı. Ama sabah kalktığı zaman, şu nokta iyice aydınlanmıştı gözünde: yeni inancı, değişikliği kabul ederse, ömründe bir kez daha, söylenen, istenen, uyulması buyurulan, kendisini herkesle birleştiren, herkese bağlayan şeyi yapmış olacaktı. Olacaktı ama bu güne dek inanarak yapmış olduğu şeye tamamıyla aykırı bir davranışa da zorlayacaktı kendini. Zorlayacaktı. Bu güne dek edindiği alışkanlıkların dışına çıkmak için zorlayacaktı, bu alışkanlıkların karşılığı olduğu inançlardan kurtulmak için zorlayacaktı kendini. Zorlayacaktı. Demek eskiye bağlıydı. Demek eski inancın dışına çıkmak onun için kolay olmayacaktı.” (Karasu, 1995:36)

Metnin temel vurgusunun eski inancın alışkanlıklarını terk etmek konusunda Andronikos’un zorlanması olduğu görülmektedir. Bunun dışında bir başka önemli vurgu yaşamını belirleyen alışkanlıkların değişmesi konusunda diğer keşişlerle birlikte göstereceği tavrın niteliğidir. Bu eylemin birliktelik niteliği taşıması beklenir çünkü inanç ortaktır ve bu inancın aynı mekândaki uygulamaları da homojenlik taşımalıdır. Yalnız sorgulanmadan

kendiliğinde kabul gören –ki doğası gereği sorgulanamaz- inanç ve bunun pratikleri var olduğu gerçeklik alanından bir kırılma yaşamaktadır. Gerçeklik Andronikos’un zihninde sorgulanabilir tartışılabilir bir evrene dahil olmuştur. Bu gerçeklik sorunu asıl çözülmesi gereken ya da çözülemeyen sorundur. İnançla ilgili bir konu nasıl bir tartışma alanı içinde varolabilir? Sorun bu kararın doğruluğunun ya da yanlışlığının sorgulanması değil kararın sorgulanabilir olmasıdır.

Metin üzerinde yapılan bu farklı okumaya devam edilirse, Foucault’nun şu saptaması referans kabul edilip yeni bir yorum getirilebilir; “Hiçbir özgürlüğün olmadığı, eylem alanının mutlak olarak sınırlandırıldığı ve belirlendiği yerde, hiçbir iktidar olamaz: Mesela kölelik bir iktidar ilişkisi değildir.” Andronikos’un yaşam alanı bir iktidar ilişkisi geliştirmesine izin vermemektedir. Daha doğrusu Andronikos bu alanın bir iktidar (güç) ilişkisi tarafından doldurulmasına izin vermemektedir. Olası çabalara –tartışma toplantıları, keşişlerle birlikte geçirilen zamanlar- olanak tanımamakta ve yaşam alanını kölelik sistemiyle var etmektedir. Bu kölelik, olumsuz bir anlam taşımamaktadır, çünkü Foucault’nun belirttiği gibi bu, hiçbir iktidar ilişkisiyle biçimlendirilmeyen ruhani bir dizgenin buyruklarıyla şekillendirilmiş gerçek anlamda gönüllü bir kölelik ilişkisidir. Bu dizgenin herhangi bir unsurunun sorgulanabilir düzeye gelmesi, bir köle için efendisinin değil ama köle - efendi ilişkisinin kırılması ya da gerçeklik boyutunun değişmesi anlamına gelir.

Bu kölelik ilişkisinde Andronikos öncelikle bağlılığını sorgular duruma gelmiştir. Bunun temel sebebi inancı uğruna işkence görmeyi ya da zindana atılmayı göze almamasıdır.

“İmdi demişti o gece, kendi kendine tartışır, konuşurken, zindandan bu kadar korkuyorsam, zindana atılmağı bu kadar korkunç bir şey sayıyorsam, inancımın gücünü duyduğumu, inancımı değiştirmemeğe karar verecek ölçüde inandığımı nasıl söyleyebilir, nasıl düşünebilirim? Oysa yıllarca, keşiş olarak, din adamı olarak, bu inancı yaşadım, bu inanca bağlılığımı her türlü kuşkunun üzerinde, ötesinde saydım. İnsanlara, yeterince inanmadıkları için ilendim, saldırdım.

İnancın, her türlü zenginliğin, her türlü acının üstünde olduğuna, her türlü dünya malı ile dünya acısının üstünde olduğuna, zengini de, yoksulu da, inandırmağa, kandırmağa çalıştım. Yoksa alıştığım için mi yapıyordum bunu? Alıştığım, öyle düşünüp öyle söylemeğe alıştığım, gerisini düşünmeği aklıma bile getirmediğim, su içer, yemek yer, yürür, yatıp uyur gibi bu işleri yaptığım, ne yaptığımı tamamıyla unuttuğum, aklıma bile getirmediğim için mi?" (Karasu, 1995:39)

Bu metnin temel vurgusu dışına çıkılırsa yine farklı bir alt anlamında olduğu söylenebilir. Andronikos'un öldürülmekten ya da işkence görmekten korktuğu açıktır. Ama karşılaştığı durum gerçekleşmeseydi inancı uğruna zindana düşmekten ya da işkence görmekten bu kadar tedirgin olmayacağı düşünülebilirdi. Andronikos'un kararsızlığı bir karar vermek zorunda kalmasından kaynaklanmaktadır. Bildiği şekliyle yaşadığı ilişki içinde, efendisinin ölmesi yolundaki bir kararına koşulsuz boyun eğeceğini düşünmek yanlış olmaz. Ama kendi yaşamında daha doğrusu benliğin de içselleştirdiği şekliyle var olan "itaat", "efendi-köle" gibi kavramlar yok olmasa da anlam değiştirmiştir. Bir kaymaya uğramıştır ve bu kayma sonucunda davranışlarını belirleyen kodlar muğlâklaşmıştır.

"İnanç değilse bile, benim her günlük hareketlerimde, davranışlarımda beliren uygulama, benim yaşayışımın her anı olan, olması gereken uygulama değişirken, ben bu değişikliği gömlek değiştirir gibi kabul edersem yıllarca yalan söylemiş yalan yaşamış olacağım." (Karasu, 1995:40)

Andronikos bu düşüncesiyle yaşamının tamamının yalana dönüşmesini vurgulamaktadır. Burada yaptığı bir yanlışlama değildir, yaşamının gerçekliğinin değiştiğinden söz etmektedir. Andronikos yaşamı yanlış yaşamış değildir. Yaşamı bir yalana dönüşmüştür. Geçmişini gerektiği gibi yaşamıştır ama şimdi geçmişini değerlendirmek için kullanacağı tanımlar değişmiştir.

Andronikos'un manastırdan ayrılmayarak "hayır" demesi bu anlamda yarım kalmış bir eylem olacaktır. Tamamlanması için eylemin nedeninin kavranması gerekmektedir. Kafasındaki sisin dağılması, dűřüncelerinin berraklaşması ve ilk kez karşı karşıya kaldığı benliğine uygun davranışı geliştirmesi, yapması gereken şeydir. "Anlamaktan sonra gelen bir hal vardı: Kavramak. Anladığının bűtűn ağırlığını beyninde duymak, ellerinde kollarında, damarlarında duymak." (Karasu, 1995:39) Andronikos'un yapması gereken yeni gerçeğliği kavramaktır. Yařam pratiklerini ona gűre belirlemektir. Aslolan inandığı řey kadar onan uygun davranış biçimleri geliştirmektedir de. Bunun farkına varan Andronikos zihninde oluşan bu yeni algılama biçimine uyum sağlayabilmek için çıkmıştır yolculuğa.

3.2.3.3. İoakim'de Gerçeğlik Algısı

İoakim, Andronikos'la olan iliřkisi içinde onunla benzer bir tavır sergilemeyi dűřűnmektedir. Ama Andronikos, tercih etmemeyi seğıince yalnız kalmıř ve mevcut seğıenekleri kendi bařına deđerlendirmiřtir.

"Andronikos, belki ilk yaklařtıđı adamdı. Neden sonra. Belki de ilk konuřmak istediđi ilk konuřtuđu, ilk gűvendiđi, bel bađladıđı, ilk... Kendisini ilk kıran, ilk umut kırıklıđına uđratan, daha sonra da kendisine űmrűnűn en bűyűk dersini veren adamdı"
(Karasu, 1995: 65)

Andronikos'un tavrına kendisini dahil etmemesi, İoakim için bir hayal kırıklığı yaratmıştır. İoakim inancıyla yűzleřmemiř ve kendisini sorgulamamıştır. İki karakter arasındaki en űnemli fark buradan kaynaklanmaktadır. İoakim dekadansı ۆzememiřtir. Ne yaşadığının farkında değildir. Herkesin yaşadığı durumun benzerliği içinde kişisel farklar űzerinden kendi tercihini yapması gerektiğini dűřűnmektedir. Andronikos'un seğıimini anlamlandıramamıştır.

İoakim'in dekadansı keřfetmesi, gűrmesi ve anlaması zaman alacaktır. İktidar ve inanç arasındaki bađı kendi algısıyla iۆselleřtirmiřtir. Yeni inancı kabul etmeyi tercih etmesinin sebebi budur. Kaçmak dűřűncesini kabul edememesi, kaçmakla kalmak arasında bir fark gűrmemesinden

kaynaklanmaktadır. Önce yeni inancı kabul etmiş daha sonra ise Roma'ya giderek eski inancı yaşatabileceği bir manastır kurmuştur. Ama yaptığı iki eylem de nitelik olarak Andronikos'ununkinden farklıdır. Genel moral içinde kendi tanımlarını değiştirmeden ya da kısmen sorgulayarak "güç" ilişkileri içinde kalmayı tercih etmiştir. Andronikos'un ise kendini var etmeyi istediği gerçeklik farklıdır. Andronikos bir eşik noktası görmüştür. Gerçeklik algısı, kendini tanımlama biçimi ve kendini tanımladığı unsurlar değişim geçirmek zorunda kalmıştır. İoakim, Andronikos'un keşfettiği yanılsama içinde kalmış ve o sistem de bir tercih yapmayı seçmiştir. Bu durumu daha net ortaya koymak için kırılan gerçeklik üzerinde durmak gerekmektedir.

İoakim, Andronikos'un yaşadığı bu kırılmayı hemen hissetmemiştir. "İoakim ise, ... inanç konusunu kendi içinde fazla eşelememiş, insana kalan son yolu, mutluluğa yönelmeyi" (Karasu, 1995: 125). Bu durumun farkına vardığında ise zaten aklanması gereken farklı bir geçmişi de olmuştur.

"Bir adım daha. Bu gece yatağına yattıktan sonra bunları düşünecek değil mi zaten? Yatağına yattıktan sonra o günkü yaşayışının hesabını çıkartmaktan, eylemleriyle düşüncelerini, duygularıyla görevlerini karşılaştırmaktan, bunlardan ertesi gün için, daha sonraki yaşayışı için bir takım ana yönler, birtakım kurallar çıkarıp bir takım sonuçlara varıp daha iyi, daha uslu, tanrıya, tanrının buyruklarına daha uygun bir hayat yaşamağa çalışmaktan, bu dileğini gerçekleştirebileceğine inanmaktan vazgeçeli nice oldu." (Karasu, 1995: 73)

İoakim'in sürekli tekrar eden yolculuğunun bir nedeni de budur. İoakim, inancının niteliğini sorgulamadan iktidar ilişkilerine girmiş, bu süreç içinde de öznel kalması gereken "inanç" alanı kamusallaşmıştır. Buradaki dekadans İoakim tarafından yaşamının bütününe yayılmıştır. "Yaşamı eskitmek diye düşündüğü şeyle uğraşmağa o zaman başlamıştı. Ama, şöyle yüzeyden, derine inmeden, inmekten dikkatle kaçınarak" (Karasu, 1995: 76)

Onun yolculuğu yeni bir gerçeklik kurgusu, yeni bir tanımlama biçimi kurmak üzerine değil, yaşamı bütünüyle eskitip yeniye değil, geçmişe

bakarak değerlendirmek üzerine kurulmuştur. Bir sıçrama yaşamamış, yaşamamayı tercih etmiştir.

Bu durum, gerçeklik algısının İoakim açısından belirginleşmemesinin bir nedenidir. İoakim, sürüye dâhil olmadığını bilmektedir. Ama ne Andreas ne de Andronikos gibi “sürü insan”ı oluşturan gerçekliği tanımlayamamıştır. “Büyük kopma”yı yaşamamış ama onun mevcut koşullarını oluşturmuştur.

Görüldüğü gibi, üç keşişin gerçekliği tanımlama ve içselleştirme çabaları farklıdır. Andreas'ın sergilediği görünürde kararlı davranış kendisinin bulunduğu ara basamağın kesinliğinden kaynaklanmaktadır. Andronikos ve İoakim bir gerçekliği tanımlamak için bir yolculuğa çıkmış ve kendi gerçekliklerini farklı benlik teknolojileriyle var etmeye çalışmışlardır. Andreas da ki tutarlı tavır ise hareket etmemesinden kaynaklanmaktadır. Yaşadığı “pasif nihilizm” davranışlarını belirleyen temel unsurdur.

3.2.4. Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı'nda Söylemin Dağılması

Andronikos'un yolculuğu sırasında aradığı, göstermesi gereken davranış biçimidir görünürde. Kaçışının başlangıcında odaklandığı nokta doğru eylemi bulup bunu içselleştirmek üzerine kurulmuştur.

“İşe yanlış yerden girişmiş, düşünmeğe tersinden başlamıştı. Kendi kendine soracağı ilk soru şuydu: Bu söylentiler gerçekleşirse, bu güne dek inandığım, inancım sonucu yaptığım şeyler, hareketleri değiştirmek zorunda kalacağıma göre bu değişikliği kabul etsem ne olacak, etmesem ne olacak? Soru buydu gerçekte. Kaçmamalı, bu sorunun karşılığını aramalıydı...” (Karasu, 1995:33)

İnancı yönünde bütün bir yaşamı kurduktan sonra ve bunu hiçbir değerlendirmeye almadıktan sonra, bu inancın uygulamasına yönelik değişiklik girişimine karşı takınması gereken tavrın ne olduğunu düşünmeye başlamaktadır, Andronikos. Kabul ederse ya da etmezse nasıl bir davranış sergileyecektir. Burada önemsenmesi gereken Andronikos'un inancının değişikliğe tepki vermeye uygun bir yapısının olmamasıdır. Kendi başına

mutlak bir bütünlük sergileyen inancı değiştirmek veya değişim gibi eylemleri kuramsal olarak dışarıda bırakmaktadır.

“‘Yeni’ ile ‘inanç’ sözlerini çatıştırmıştı sabaha dek. Bir ilişki kuramıyordu bu iki söz arasında. Kimse kovalamıyordu ardından. Kimse, ‘yeni’ sözü ile ‘inanç’ sözü arasında ilişki görmesini, kurmasını istememişti.” (Karasu. 1995:32)

Andronikos’un sınırlarını aşmaya yönelişi bunu amaç edinmesi bir başka kırılma noktasıyla başlamaktadır. Öncelikli olarak, benlik kişinin davranışlarıyla ilgilidir. Andronikos davranışlarıyla düştüğü ikilem içinde kendi inancını daha doğrusu “ben” olarak bildiği şeyi sorgulamaya başlamıştır. “Ben” de ikinci önemli nokta ise söylemdir. Bir tanımlama nüvesi olarak söylemin Andronikos da sorgulanmaya başladığı görülmektedir. Andronikos kendiyle ilgili bir olanağı düşünürken “bunları söz olarak düşünmek, söz olarak tasarlamak, sözlerden güç almak.” (Karasu, 1995:53) düşüncesi zihninde oluşmaktadır.

“Sözlerden güç almak... ama sevgi sözünü ettiği zamanki gibi, kısırlığı önceden kabul ederek değil... bu düşündüklerini düşünen, düşünecek insanlar artarsa, gitgide daha çok insan, düşünceleriyle böyle oynayarak kendilerini aldatma tehlikesiyle karşı karşıya gelir, kendi gücünü olağan üstü bir güç diye düşünmeye başlarsa...”(Karasu, 1995:52)

Andronikos söylemin kişiyi kendi olarak kurgulamasının bir parçası, bir yöntemi olduğunu düşünmektedir. “Sevginin, kurmanın, yapmanın, sözü değil, kendi gerek; yaşanması gerek bunların” (Karasu, 1995:61). Söylem üzerinde, Andronikos’a verilen ceza ve bunun gerçekleştirilişi değerlendirilirken de durulacaktır. Yalnız burada Andronikos’un karşı kıyıda kalan imgesiyle her anlamda kopuş yaşadığını belirtmek gerekmektedir. İmgisini oluşturan unsurlar “kendini bilme” alıştırmaları içinde dağılmakta, Andronikos değişen gerçekliği tanımlama çabası taşımaya başlamaktadır.

Andronikos, adaya çıkışıyla birlikte sorgulama sürecini reel olarak da bağlı bulunduğu gelenekten koparmıştır. Bu kopuş kendisinin dönüş

yolculuğuna kadar geçen süre içinde kendini tanımıası ve tekrar tanımlaması edimini klasik anlayışın dışına taşımasını sağlamıştır. İncancının fiili görüntüsüyle hesaplaşması onun, incancının getirdiği kendini sorgulama ve sonuç olarak tekrar mevcut düzene uyum sağlama zorunluluğunu kırmasını sağlamıştır.

İoakim'de söylemin dağılması yani geleneksel Hıristiyan tanımlarının geçerliliğini yitirmesi Andronikos'un ki gibi bir sıçrama şeklinde gerçekleşmemiştir. İoakim bu durumu anlamak için kendini zorlamamış, yavaş yavaş algıladığı gerçekliği bir başka bilgelik fenomeni olan yaşlılıkla bağdaştırmaya çalışmıştır. İoakim yaşlanmayı beklemiştir. Her şeyi daha net değerlendirebileceği tamamlanmayı gerektirecek, zmlmeleri yapabilecek yetkinliğe, ancak o zaman erişebileceğine inanmıştır. Söylemin değişmesini ve bunun bağlarını zihninde fark etmiş, ama hiç belirginleştirmemiştir.

“İmge dediği anda, aklına imgeyi getirdiği anda, bir sözle biimleştiriyor bu kavramı. Bu söz, bütün ömrüne, yaşamasını başarmış olsa da olmasa da, bütün ömrüne yön vermiş, bütün ömrünü yönetmiş bir söz değil mi?

Ne yaptıysa o söz yüzünden yapmış değil mi? Hiç değilse öyle görünmüyor mu? O sözü de bir yana bırakabilmeli. Artık o szn burada bir anlamı var, o anlamın ötesinde bir değer taşımıyor. Yaşamasını yönettiği zaman taşıdığı değere yer yok buralarda. Her szn her yerde, her çağda, bir başka gerçekliği bir başka geçerliği” (Karasu, 1995: 71)

İoakim'in farkına vardığı yalnız szn yitirdiği değer değildir. Söylem yaşamındaki konumunu kaybetmiş, kendi öznelliği genel değerlendirme sistemi dışına çıkmaya başlamıştır. İoakim bu duruma direnmekte bunu kavrayacağı anı geciktirmektedir. Buna karşın İoakim yukarıda geçen alıntıda bir diğer önemli kırılmanın varlığını hissettirmektedir: uzamsal ve zamansal kopuş.

3.3. BİLGE KARASU METİNLERİNDE YOLCULUK VE “YOL” İMGESİ

Yolculuk, Bilge Karasu metinleri içinde çok kilit bir noktada yer almaktadır. Çoğu zaman insanın kendiyile olan ilişkisi, kendini tanıma süreci bir yolculuktur. Bu bir çok eserde bir metafor olarak da kullanılmaktadır.

“Yolda –tüm toplumsal sınıfların, zümrelerin, dinlerin, milliyetlerin çağların temsilcileri olan- çok değişik insanların izledikleri uzamsal ve zamansal patikalar, tek bir uzamsal ve zamansal noktada kesişir. Olağan koşullarda toplumsal ve uzamsal mesafeyle birbirinden ayrılan insanlar rastlantısal olarak bir araya gelebilir; ...yol kronotopu hem yeni başlangıçların hareket noktası hem de olayların sonuçlandığı yerdir.” (Bakhtin, 2001:317)

Yolculuk imgesi kişinin kendine yönelen pratiğinin belirgin tanımlamalarından birini oluşturmaktadır. Bilge Karasu metinlerini hemen hepsinde karakterler bir yolculuk içinde tanımlanmışlardır. Farklı birçok yorumu içerebilecek yolculuk teması her kullanımıyla bir “ben olma” pratiğinin örneğini oluşturmamaktadır. Ama genel olarak öznenin “ben olma” edimine ışık tutmakta, hareket eden “ben”i zaman-uzam içinde desteklemektedir.

Yol imgesi, çalışma içinde Nietzsche felsefesinde ele alınan sürü insanı, özgür insan ve trajik insan arasındaki yolu tanımlamakta kullanılacaktır. Yolculuk, insanın benliği içinde kendine dair olan gelişimin bir yansımasıdır. Yine Nietzsche'nin belirttiği gibi ne sürü insanından özgür insana, ne de özgür insandan trajik insana gidilen yol tek değildir. Her kişi kendi yolunda yürür ve kendi yaşamını belirler. Bu nedenle yol imgesi değerlendirilirken sadece benliğin “ileri doğru” gelişimine değil, kayboluşuna ya da yitişine de değinilecektir.

3.3.1. Gece

Gece romanı içinde yol iki temel noktada karakterinin yapılanmasını belirlemektedir. Yaratman'ın arkadaşını görmek için çıktığı yol Sevinç'in

evinde noktalanmıştır. Yaratman'ın bu noktada "Bilgiler Sarayı"na ulaşması ve oradan gittiği kulüp gece işçilerinin dünyasına atılan ilk adımları olmaktadır. Sevinçle karşılaşması ve onun evine gitmeleriyle yolculuk sonlanmaktadır. Bu olay Yaratman'ın öznelliğini iki bağlamda etkilemektedir. Öncelikli olarak yolun kulübe kadar olan bölümü Nemi tarafından planlanmıştır. Daha sonrasında ise Yaratman kendisini takip eden Gece işçilerine izini kaybettirmiştir. Bunu bilerek yapmamıştır, çünkü takip edildiğinin farkında değildir.

Yaratman, Sevinçle tanışarak Gece tanımını dolduran gerçeklik içinde var olmaya başlamıştır. Romanın bundan sonraki bölümünde Yaratman'ın gerçeklik tanımları da bu anlamda değişmektedir. Bütünü ile gündüzün simgesi olan Yaratman artık gecenin de içinde var olmaktadır. Bu eşik Sevinç'le kurduğu yakınlıkla pekişmektedir. Gece ve gündüzün birbirinin karşısında yer aldığı kesin ve katı gerçeklik, bu iki imgenin birbirinden doğduğu ve birbirini beslediği farklı bir realiteye yerini bırakmıştır. Bir gerçekliğin kendini bir başka gerçekliğe bıraktığı bu yolculuk, Yaratman'ın kendi içindeki yolculukla birlikte ele alınmaktadır. Bu bölümde "Bilgiler Sarayı" da imgesel olarak önemli bir noktada durmaktadır. Gece ve gündüz arasında konumlanan ve iki tarafında bilgisinin toplandığı bu "saray", yolculuğun tam ortasındadır ve bir eşik oluşturmaktadır.

İkinci örnek ise Yaratman'ın yurtdışına yapacağı gezinin sonucu olan yolculuktur. Olay örgüsünde Sevim, Yaratman'a bu yolculuk sırasında yaralanacağını ve bu durumun Gece İşçileri tarafından bir propaganda unsuru olarak kullanılacağını haber vermektedir. Yaratman bu bilgiye karşın yola çıkar ve sonucunda yaralanır.

Yaratman bu yolculuğa çıkmakla oyunun bir parçası olmuştur. Tanımlamaya çalıştığı gerçeklik içinde kendisi için kurgulanan gerçekliğe olanak tanımıştır. Kazanmak için oynamış, sonuç olarak kaybetmiştir. Bölümün vurgusu aslında Yaratman'ın ve diğer karakterlerin realiteye ait tanımlamaları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yol imgesi burada konuyu destekleyen eşikler sunmaktadır. Yaratman yolun niteliğini kendi belirlemek isterken yönünü değiştirmiştir. Bu kendilik pratiği içinde Yaratman'ın doğru ya

da yanlış bir eylemi olarak değerlendirilemez. Bunu yapmak zorundadır ama zoru tanımlama biçimi burada nitelik değiştirmektedir. Gece romanı benliğin tanımlanması bağlamında oldukça çarpıcı bir nitelik taşımamasını yanımda imgesel olarak "yol"a verilen anlam diğer metinlere göre daha az belirleyicidir. Ama Yaratman'ı bu iki yolculuk pratiği ileride açıklanacağı gibi birbirine geçen yaşamların ve bulanık gerçekliğin iki eşik noktasını oluşturmaktadır.

3.3.2. Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı'nda Yol ve Yolculuk

Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı, Bilge Karasu'nun bütün metinleri içinde öznelliğin yol imgesiyle en çok bir arada kullanıldığı yapıtlarından biridir. Özellikle Andronikos ve İoakim gerçekliği değerlendirebilmek için simgesel iki yolculuk gerçekleştirmektedirler. Bu yolculukların temel menzili kendi öznelliklerine ulaşan yoldur.

Andronikos, karşılaştığı durum sonucu, geçmişte saygı duyduğu şey kadar bugün neyi onayladığının da kendi var oluşunu belirlediğini bilerek, ona göre davranmaya çalışmaktadır. Bir benlik değerlendirmesi olarak bakıldığında Andronikos'un ada yolculuğu aynı zamanda kendine yönelik bir yolculuktur. Geçmiş ve inançlarıyla ilgili hesaplaşması bu yolculuğun zorunlu güzergâhıdır. Öncelikle Andronikos, geçmişte saygı duyduğu ve inandığı değerlerle hesaplaşmaktadır. Kuçuradi (1997b) bu durumu Andronikos'un kıyıda kalan imgesiyle hesaplaşması olarak tanımlamaktadır. Bir keşiş olarak ayrıldığı kıyıda kalan imgesi ve ada da bütün yaşamını ve inançlarını tekrar değerlendiren ve kendiyi hesaplaşan Andronikos arasındaki çelişkiler, imgesinden sıyrılmasının ya da imgesiyle örtüşmemesinin sonuçlarıdır. Foucault "Yaşamın ve çalışmanın temel amacı, kişinin başlangıçta olmadığı kişi olmasıdır." (Foucault, 2003: 12) der. Andronikos'un yolculuğunun, sonunda başlangıçta olduğu kişi olmamaya yönelik bir gidişi vardır. Keşiş imgesi artık kendisine ait değildir. Bir tercih yapmak zorunda kaldığı zaman Andronikos bütün yaşamını gözden geçirmek bütün inançlarını değerlendirmek gerekliliğiyle yüzleşmektedir. Andronikos'un adaya yaptığı yolculuk tercihidir. Kaçmayı tercih etmiştir ama eski inancı yaşatmak için değil yeni bir yaşam kurmak için. Andronikos yaşam şeklini, alışkanlıklarını, giyimini, yaşadığı yeri değiştirmeyi, farklı biri olmayı istemiştir. Décadent olan

yaşam, Andronikos için yaşanılmayacak bir hale gelmiştir ve onu bütünüyle değiştirmeyi tercih etmiştir. Yolculuğun kendisi başladığı amaçtan farklı bir yere sürüklemektedir Andronikos'u, bu da yolculuğun kendisiyle ilgilidir.

Benzer bir durum İoakim için de geçerlidir. İki karakter de çıktıkları yolculukla kendilerini var etme sürecini başlatmışlardır. Andronikos bunu ada yolculuğuyla kesintisiz bir süreçte yaşamaktadır. İoakim ise tepe yürüyüşleriyle bu süreci yaşamından sürekli eksilterek, azar azar gerçekleştirmektedir. İki karakter için de tamamlanmaya giden ve sonuçta ikisinin de ölümüyle noktalanın bu arayış, temel olarak benliğin ve bunu oluşturan unsurların çözümlenmesiyle yol almaktadır.

İoakim'in yolculuğu sürekli tekrar eden ve bir sona doğru ağır ağır ilerleyen bir eylemdir. İoakim, Andronikos'un yaşadığı kopuşu ya da fark ettiği gerçeklik algısını hissettiği andan itibaren yola çıkmıştır. Amacı Andronikos'un kavradığı gerçekliği kavramaktır. Bunun bütün hayatını yıkacağıının ve geçmişini değiştireceğinin farkındadır. Aynı Andronikos gibi o da bu yola zorunlu çıkmıştır. Vazgeçmeyeceğini bilmektedir. Ama İoakim, bu süreci yavaşlatarak, kavramayı sona bırakmaktadır.

3.3.2.1. Tamamlanmış Yolculuk: Gidiş ve Dönüş

Yol imgesinin bir diğer önemli yanı ise ikiye bölünmüşlüğüdür. Yolculuk gidiş ve dönüşten oluşmaktadır ki her iki durumun da kendine özgü bir yapısı bulunmaktadır. Andronikos'un yolculuğunun ilk bölümü gidişidir. Adaya varışı, tepeye çıkışı ve barınak araması yolculuğunun ilk bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölüm genel olarak Andronikos'un kendiyile hesaplaştığı, içine dönerek yaşamını alışkanlıklarını sorguladığı süreçtir.

Andronikos, dönüşle yeni kurduğu tanımlamanın içinde var olan haliyle tamamlanmış olarak benliğine ait davranışı gösterecektir. Yolun gidiş bölümü, kendini aradığı yerdir ve kendi olarak geri dönecektir. Le Guin (2003:82) *Mülksüzler* romanında benzer bir yolculuğa çıkan karakterinin ağzında şunları söylemektedir: "bütün olmak, parça olmaktır; gerçek yolculuk geri dönüştür." Andronikos'un yolculuğu bütünüün bir parçası olduğunu görmesiyle sonuçlanmıştır ve gerçek yolculuğu geriye dönüşüdür.

İoakim, yola bütünüyle bir çilecilik anlayışıyla yaklaşmaktadır. Yaşamını belirleyen kodlara uygun bir pratik içindedir. Bu yaklaşımın üzerinde tekrar durulacaktır. Öncelikle İoakim'in dönüş vurgusunun üzerinde durmak gerekir. Andronikos için yolculuğun belirgin kısmı gidiştir. Kopardığı yaşamı tekrar tanımlaması gidiş sürecinde gerçekleşmektedir. İoakim ise bütün vurguyu dönüş üzerine kurmaktadır. Sürekli bir gidiş kendisini rahatsız etmektedir.

“Bu gitgide boşalan bir kalıp, bir güzelliğin gölgesi halini alan yürüyüş, bir çıkıştan sonraki bir doluluk, bir tamlık, bir tepeden çevreye, geçmişe, güçlüğe bakış anı ile bir dinlenme, ölümden, birazdan başlayacak inişten, ölüme doğru inişten önceki dinlenme anı ile, gücünün son damlasına dek kavranmasıyla anlam kazanmış bir denge anı ile taçlanan, doruklanan yürüyüş, günün birinde, gündelik yaşayışının içinde bir acı anı, bir iç burkuntusu, gününün etine saplanan bir diken olmağa başlamış... Ölmeyişinin, karar vermekte bu kadar geç kalmasının, verdikten sonrada herhangi bir şey yapacak yerde her akşam bu gezintiye çıkmasının duyduğu acıydı bu.”
(Karasu, 1995: 75-76)

İoakim, yolun dönüşünü ölümlle birlikte düşünmektedir. Bu Andronikos'un yolculuğunun sonucudur ve kendi yolunun da böyle bitmesi gerektiğine emindir. Yürüyüşü süregelenleştirmesinin bir amacı da budur; ölüme hazır olduğunda hesabı tam olarak verecek, kendini bütünüyle sorgulayacak, geçmişiyile yüzleşecektir. İoakim'de dönüşün ayrı bir imge olarak değer kazanmasının nedeni budur. Hikâyenin kurulumunda Bilge Karasu, İoakim'in kendine yönelik düşüncelerinde, tamamlanmamışlık etkisini sağlamak için nokta kullanmamış ve çoğu yerde cümleleri eksik bırakmıştır. İoakim bu tamamlanmamışlığı şöyle anlatmaktadır;

“Bitirilecek bunca tümce var diyor. Bu çıkışların, bu inişlerin artık bir yere, bir noktaya, bir tümcenin son noktasına, bitimine varması gerektiği düşüncesi var diyor”. (Karasu, 1995: 89)

Son yürüyüşü cümleleri tamamlamaya yöneliktir. Kendi yaşamının hesabını vereceğini düşünmektedir. İoakim yaşamını, bu son yürüyüşü bekleyerek

geçirmiştir. Düşünmeye kurmaya cesaret edemediği şeyleri son kez döneceği yolculuğa saklamaktadır.

“Yaşamayı eskitmekten / Eskitmek için kullanmak gerektir bir şeyi, herhangi bir şeyi / Yaşamayı tüketmekten Bu da öyle, / tüketmek için başlamak gerekir / Yaşama sanki hiç gelmeyecek, erişilmeyecek bir bayram gibi, bir / Belki bu yoldan giderek / Bir bayram nasıl beklenirse / Belki bu yoldan giderek bir şeye varacak” (Karasu, 1995: 70)

Son yolculuğunu hayatın bütün anlamını vereceği hesabını keseceği zaman olarak düşünmektedir. Bir bayramı bekler gibi beklemektedir bu son yolculuğunu. Bu konunun değerlendirilmesine tekrar dönmek üzere yol kavramının bir diğer önemli unsuru olan sorgulama ve hareket etme süreçlerini değerlendirmek gerekmektedir. İki keşişin yöntemleri benzer bir kaynaktan gelmekte fakat kendi yorumlarıyla bu geleneğin dışına çıkma olanağı bulmaktadırlar.

3.3.2.2. Kendine Dikkat Etmenin İki Yöntemi

Yürüyüş ve sorgulama, hikâyedeki iki karakterin süreklilik taşıyan eylemleridir. Benlik incelemesinde, sürü insanından özgür insana, özgür insandan trajik insana giden yolda ben'in sürekli kendini sorgulaması gerekmektedir. Bu süreç bir hesaplaşmadır ve sürekliliği içinde yol alma ve yürüyüş, sorgulama sürecini desteklemektedir. Hem Andronikos'un hem de İoakim'in, kendini araması, sorgulaması, sorular sorup yanıtlar vermesi kendine dönmenin edimleridir. İoakim kendine dönmeyi son yolculuğuna saklamıştır. Andronikos ise bunu ada yolculuğunda gerçekleştirmiştir.

“Kendi kendine soru sormak, kendi kendine kendi üzerine soru sormak, kendi kendini araştırmak, belki de, adanın ilk öğrettiği şey olacak. Bugüne dek, farkına varmaksızın yaptığı, yapmış olacağı bir şeyi, burada, bile bile, farkına vara vara, yapıyor sabahtan beri. Yıllarca, yaptığını sandığı, oysa toplumun, içinde yaşadığı topluluğun sınırları dışında varlığını kabul

etmediği, etmemeği öğrendiği şeyi, burada bile bile yapıyor.”
(Karasu, 1995:52).

Andronikos'un manastır yaşantısı, benliğine yönelik özenin bir uzantısıdır. Bir keşiş olarak, kendini adadığı tanrıya bütüncül bir benlikle varabilmenin koşullarına göre yaşamaktadır. Gösterişsiz, detaysız yaşamı, bir keşişin bütünüyle kendini inancına vermesini sağlamaktadır. Uyguladığı cinsel perhiz, yaşamını inancının ilkelerine göre düzenlemek için, benliğinin vazgeçmesi gereken parçalarından biridir. Yaşamı bu anlamda sıradanlaştırmak, benliğin parçalı yapısını azaltarak bir bütün haline getirme çabasıdır. Hıristiyan manastır geleneğinin, kendine özen edimlerini düzenleme biçimi, bir çile - bedeli ödeme noktasında gelişmiştir. Bu geleneğin parçası olan Andronikos, benliğini oluşturduğunu düşündüğü oranda “ben” den uzaklaşıp, bir söylem ve edim alanı içinde yalnızca “kendine dikkat etme” pratiklerini yaşamıştır. Andronikos, yaşamında gerçekleşen kırılmadan sonra, kendini sorgulama yolunu tercih ederek bu geleneğin dokusunu bozmuştur.

Foucault (2003:35); “belirli türde ket vurmalar nasıl olur da, kişinin kendisi hakkında belirli tür bilgilerinin bedelini gerektirir? Herhangi bir şeyden vazgeçmeyi istemesi için, kişinin kendi hakkında bilmesi gereken nedir?” sorusuyla Andronikos'un durumuna benzerlik gösteren bir sorunu dillendirmiştir. Bu ters mantık hikâyenin temel kurgusunu da açıklamaktadır. Keşiş kendini tanrıdan bir parçayla özdeşleştirip, benliğini adamaktadır. Bu parça kendini tanımaya yönelik çabasıyla, inancını tanımaya yönelik çabayı aynı kılmaktadır. Daha büyük bir sevgi, daha derin bir inanç kişinin içinde yatan ve kendine döndükçe bulacağı özdür. Bu arayış keşişin bütün ket vurma edimlerinin temelidir. Hıristiyan ahlak geleneğinde selamet koşulu kendinden vazgeçmeye bağlıdır. Kendinden vazgeçişin yolu da, paradoksal bir biçimde, “kendini bilmek”tir. Andronikos, gerçeklik alanının değişmesiyle bu paradoksu görmüştür. Kendini bilmek denilen şeyin kendiyile ilgili olmadığını bunun bir “iktidar oyunu” olarak belirlenmişliğinin bir parçası olduğunu ve kendisinin de buna gönüllü iştirak ettiğini fark etmiştir. Bu uyanmanın sebebi olarak “korku”sunu görmektedir. Ama bu korkunun yanlış

bir duygu olduğu düşüncesi daha sonra silinmeye başlamıştır. Korkması inancının zayıflığından değil, inanma biçiminden kaynaklanmaktadır.

Andronikos'un ve İoakim'in kendini sorgulama biçimleri, kökleri Antik Yunan ve Roma'ya dayanan iki eski "kendine dikkat etme" pratiğini anımsatmaktadır. Araştırmanın gelişimi açısından Foucault'nun açıklama sistemine bağlı kalarak bu yöntemleri irdelemek yararlı olacaktır. Öncelikli olarak Foucault Eski Roma geleneklerini yorumlarken Antik Yunan'ın izlerini de sürmektedir. Bu geneolojik çalışma *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* öyküsü incelenirken, iki temel karakter olan Andronikos ve İoakim'in kendilerini sorguladıkları süreçlerin nitelik değişimlerini gözlemek açısından da bir olanak vermektedir. Bu iki kahramanın kendilerine dönüş süreçleri, bir noktadan sonra değişim göstermekte ve olası beklentilerin dışında bir sonuç vermektedir.

Andronikos, çalışmada değinilen şekliyle yaşadığı dekadans durumunu içselleştirmek yoluna giderek, bir kendine dönüş süreci içine girmiştir. Yukarıda da değinildiği gibi kendine dönmek Hıristiyan geleneğe aykırı bir edim değildir. Hatta bu gelenek inancın içselleştirilmesini ve öteki dünyaya yönelik stratejilerini, bu "kendine dönme" çabası üzerine kurmuştur. Andronikos, öncelikle seçenek olarak sunulan eylemlerden farklı bir pratik tercih etmiştir. Değinildiği gibi seçmesi gereken üç durumdan farklı bir yola yönelmiş ve bu sayede geleneksel "kendini bilme" eylemleri dışına çıkma olanağı doğmuştur. "Ada" süresince Andronikos'un kendine yönelişi iki temel "kendine dikkat etme" yöntemiyle birlikte gelişmektedir. İlki Epiktetus'ta görülen ve Antik Yunan okul geleneğinin bir uzantısı olan sofistlik yöntemidir. Bu yöntem soru-yanıt oyunlarıyla kişinin kendini tanımaya ve ahlaki bir ders almaya çalışması şeklinde gelişir. Foucault araştırmasında bu yöntemin temelinde bir felsefi meditasyon biçimleri olan "melete" ve "gymnasia" olduğunu düşünür. "Melete"¹ düşünceyi eğiten imgelemsel bir yöntemdir. Stoacı gelenek içinde çeşitli biçimlerle kendini gösteren bu alıştırma kişinin dış dünya karşısındaki bağımsızlığını oluşturmak ve bunu sınamak amacı gütmektedir. İkinci yöntem ise yürüyüş alıştırmasıdır. Bu yöntemde

¹ Melete Latince çevrisi olan "meditatio" ya uygun olarak meditasyon gibi düşünülebilir.

geleneksel bir yapıda kendini sına niteliği taşımaktadır. Yapılan yürüyüş içinde kişinin tepkilerini sınaması gerekliliğini taşımaktadır ve etik bir temeli vardır. Daha çok bir “gymnasia” etkinliğidir ve yapay olarak yapılsa da gerçek bir durum içinde kişni eğitimini amaçlamaktadır. (Foucault,2003:64-70)

Bu iki pratik dönemsel özellikleriyle birlikte düşünöldüğünde gerisinde uzun bir geleneği de barındırmaktadırlar. Cinsel perhiz, fiziksel yoksunluk, geleceği ve bugünü kabul etmek temelindeki kadercilik ve diğer arınma ritüelleri. Bu yöntemlerin hikâyedeki karakterler tarafından nasıl deforme edildiklerini değerlendirmeden önce nasıl bir “kendine dikkat etme” edimleri olduklarını incelemekte yarar vardır. “melete” eylemi temel olarak kişinin gelecekle ilgili kötü bir durumu kurgulayarak zihninde bu durum gerçekleşmiş gibi düşünüp buna uygun davranışları geliştirme çabasıdır. Benzer şekilde uzak bir gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan şeyleri değil, mevcut olan ve gerçekleşme sürecinde bulunan şeyleri zihninde canlandırmasıyla tanımlanabilir. Stoacı geleneğin bir uzantısı olan bu yaklaşımlar bütün talihsizliklerin olabileceğini düşünmek, bunları kötü bir şey olmaktan çıkartıp, kabul edilebilir şeylere dönüştürmektir. Burada Nietzsche de değinilen geçmişin aklanması ve kabul edilmesi süreciyle bir bağlantı kurulabilir ama bu bağlantı birbirini destekleyen değil karşıt iki görüşü simgeler. Nietzsche geçmişe yönelik değerlendirmesiyle geleceği yaşanabilir bir hale getirmek amacı taşımaktadır. Yaşanan her şeyin insana ait olduğu düşüncesiyle kendini var etme sürecine bir olanak tanımaktadır. Buradaki durum ise Foucault'nun tabiriyle Freud öncesi bir sansür mekanizmasını tasvir eder. Foucault yukarıda belirtilen iki alıştırmmanın da amacının “gerçeği deşifre etmek değil, kişinin tasarımlarının demetimi” olduğunu söyler. “Bunlar talihsizlikler karşısında kurallara uymaya ilişkin hatırlatıcılardır” (Foucault, 2003:69).

“Epiktetus'a göre, tasarımların denetimi, eylem ve dolayısıyla görüş ilkelerinin benlik incelemesi yoluyla yaşamınıza hükmedip hükmetmediğinin deşifre edilmesi değil, hatırlanmasıdır. Bu, bir tür daimi iç incelemedir. Kendi

kendinizin sansürcüsü olmanız gerekir. Ölüm üzerine meditasyon, tüm bu alıştırmaların doruğunu oluşturur". (Foucault, 2003:69)

Foucault burada yine kendine hükmetme ya da kendi üzerinde iktidar kurmayla "kendine dikkat etme" ya da kendini kontrol etme arasındaki farkı vurgulamaktadır. Bu alıştırmalar geleneksel anlamıyla kişinin benliğini var etme çabası için değil, "ben"i düzen içinde uyumlu hale getirme amacı taşımaktadır.

Andronikos, davranışlarıyla ve düşüncesinin izlediği yolla bu alıştırmaları "kendine dikkat etme" pratiklerinden kurtarmış ve benliğini oluşturma eylemini amaçlamıştır. şöyle düşünüyor Andronikos;

"Bundan böyle bunları düşünüp tartmağa vakti olacak. Kendi sınırlarını, aklının sınırlarını açınsayacak ince, saptayacak, bunu yaparken bu sınırların ötesine geçmeye çalışacak. Gececek belki de; bu sınırlar kesin değil, biliyor. Bu sınırları genişletmek, bu sınırları kırmağa çalışmak, insan için ileriye götüren tek yol olsa gerek. Bilgiyi, bilgeliği artırmak, tanrıyı tanımada ilerlemek bu değil mi?" (Karasu, 1995:54)

3.3.2.3. Kaçış Eşiği Kronotopu

Kaçış, Andronikos için bir yeniden kurulumun başlangıcıdır. İoakim için ise yaşam sürekli bir "kaçış" durumunu kazanmıştır. "Yaşayışında kaç bininci olduğunu şaşırdığı kaçışların bu en sonuncusunu, bu en yenisini artık durdurması gerekiyor." (Karasu, 1995: 77). Sürekli tekrar eden bu kaçış eşiğinin değerlendirilmesi İoakim'in, Andronikos'un tavrını anlama çabasından kaynaklanmaktadır.

"İlk aylarda kaçmayı, Andronikos'un adaya kaçmasından ayrı, değerik sonuç verebilecek bir iş diye görmüyor, düşünemiyordu. Andronikos gitmiş, dönme zorunda kalmıştı. Andronikos niye kaçmış niye dönmüş biliyordu. Onun kaçışı bu adamların vadiye kaçışına ise, hiç benzemiyordu. Bunlar,

görünüşte, dışlarındaki bir inancı korumak için kaçıyorlardı. Andronikos ise dışındaki inancı değil, kendi namusunu korumak üzere kaçmış, gene onun için dönmüş, kendi namusu uğruna ölüme katlanarak bencillikle suçlanabilmesini olanaksız kılmıştı.” (Karasu, 1995: 115).

İoakim kaçışını Andronikos'un kine benzetme çabası taşımaktadır. Ama geçmişin değişemeyeceği fikri onu kaçınılmaz olarak son hesaplaşmaya sürüklemektedir. Kaçış, hikâyede bir eşiktir. Bu zaman –uzam ve boşluk motifiyle ilişkilendirilebilir, ama en temel özelliği, yaşamda bir dönüm noktası bir kopuş kronotopu olmasıdır. Kaçmak tam anlamıyla bir eşiktir. Buradan atlamak bir krizdir, bir karar anıdır. Bu yaşamı değiştiren kararlar ya da yaşamı değiştirmede başarısızlığa uğrayan kararsızlıkla, eşğin ötesine adım atma korkusuyla bağlantılıdır.

İoakim, kaçma düşüncesine yüklediği bu temel anlamla, onu benliğinin temel pratiklerinden biri haline dönüştürmüştür. Andronikos'un kaçışının yönetsel bilgisi, İoakim için öznelğin bütüncül ifadesi haline dönüşmüştür. Bu eşği atlama konusundaki kararsızlığı, onu kaçışını bir araçtan çok bir amaç haline getirmesine yol açmıştır. “Ravenna yolunda mutluymuş. Bir kaçışla olsun, Andronikos'un dönmekle yaptığına yaklaşabileceğinden yana umutlu.” (Karasu, 1995: 102).

İoakim kaçışını Andronikos'un kaçışına benzetmek konusunda kararlıdır. Burada bir diğer eşik kronotopu tepe içinde bölünmüş yolculukla kurulmaktadır. İoakim, Andronikos'un kaçışının ve dönüşünün parçalarını içselleştirmeye çalışmaktadır. Andronikos, dönüşte giderken olduğu kişi değildir. İoakim bu yolculuğu kendi tepe yürüyüşleriyle gerçekleştirmeyi düşünmektedir. Kaçışın ilk bölümü tepeye çıkış, kaçışın ikinci bölümü ise tepeden iniştir. İoakim için temel vurgu, eşik ise tepenin doruğudur. Kaçışın en önemli parçası her şeyin aydınlanıp gerçekliğin çözülebileceği yer tepenin en yüksek noktasıdır.

“Güneşin doğduğu yer nasıl bilinmiyorsa, güneşin battığı yer nasıl bilinmiyorsa, buna karşılık bu güneşin dağların ardından çıkışı ile dağların ardına düşüşü arasındaki yolu az çok

biliniyorsa, hele tepenizde durduğu zaman bu güneşin nasıl bu dünya da bilinen birkaç, iyi bilinen birkaç şeyden biriye, o yürüyüşünde başlangıç noktasıyla bitim noktası sisli birtakım yeşilliklerin buğulu unutulmuşluğu içinde eriyor, ama ortasına yaklaştıkça, o yürüyüşün en parlak anı, öğle vakti, doruk noktası olan tepeye yaklaştıkça anılar aydınlanıyor, tepenin doruğunda hiç erimeyecek bir buz parçasının keskin aydınlığı içinde o yürüyüş, deniz kollarının birleştiği noktada, bütün öbür anılara meydan okuyan bir ölümsüzlüğe kavuşuyor.” (Karasu, 1995: 74).

İoakim kendi yürüyüşünü anlatırken doruğu böyle tanımlamaktadır. Daha sonra ise açıkça şunları düşünmektedir;

“Başlangıcı, bitimi belirsiz olan başka bir yol. Her günkü yaşantılarla meydana getirilen, uzatılan bir yol. Ama bu yolun bir yerinde öyle bir tepeye, öyle bir doruğa varılırdı ki o doruktan her yer açıkça, hiçbir gölgeyle kararmamış, ışık içinde parıltı içinde görünürdü. İnsanın karşısında üç koldan gelen bir deniz düğümü, neye benzetilebileceği pek önemli olmadan, bir birleşmeyi bir yücelmeyi anlatıyordu.” (Karasu, 1995: 75).

Son yolculuğunda İoakim beklediği gibi birçok şeyi kavramıştır. Ama kavradığı umduğu şeyler değildir. İoakim’in durumu değerlendirilirken üzerinde durulması gereken önemli bir unsur, Andronikos’un kaçtığı dönemde kendisinin manastırdaki en genç keşiş olmasıdır. Bu İoakim’in eşik noktalarında zamansal bir yayılmayı tercih etmesinin önemli bir nedenidir. Bir alt metin okuması gerçekleştirilirse tercih yapabilmek için yaşlanmayı en azından Andronikos’un tercih yaptığı yaşta olmayı beklemektedir. Zamansal gelişim doğru tercihleri yapma konusunda onu daha yetkin kılacaktır. Birikimsel ilerlemeyi tercih eden İoakim, tekrar eden kaçışlarının birinde doruktaki aydınlığı görmeyi başaracaktır. Bunun için beklenmektedir. “Bir bayram nasıl beklenirse /Belki bu yoldan giderek bir şeye varacak /Ama bütün bir ömür bir bayram hazırlığıyla geçer de o bayram hiç gelmezse...”

(Karasu, 1995: 70). Son yolculuğunda farkına vardığı gerçek, İoakim'in yolculuğunun hiçbir zaman Andronikos'un ki gibi olmayacağıdır. Gerçekten son yolculuğu bir eşik yaratmıştır, kendisi tepenin zirvesinde ışığı görmüştür;

“Önemli olan bu ışık; gündüzle gece arasında, hala kaypak bir bugünle değişmez bir dün arasında, dirimle ölüm arasında dengede duran, askıda, sallantıda kalan, bunları daha düşündüğü süre içinde dengesi bozulup geceye, düne, ölüme kaymağa başlayacak –başladı- bu ışık önemli”. (Karasu, 1995: 88).

Yaşadığı aydınlanma onun ölüm zamanının geldiğini de göstermektedir. Kaçış kronotopu İoakim için bir kendine gösterilen özen edimidir. Doğrudan benliğe yönelmek ve onu bütün bileşenleriyle deşifre etmek yerine etrafından dolaşmış ve her şeyin birden kavranacağı o anı beklemiştir. Zamansal ve mekânsal bir süreğenlikle bu beklemeyi yaşamının bütününe yaymış ve bir ömür boyu kendini aradığını düşünmüştür. Her şeyi hesapları kapatmak üzerine kurması bu anlamda yaşamının hesabı verilecek en önemli eyleminin “ne olduğuna yönelik değil ne olmadığını anlamaya yönelik çabası” olduğunu ortaya çıkartmıştır. “Bu sabaha dek ne olmadığını bilmişti İoakim, manastır öğretiminin, din eğitiminin insana öğrettiği başlıca ölçü içinde, salt, ne olmadığını bilmişti.” (Karasu, 1995: 129).

Andronikos bir ilerleme göstermiştir. Bu ilerlemenin bedelini ödemek konusunda bir çekincesi olmamıştır. İoakim ise ilerlemeyi istemiş ama bedel ödemek yerine bunu bir sürekli denetim stratejisiyle yer değiştirmiştir. Nehamas (2002: 306), Foucault'nun ilerleme konusundaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır;

“Işığa doğru atılan her adımın karanlık yüzünü daima görebiliyordu, her gelişimin ödenmek zorunda kalmış olduğu bedeli kavrayabiliyordu. Bu ister... fiziksel işkence yerine daimi denetimi getiren... ceza formları olsun, Foucault her zaman bir şiddet biçiminin bir başka şiddet biçimiyle yer değiştirdiğini gösterdi.”

Foucault, burada bedel konusuyla kurduğu bağlantı, daha çok ceza sistemleriyle alakalıdır. Ama ilerlemenin öznel yapısına da dikkat çekerek – ki kendisinin öznellik anlayışı klasik tanımlamaların dışında ve bütüncül olmayan bir yapıdır – bir bedelin varlığını vurgulamaktadır. Foucault benliğin tarihe temel teşkil eden kesin bir gerçeklik olmadığını söylemektedir, ama tam olarak bir kurmaca da değildir. Aynı şekilde özgür olmasa da tam anlamıyla kukla da değildir. Foucault her iktidar biçiminin her güç ilişkisinin hiçbir şey yapmama potansiyeli içerdiğini de düşünür, çünkü her yasaklama yeni bir ihlal olanağını da beraberinde getirir. “İktidar üretken olduğundan, ürettiği özneler de, kendileri birer iktidar biçimleri olarak, kendi başlarına, kendi hesaplarına üretken olabilirler.” (Nehamas, 2002: 318)

İnsanın kendini ya da kendiliğini üretmesi olanağı ödenmesi gereken bir bedeli de birlikte getirir. İoakim var olan bir benliği keşfetmeye çalışmaktadır. Bunu bir şekilde anlayacağını, göreceğini düşünmektedir. Yaşamının eşiklerini atlamaması bunları süreğenleştirmesinin sebebi budur. Kaçış imgesinin bu kadar yüceltilmesinin bir sebebi de budur. O gerçek anlamda kendini aramaktadır. Bu Hıristiyan ahlakına ve kendine özen geleneğine uygun gelişen bir süreçtir. En sonunda fark ettiği ise bunun bir arayış değil bir var oluş çabası olduğudur. Andronikos kendini keşfetmemiştir. Kendini yaratmıştır. Bunu Nietzsche'nin dediği gibi bir sanat eseri yaratır gibi yapmıştır.

Kaçış ve eşik vurgusu “ben”in kendini tanımlarken ve yaratırken izlediği yol içinde önemli unsurlardır. Andronikos ve İoakim'in yolculukları gerçekliğin yıkılması sonucunda başlayan iki kendini gerçekleştirme eylemidir. Sürü insanından koparak başlayan bu yolculukta, iki karakter de yaptıkları tercihlerle, atladıkları eşiklerle özgür insan olma yolunda ilerlemişlerdir. Ama ara basamaklardan birinde takılan İoakim, sürekli kendini tekrar eden bir kısır döngü içine girmiş ve yeni değerler yaratabilmekten uzaklaşmıştır.

3.3.3. Göçmüş Kediler Bahçesi: Nitelik Olarak Yol

Göçmüş Kediler Bahçesi yapıtı yol imgesi bakımından oldukça zengin bir içerik taşımaktadır. Birçok hikâye yolun kendisiyle ya da yolculukla ilgilidir. Yolculuk, öznenin kendini yaratma pratiklerinden biri olarak

değerlendirildiğinde, “Geceden Geceye Arabayı Kaçıran Adam”, “Dehlizde Giden Adam”, ve “Bir Başka Tepe” hikâyeleri çalışmanın içerik bakımından destekleyici görünmektedir. Aynı zamanda son masal olan “Masalın da Yırtılıverdiği Yer” hikâyesi kitap içindeki bütün masallarla temel olarak ilişkilidir.

Seçilen üç hikâye, kitabın bütünü içinde 2. 6. ve 11. masallardır. Bilge Karasu'nun oluşturmak istediği, öğlen 12den gece 12ye dek süren ve her saat için yazılması kurgulan masalların sıralama yönünden de içeriği belirleyen bir niteliği bulunmaktadır.

“Geceden Geceye Arabayı Kaçıran Adam”; Sazandere adlı kasabaya gitmeye çalışan bir kişinin hikâyesidir. Otogarda otobüs ve hareket saatleri hakkında kesin bir bilgiye ulaşamaz ama sürekli otobüsü kaçıırarak sonunda deneyimleriyle otobüse binmeyi başarır. Deniz sevdasıyla başlayan yolculuk Sazlıdere’de son bulur. Ama ulaştığı bulmayı umduğu yer değildir. Neredeyse bir çöle andıran, denizin olmadığı, tek bir evin bulunduğu bir yerdir, Sazandere. Orada bulunan tek eve girdiğinde, evin içindekilerin kendisini beklediğini görür. Hikâyenin sonunda ateşin başında kendini bekleyen çökmüş insanlarla birlikte oturur.

“Dehlizde Giden Adam” yine denizle iç içe bir öyküdür. Deniz kıyısında dolaşan bir genç, önüne çıkan kayalıkları aşıp ardındaki kumsala ulaşmaya çalışır. Denizin içinden geçerek bir yol ararken karşısına çıkan bir mağaraya girer. Bu mağara bir yoldur. Genç, kayalıkların ardına çıkma umuduyla yürümeye başlar. Yol boyunca karşısına acıktığında yemek, susadığında su, parası bittiğinde para veren makineler çıkmaktadır. Kendisine göre günlerce süren bu yolculuk boyunca saati, bozuk olmamasına karşın hep on ikiyi göstermektedir. En sonunda sürekli hissettiği aydınlığa ulaşır fakat o sırada başını bir kayaya çarptığını fark eder. Başı kanamaktadır. Bir süre açık havaya ve aydınlığa ulaşmıştır ama hiç bir şey göremez; çünkü kör olmuştur.

“Bir Başka Tepe”, kimsenin ulaşamadığı bir tepenin zirvesine doğru yol alan birinin hikâyesidir. Bu tepeye daha önce çıkılmış olsa bile dönen birinin varlığı bilinmemektedir. Yol boyunca kendiyi yaşamıyla ve gerçeklikle

hesaplaşan yolcu, zirveye ulaştığında kimsenin daha önce göremediği bir manzarayı beklemektedir. Geçmiş, şimdiyi ve geleceği göreceğini düşündüğü bu zirveye doğru tırmanışında düşünceleri de sürekli değişmektedir. Sonunda zirveye ulaşır ve gerçekten eşsiz bir manzarayla karşılaşır. Gördüklerini dönüp başkalarına anlatmayı düşünürken bulunduğu yerden daha aşağıda bir başka tepenin zirvesinde kendisine bakan biri olduğunu fark eder. Dönmekten vazgeçerek oturup havanın kararmasını bekler.

Üç masalın da, bir sürecin bağlantılı kısımlarına gönderme yaptığı düşünülebilir. Farklı okumalara açık oldukça yoğun metinlerden oluşan bu hikâyeler öznenin yolculuğunun birer basamağı olarak da değerlendirilebilir. “Gecedен Geceye Arabayı Kaçırان Adam” hikâyesinde vurgu yolun başlangıcına odaklanmıştır. Deniz tutkunu olan adam yıllardır Sazandere’ye gitmek istediğini söylemektedir. Ama otobüsü yakalama çabası içinde otogarını tanımış, amacı ulaşmak istediği yerden uzaklaşmış sadece Sazandere’ye giden araca binmeye yönelmiştir.

“Ertesi gece otobüsü bir daha kaçırdı. Daha ertesi, daha ertesi gecede. Ancak, kovalamacada ustalaşıyordu, otobüsün artık kaçamayacağı, ister istemez kendisine yakalanacağı belli oluyordu. Gündüzleri denize girmiyordu şimdi. Nasıl olsa Sazandere’ye varınca denizden çıkmayacaktı. Uyuşukluk içinde yatıyordu akşamlara dek... denizi unutmanın, otobüsü kaçırmının tedirginliğini atıp bir oyunu kurallarınca oynamanın keyfini her akşam biraz daha çok duyarak gidiyordu garaja.”
(Karasu, 1999a: 39)

Yol imgesinin, öznenin benliğine yönelirken gerçekleştirdiği pratiklere yaptığı vurgu değerlendirilirken, yolun başlangıç, yolculuk ve ulaşılması hedeflenen yer olarak üç bölümde düşünülmesi gerekmektedir. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesinde de başlama noktası ve yolculuk imgeleri yukarıdaki düşünceyle benzeşirken, dönüş imgesinde bir farklılık olduğu düşünülebilir. Ama yolculuğun bitişinin genelde ölümle birlikte simgeleşmesi bu noktada ele alınan hikâyelerin ortak paydasını oluşturmaktadır. Geri

dönmek ya da yolu bitirmek aslında vurguyu değişik bir yöne kaydırmamaktadır. Yolculuk gerçekliğin kırılması, tekrar kurulması ve yeni gerçeklikle, özgür bir insan olarak yaşama dönülmesi fikrini -olanak olarak- barındırmaktadır. *Göçmüş Kediler Bahçesi* içinde yer alan masalların bu yaklaşımı desteklemek dışında buna kattığı en önemli yorum yolculuğun yaşamın kendisi olduğudur. Önemli görülenin ulaşılmak istenen yer olması fikri insanı dışarıda bırakmakta ve değişimin asıl vurgusunun değişim süreci olduğu düşüncesini barındırmamaktadır.

“Dehlizde Giden Adam” masalında yol alan delikanlı, ikinci aşamayı imlemektedir. Bir amaca yönelik yol almaktadır ve sürekli bir ışığın peşinden koşmaktadır.

“Gecesiz gündüzsüz, ışığın ancak yol boyunca uzaktan uzağa dizili duran makinelerin çeliğinde yansıdığı, artmadığı, eksilmediği, saatin hep on ikiyi gösterdiği bir yolda, dün, bugün, yarın olamazdı; sabah akşam yoktu. Delikanlıda bunları unutmuştu zaten. Bildiği tek şey yürümek olmuştu.”
(Karasu, 1999a: 98)

Zamanın durması, yol sürecinde gerçekleşmesi gereken gerçekliği tanıma ve kendini yaratma pratiklerinin var olmadığı bir vurgusu olarak tanımlanabilir. Bu anlam hikâyenin içeriği kadar, masallar arasında kurgulanmak istenilen bağlantının da desteklenmesini sağlamaktadır. Yolun kendisini yaşaması gerekirken o gerçekliği tanımlayamamış ve yolu sadece hayatta kalma yaşantısına çevirmiştir.

“Artık ışığa varmağı bile düşünmez olmuştu. Işık sonradan düşünülecek şeydi. Makineler. Makineler. Varsa yoksa onlar. Ölmek için makinelere ulaşmak gerekirdi.” (Karasu, 1999a: 99)

Genç, yolculuğu süresince zamanı durdurmuş, gerçekliği unutmuş sadece en doğal ihtiyaçlarını karşılamak, hayatta kalmak için yürümeye devam etmiştir. Aydınlığa ulaştığında ise artık ışığı bile göremeyecek kadar kördür. Bu masal İoakim’in yolculuğunun çok simgesel bir tarifi olarak

algılanabilir. İoakim'de benzer bir tavırla yaşamı ertelemiş sonunda ulaşacağı tamamlanma durumunu bekleyerek yürümüş ama beklediği bütünlüğe değil sadece yaşamının sonuna ulaşmıştır. Gerçekliği görebilecek olgunluğa ulaşmayı bekleyerek yaşamış ama gerçekliği yıkacak ve kuracak adımları atamamıştır.

“Bir Başka Tepe”de ise yolculuk ve kendini gerçekleştirme birlikteliği açıkça görülmektedir. Kimsenin ulaşmadığı yere ulaşp, bütün yaşamı herkesten farkı görebilecek yüksekliğe çıkmak isteyen kişi, yol boyunca kendilik pratiklerini bir bütün halinde gerçekleştirmektedir.

Yolculuk yaşamın bir parçası olmaktan öte yaşamın kendisidir. Başlangıcı, süreci ve bitişi yaşamı bütünüyle imler, Bilge Karasu metinlerinde. Yol imgesinin bu niteliği her yolculuğun kendi olmak adına yapıldığı anlamına gelmemektedir. Ama kendini yaratmak için girişilen bütün uğraş insanın yaşamının da bütünüdür. Kişi gerçeklikle birlikte kendine dair bütün unsurları yeniden değerlendirir. Kendi olmanın her aşaması “ben”e aynı uzaklıktadır. Bütün olmanın parça olmak anlamına geldiğini bilmek, yaşamı kendini yaratmak için yaşamak değil, kendini yaratarak yaşamaktır. Bilge Karasu *Göçmüş Kediler Bahçesi*ndeki masalları genel olarak bütünleyen son masalda şunları demektedir:

“Bizlerse uydurduğumuz bir zamanla övünürken, her işimizi, her sözümüzü o zamanın akışı içinde ötede, ileride, gelecekte varılacak, bir noktaya varmak üzere yapıyor ya da söyleniyor görünürken, yapmakta söylemekte olduğumuz şeyi unutuveriyoruz. Bir ereğe yönelerek, bir erek düşünce kapılarak giderken, sonraları –biz göçtükten sonra- yaşamımız, daha da ileri vararak, *yazgımız* adı verilecek bir dizi anın her birinin biricikliğini, değiştirilemezliğini, yerine konulamazlığını şuncacık olsun farketmiyoruz.” (Karasu, 1999a: 213)

Fark edilmeyen, sürecin yaşam olduğudur. Bilge Karasu on ikinci masal için şunları söylemektedir:

“1968’den 1969’a gezerken masalların bir saat tablası oluřtururcasına sıralanmasını tasarladım. Öğle vaktini ařtıđımızda art arda dizilmeđe bařlayacak masallar, altıncı saati dolurunca, havanın kararmađa yüz tutmasıyla, nitelik deđiřtirecekti. Ama geceyarısına ulařıldıđında yeni bir gűnűn umudu sızabilirdi bu karanlıđın içine. On ikinci masalı deđil on űűncűsűnű yazdım: Saatlerin, zamanın dıřındakini, hepsine dűřek olacak masalı; belkide umudun dıřında kalabilecek tek mutluluđu en çok vurgulayanını...”(Karasu, 1999a:211... 212)

Son masalın niteliđi bir umut tařıtmaktadır. Bilge Karasu bunları yazarken řunu da ekler: “kısacası mutluluk, belki mutsuzluđu, belki umutsuzluđu kabul edilmesi anlamına gelecektir.” Mutlu bir yařam sűrmenin bedeli umutsuzluđu kabul edilmesidir. Yařama yűnelik bu dűřűnce umut etmenin de bedelini vurgulamaktadır.

Çalıřmanın ilk bűlűműnde deđerlendirilen dűřűnűrlerin mutlu bir hayat yařamak űzerine bir vurguları yoktur. Nietzsche’nin ortaya koyduđu “Trajik insan” temelde bir űtopyadır. Foucault’nun gűsterdiđi gibi bűtűnűyle űzgűr olmaya çalıřmak ya da kendini űznel sűylemiyle tekrar tanımlamak, kiřinin kendisi dıřındaki hemen hemen her řeyle ilintilidir.

3.4. “TRAJİK İNSAN”, TRAJİK SON; GűÇMEK VE LűM İMGESİ

lűm imgesin Bilge Karasu metinlerindeki ekseni “gűmek” dűřűncesi űzerinde kurulmaktadır. Çalıřma içinde incelenen hikűyelerde, karakterler benlik geliřimlerini dűnya algılarının deđermeřiyle bařlamaktadır. Bu deđerim ve ardından yařanan yıkım sonrasında karakterlerin kendini arama yolculuđunu bařlatmıřtır. İncelenen hikűyelerin genelinde bu yolculuk hep bir gűmeyle, yok olmayla sonuçlanmıřtır. Gűmek, var olan yařantıdan kopuřun bir gűstergesidir. Karakterlerin yařadıđı ne tam bir lűm ne de bir yeniden dođuřtur. Tam olarak trajik bir sonudur. Bu durum, hikűyelerin temel teması içinde yařanılanların vurgusunu biraz daha arttırmaktadır.

3.4.1. Gündüzden Geceye Dönen Yaşam; Parçalanın Benlik

Gece romanının genelinde kurgulanan belirsizlik, yapıtın sonunun da kısmen bulanıklaştırmıştır. Son kısımdaki metinlerde, karakterlerin varlıkları ve buldukları gerçeklik sorgulanır bir hal almıştır. Romandaki son, bütün karakterleri birden kapsamaktadır. Her birinin farklı sonları değil, hepsi için ortak bir son gerçekleşmektedir.

Gece romanında kendini gösteren bu belirsizlik hali, benlik incelemesi bakımından ara duraklardan biridir. Yaratman karakteri, romanın başından itibaren süregelen egemen moral anlayışını kabul etmemiş ve kendi yöntemiyle bir karşı duruş gerçekleştirmiştir. Yaratmanın kendini var etmeye çalıştığı kodlar gece için tasarlanan dünyanın bütünüyle dışındadır. Yaratmanı gece fikri için tehlikeli kılan da bulunduğu bu “hiç” noktasıdır. Gece fikrinin karşısında değil, dışındadır. Bu konumu ise gece açısından tek tehlikedir. Yaratman dekadansın farkındadır. Kendini sürüden çıkartmış ve kendi değerlerini kurma aşamasındadır. Bu yolculuğu kendi içinde gerçekleşmesi gereken değerlere yeni değerler kazandırma sürecinin bir bölümünü oluşturmaktadır. Ama romanın sonu birbirinin içine geçmiş üç karakterin derin bir bilinçaltı hesaplaşmasına dönüşmüştür. Bu değişimin nedeni, birbiriyle çatışan bu karakterlerin oluşacak yeni değerler üzerinde uzlaşamayarak, bir çeşit pasif nihilizm yaşamaları şeklinde yorumlanabilir.

“Nietzsche için iyinin ve kötünün bütünleyici bir çift oluşturmaması, topolojik olarak yeri değiştirilmiş ve üçüncü bir terimle ilişkili olarak konumlandırılmış bir çift olması belkide en açık biçimde nihilizm kuramında görülmektedir. Nietzsche'nin düşüncelerine dayanarak, iyi ve kötü arasındaki en özlü nihilizm tanımı, nihilist durumun iyi ve kötü arasında ele geçirilme durumu olması değil mi? Nihilizm iyinin aşılmasına eşlik eden, fakat yine de “iyinin ve kötünün ötesinde” olmayan durumdur. Ancak, iyi ve kötünün topolojik olarak yerinden edilmiş ve bir üçüncü terime bağlantılı olarak konumlandırılmış olduğu doğru ise, bu üçüncü terim ne olabilir? O *Das Nichts*, hiç(lik)ten başka bir şey değildir.”(Zupancic, 2005:199)

Gece romanın bu çetin yapısı içinde karakterlerin kendilerine dönük edimlerinin bir noktada tıkanıp ve bir açmaz içine girdiği söylenebilir. Yaratman kendi kurduğu gerçekliği tanımlamadan tekrar eski moral değerleri içinde bir mücadeleye girmiştir. Bu çabası sonunda ise kazanmanın ve kaybetmenin çok ötesinde bir olguyla karşılaşmıştır. İçindeki parçalar ayrılmış ve bütün olmaya çabalayan benliği hepten dağılmıştır. Benliğin bir bütün olmadığı içinde barındırdığı bütün parçalarla birlikte tek bir doğruyla açıklanamayacağına göstergesidir. Tek bir doğru, tek bir ışık yönünde ilerlemenin ben olmak değil, beni oluşturan birçok unsuru dışarı atmak olduğu romanın bu bölümünde görülmektedir. Yazar içinde bulunduğu bu çıkmazda kendi parçalarını tekrar aramaktadır.

“... Babam tokmağı tuttu, kapıyı sertçe açtı. Dirseğim boy aynasının orta yerine girdi. O noktadan başlayarak üç büyük çatlak hızla çerçeveye vardı dayandı. ...ayna ancak ikinci yılın sonunda yenilendi. Onbeş yaşımıydım artık. Yeni aynayı yadırgadım; beni tek kişi gösteriyordu. Oysa iki yıl boyunca o aynada üç kişiydim. Çarpık da olsa...”(Karasu, 1998:226)

Bu bölüm içinde yazarın aynayla kurduğu imgesel anlatımın ötesinde, gerçeklik algısı bakımından oldukça yıkıcı bir kurgu gözlemlenmektedir;

“Onun yerinde olsaydım, uydurduğum, ya da, gerçeklikten yola çıkarak “yarattığım” kişileri öldürmektense yazar kişiyi öldürmenin daha usluca bir şey olacağını düşünürdüm. Yazar, kişisini öldürmek için neler düşünebilir, neler tasarlayabilirdi, şimdiki gibi, zıvanadan iyice çıkmış olmasaydı?...” (Karasu, 1998:227)

Romanın içindeki karakter, kendini romanın içindeki bir başka karakterin yerine koyarak romanı yaratanın öldürülmesi gerektiğini söylemektedir. Bu bölümden sonra, yalnızca romandaki karakterler birbiri içine girmemektedir; gerçeklik romanın dışındaki gerçeklikle de temas kurmakta, yazar, okur ve roman karakterleri aynı gerçeklik içinde kendilerini tanımlamaya çalışmaktadır. Bu durum, yalnızca bütün bu karakterler için realitenin bulanıklaşması anlamına gelmemektedir, aynı zamanda parçaların

oluşturduğu bütün dağılmış, ayna karşısındakini değil içindekini gösterir olmuştur.

“Bir kapıdan içeri itileceğim. Karanlığın içine... İleride, uzakça bir yerde, yukarılarda, pek güçlü bir ışığın yanmakta olduğunu anlayacağım. Beni kapıdan içeri iterken, O., istediğini şimdi göreceksin diyordu... Bir yüzün bana doğru gelmekte olduğunu göreceğim... O.’nun yüzüne benzeteceğim bir ara... Yaklaştıkça, O’dan çok Sevim adlı kadının yüzü gibi görünecek bana... Sonunda bileceğim o yüzü. Sevinç’in yüzü olduğunu bilecek, bütün bunların kamaşan gözlerimin bana oynadığı bir oyun olduğunu anlayacağım... Birden boğmak isteyeceğim onu. Deli gibi atılacağım boynuna doğru. Yıldırıcı bir acı, her yanım kesiliyormuş gibi bir acı duyarken korkunç bir şangırtı içerisinde yere düşeceğim. Parçalanmış ışıkların yanı sıra O., Sevinç, Sevim, sağır bir sarışın çocuk, bir tek yüzde toplanmış, kanlar içinde, gülerek bakmakta olacaklar bana, aynalarda sanki, ya da yerde, belkide kafamda... Her yanımda yapış yapış bir acı, çok eski, koyu bir koku. Işık yavaş yavaş kararırken ben, benim artık, kırılmış her parçanın içerisinde. Aynada tanıyamadığım ben. Binlerce parça. Artık bende olmayan yüzbinlerce parça. (Karasu, 1998:230)

Bu çok etkili ve çarpıcı bölümle roman bitmektedir. Bilge Karasu’nun bu bölüm içinde yarattığı atmosfer gerçekten eşsizdir. Romanın bütününde giderek yükselen belirsizlik bu bölümle doruğa çıkmış ve birçok açıdan incelenebilecek ama tam olarak açıklanması çok zor bir noktada kalmıştır. Nietzsche *Güç İstenci*’nde (Nietzsche, 2002: 253):

“Özne: bu bizim en yüksek realite duygusunun bütün farklı momentleri arasında bir birliğe inanmamızın terimidir. Biz bu inancı bir sebebin sonucu diye anlarız. Biz inancımıza o derece çok inanırız ki onun uğruna “gerçeği” “realiteyi” “tözlüğü” denilebilir ki hayal ederiz. “Özne” bizdeki birçok aynı ruh

durumlarının bir tezin sonucuymuş gibi gördüğümüzün fiksiyondur.”

Özne bir bütün değildir. Öznenin parçalı yapısını bir bütüne dönüştürme çabası öznenin benliğin dağılmasına neden olmaktadır. Nietzsche'nin de açıkladığı gibi, kişinin kendi öznesine dönerek kendi olma istemi, sonuç olarak kendi öznesini oluşturan “fiksiyonların” tanımlanmasıyla gerçekleşebilir.

Bilge Karasu, *Gece* romanının sonunda ayna imgesiyle birlikte basit bir parçalanmış kişilik kurgusu gerçekleştirmemiştir. Dağılan ayna ne kişilik bölünmesini ne de bir karakter içinde toplanan farklı kişiliklerin simgesidir. Son metinde parçalanmış *Gece* romanının kendisidir. Önce karakterleriyle sonra okuruyla en sonda yazarıyla birlikte iç içe geçen roman, birbirini kapsayan bu farklı gerçekliklerin tamamını yansıtan romanın içinde tekrar bir gerçeklik oluşturmuş ve roman kendisiyle birlikte bir ayna olarak parçalanmıştır. Bir önceki bölümde yazarını yok etmeyi düşünen roman karakteri bu yolu bulmuş ve roman yazarını da içine alarak barındırdığı bütün yansımalarıyla birlikte “göçmüştür”.

3.4.2. “Göçmek”

Göçmüş Kediler Bahçesi'ni oluşturan metinlerin genelinde ölüm imgesel olarak bir yolculuğun sonunda gerçekleşmektedir. Masalların bütünlüğünde süregelen kronotopla birlikte, karakterlerin hem mekân hem zaman içinde gösterdikleri yer değiştirmelerle öznellikleri arasında bir bağlantı sezilenmektedir. Kitabın bütünündeki tema tek başına kişinin benlik arayışı olmasa da karakterlerin masallar içinde aldıkları yolların, kendi öznelliklerine yaptıkları yolculukları betimlediğini düşünülebilir. *Göçmüş Kediler Bahçesi* içine yerleştirilmiş masallarda, karakterlerin her yolculuğu ölümle bitmemektedir. Burada üzerinde durulması gereken konu her yolculuğun bir hedefi olmasıdır. Amaç edinilen yere ulaşmaya çalışırken kişinin gösterdiği gelişim vurgulanmaktadır. Yani bu masalların genelinde yolun sonu kadar yolun kendisinin de önemli olduğu teması işlenmiştir. Göçmek ise masallardaki sıçrama noktalarıdır. Masallarda karakterler kendi içlerinde

farklı benlik teknolojilerini kullanmış, değişik tepkiler göstermişlerdir. Sonuç olarak ise ya başladıkları noktada yitip gitmiş ya da bir başka gerçekliğe sıçramışlardır. Kişinin yapıp ettikleri, tercihleri ve kendini tanımlama biçimi buradaki temel değişken olmuştur.

3.4.3. Ölümün İki Yüzü

Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı hikâyesinde, iki temel karakterin yolculuklarının sonucu ölümdür. Çalışmanın temel vurgusu yönünden bakıldığında, karakterlerin ölümü değil, onları ölüme götüren yol daha belirleyici bir nitelik taşımaktadır.

Andronikos, kendini sürü insanından koparan dekadans sonrasında yeni değerlerini kurma yoluna gitmiştir. Yaptığı yolculuk onun özgür insan olarak değerlendirme yapmasını sağlamıştır. Nietzsche felsefesinin bu iki adımını kendi öznelliği içinde yaşayan Andronikos, son adımını teslim olarak gerçekleştirmektedir. Kendini var eden değerleri tekrar tanımlayan, kendine dönen ve artık kendini tekrar gerçekleştirme aşamasına gelen Andronikos neden ölmeyi tercih etmiştir?

Nietzsche'nin tanımladığı Trajik insan bir kurmacadır. Yaşam içinde kendini gerçekleştirebilecek, ilişkiler içinde var olabilecek nesnel bir davranış bütünü değildir bu insan tipi. Çalışmanın içinde daha önce de değinildiği gibi Trajik insan bir sondur. Ulaşılması gereken bir hedeftir. Yaşam ise hedefe doğru yapılan yolculuktur.

“Yaratılmış benlik, benliğin dünyadan koparılması, sonunda insani mutluluğu gerçekleştirme yeteneğinden yoksun bir stratejik adımdır. İşte derin ironi buradadır; modern benliğin büyük mimarı, tam bitirdiği anda inşa ettiği binanın içinde oturamaz olduğunu keşfeder. Benliğin dış dünyaya karşı sığınağı olarak çekildiği düşlem, benliği ifşa ederek ve kararlaştırılmayan bir tarzda şeylerin “totalite”sinde eriyerek son bulmaktadır”. (Gutman, 2003:108)

Andronikos için yaşadığı dünyada artık bir hayat yoktur. O, kendi değerleriyle yaptığı mücadeleyle ve kendini tanımladığı son şekliyle yapması gerekeni yapmıştır. Bu anlamda Andronikos'un tek olası davranışı "yemin etmemek için dönmek"tir. Nietzsche değerlendirmelerinde açıklandığı gibi Andronikos, "iyinin ve kötünün ötesine" geçmiş, yarattığı benliğini korumak için yaşamını yitirmiştir.

3.4.3.1. Sözün Ölümü

Andronikos'un yaşamını, kendini dışına attığı kuruma bırakması, gerçek anlamda bir "hiçlik" tercihidir. Andronikos "göçerken" yalnızca beden olarak değil, içinde kalan bütün tanımlamalar tüketilerek de ölmüştür. Bu konu tamamen Andronikos'a verilen cezayla birlikte anlam kazanmaktadır. Kilise Andronikos'a yemeden içmeden, sürekli konuşarak ölme cezası vermiştir. Andronikos kendini tüketerek, sözlerini tüketerek, yarattığı hiçlik içinde anlamsızlaştırılarak öldürülmüştür.

"Önce tanrıyı, sonra yaptıklarını, sonra inandıklarını, sonra inanmadıklarını, sonra inanmamayı, sonra yüreğindeki temel değerleri, sonra temel değersizliklerini, sonra acılarını, sonra yorgunluğunu, sonra dostluğu, sevgiyi, sonra umursamazlığı, sonra çocukluğunu, sonra aklını, sonra ağzına geleni, sonra artık yüreğinden, aklından bile kopmayanı söylemişti."
(Karasu, 1995: 122)

Andronikos, karşı duruş biçimiyle yıkılması çok zor bir benlikle egemen moralin karşısında durmaktadır. Bu anlamda kendisini sadece bedenen öldürmenin yeterli olmayacağı gerçektir.

"İnsan kendini sözcüklerinin ve edimlerinin biçimlerinde tanımlar. İnsanın doğası, öz-çözümlemeyle keşfedilmesi gereken gizli saklı bir gerçeklik değil, kim olduğuyla ilişkin kamusal tanımlar vermek üzere seçtiği biçimlerin toplamıdır."
(Hutton, 2003:117)

Andronikos'un ölümünde yaratılmak istenen de budur. Kendisini tanımladığı bütün sözcükleri de onunla birlikte tüketmek. Söylemi öldürmeye çalışmanın amacı, söylem konusunda önemli çalışmalar yapmış Foucault'dan yola çıkarak açıklanabilir.

Foucault "söylem" derken belli bir dönemin ruhunu yansıtan temel pratikten bahsetmektedir. Foucault genel geçer bir gerçek anlayışını kabul etmez ve her döneme özgü ayrı bir gerçeklik olduğunu söyler. Bu gerçeklik ancak o dönemin söyleminde bulunabilir (Foucault, 1994: 437-441). Daha iddialı bir ifadeyi ise Megill kullanmıştır: (Megill, 1998: 353): "... Foucault dünyaya sanki söylemiş gibi bakmaktadır". Söylemin kendini yapısını incelerken de "iktidar ve bilgi birbirine tam da söylem içinde eklemlenirler" der ve Foucault şöyle devam eder (Foucault, 2003b: 77):

"Bu nedenle söylemi kesintili bir parçalar dizgesi olarak kavramak gerekir. Daha kesin biçimde belirtmek gerekirse, alımlanan söylemle dışlanan söylem ya da egemen söylemle egemenlik altındaki söylem arasında bölüştürülmüş bir söylem dünyası değil, çeşitli stratejiler dâhilinde işlerlik gösterebilecek çoğul söylemsel öğeler düşünmek gerekir."

Foucault söylemi, bir öz bilgi kaynağı olarak değil, iktidarın benlik üzerindeki bir denetim alanı olarak görür. Adorno bu düşünceyi destekleyen bir ifadeyle " kendini ben olarak ortaya koyan şey gerçekten de bir önyargıdır, soyut tahakküm merkezlerinin ideolojik bir hipostazlaştırılmasıdır ve bu hipostazlaştırmanın eleştirisi de kişilik ideolojisinin yıkılmasını gerektirir" (Adorno, 1998: 68) demektedir.

"Rousseau, konuşan özneyi dilde nesneleştirmek, onu donanımlı okurun bakışına sunmak yoluyla, benliği özne olarak oluşturur. Bölümleme aracılığıyla, özneyi nesneleştirir. Ve benliğin kendisini özne ve nesne olarak tanıyacağı bir teknik (yazılı itiraf) geliştirir." (Gutman, 2003:110)

Andronikos'un cezası bu anlamda söylemini nesneleştirerek yıkmayı amaçlamaktadır. Beklenen söylemiyle benliğini yıkmak ve onu bu benliği itiraf

etmeye zorlamaktır. Andronikos yolculuğuna egemen söylemi yıkarak başlamıştır. Kendine dair tanımlamaları yıkmış ve kendini yeniden kurmuştur. Andronikos ölürken içinde bulunduğu durumun bir sonucu olarak, başladığı işi bitirmiş ve var olan bütün söylemi dağıtmıştır. Kendisine verilen bu cezanın diğer yönü ise bu süreç boyunca dinleyici olarak İoakim'in görevlendirilmesidir.

3.4.3.2. Azalarak Ölmek

İoakim, Andronikos'un ölümünden sonra kendini sorgulama sürecini başlatmıştır. Andronikos, tercihi, yaptıkları ve ölümüyle trajik insana yaklaşmış ve bir tamamlanma süreci yaşamıştır. İoakim ise, yapamadıkları geciktirdikleri ve tercihleriyle giderek azalarak yok olmuştur. Bunun temel nedeni İoakim'in seçtiği yoldur. İoakim, sürüden kopmuş ve realiteyi tanımlama algısı değişmiştir ama kendi moral değerleri kurma aşamasına gelince tıkanmıştır. Yol bölümünde açıklandığı gibi İoakim sürekli kendini tekrar eden, giderek azalan ve tamamlanmayı bekleyen bir süreç yaşamıştır.

“Bir bayram nasıl beklenirse /Belki bu yoldan giderek bir şeye varacak /Ama bütün bir ömür bir bayram hazırlığıyla geçer de o bayram hiç gelmezse...”(Karasu, 1995: 70)

İoakim, ölümü beklemektedir ama ölümü beklerken beraberinde gelecek aydınlanmanın, Andronikos'un yaşadığı kendini tanıma ve bulma sürecinin de gelmesini beklemektedir. İoakim'in yanılığı Andronikos'un ölümüne tanıklık etmesiyle başlamıştır. Andronikos'un tercihi ölmek değil olduğu kişi gibi davranmaktır. İoakim ise Andronikos'un bu tercihini şu sonuçla bağdaştırmıştır. Tamamlanmak için ölmek gerekir. Oysa Andronikos'un ölümü tamamlanmanın nedeni değil sonucudur. Bu nedenle İoakim arda kalan yaşamını, giderek azalarak ve tamamlanmayı bekleyerek ama bundan her gün biraz daha uzaklaşarak geçirmiştir. İoakim sürüden kopmayı başarmış mevcut moral değerlerini yıkmış ama yerine yenlerini koymaya cesaret edememiştir.

“Bütün yolların kapandığı, bütün akşamların bittiği, bütün kışların başladığı bir noktada.” (Karasu, 1995:123)

Andronikos'un ölümü bir davranıştır ama İoakim'in ölümü bir yitıştır. Her şeyin bittiği yerde, kaçacak başka yer kalmadığında, azalarak tükenmiş ve ölmüştür.

SONUÇ VE ÖNERİLER

SONUÇ

Önceki bölümlerden de anlaşılacağı üzere, benliğin insan için bir anlam arayışı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu anlam arayışı, insanın yürümesi gereken zorunlu bir yoldur ve bu yol boyunca özne kendini kurar, tanımlar ve varlık alanını belirler. Anlamları ve değerleri yaratma süreci tüm insani çabanın temelidir.

Nietzsche, “doğru olduğu iddia edilen” önermelerin yarattığı insan tipiyle kendini yaratan insan arasında yer değiştiren ve karşıtlıklar üzerine kurulan söylemiyle var olan hakikat anlayışını ve geleneksel yapıyı yıkmaya çalışmaktadır. Kuçuradi (1997a: 3), Nietzsche'nin ana değerlendirme tarzına ait iki insan tipini tanımlarken “aynı sözleri kullansalar da, başka başka diller konuşur; çünkü birinin hareket noktası gerçeklik, var olan, diğerinin ise kendisi ve şeylerin kendisiyle olan ilgisidir” demektedir. Nietzsche'nin öğretisi, savunduğu ve yıkmaya çalıştığı iki yaşantının sürekli kendilerini ifade etme biçimleriyle ortaya koyulmaktadır. Onun felsefesi; geleneksel düşünce ve yaşam tarzının, bir etkinlik olarak yanılısma ve oyun üzerine kurulduğu ve bunu kırmak konusunda öznenin kendini var etme, gerçekleştirme veya yaratma yolunda olanaklarının bulunduğu üzerine temellendirilmiştir. Çalışma içinde Nietzsche'de insana ait değer kavramının sorgulanması ve insanın kendini yeniden var etmek için değerleri tekrar nasıl değerlendireceği konusundaki temel hareketlerine ikinci bölüm içinde değinilmiştir. Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu insan tipleri ve kendilerini nasıl kurdukları yine Nietzsche'ye ait terminolojiyle ya da çalışmalarını Nietzsche yorumları üzerine kurmuş düşünürlerin metinleriyle açıklanmıştır.

Nietzsche, yaklaşımıyla kendine dönmüş ve kişinin “kendiliği” içinde geleneksel teoriyle şekillenen yapısını açıklamıştır. Çalışmaları, bütün güç ilişkilerinin içsel yürüyüşünün deşifre edilmesi üzerine kurulmaktadır. Çalışma içinde kullanılan diğer düşünürlerde ise Nietzsche'nin sağladığı bu olanağı geliştirerek dikkat; özellikle gelenekle kurgulanan benliğin içsel

çözümlemesinden çok, geleneğin özneyi nasıl biçimlendirdiği ve öznenin bu yanılmanın içine girerkenki “gönüllülük” halinin yapısal nedenleri üzerine yoğunlaştırılmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde Foucault, Freud, Kuçuradi, Nehamas, Lacan gibi düşünürlerin metinlerinde değinilen yönleriyle, benlik kavramının modern toplum içinde tanımı yapılmıştır. Gerek “ben” kavramının hemen her düşünce içinde kendini konumlandırabilecek kadar geniş bir alana yayılması gerekse Bilge Karasu metinleri içinde değinilecek bölümlere öncelik verilmesi nedeniyle bu bölüm belli bir sınırlılık içinde tutulmuştur. Bu bölüm, Bilge Karasu metinlerini açıklarken yararlanılan özgürlük, dil ve söylem, ego ve psikoloji içinde benlik gibi kavramları içermiştir.

Nietzsche'nin benlik felsefesinin açıklandığı bölümlerde ise öncelikle Nietzsche'nin değer kavramı ortaya konulmuştur. Değerlerin yıkılması ve gerçeklikle kurulan bağlantı üzerinden Nietzsche'nin tanımladığı üç insan tipi açıklanmıştır. Sürü insanı, özgür insan ve trajik insan sadece konumu olarak değil, gelişimi ve değişimi bakımından da incelenmiştir. Bu bölümde Nietzsche'deki insan tiplerinde gerçekliği yeniden yaratma pratikleri ele alınmıştır. Bu pratikler dekadans, Nihilizm, Apollon ve Dionysos karşıtlığı içinde değerlendirilmiştir. Bu kavramların hepsi Nietzsche felsefesinde gerçekliği yıkmaya yönelik çabaları kapsamaktadır. Nietzsche düşüncesinin önemli bir kavramı da kişinin kendini yeniden yaratmasıdır. Nietzsche, kişinin kendi benliğine müdahale ederken kişinin geçmişi yeniden okumasını ve kendi geçmişine sahip çıkması gerektiğini söylemektedir. Bu çaba içinde benliğin bütünlüğünü, beden ilişkisini ve güç istemini önemsemektedir. Nietzsche, benlik konusundaki çalışmalarıyla insanın kendini yeniden yaratabileceğini ve bunun için kendi içine tekrar dönmesini ve bütün bunları doğru bir yerden bakarak yapması gerektiğini söylemektedir.

Nietzsche felsefesi ve bu felsefede ortaya konulan iki insan tipini oluşturan tanımlamalar doğrultusunda, çalışmanın üçüncü bölümünde Bilge Karasu metinleri incelenmiştir. Bilge Karasu metinlerinde, yazarın yarattığı karakterler kadar, onları olay örgüsü içinde konumlandırması ve okurun yaratılan yazın gerçekliği içinde kendini tanımlamaya olanak bulması, benlik sorununa ilişkin kavramları metinler içinde belirginleştirmiştir.

Araştırma sonunda bakıldığında, Bilge Karasu'nun yapıtlarında, yeni bir insan modeli sunulmadığı görülmektedir. Yazarın insana dair idealleşmiş davranış kodları belirlemek, bunları yüceltmek ya da eleştirmek gibi bir niyeti yoktur. Bilge Karasu yapıtlarında, insanı ortaya koymuş ve buna bakan gözü değiştirmeye çalışmıştır. Yazar bir yazısında "Yazar, kurar. Bu herkesçe bilinir. Okurlar, ne yaptıklarını her zaman düşünmüşler midir?" (Gürbilek, 1995:7) diye sormaktadır. Yazarın bu söylemi metinlerinde desteklenmektedir. Yazarın metinlerinden şöyle bir sonuç çıkartılabilir; geçmiş ya da şimdi değişemez bir nitelik taşıyabilir, ama bu niteliği mekanik bağlarından kurtarıp, varlık alanlarına yönelik bir incelemeyle yeniden okunabilecek, tekrar değerlendirilebilecek bir ortam yaratılabilir. Bu olanak, Nietzsche'nin söyleminin de temelini oluşturur. İnsanın sınırlılıkları onun kendiliğidir. Kendiliğine yönelmek, insanın özgür olacağını düşündüğü alanları çoğaltmakla değil, sınırlı olduğu yerleri kavramakla mümkündür.

"Duvarı belki daha sağlam yapabilir, tapınağı barınaktan ayırabilir, yıllarca uğraşa uğraşa bu tapınağı süsleyebilirdi. Böyle şeyleri yapanlar olmuştu daha önce. Yapanlar olmasaydı bile, kendi, ilki olabilirdi bunların. ... Ama bütün bunların boşluğu, kafasına kesin bir aydınlık içinde doğmuştu sanki. Yapacağı her şey bir ekleme, bir ekleyiş olacaktı. Bir şeylere bir şeyler katacaktı ama bir adım olsun ilerlemeyecekti. Bir duvara gelip dayanmış olduğunu anlamıştı." (Karasu, 1995: 97)

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere, Bilge Karasu eserlerindeki karakterler, sınırları tarafından biçimlendirilmiş, olmuş, tamamlanmış bir bütünü; simgeleştirilmiş sözsel ifadeleri değillerdir. Karakterler kendi evrenlerinde yaşayan, iyiyi ve kötüyü bir arada barındıran, hatta "iyinin ve kötünün" ötesinde olan – ki çalışmanın ana eksenini bu düşünce üzerinde kurulmaktadır- öznelerdir. Var oluşları bir düşünceyi imlemek amacı taşımamaktadır. Daha çok bir yaşantıyı kurma amacındadır. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesinde görüldüğü üzere Andronikos karakteri hikâye

boyunca kendini kurma çabası taşımaktadır. Yaşadığı kurgusal yıkımın ardından değerleriyle hesaplaşıp yeni değerler arayışına çıkmıştır. Bu arayışı süresince de sürekli kendini ve doğrularını sorgulayarak daha önceki yargılarıyla belirlenen iyinin ve kötünün ötesinde yeni bir gerçeklik kurmaya çalışmıştır. Andronikos'un bu çabası, hikâyenin dokusunda yaratılan tarihi bağlardan kopup evrensel bir nitelik kazanmıştır. Bu anlamda yazarın oluşturduğu bu yaşamlar, kendi gerçekliklerinde birer fenomen olmaktan çıkıp, okurun gerçekliğinde de kendiliklerini yaşatma olanağı bulmuştur. Bilge Karasu(1998: 11) "Kendini kuran bireyliğin devinimi... Gerçek dünyanın oluşumudur" der.

Bilge Karasu'nun eserlerinde bireyler kendilerini kurmaktadır. Karakterler gerçeklikle olan temaslarını masalsı yazın dünyası içinde "ben" olarak sağlamaktadır. Uzam ve zaman içinde kurgulanan ve karakterlerin çevresini saran atmosfer onları niteliksel olarak idealleştirmemekte, aksine öznelliklerini hikâyenin gerçekliğiyle devinimsel bir düzleme yerleştirmektedir. Tomris Uyar (1997: 49), Bilge Karasu'yla yaptığı bir konuşmayı anlatırken şunları söylemektedir: "...Bilge'nin benim yalın insanlardan karmaşık bir kurguya varma becerimi, benimse onun karmaşık bir kurguya yalın insanlar yerleştirme becerisini önemseydiğimiz ortaya çıktı". Bu düşünce, araştırma içinde de değinilen noktaların başında gelmektedir. Karmaşık kurgunun içinde var olan insan, kendine dönük çabasıyla, söylemiyle ve ilişkileriyle yalınlığını sağlamaktadır. Bilge Karasu'nun yapıtlarına bütün olarak bakıldığında imlediği belirli "bir" insan tipi yoktur. Bu yalnızca yazarın metinsel derinliğinden ve edebi üslubundan kaynaklanmamaktadır. Karakterler birer insandır, ne kahraman ne de zorbadır. İnsanın insanla ilişkisinde saklı olan özellikleriyle birlikte, tamamlanmış, aktarılmış olmaktadırlar. Hikâyelerin, olay örgüsünü güçlendirmek ya da tamamlamak için oluşturulmuş karakterlerden çok, bunlar, hikâyenin ve olayların içine yerleştirilmiş yalın insanlardır. İnsana dair özelliklerin ne fazlası ne de azı bu karakterlerin kişiliklerinde barınmaktadır. Gece romanı içinde anlatılan Yaratman karakteri, roman içinde yaratılan bütün karmaşık yapı içinde yalın kalmayı başarabilmiş ve bütün sadeliğiyle etrafındaki karmaşık örgünün dışında hem de tam karşısında konumlanmıştır. Basit ve kendine dönük

tavırlarıyla Yaratman Gece romanı içinde olumsuz “kötü” kavramının içini dolduran “Gece Bekçileri”nin karşısında en büyük tehlike olarak görülmektedir. Romanın devamında ise Yaratman kendi gerçekliğini karmaşık realite içinde yeniden var etmeye çalıştıkça benliği daha bölünmüş, karmaşık bir yapı kazanmış ve hikâyenin içinde kendi sonunu hazırlamıştır. Bu anlamda Gece romanında da görüldüğü üzere karakter, gelişimi ve değişimiyle ilişkilerini düzenlemez, aksine yeni bir ilişki biçimi geliştirir. Çalışmanın sonucu olarak yazın içinde yaşam bulan bu insanlar kendi “ben”lerine yönelik bütün pratikleriyle birlikte bir var oluş sergilemektedirler.

Girard (2001:237) romansal sonuçları değerlendirirken “yeniden bulunmuş zaman” tanımını kullanmaktadır. Bilge Karasu’nun eserlerinde “ben” kendini oluştururken zamanı ve mekânı sürekli yeniden kurar. Bu yapı, hikâyenin masalsı dokusuyla birlikte kendini yenileyen, kendi içinden tekrar var olan bir benlik oluşumu sürecinin de bir yansımasıdır. *Göçmüş Kediler Bahçesi* yapıtını oluşturan hikâyelerin zaman vurgusu, hikâye içinde oluşturulan karakterlerin benlik arayışlarına da ışık tutmaktadır. Ana öyküyü oluşturan bölümlerde Gezmen karakterinin oyun içinde yeni bir zaman yaratması ve bu zaman ve mekân içinde “ben” olma çabası göstermesi öykünün temel anlatısıdır. Benlik oluşumu, kişiyi tanımlayan kavramlar, hayatı boyunca yapıp ettikleri ve çevresini belirleyen gerçeklikle birlikte içinde bulunduğu zaman ve mekânla da ilişkilidir. Ben kendini yaratırken çevresindeki zamanı ve mekânı da yeniden tanımlar. Bu “yeniden bulunmuş zaman” Nietzsche felsefesinde tanımlanan dekadans durumunun bir uzantısıdır.

Bilge Karasu’nun metinlerinde incelenen karakterlerin hepsi bir dekadans yaşamıştır. Yaşadıkları bu süreçlerle başa çıkmak için gösterdikleri tepkiler onların ben olma ya da benliklerini yeniden kurma süreçlerinin tanımıdır. Andronikos, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesinde yaşadığı dekadansı kendini yeniden kurarak atlatmıştır. Benliğine yönelik yeni bir tanımlama getirmiş ve kendilik olgusunu yaşamında tekrar var etmiştir. Aynı hikâyede İoakim karakteri ise yaşadığı süreci zaman ve mekân içinde yeniden kurgulayamadığından benzer bir zamansal ve mekânsal süreci

tekrar tekrar yaşamıştır. Bu iki örnek Nietzsche felsefesindeki dekadans kavramına ilişkin çarpıcı bir açıklama getirmektedir. Var olan gerçekliğin yıkılması zorunlu olarak iki karakteri de nihilizme itmiştir. Andronikos dekadans sonucu “aktif nihilizme” diazoik yöntemlerle ulaşmış ve kendi “ben”ini tekrar yaratmıştır. İoakim ise yaşadığı dekadansı atlatamamış ve Nietzsche felsefesindeki “pasif nihilizme” takılmıştır. İoakim’in yaşamı “hiçleştirme” korkusu benliğini “hiç”liğe sürüklemiştir.

Ben, ilk iki bölümde tanımladığı biçimiyle hareket eden öznedir. Kendi belirlenemezliği içinde kendine dair gerçekliği tanımlamaya çalışır. “Ben”in bu özelliği hareketinin yönünü de belirler. Nietzsche’nin söylediği gibi: “ ’sürü’yle birlikte ya da kendi seçtiği yönde”. Bu hem olumlu hem de olumsuz bir vurgu taşımaktadır. “Sürü”ye ait “ben”, benlik teknolojileriyle sürünün içinde kalacak bir modele yönelir. Diğer yandan kendi yolunu seçen özne benzer yöntemlerle ama özgür adımlarla kendi benliğine yönelir. Bu anlamda çalışma içinde aktarılan “ben”in bir diğer temel özelliği ise yol almasıdır. Gerçekliği yıkan ve kendine doğru yol alan “ben” yeni gerçeklik için yeni tanımlar geliştirir. Bu, kişinin yaratım sürecinin başlangıcıdır. “Ben” yaratıcıdır. Bu süreç bir yaratımın, bir yolculuğun sonucudur. İnsanın kendini bir sanat eseri yaratır gibi tekrar gerçekleştirmesinin ürünüdür. Tüm bu nitelikler çalışma içinde Bilge Karasu metinlerinde değinilen öznelere gerçekleşen ya da gerçekleşmesi beklenen davranışlarıdır. Kendini yaratma sürecinin yol imgesiyle birlikte değerlendirilmesi bu anlamda çalışma içinde vurgu yapılan felsefi alt yapının da bir uzantısıdır. Sürü insanı ile özgür insan ve özgür insan ile trajik insan arasındaki geçişlerin bir sıçramadan çok artarak ya da azalarak gerçekleşen, bir birini takip eden adımlar olmasını tanımlamaktadır. Nietzsche felsefesinin benliğe yönelik bu teması, Bilge Karasu metinlerinde oluşturulan karakterlerin kendilerine dönük eylemlerinin de bir iz düşümüdür. Çalışma içinde değinildiği gibi sürü insanı yaşadığı dekadansla birlikte kendine ait yeni bir gerçeklik kurma kendini yeniden tanımlama yoluna gider. Andronikos yaşadığı dekadansla başa çıkmak için giriştiği ada yolculuğu sonucunda değerlerini değersizleştirmiş, sürü insanından çıkıp özgür insan olmayı başarmıştır. Adadan dönüş yolculuğundaki davranışı ise özgür insana değil trajik insana ait bir tavrıdır.

Andronikos, adım adım önce kendini azaltmış ve yıkmış sonra ise aynı adımlarla kendini yeniden yaratmıştır. İoakim ise sürüden kopuşunu tanımlayamamış yaşadığı nihilizmi dönüştürememiştir. Kendini yineleyen yolculuğu kendi öznelliğinde sürü insanıyla özgür insan arasındaki mesafeyi bitmeyen bir yolculuğa dönüştürmüştür. Bu sürecin uzamasının ve bitmemesinin en önemli nedeni ise yine Nietzsche felsefesinde değinilen “sonsuz yinelenme” kavramıdır. İoakim, yaşadığı hayatı kabullenememiş, yaptığı eylem ve verdiği karar konusunda kendisiyle hesaplaşamamıştır. “Sonsuz yinelenme” kişinin kendine dönme pratiklerinin en önemli adımlarında biridir. Ben kendini oluşturan tanımları yıkıp kendini yeniden kurarken geçmişte yapıp ettikleri, kendisini var eden, benliğini oluşturan en önemli unsurların başında gelmektedir. İoakim, geçmişte yaptığı ve yapmadığı davranışları kabullenme konusunda ki çekinik tavrıyla, değerleri yeniden değerlendirme sürecini başlatamamıştır.

Bilge Karasu metinlerinde yaratılan karakterlere; oluşumları, tercihleri ve kendilerine seçtikleri yol üzerinden bir açıklama getirilirse sürüden kopuş, kendine yeni gerçeklikler arama ve kendini yeniden yaratma gibi temel konular belirlenmiştir. Daha çok imgesel bir konumlama olsa da sürü insanından kopuş mevcut gerçekliğin yıkılmasıyla başlayan bir süreci imlemektedir. Yol imgesi, hikâyelerde yaratılan karakterlerin sürü insanından özgür insana ya da özgür insandan trajik insana geçiş aşamasını yansıtmaktadır. Bu anlamda kişinin kendine dönük bütün edimleri bu yolculuk süresince gerçekleşmektedir.

Benlik oluşumunun, çalışma içinde tanımlanan biçimiyle Bilge Karasu metinlerinde aranan karşılıklarının temel bir çıkarımı da, öznel arayışının asıl vurgusunun sonuçtan çok arayışın kendisi üzerine olmasıdır. Bilge Karasu metinlerinde yaratılan yaşamlar, gerçek hayatta olduğu gibi kendini tekrar gerçekleştirmek, özgür olmak yönündeki çabaları ve olanakları, kendileri dışında hemen hemen her şeyle ilintilidir. Bütün bu etkenlerin tamamı üzerinde iktidar kurmak ise olanaksızdır. Ama bir olanak olarak özgürlük, kendi olmak, kendini yaratmak insan olmanın doğasında mümkündür. Değerli olan ulaşılabilecek üstün insanın kendisi değil, o insana

ulaşmak için gösterilen çabanın varlığıdır. Kişi benlik arayışı süresince kendiyile, değerleriyle, geçmişiyile sürekli hesaplaşır. Bu hesaplaşma kişinin inandığı, değer verdiği, kendisini tanımladığı birçok kavramı yıkıp yeniden kurmasını gerektirir. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* hikâyesinde Andronikos'un yaptığı ya da aynı hikâyede İoakim'in yapamadığı gibi. Benzer durumlar *Gece* romanında Yaratmanın, *Göçmüş Kediler Bahçesi*'nde yaratılan karakterlerin yaptıkları içinde geçerlidir. *Gece* romanında Yaratman özgür insan olma aşamasında birçok adımı kendi gerçekliği içinde atmış ama yeni değerlerini kurarken trajik insan olma yolunda kendini tüketmiştir. Trajik insanın paylaşılabilen bir yaşam olmaması gerçeklik içinde var olma olanağını da tüketmektedir. *Göçmüş Kediler Bahçesi* hikâyelerinden "Gecedен Geceye Arabayı Kaçırان Adam", "Dehlize Giden Adam" da yaratılan karakterler benzer bir tıkanıklığı yaşamışlardır. "Bir Başka Tepe", "Yengece Övgü", "Korkusuz Kirpiye Övgü" hikâyelerinde ise yürünen yol daha çok özgür insanla trajik insan arasındaki mesafeyi imlemektedir. Trajik insan tanımlarına çalışma içinde yalnızca Nietzsche felsefesi içinde değinilmektedir. Bunun en önemli nedeni, kişinin öznelliğine yönelik edimleri konusunda yapılan çalışmaların bütünü sonuca odaklanmamıştır. Bu sonucun belirsizliği kadar bir anlamda da sonucun önemsizliğinden de kaynaklanmaktadır. Trajik insan yaşamın içinde var olan, var olabilecek bir "ben" değildir. Aynı "özgürlük", "mutlak bilgi" gibi kendisinden çok kendisini açıklayan tanımlamalarla birlikte var olabilecek bir kavramdır. Wittgenstein (2000: 32), "Sözün gösterimini, anlamını onun kullanımında aramalıdır. Sözün anlamı onun kullanımı demek olduğu gibi; "bir sözü anlamak" da 'onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmek'" demektedir. Trajik insan, tamamlanmış insan, bütüncül ben gibi kavramlar bu anlamda kendisinden çok onun anlattığı ve kavramın kullanıldığı alanı tanımlamaktan geçmektedir. Bu nedenle çalışma içinde değerlendirilen düşünürlerin hepsi trajik insanı ya da benliğin kendini yeniden yaratmasını bir tanımlama olgusu olarak kabul etmiş, sonucu ise ütopyik bir noktada değerlendirmişlerdir. Bu ütopyanın olanaksızlığı belki de Bilge Karasu yapıtlarındaki her yolculuğun sonunun "göçerek" bitmesinin nedenlerinden biridir.

ÖNERİLER

Bilge Karasu metinleri, gerek yapısı gerekse taşıdığı iletiler bakımından değişik değerlendirmelere açıktır. Metinlerin kapsamı içinde yeni edebiyat incelemeleri ve farklı felsefi araştırmalar yürütmek olanağı bulunmaktadır. Metinler, özellikle kurgulanış biçimi ve konuların oluşturulması yönünden felsefi araştırmalar için çok uygun bir yapı taşımaktadır. Bilge Karasu yapıtları, yalnız edebi değerleri bakımından değil aynı zamanda içinde barındırdığı psikolojik ve felsefi değerler göz önüne alınarak yeni incelemeler için uygun bir karakter taşımaktadır. Bilge Karasu'nun metinlerinde araştırılacak felsefi ve psikolojik özelliklerin yazarın daha iyi anlaşılabilmesinde ve daha geniş çevreler tarafından tanınmasında katkısı olacaktır.

Çalışmanın ben olma sorununa yaklaşış biçimi kurgusal metinler içinde yaratılan karakterlerin değerlendirilmesi yoluyla sağlanmıştır. Bu anlamda, ben olma sorunu içinde edebi metinlerin ve bu metinler içinde oluşturulan karakterlerin benlik sorununa farklı bir yaklaşım getirme olanağı bulunmaktadır. Kurmaca karakterleri bütünüyle hayal ürünü olarak değil yaşanan gerçekliğin bir yansıma olarak kabul edilebilir. Bu düşünce birçok felsefe, psikoloji ve sosyoloji araştırmasının içinde de kullanılmaktadır. Bu konudaki çalışmaların yaygınlaşması bilim ve sanat arasındaki ilişkinin daha yaratıcı sonuçlar doğurmasını sağlayabilir.

Nietzsche felsefesi birçok anlamda modern çağın düşünce biçimlerini etkilemiştir. Nietzsche sadece kendi felsefesi ve metinleri dışında diğer felsefeciler ve onların metinleri üzerindeki etkileri bakımından da anlaşılması ve incelenmesi gerekli bir düşünürdür. Nietzsche gibi diğer düşünürler de sadece kendi metinleri üzerinden değil asıl metinlere getirilen değişik yorumlar üzerinden de incelenmesi çalışmaların çok boyutluluğunu sağlamak açısından yararlı olabilir.

Bilge Karasu metinlerinde yarattığı karakterler, geliştirdiği öyküler, kullandığı temalar ve özgün anlatımı ve diliyle Türk Edebiyatının özel yazarlarından biridir. Bu yazarımızın farklı disiplinler tarafından incelenip değerlendirilmesi Bilge Karasu'nun ve metnlerinin olduğu kadar Türk Edebiyatının da önemini artıracaktır. Gerek Bilge Karasu gerekse diğer değerli yazarlarımızın metinleri üzerinde yapılacak farklı değerlendirmeler Türk Edebiyatının zenginleşmesine katkı sağlayabilecek çalışmalar olabilir.

Kaynakça

- AÇIK, T. (2000). "Bilge Karasu'nun Son Tanıklıklarından". **Virgöl**, 33, Eylül 2000, 42-44
- ADORNO, T. (1998). **Minima Moralia**. (Çev. O. Kocak,A. Doğukan). İstanbul:Metis Yayınları.
- AKARSU, Bedia. (1984). **Felsefe Terimleri Sözlüğü**. İstanbul : Savaş Yayınları
- ARKONAÇ, S. A. (1999). **Psikolojide İnsan Modelleri**. İstanbul : Alfa Basım Yayım Dağıtım
- ARUOBA, O. (1997). "Sevgili Hocam ve Sevgili Ustam". **Bilge Karasu Aramızda**. İstanbul: Metis Yayınları
- ATAYMAN, V. (2003). **Varolmanın Acısı Schopenhauer Felsefesine Giriş**. (Çev. Der. V. Atayman). İstanbul: Don Kişot Yayınları
- BAKHTIN, M. (2001). **Karnavalın Romanı**. (Çev. S. Irzık). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- BARTHES, R. (2003). "Yazmak İçin On Neden". **Yazıhane**. (Çev. P. Özer). İstanbul: Metis Yayınları
- BAUDRILLARD, J. (2002). **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**. (Çev. O. Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları
- BAYKAN. F. (2000). **Nietzsche'nin Felsefesi**. İstanbul : Kaknüs Yayınları

BONNEFOY, Y. (2000). **Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda**. (Çev. : Levent Yılmaz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

BUMİN, T. (2003). **Tartışılan Modernlik: Deskartes ve Spinoza**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

CAUDWELL, Christopher, (2002). **Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler**, (Çev, M.G. Sökmen, A. Bucak) . İstanbul: Metis Yayınları

CEVİZCİ, Ahmet. (2000). **Felsefe Terimleri Sözlüğü**. İstanbul : Paradigma Yayınları

DAVİDOV, Y. (1990). **Özgürlük ve Yabancılaşma**. (Çev. S. Sölçün). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları

DELUZE, G. (1989). **Nietzsche and Philosophy**. (Trans. H. Tomlinson). New York: The Athlone Press

DENKER, A.C. DAVRAN, B. (1955). **Almanca Türkçe Büyük Lugat**. İstanbul : Kanaat Kitabevi

DEWS, P. (1990). **Logics of Disintegration “Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory”**. New York: Verso

EFLATUN. (1942). **Alkibiades 1**. (Çev. İ. Şahinbaş). Ankara: Maarif Matbası

ERİNÇ, Sıtkı M. (1995). **Kültür Sanat Sanat Kültür**. İstanbul: Çınar Yayınları

- ERİNÇ, Sıtkı M. (1998). **Sanat Psikolojisine Giriş**. Ankara: Ayraç Yayınevi
- ERİNÇ, Sıtkı.M. (1997). "Birkaç Bilge Karasu". **Bilge Karasu Aramızda**. İstanbul: Metis Yayınları
- ERKUŞ, A. (1994). **Psikoloji Terimleri Sözlüğü**. Ankara: Doruk Yayınları
- FEYERABEND, P. (1991). **Özgür Bir Toplumda Bilim**. (Çev. A. Kardam) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- FOUCAULT, M. (1979) "**Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'**" Stanford University: 1979
- FOUCAULT, M. (1981). **Power / Knowledge: Selected Interviews & Other Writings**. New York: Pantheon Books
- FOUCAULT, M. (1992). "**Ben'in Yapımı**". (Çev. L. Kavas). İstanbul: Ara Yayıncılık
- FOUCAULT, M. (1994). **Kelimeler ve Şeyler**. (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınları
- FOUCAULT, M. (1997) **Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984**. Ed. Paul Rabinow. (Trans. Robert J. Hurley). Vol. 1. London: Penguin,
- FOUCAULT, M. (2000). **Hapishanenin Doğuşu**. (Çev. M. A. Kılıçbay,) Ankara: İmge yayınları

FOUCAULT, M. (2002). **Kliniğinin Doğuşu**. (Çev. T. Keşoğlu). İstanbul: Doruk Yayımcılık

FOUCAULT, M. (2003a). “ Benlik Teknolojileri”. **Kendini Bilmek**. (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Om Yayınevi

FOUCAULT, M. (2003b) “**Cinselliğın Tarihi**”. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, M. (2003c) “**Deliliğın Tarihi**”. (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, M. (2003d). **Ders Özetleri**. (Çev. S. Hilav) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

FOUCAULT, M. (2005). **Özne ve İktidar**. (Çev. I. Ergüden, O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FREUD, S. (1996a). “**Düşlerin Yorumu 1** ”, (Çev. E. Kapkın), İstanbul: Payel Yayınları

FREUD, S. (1996b). “**Düşlerin Yorumu 2** ”, (Çev. E. Kapkın), İstanbul: Payel Yayınları

FREUD, S. (2000). “**Bir Yanılsamanın Geleceğı Uygarlık ve Hoşnutsuzluk**”, (Çev. A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi

GAME, A. (1998). **Toplumsalın Sökümü**. (Çev. M. Küçük). Ankara : Dost Kitabevi Yayınları(Orijinal eserin yayım tarihi 1991)

GASSET, O. Y. (1999). **İnsan ve “Herkes”**. (Çev. N. G. Işık). İstanbul : Metis Yayınları

- GİRARD, R. (2001) . **Romantik Yalan ve Romansal Hakikat** . (Çev. A. E. İldem) İstanbul: Metis Yayınları(Orijinal eserin yayım tarihi 1961)
- GÖKBERK,Ü. (1997). “*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı Üzerine*”. **Bilge Karasu Aramızda**. İstanbul: Metis Yayınları
- GUTMAN, H. (2003). “**Kendini Bilmek**. “ BİR Benlik Teknolojisi: Rousseau'nun İtirafları” (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Om Yayınevi. (Orijinal eserin yayım tarihi 1988)
- GÜRBİLEK, N. (1995). **Yer Değiştiren Gölge**. İstanbul: Metis Yayınları
- GÜRBİLEK, N. (1997). “Yazı ve Arınma”. **Bilge Karasu Aramızda**. İstanbul: Metis Yayınları
- HALMAN, T.S. (1997). “Karasu: Kara Talih ”. **Bilge Karasu Aramızda**. İstanbul: Metis Yayınları
- HANÇERLİOĞLU, O. (1978) “**Felsefe Ansiklopedisi**” Cilt 1-7. İstanbul: Remzi Yayınları
- HEKMAN, S. (1999). **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**. (Çev. H. Arslan, B. Balkız). İstanbul: Paradigma Yayınları
- HIZLAN, D. (1997). “Bilge Karasu'da İnsan İlişki(sizlik)leri”. **Bilge Karasu Aramızda**. İstanbul: Metis Yayınları
- HONER, S.M. HUNT, T.M. OKHOLM, D.L. (2003). **Felsefeye Çağrı**. (Çev. H. Ünder). Ankara: İmge Yayınları.

<http://www.angelfire.com/al2/arkeoloji/apollon.html>

<http://www.ayrinti.net/nietzsche/nietzsche/h-lanet.htm>

<http://www.dehliz.gen.tr/Yazilar/BenlikArayisi.htm>

<http://www.med-help.net/munchausen.html>

HUTTON, P.H. (2003). "**Kendini Bilmek.** " Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri" (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Om Yayınevi. (Orijinal eserin yayım tarihi 1988)

KANT, Immanuel. (1999). **Pratik Usun Eleştirisi.** (Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları,

KANT, Immanuel. (2000). **Fragmanlar.** (Çev. O. Aruoba). İstanbul: Altı Kırk Beş Yayınları

KARASU, Bilge (1997). "Yalınlık". **Bilge Karasu Aramızda.** İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1995) . **Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı.** İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1995a). **Narla İncire Gazel,** ,İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1995b). **Ne Kitapsız Ne Kedisiz,** İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1996a). **Öteki Metinler,** ,İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1996b). **Altı Ay Bir Güz,** ,İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1996c). **Kısmet Büfesi**, İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1998) . **Gece** . İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1999a). **Göçmüş Kediler Bahçesi**, İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1999b). **Lağımınarası ya da Beyoğlu**, İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (1999c). **Kılavuz**, İstanbul: Metis Yayınları

KARASU, Bilge. (2000) . **Troya'da Ölüm Vardı**. İstanbul: Metis Yayınları

KAYHAN, İ. (2001). "Ayrıksı Ya da Gecenin Yazarı Karasu" .**Özgür Politika**.
<http://www.ozgurpolitika.org/2001/10/02/hab19b.html>

KÖKNEL, Ö. (1985). **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi

KUÇURADİ, İoanna. (1968). **Schopenhauer ve İnsan** . Ankara: Yankı Yayınevi

KUÇURADİ, İoanna. (1996). **Etik**. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

KUÇURADİ, İoanna. (1997a). **Nietzsche ve İnsan**. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

KUÇURADİ, İoanna. (1997b). **Sanata Felsefeyle Bakmak**. Ankara: Ayraç Yayınevi

- KUÇURADİ, İoanna. (1997c). **Çağın Olayları Arasında**. Ankara: Ayraç Yayınevi
- KUÇURADİ, İoanna. (2003). **İnsan ve Değerleri**. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
- KUNDERA, M. (2003). **Gölüşün ve Unutuluşun Kitabı**. (Çev. E. Bener). İstanbul: Can Yayınları
- KÜÇÜKALP, K. (2003). **Nietzsche ve Postmodernizm**. İstanbul: Paradigma Yayınları
- LACAN, J. (1980). **Ecrits: A Selection**. (Çev. A. Sheridan). London: Routledge Press
- LACAN, J. (1998). **The Seminar of Jacques Lacan**. Book XI. Ed. J. A. Miller. (Çev. A. Sheridan) New York: W. W. Norton & Company (Orijinal eserin yayım tarihi 1973)
- LAFOLLETTE, H. (1999). **Kişisel İlişkiler**. (Çev. F. Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 1996)
- LE GUİN, U. K. (2002). **Kadınlar Rüyalar ve Ejderhalar**. (Çev. D. Erksan, B. Somay, M.G. Sökmen). İstanbul: Metis Yayınları
- LE GUİN, U. K. (2003). **Mülksüzler**. (Çev. L. Mollamustafaoğlu). İstanbul: Metis Yayınları
- LEVİ-STRAUSS, C. (2000). **Yaban Düşünce**. (Çev. T. Yücel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- M.E.B. (2002). **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**. 4 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

MARX, Karl. (1990). **Kapital**. Cild III. (Çev. Alaattin Bilgi). Ankara: Sol Yayınları(Orijinal eserin yayım tarihi 1974)

MEGILL, A. (1998). **Aşırılığın Peygamberleri**. (Çev. T. Birkan). Ankara: Bilim Sanat Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 1985)

MORAN, Berna. (2003). **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**. İstanbul: İletişim Yayınları.

MULLER, J.P. RICHARDSON, W.J. (1982). **Lacan and Language**. New York: International Universities Pres Inc.

NEHAMAS, A. (1999). **Edebiyat Olarak Hayat**. (Çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 1985)

NEHAMAS, A. (2002). **Yaşama Sanatı Felsefesi**. (Çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eserin yayım tarihi 1998)

NEWMAN, S. (2003). Stirner and Foucault: Toward a Post-Kantian Freedom. **Postmodernculture,13.2**

NIETZSCHE, F. (1994). **Tragedyanın Doğuşu**. (Çev. İ. Z. Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları

NIETZSCHE, F. (1997). **Tan Kızılığı**. (Çev. H. Salihoğlu- Ü. Özdağ). Ankara: İmge Kitabevi

NIETZSCHE, F. (2002a). **Güç İstenci**. (Çev. S. Umran). İstanbul: Birey
Yayıncılık

NIETZSCHE, F. (2002b). **Şen Bilim (Şiirler)**. (Çev. A. İnam). İstanbul: Say
Yayınları

NIETZSCHE, F. (2002c). **Putların Alaca Karanlığı**. (Çev. İ. Z. Eyüboğlu).
İstanbul: Say Yayınları

NIETZSCHE, F. (2003a). **İyinin ve Kötünün Ötesinde**. (Çev. A. İnam).
İstanbul: Say Yayınları

NIETZSCHE, F. (2003b). **Böyle Söyledi Zerdüşt**. (Çev. M. Tüzel). İstanbul:
İş Bankası Kültür Yayınları

NIETZSCHE, F. (2003c). **Ecce Homo**. (Çev. İ.Z. Eyüboğlu). İstanbul: Say
Yayınları

NIETZSCHE, F. (2003d). **Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı** .
(Çev. A. İnam). İstanbul: Say Yayınları

NIETZSCHE, F. (2003e). **Eğitimci Olarak Schopenhauer**. (Çev. C. Atila).
İstanbul: Say Yayınları

OZANKAYA, Ö. (1984). **Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü**. Ankara:
Savaş Yayınevi

PARLA, Jale. (2002). **Don Kişot'tan Bugüne Roman**. İstanbul : İletişim
Yayınları

PEARSON, K. A. (1998). **Kusursuz Nihilist**. (Çev. C. Soydemir). İstanbul:
Ayrıntı Yayınları

- RORTY, A.O. (1980). "Self-Deception, Akrasia, and Irrationality" **Social Science Information**. 19: 920
- ROSENBERG, D. (2000). **Dünya Mitolojisi**. (Çev. K. Atken, E. Cengiz, A. U. Cüce ve Diğerleri). Ankara: İmge Kitabevi
- ROUSSEAU, J.J. (1996). **İtirafılar (Cilt 1)**. (Çev. K. Somer). Ankara: Doruk Yayınları
- SARUP, M. (1997). **Post-yapısalcılık ve Post Modernizm**. (Çev. A.B. Güçlü). Ankara: Ark Yayınları
- SCHOPENHAUER, A. (1998). **Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar**. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi
- SOYKAN, Ömer Naci. (1995). **Felsefe ve Dil**. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi
- SPERBER, M. (2003). "Yazmak Üzerine". **Yazıhane**. (Çev. A. Cemal). İstanbul: Metis Yayınları
- STAUTH, G. TURNER, B.S. (1995) **Nietzsche'nin Dansı**. (Çev. M. Küçük). Ankara: Ark Yayınları
- TAN, H. (1992). **Psikolojik Danışma ve Rehberlik**. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi
- TURA, Saffet. M. (1996). **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**. İstanbul : Ayrıntı Yayınları
- UYAR, T. (1997). "Tanışma Anları'ndan". **Bilge Karasu Aramızda**. İstanbul: Metis Yayınları

WEST, D. (1998). **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**. (Çev. A. Cevizci).
İstanbul: Paradigma yayınları

WITTGENSTEIN, Ludwig. (2000). **Felsefi Soruşturmalar**. (Çev. Deniz
Kanıt). İstanbul: Küreyel Yayınları/ Felsefe-Kuram
Dizisi

ZIZEK, Slavoj . (2002) . **Kırılğan Temas** . (Çev. T. Birkan) . İstanbul : Metis
Yayınları

ZUPANČIČ, Alenka. (2005). **En Kısa Gölge, Nietzsche'nin "İki" Felsefesi**.
(Çev. S. Bozkurt) . İstanbul: Encore Yayınları

ANKARA ÜNİVERSİTESİ TEZ TESLİM FORMU

1- **Tezi Hazırlayanın Soyadı, Adı** : Tahsin Oğuz Başokçu

2- **Tezin Derecesi**

Yüksek Lisans

Doktora

3- **Enstitü Eğitim Bilimleri Enstitüsü**

4- **Tezin Adı** : Bilge Karasu Metinlerinde Benlik Arayışı: “Ben”in Kuruluşunda Nietzsche’ci Yansımalar

5- **Anahtar Kelimeler** : Bilge Karasu, Nietzsche, Benlik, Dekadans, Gerçeklik

6- **Key Words** : Bilge Karasu, Nietzsche, Self, Decadance, Reality

7- **Danışmanı**: Prof. Dr. Sedat Sever

8- **Çalışmanızı ne zaman tam metin olarak genel kullanıma açmak istiyorsunuz**

Hemen

Ay İçinde (Basıma hazırlamak için)

1 yıl içinde (Sponsor mülkiyet haklarını temizleme ve/veya patentini almak için)

9- **Tezimin sadece Abstract ve özü ile kaynakçasının genel kullanıma açılmasını istiyorum.**

10- **Telif Hakkı Anlaşması**

Bu anlaşma ile Tez çalışmamın, Ankara Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından her türlü elektronik formatta arşivlenmesine ve kullanıma sunulmasına, tüm mülkiyet ve patent hakları ile tezimin tümü veya bir bölümü ile gelecekte yapacağım çalışmaların (makale, kitap vb.) kullanım haklarını elimde tutmak koşuluyla, izin veriyorum.

Kabul Ediyorum

Kabul Etmiyorum

11 /07 /2006

İmza

ÖZET

BİLGE KARASU METİNLERİNDE BENLİK ARAYIŞI: "BEN" İN KURULUŞUNDA NIETZSCHE'CI YANSIMALAR

Başokçu, Tahsin Oğuz

Yüksek Lisans, EPÖ/GSE Bölümü

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sedat Sever

Haziran 2006, 151 sayfa

"Ben" olma sorunu ya da genel olarak benliğin araştırılması felsefenin temel problemlerinden biridir. Benlik sorunu, bireyin kendini tanımlama biçimleri içinde yaşadığı durum karmaşasının ifadesidir. Kişi hem bedensel hem de bilişsel gelişimi içinde gösterdiği değişimin benzerini kendisini ve çevresini tanımlarken de yaşar. Birey yaşadığı gerçekliği tanımlarken ya da bu gerçekliği tanımlamak zorunda kalırken, kendine öznelliğine dönerek benliğini sorgular. Bilge Karasu'nun metinlerinde benlik sorununa ilişkin bağlantılar, karakterlerin kurulumlarıyla birlikte gözlemlenmektedir. Bu ilişkilerin belirlenmesinde Nietzsche felsefesinde değinilen insan tiyolojileri esas alınmıştır. Nietzsche benlik gelişimi yönünden insanı sürü insanı, özgür insan ve trajik insan olarak üç bölümde değerlendirmektedir. Kişi tercihleri ve yapıp ettikleriyle bu üç basamak arasında hayat içinde konumlanır.

Bilge Karasu metinlerinde yer alan karakterler kurgu içindeki devinimleri ve gelişimleriyle Nietzsche felsefesinde değinilen benlik incelemelerine ait bazı özellikler taşımaktadırlar. Bu kişilik özelliklerini ve davranışlarını Nietzsche'nin insan tiplerine göre üç ayrı durum üzerinden değerlendirmek mümkündür. Nietzsche'de değinilen sürü insanı Bilge Karasu'nun metinlerinde kişilerin gerçeklik algısı üzerinden değerlendirilmiştir. Özgür insan ise Bilge Karasu metinlerinde kullanılan yol ve yolculuk kavramıyla açıklanmaktadır. Benzer şekilde trajik insan için ise "yitmek" ve "ölüm" imgesi tercih edilmiştir. Bu üç imge metinlerde kurgulanan karakterlerin tercihleri ve kendini tanımlama biçimleriyle birlikte öznelliklerine yönelik edimlerinin sonuçlarını betimlemektedir.

**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ FORMU**

Tez No:

Konu Kodu:

Üniv.Kodu:

***Not:Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.**

Tezin yazarının

Soyadı: Başokçu

Adı: Tahsin Oğuz

Tezin Türkçe Adı : Bilge Karasu Metinlerinde Benlik Arayışı: “Ben”in Kuruluşunda Nietzsche’ci Yansımalar

Tezin Yabancı Dildeki Adı: Search for the Self in the Works of Bilge Karasu: Nietzschean Reflections on the Construction of the “Self”

Tezin Yapıldığı

Üniversite : Ankara Üniversitesi **Enstitü:**Eğitim Bilimleri Enstitüsü **Yılı:** 2006

Diğer Kuruluşlar:

Tezin Türü: 1- Yüksek Lisans (X)
2- Doktora
3- Tıpta Uzm.
4- Sanatta Yeterlilik:

Dili: Türkçe
Sayfa Sayısı: 153
Referans Sayısı: 122

Tez Danışmanlarının

Ünvanı: Prof. Dr.

Adı: Sedat

Soyadı: Sever

Ünvanı: -----

Adı: -----

Soyadı: -----

Türkçe Anahtar Kelimeler:

- 1- Bilge Karasu
- 2- Nietzsche
- 3- Benlik
- 4- Dekadans
- 5- Gerçeklik

İngilizce Anahtar Kelimeler:

- 1- Bilge Karasu
- 2- Nietzsche
- 3- Self
- 4- Decadance
- 5- Reality

Tarih: 11/07/2006

İmza: