

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI

BERGSON VE NIETZSCHE'DE GÜLMENİN TOPLUMSALLIĞI VE
AYKIRILIĞI ÜZERİNE

Güldane KAYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA/2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI

BERGSON VE NIETZSCHE'DE GÜLMENİN TOPLUMSALLIĞI VE
AYKIRILIĞI ÜZERİNE

Güldane KAYA

Danışman: Prof. Dr. Sadık Erol ER

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Onur VAROLUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA/2024

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Sadık Erol ER
(Danışman)

Üye: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Onur VAROLUN

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2024

Prof. Dr. Hüseyin GÜLER

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 2024

İMZA

Güldane KAYA

ÖZET

BERGSON VE NİETZSCHE’DE GÜLMENİN TOPLUMSALLIĞI VE AYKIRILIĞI ÜZERİNE

Güldane KAYA

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Sadık Erol ER

Haziran 2024, 94 sayfa

Gülme olgusu uzun bir tarihe dayanır. Buna rağmen Felsefe tarihine bakıldığında “gülme” ile ilgili çok az çalışma bulunmaktadır. Dolayısıyla “gülme” hak ettiği değeri bulamamıştır. Bu çalışmanın nihai amacı henüz felsefe tarihinde derinlemesine analiz edilmeyen gizemini koruyan “gülme” olgusuna, onun tarihsel kökenine ve modern toplumdaki işleyişine ışık tutmaktır. Bu çalışma gülme olgusuna yönelik mevcut yaklaşımları analiz edip eleştirel bir şekilde tartışıyor. Genel çerçevede Nietzsche ve Bergson felsefesinde gülme ile ilgili çalışmaların verileri incelenerek gülme anlayışı derinleştirilmeye çalışılmıştır. Nietzsche ve Bergson çalışmalarında görüldüğü gibi “gülme” kesinlikle bir jest ya da psişik mekanizmadan daha fazlasıdır.

Çalışmada genel hatlarıyla “gülme” kavramının ne olduğu, felsefedeki yeri, yaşam içindeki rolü ve toplumsallığı üzerinde durulmuştur. Üzerinde çok fazla çalışmalar yapılan bir kavram olmasa da bakıldığında “gülme” kavramı geçmişten günümüze yaşamın birçok alanında bir jest bir tavır olarak defalarca varlığını göstermiştir. Bizler de gülmenin varlığının gün yüzüne çıkışının gerekliliğine inandığımız için onu, özelde Nietzsche ve Bergson bakış açısıyla, genelde ise varlığını gösterdiği birçok alandaki niteliğini ele alarak bu çalışmayı yaptık. Dahası bununla yetinmeyerek felsefede gülmeye katılan anlam çeşitliğinin oluşturduğu taraflara da yer verilmiştir. Gülmeye estetik, onto-politik ve etik çerçevesinde yüklenen anlamlar ve sorumluluklarla, onun ne tür boyutlar kazandığına değinilmiştir.

Anahtar kelimeler: Nietzsche, Bergson, gülme, onto-politik, toplumsallık.

ABSTRACT

ON THE SOCIALITY AND NONCONFORMITY OF LAUGHTER IN BERGSON AND NIETZSCHE

Güldane KAYA

Master's Thesis, Department of Philosophy Group Education

Advisor: Prof. Dr. Sadık Erol ER

June 2024, 94 pages

The phenomenon of laughter dates back to a long history. Yet, when the history of philosophy is examined, there are very few studies on “laughter”. Hence, “laughter” has not been able to acquire the value that it deserves. The ultimate aim of this study is to shed light on the phenomenon of “laughter”, which remains a mystery that still has not been in depth in the history of philosophy, its historical origin and its functioning in modern society. This study analyzes and critically discusses current approaches towards the phenomenon of laughter. In general framework, the understanding of laughter has been deepened by means of examining the data of studies on laughter in the philosophy of Nietzsche and Bergson. As seen in the works of Nietzsche and Bergson, “Laughter” is definitely more than a gesture or psychic mechanism.

In general terms, the study has focused on what the concept of “laughter” is, its place in Philosophy, its role in life and its sociality. Though it is not a concept on which a number of studies have been carried out, the concept of “laughter” has always depicted its existence as a gesture and attitude in many areas of life from past to present. As we, also, accredit the necessity of the existence of “laughter” coming to light, we have actualized this study by examining its quality in which it depicts its existence specifically from the perspective of Nietzsche and Bergson. Furthermore, by not considering it enough, the aspects of the diversity of meanings involved in laughter in philosophy have also been given a place. The meanings and responsibilities attributed to laughter within the framework of aesthetics, onto-politics and ethics, and what kind of dimensions it has achieved have been mentioned.

Keywords: Nietzsche, Bergson, laughter, onto-politics, sociality.

ÖNSÖZ

Hayatın etkilerini felsefeye yansıttıkları ile yaşatan Nietzsche, ilgi düzeyi daha ileri taşınarak okunması ve bilinmesi gereken önemli filozoflar arasındadır. Nietzsche metafizik, etik, politik vb. birçok alanda dikkat çekici düşünceleri ile göze çarpmaktadır. Bunun yanında asıl ön planda ele almak istediğimiz, Nietzsche’de yaşamın olumlanması için temel gerekliliklerden biri olan gülme kavramıdır. Yaşam ve ölümün farkındalığı temel bir motivasyon gerektirmektedir. Bu motivasyon yaşamı olumlayan “gülme” kavramı olacaktır. Yaşamın farkında olduğunda yaşam, dans, kahkaha ve şarkılarla onaylanmaktadır. Bu baştan aşağı Nietzsche’nin çalışmasının teması görünümündedir.

Bunun yanında “gülme” kavramını işleyen birçok filozof arasından Bergson, gülmeyi toplumsallık içerisine sığdırmaya çalışmasıyla dikkat çekmektedir. Bergson için uyumluluk hali olan gülme, bu noktada Nietzsche ile bir karşıtlığa imza atmaktadır. Aykırılığı kusur sayan Bergson, aykırı olma özelliğini erdem sayan Nietzsche ile karşı karşıya gelmektedir. Nietzsche ve Bergson yaşam için de gülmenin işlevine değinmişlerdir. Böylece uzun zamandır felsefenin kabul edilmeyen, hatta bastırılan, ötekisi olan “gülme” için Bergson ve Nietzsche’nin düşünceleri fener niteliği taşıyacaktır.

Tam da burada tanıdığım günden beri yoluma ışık tutan, bu yola girmem yönündeki arzumu körükleyen, yaşamın getirdikleri karşısında bir duruş olarak gülmemi sağlayan başta danışmanım, çok kıymetli Prof. Dr. Sadık Erol Er’e, kıymetli hocam Doç. Dr. Mustafa Günay’a, Prof. Dr. Adnan Gümüş’e, Em. Öğr. Gör. Celal Gürbüz ve Öğr. Gör. Gülsun Dülger’e teşekkürü bir borç bilirim. Lisans dönemim onların bilgi, sevgi ve bakış açılarıyla neşeli hale geldi. Bu akademik çalışma sürecinde yabancı dillerin (İngilizce, Almanca, Fransızca) çevirisi hususunda desteğini esirgemeyen çalışma arkadaşım, aynı zamanda kıymetli hocam Necmi Ersungur’a teşekkür ederim. Bu çalışma boyunca yanımda olan, motive eden, bana inanan başta Nurten Yavlal olmak üzere bütün arkadaşlarıma minnettarım.

Son olarak, hayatımın her alanında beni destekleyen, hayatıma gülmenin coşkusu niteliğinde bir neşeyi yansıtan ve beni bu günlerin gerçekleşeceğine inandıran başta annem Songül Kaya ve babam Hikmet Kaya, sonra bütün aile fertlerime minnettarım.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM GÜLMENİN TARİHSEL SEYRİ

1.1. Onto-Politik Bir Tavır	5
1.2. Üstünlük Kuramı: Platon ve Aristoteles	10
1.3. Uyumsuzluk Kuramı: Arthur Schopenhauer	18
1.4. Soren Kierkegaard	22

İKİNCİ BÖLÜM NİETZSCHE: YAŞAMIN OLUMLANMASI

2.1. Çürümenin Kokusu: Batı Metafiziği Eleştirisi	27
2.2. Yaşamda Olmanın Trajedisi	31
2.3. Apollon ve Dionysos Karşıtlığı	37
2.4. Zerdüş'tün Tacı Gülme	45
2.5. Başkaldırı ve Gülme	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM BERGSON: TOPLUMSAL YAŞAM İÇİN GÜLME

3.1. Bergson ve Yaşam Felsefesi	51
3.2. Toplumsal Yaşamın Tehdidi için Bir Cezalandırma Yöntemi	57
3.3. Katılık ve Esneklik Üzerine	61
3.4. Entelektüel Bir Jest	66

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NIETZSCHE VE BERGSON ÜZERİNE BİR KRİTİK

4.1. Nietzsche ve Bergson'un Batı Metafiziği Eleştirisi	72
4.2. Nietzsche ve Bergson'da Etik	75
4.3. Bergson ve Nietzsche'de Yaşam Felsefesi: Acı Çekmenin Sarhoşluğu	82
SONUÇ	89
KAYNAKÇA	95



...her dolanışta bıçerken
gülden döřekleri gizlice,
çökertene dek,
gecenin derinliğine uçuk uçuk gömene dek:
Ben de öyle düřtüm bir kez
hakikat çılgınlığımdan aşağıya,
gün özlemimden ařađıya,
günden yorgun, ışıktan bıkkın
ařađıya, akřama, gölgeye çöktüm
bir hakikatten
bağrı yanık, susamış
anımsıyor musun hala, anımsıyor musun, sıcak gönöl,
nasıl susadığını?
Sürölmüřtüm
tüm hakikatten!
Sadece deli! Sadece řair!

(Nietzsche, Dionysos, Dithyrambosları (çev. Oruç Aruoba))

GİRİŞ

Çalışma, her ne kadar “gülme” odaklı olsa da mizah, kahkaha gibi alanları da ciddiyle içermektedir. Gülme eylemi, bir olay karşısındaki bedensel bir refleks olarak kendisini göstermektedir. Gülme; çoğu zaman istenmeyen, kontrol edilemeyen mekanik olan fiziksel bir tepkidir. Bu anlamda gülme, kontrolün kaybedilmesi olarak anlaşılabilir. Bu da gülmenin zihne yakışmayan bir şey olduğu eleştirisine sebebiyet verir. Baudelaire, kahkahayı “sinirsel bir kasılma, istemsiz bir spazm” olarak tanımlamaktadır (North, 2009, s.118). Gülme aynı zamanda samimi bir temastır. Gülmenin sadece neşe durumunda kendini gerçekleştirdiği düşüncesi aldatıcı olabilir. Gülme, nedenselliğinin toplumsal kabulünün aksine kendisinden uzak bir duygu durumunu protesto etme amacıyla da ortaya çıkabilmektedir. Örneğin belli bir olaya karşı kaygılı bir biçimde yaklaşıldığında kişi bu kaygı durumunu gülme eylemi ile bulanıklaştırarak asıl duygu durumunu gizleyebilmektedir. Yani bir trajedinin kendi sınırlarını aşacak derecedeki aşırılığı, hiç de beklenmeyen bir tepki olan gülmeye sebebiyet verebilmektedir. Bu da kişinin samimi olmayan jest mimik veya davranışlarda bulunmasına sebep olabilir.

Gülmeye çeşitli duygular tesir ederek gülme eyleminin gerçekleşmesine neden olabilir. Gülme eylemi sadece komik olandan kaynaklı değil sadece utanç ya da sinirden kaynaklı da gerçekleşebilir. Bu da gülme eyleminin tek bir kaynağı olmadığına ispatı niteliğindedir. Gülme olumlu duyguların fiziksel görüntüye yansımalarının yanı sıra katı duyguların da yumuşamasında önemli bir görev üstlenmektedir. Gülmenin işlevselliği sadece olumlu durumlarda değil aynı zamanda olumsuz duyguların kaskatı kestiği fizyolojik durumda da rahatlama sağlamaktadır. Böylece aşırılığı dengeleme görevini üstlenmiş olmaktadır. Bazı dönemlerde de gülmenin şifa verici gücüne inanılmaktadır. Baktığımızda gülmenin tedavi edici gücüne olan inanç güncelliğini kaybetmiş bir inanç değildir. Günümüzde de hastalıkların ilk şifasının gülmeden geleceği ortak bir kanaattir. Gülmenin kaynağı bazen sadece bir olay değildir. Çünkü gülünen şey olaya içkin olan kişi veya kişiler de olabilir. Hatta gülme eylemine sebep olan sadece kişidir bazen. Komedinin beslendiği alanlar genellikle aykırı görüntü, aykırı konuşma tarzı, aykırı yaşamlar ve taşkınlıklar olmuştur. Komedi dizi ve filmlere baktığımızda seçilen oyuncular genelde daha kalıplaşmış güzellik anlayışlarının dışındaki kişilerdir. Bu oyuncular bu yüzden görünüşlerinden rahatsız olsalar bile o görünüşü değiştirme girişiminde dahi bulunmayabilmektedir. Her

dönemde gülmenin malzemesi değişebilmektedir. Çünkü zaman bizde çok şey değiştirir. Bir zamanların çok güzel diye kategorize edilen kıyafetleri saç kesimleri, sakal ve bıyık şekillendirmeleri günümüz ruhuyla bakılıp yorumlandığında artık sadece gülmenin bir malzemesi durumundadırlar. Yani bir dönemin estetik malzemesi bir başka dönemin alay malzemesine dönüşebilmektedir.

Gülme düzensizlikten de çıkabilmektedir. Gülenin güldüğü şey kimi zaman bir görüntü, bir anı, bir söylem, bir eylem ve hatta kendisi bile olabilmektedir. Gülme hırs, nefret, sevgi, hayal kırıklığı, mutluluk, haz, intikam ve daha birçok durumda kendini gösterebilmektedir. Peki gülmek nasıldır? Nasıl gülünür? Bazen göz yaşı akacak derecede sert, bazen ise naif bir dudak gerilmesi betimlemesi. Kötü gülüş derken ne kastedilmektedir? Bir olumsuzluğun verdiği hazzın eyleme dönüşmesidir bu gülüş. Hayvanların gülebileceğini kabul etmeyince gülme kabiliyetine sahip olarak ancak insanı görüyoruz. Gülen insan ise gülünç olan kimdir? Ve bütün gülünç şeyler acaba hangi var olan şeyler zincirinde toplanmıştır. Yani cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar komiktir diyebilir miyiz? (Tunç, 2019, s.102) İnsanlara kuzu, kedi, ayı, köpek gibi benzetmeler yapıldığında gülünen hayvan mıdır? Yoksa insanın kendisi midir? Bakıldığında insan yine kendisine gülmektedir. Hayvan, bitki veya nesneler insan için sadece birer araç olmaktadır. Neye güldüğümüzü düşündüğümüzde ilk akla gelen komik bir şeye, haz veren şeye diye cevap verebiliriz. Ya da ne zaman güleriz diye düşünüldüğünde ise yine mutlu anlarda diye cevap verilebilmektedir. Fakat daha derinlere bakıldığında insan, çok acı veren bir olayın içerisindeyken hüznüldür. Zaman geçtikçe o olaydan artık tebessümle bahsedebilmektedir. Çünkü insan o acı veren olayın oyuncusu değil seyircisidir artık.

Gülme, insanların komik ya da komik olmayan uyaranlara karşı verilen evrensel tepkilerden biridir. Ancak bu yaygın kullanımına rağmen onun doğasını açıklamak ve uyarılma koşullarını belirlemek kolay olmamıştır. Gülme, filozofların teorik ilgilerini üzerine çekmede çok da başarılı olamamıştır. Hatta kendisine filozoflarca öncelik tanınmayan gülme ciddi olmayan bir konu, uyumsuzluk ve saçmalık üzerine kurulu olduğu sebep gösterilerek çalışma alanlarına girmesine müsaade edilmemiştir. Açıktır ki bazı filozoflar gülme konusunu göz ardı etmiştir. Platon ve Aristoteles bu konuya kısmen değinmiş ve nispeten önemsiz olduğuna vurgu yapmışlardır. Hobbes, Schopenhauer, Bergson'dan oluşan grup ise gülme konusuna ciddi ve sistematik bir şekilde yaklaşmış hatta gülmeyi insan doğasının anlaşılması açısından son derece önemli görmüşlerdir. Schopenhauer, çalışmalarında gülmeye alan açarken bir

uyumsuzluktan bahsetmiştir. Schopenhaur'in uyumsuzluk teorisi, Somut nesnelerin doğrudan sezgisel algısı ile evrensel kavramların soyut kavranışı arasındaki gerilime ilişkin teorisini ortaya koymaya hizmet eder (Heyd, 1982, 285). Bergson için gülme, sezgi ve aklın geriliminin bir ifadesidir. Yani ona göre gülme yaşamsal ve manevi olanla mekanik ve maddi olanın çatışmasının bir ifadesidir. Hobbes ise insan doğası hakkındaki bazı temel fikirlerini açıklama amacıyla gülmeyi bir araç olarak kullanmıştır (Heyd, 1982, 285).

Birinci bölümde, Antik Çağdan beri insanın neden güldüğü üzerine yapılan çalışmalara değinilmiştir. Gülmenin onto- politik boyutu incelenmiştir. Bu çalışmalar kategorize edildiklerinde uyumsuzluk, üstünlük ve rahatlama kuramları ile gündeme gelmektedirler. Çalışmalarda beklenen ile gerçeklik arasındaki tutarsızlığın sonucu olarak uyumsuzluk kuramı, eksikliği fark ederek ben ve öteki ayrımı yaparak galibiyet duygusu ile gerçekleşen üstünlük kuramı ve insan psikolojisi ve gülme arasındaki ilişkiyi işleyen rahatlama kuramı açısından gülmenin işlevselliğine değinilmiştir.

İkinci bölümünde çalışma, kahkahayı merak uyandırıcı ve zorlayıcı bir araştırma nesnesi haline getiren şeylerin derinliğini araştırıp aynı zamanda onu bu kadar çetrefilli ve bazen de anlaşılması güç kılan şeylerin dayanağı üzerine incelemelerden oluşuyor. Bu bölümde Nietzsche'nin Batı metafiziği üzerine yorumu, yaşam için gülmenin anlamı ve acının kendi varoluşundan nasıl karıştını yarattığına yönelik düşüncelere yer verilmiş, Nietzsche'nin nihilizmle baş etmek için baş vurduğu yol anlatılmıştır.

Üçüncü bölümde, Bergson'un gülme felsefesinin merkezinde yer alan toplumsallık ve aykırılık kavramları üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada Henri Bergson'un 1924 yılında yayımlanan *Gülme* adlı eseri bağlamında, Bergson'un gülme anlayışı işlenmiştir. Bergson'da gülme teorisi aykırılık ve uyumluluk ilişkisine nasıl yön vermektedir? Gülme ve aykırılık arasında bir ilişki var mıdır? gibi sorulara cevap aranmıştır.

Dördüncü bölümde, "gülme" kavramı üzerine yapılan bu çalışma karşıtlıklar doğuracak, bu sayede gülmenin işlevlerinin çeşitliliği gözler önüne serilecektir. Bu bağlamda "gülme" kavramının kişilerde ve topluluklarda algılanma biçimlerinin çeşitliliğinin doğurduğu sonuçlar ve etkilerinin farklılığı çalışmayı şenlendirecektir. Bergson ve Nietzsche için, bir karşıtlık durumu olan, uyumluluk ve uyumsuzluk arasından hangisinin etik değerlere daha uygun bir durum olduğu farklılık göstermektedir. Bu bağlamda Nietzsche ve Bergson açısından "gülme" olgusu aykırılık, uyumluluk vb. durumlarda nasıl bir önem taşımaktadır? Felsefe tarihine bakıldığında

gölmenin, politik, etik ve estetik alandaki etkileri nelerdir? gibi sorulara cevap aranmıştır.

Sonuç bölümünde, Felsefe tarihine bakıldığında “gülme” kavramının farklı dönemlerde birçok filozof tarafından konu edildiğine değinilmiştir. Bu bağlamda bu anlayışın kahramanları olarak Kierkegaard, Schopenhauer, Platon, Aristoteles ve Hobbes gibi filozofların yanında çalışmamızın ana hatlarını oluşturan Nietzsche ve Bergson’un gülme anlayışları üzerinde durulmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

GÜLMENİN TARİHSEL SEYRİ

“Okumayı sürdürmeliyiz,” diyor tarihçi Keith Thomas, “ta ki insanların yalnızca konuştuğunu değil, güldüğünü de duyuncaya kadar.”

Hayattaki her şey bir moda meselesidir, Tanrı korkusu bir moda meselesidir ve aşk ve çemberli etek ve burundaki halka. Bu yüzden, hayvanların en gülüncüne gülmeyi arzulayan yüce dâhiye bütün gücümle destek olacağım.

Kahkaha Benden Yana-Sören Kierkegaard

1.1. Onto-Politik Bir Tavır

Tebessüm etmeyen insanlar hasta, gergin ve sinirli olmaktadır. Bunun sonucunda beden dinginliğini kaybederek statikleşmektedir. Statik bir beden ve ruh hali ise yaşam enerjisini düşürmekte ve karamsarlığa itmektedir. Gülme ve ciddiyet birbirinden ayrı değil aksine birbirini tamamlamaktadır. Fakat gülmeyi ciddiyetsizlik ile ilişkilendirmek, insanın kendi eliyle kendini trajediye mahkûm etmesine sebep olur..

Hristiyan yaşamının önemli ismi olan İsa, Hristiyanlar için adeta bir yaşam modelidir. Orta Çağın algıladığı biçimiyle Yahudi tanrısının oğlu olarak İsa, eylemleri ve hareketleri ile insan yaşamını disiplinize etmede önemli bir işlevi vardır. Orta Çağda İsa’nın ağırbaşlı ve ciddi bir yapıda olduğu, neşeye yönelik bir ize rastlanmadığı düşüncesi hakimdir. Hristiyanlıkta, kilise gülmeyi dışlamıştır. İsa’nın ciddiyeti Hristiyanlığın da kendisine yüksek bir ciddilik anlayışını uygun görmesine neden olmuştur. Hristiyan Orta Çağ bağlamında, gülme her zaman kirlidir. Dolayısıyla gülen bir İsa, kirlenmiş bir İsa’dır. Kirlenmiş bir İsa ise Hristiyan Orta Çağ için yaşam modeli olma özelliğini kaybeder. Mizah dünyevidir. Karnaval, festival ve şenliklerdeki halk gülüşü alt tabakalara özgü bir mizahtır. İsa’nın “yeryüzünü sevmesi” ni isteyen Nietzsche’ nin kastettiği anlamda dünyevidir (Sanders, 2001 s.164).

Tarih boyunca gülmek çoğu zaman “yasak” olmuş ve tehlikeli olarak görülmüştür. Antik ve Orta Çağ Avrupa’sı yöneticileri de mizaha karşı pek olumlu bir tutum sergilememişlerdir. Orta Çağın atmosferine ölüm ve felaket hakimdi. Her geçen zaman yeni üzüntüleri beraberinde getiriyordu. Bu geçen zamanın içindeki felaketlerin

en üzüntülüsü yaşandı: İsa'nın ölümü. İsa'nın çarmıha gerilmesi, kurtuluşun ağırbaşlılığıyla gülmeyi karşı karşıya getirmiştir. Dolayısıyla “gülme” artık daha karanlık bir anlamın içine hapsedilmiştir. Bu anlamda Orta Çağ'da gülmenin sesi bir hayli boğuktur. Bahtin bu durumun Orta Çağ'daki yansımaları şu şekilde ifade etmektedir:

Orta Çağ'da gülme, ideolojinin tüm resmi alanlarının ve toplumsal ilişkilerin tüm resmi, katı biçimlerinin dışında kalmıştı. Gülme, dinsel kùltten, feodal törenler ve devlet törenlerinden, adabı muaşeretten ve tüm yüksek spekülasyon türlerinden dışlanmıştı. Hoşgörüsüz, tek yanlı bir ciddiyet havası, resmi Orta Çağ kültürünün tipik özelliğiydi. Orta Çağ ideolojisinin içerdikleri çilecilik, kasvetli kadercilik, günah, ceza, ıstırap, baskıcılığı ve sindiriciliğiyle feodal rejimin karakteri- bu öğelerin tümü, buz gibi taşlaşmış bu ciddiyet havasını belirlemiştir. Doğruyu, iyiyi, temel ve anlamlı olan her şeyi ifade etmeye uygun yegâne havanın bu olduğu sanılıyordu. Bu ciddiyetin öğeleriye korku, korkuyla karışık dinsel saygı ve alçakgönüllülüktü (Bahtin, 2017, s.94).

Erken Hristiyanlık gülmenin olumsuzluğuna vurgu yapmış ve bu olumsuzluğun nedenini ise gülmenin Tanrıya değil şeytana ait bir özellik olmasında aramıştır. Doğa üstü güçlerin hayata müdahalesine inanma, bunu kabul etme ve hatta kabul ettirme, insanı kendi yaşantısında kendi iradesini kullanmayı tercih dahi edemeyeceği düşüncesine kadar götürerek onu kendi sahnesinde işlevsiz bir varlık haline getirmiştir. Günümüzde, çok gülmenin, kahrkaha atmanın arkasından bir olumsuzluk geleceğine dair inanış zayıf da olsa varlığını devam ettirmektedir.

Gülme Orta Çağın tüm resmî ideolojik alanlarında dışarıda bırakılmıştır. Orta Çağ' da daha ileri gidilerek gülme adeta yasaklanmıştır. Kapadokyalı kilise babası Basileios hangi amaçla olursa olsun her türde gülmeyi yasaklar (Sanders, 2001, s.154). Her ne kadar dinsel kurallar gülme karşıtı olan bu mevcut düzeni onaylamaktaysa da Orta Çağ için tamamen gülmeden bağımsızdır diyemeyiz. Orta Çağın neşeli varoluşunu görmezden gelmek, çağı eksik betimlemeye yol açacaktır. Bu çağ, Orta Çağ bayramı gibi kutlamalar ve eğlencelerin düzenlendiği yönüyle bir yüzünü geleceğe, umuda dönmektedir. Yenilenmeler, değişimler neşe ile karşılanmaktadır. Çünkü bu yenileme ve değişimler eşitlik, adalet, ekonomi gibi alanların daha olumlu ilerlemesine bağlı olarak geleceği daha yaşanılabilir kılacaklardır. Bu anlamda gülme, devrimci bir harekettir. Gülme, acı ve ölüm gibi Orta Çağ Hristiyanlığı için önemli olan meselelerin

kaygısını hafifletmektedir. Bu vasıtaıyla gülme, yönetici grubunun hüküm süren yargıları ve uyumsuzluk durumunda ortaya çıkacağı vaaz edilen yaptırımların geçerliliğinin şiddetini azaltma görevini üstlenmiştir. Bütün bunlar otoritenin hükmünün şiddetini azaltmakta ve böylece ciddiyetsiz olarak görülen bir ortam oluşmaktadır.

Orta Çağda gülme düşük itibar görmüştür. Bu çağın üvey evladı olan gülme, neyse ki kendisine Orta Çağ bayramlarında yer bulabilmiştir. Gülmenin buradaki bulaşıcı özelliğiyle yayılışına direnmek pek mümkün olmamıştır. Kahkaha kendine dair kontrol edilemez bir ivme kazanır. Bir süre sonra artık neye gülüştüğümüz dahi unutulur, sadece gülüyor olduğumuz için güleriz. Yani bulaşıcı kahkaha durumu ile başkasının neyi ne denli komik bulduğu için güldüğünün bilgisi olmadan bile sırf o güldüğü için güleriz (Eagleton, 2019, s.17).

Gülmenin alanı genişleyememiş sınırlılıkla belirlenmiştir. Gülme sistem ve kilise için bir tehdittir. Çünkü sistemin ve kilisenin ısrarla ciddiyeti istemeleri otoriteyi ve kuralları istemesindendir. Böylece özgürlük kendine alan bulamayacaktır. Orta Çağın da din merkezli, dogmatik düşüncelerle donanmış, geleneksel ve karanlık bir çağ olması nedeniyle baskıyı alt edebilecek olan gülmeyi dışlaması pek de şaşılacak bir durum değildir. Gülme, direniş ve başkaldırı gücünün de simgesidir. Buna bağlı olarak karnaval üzerine en ilginç ve en tahrik edici çalışmaları yapan kişi olarak Bahtin şöyle yazar:

Gülme, bedenın üst kısmını dışarıda tutmamakla kalmayıp, aslında genellikle ona yönelir. Üstelik, yalnızca bedenın bir kısmına değil bütününe yönelir. Resmi dünyaya karşı kendi dünyasını, resmi kiliseye karşı kendi kilisesini, resmi devlete karşı kendi devletini kurduğu söylenebilir (Bahtin, 2017, s.108).

Kilise, gülmenin reddi için çalışmalarına daha çarpıcı yargılar eklemiştir. Kilise bakış açısında ciddiyet ve ağırbaşlılık ile kuşatılan bir dünyada, gülmenin cennetle alay etme anlamı ağır basar. Ölüm zamanının belirsizliği ve dolayısıyla geleceğın kaygısı ile yaşanan bir hayatta neşeye yer olmadığı düşüncesi hakimdir. İnsan ölümün karşısında zayıftır. Kiliseye göre gülme ise cennetin şimdi ve burada yaşanabileceğinin imkanını güçlendirir. Yunanlıların çalışmalarında genel anlamda gülmenin gücü, gülmenin toplumu ıslah etme ve yeniden düzenleme yetisi ile ilgili bilgilere yer verilir. İnsanların elbette güleceğinin farkındadırlar, bu yüzden Yunanlılar gülmeyi evcilleştirmeye ve

ehlileştirmeye, onu yönlendirmeye ve yararlı olacak şekilde kullanmaya çalışırlar (Sanders, 2001, s.155).

Gülmenin bu yaşamla tamamen ters ve uygunsuz olduğuna dair düşüncelerin aksine Bahtin, “*Karnavaldan Romana*” adlı eserinde karnaval alanını gülmenin özgürleştiği alan olarak betimlemektedir. Gülme, otoritesi ile ön planda tutulan Tanrı’nın uyguladığı bir tarife olan cehenneme meydan okuyarak bu yaşama ‘evet’ demektedir. Gülme neşe alanı olan karnaval alanında iktidara bir tavır olarak ön plandadır. İktidar, Tanrı, insan, gülme dörtlüsü arasındaki çatışmada gülme, bu iktidar, Tanrı ve insan üçlü ittifakının antitezi olarak onları mağlup etmektedir. Karnaval halkın neşe alanı olmakla beraber iktidara karşı bir duruş niteliği taşımaktadır. İktidara bir tehdit niteliğinde olması iktidarı kaygılandırmaktadır. Karnaval neşeyi sergileyerek aslında sistemin karşısında durduğu gülmenin anlamlılığını göstermiştir. Bu neşe kuralları, baskıyı, düzeni yıkıcı etki yaratarak yüzünü yeniliklere çevirmektedir. Voltaire’in gülmesinin Rousseau’nun ağlamasından daha yıkıcı olması bundandır.

Orta Çağ kanatları altına almış skolastik düşünme karşısında gülme adeta bir tehditti. Kilise baskısının yoğun olduğu bu Çağda özgürlük anlayışına ket vurmuş skolastik düşünme karşısında gülme galip gelerek düzeni alaşağı etmektedir. Çünkü aslında gülme yaşamın savunucusudur. Bakıldığında çarşafa bürünmüş, peçesine kadar takılmış bir hayatın yaşanılabilirliğini bilmek mümkün değildir. Orta Çağ ciddiyeti işte tam da bunu yapmaktaydı. Kısıtlayıcı, kuralcı, ezici, emir verici, köleleştirici yanlarıyla insan yaşamının iplerini eline almaktaydı. Antitezi olan gülme ise karanlığa yüz tutmuş tüm gözlere ışık tutarak her türlü baskıcı, kör edici, savunmasız bırakan sistemlere meydan okumuştur. Orta Çağ ciddiyetinin getirdiği zayıflığın aksine gülme, gücü olumlamaktadır. Bu dönem insanı için gülmenin bahsettikleri ütöpik gelebildiği için bu bağlamda gülmeye her zaman gıpta ederek bakarak onu arzulamaktadırlar. Güven vermeyen diktatör Orta Çağın aksine gülme, hayatın direksiyonunu insanın eline vermesiyle onlara alan açmasıyla güven vermektedir.

Gülmenin çağlar boyu statü atlayışını işleyen Bahtin, *Rabelais* adlı eserinde Orta Çağ gülmesini daha ileriye taşımaktadır. Rabelais’de gülmenin tarihinin tepe noktasına ulaştığı on altıncı yüzyıl da işlenmektedir. Bahtin, Orta Çağ’da popüler karnaval kültürü arasında açık bir ayırım olduğunu tespit etmiştir. Bunlar: Kahkahanın her şeyi kapsayan, hayat veren gücüne vurgu yapan kültür ve çoğunlukla devletin ve kilisenin kesinlikle gülmeyen, eski çağlardan kalma kültürü. Bu iki alan, Rabelais ve diğer on altıncı yüzyıl yazarlarında, kısa bir süre için yüksek edebiyat kültürünün yerel, popüler mizahı

benimsemesiyle bir araya getirilmiştir. Kahkaha, en radikal, evrensel ve aynı zamanda eşcinsel biçiminin derinliklerinden ortaya çıktı. Ancak on yedinci yüzyıldan itibaren "halkın şenlikli kahkahaları" azaldı.¹ Kısmen erken modern mutlak monarşinin etkisi altında, gerçek karnaval kültürü dağıldı ve yerini salt alay "erotik havailik" ve daha önceki şehvet dolu şenliklerin zayıflatılmış, ironik, burjuva versiyonu aldı. Başka bir deyişle, özgürlük değil hafif eğlence haline geldi (Beard, 2014, s.61). Dolayısıyla Rönesans ile şenlenen karnaval Rönesanstan sonra çöküş dönemine geçmiştir. Rönesans'ın gülme anlayışı kabaca şu şekilde tanımlanabilir:

Gülmenin derin felsefi bir anlamı vardır, bir bütün olarak dünyaya ilişkin, tarih ve insana ilişkin temel hakikat biçimlerinden biridir; dünyaya dair özel bir bakış açısidir; dünya yeni bir şekilde görülür, ama ciddi bir bakış açısından görüldüğünden daha derinliksiz değil (hatta belki de daha derinlikli). Bu nedenle, gülme evrensel sorular ortaya atan yüksek edebiyatta ciddiyet kadar kabul görür. Dünyanın bazı temel yönlerine ancak gülme aracılığıyla ulaşılabilir (Bahtin, 2017, s.87).

Bu bağlamda Rönesans döneminde de gülmenin olumlu, hayat verici anlamının olduğu vurgulanmaktadır. Yaşamı olumlama anlamında gülmenin önemli rolüne Nietzsche'de de rastlamaktayız.

On yedinci yüzyılda mutlak monarşi işleri bozarak gülmenin olumlu giden seyrinin değişmesine neden olmuştur. Orta Çağ gülmesi yerini popüler eğlence gülmesine bırakmıştır. Böylece gülme zamanla evrensellik işlevini kaybederek kişiye yönelmiştir. Karnaval varlığını bu dönemde de devam ettirmiştir ama artık alaycı yönü baskın hale gelerek bu güzergahta bilimleştirilmiştir. Resmileşmiş ciddiyet havası tekrar egemen hale gelmiştir. Daha da ileri gidilerek Rabelais soytarıların başı olarak tanımlanmıştır. Öte yandan Rabelais, Fransız devrimi için önemli bir isim olarak işlenmektedir. Bu bağlamda Rabelais, aydınlanmacı düşüncede özneye dönüş hareketinin de önemli isimlerinden biridir.

Rabelais'ye Victor Hugo'dan bir yorum gelmiştir. O, Rabelais'nin gülmesinin felsefi derinliğine vurgu yapar. Hugo'nun gülmeye karşı tutumunun çok da olumlu

¹ Modern çağın başlarında komedilere karşı direncin büyük bir kısmı Püritanizm tarihine aittir.

olduğu söylenemez. Hugo, gülmenin aşağılayıcı ve yıkıcı yönlerini işlediği için de Rabelais'yi anlaması çok da mümkün görünmemektedir. Rabelais'ye bir yorum da Fabyre'den gelir. Febvre'ye göre felsefe ciddiyet gerektirmektedir. Dolayısıyla Febvre'ye göre Rabelais'nın aslında gülerek yaptığı şey dalga geçmektir.² Bu da Febvre'yi Rabelais'nin felsefe hakkında hiçbir şey söylemediği sonucuna götürmektedir. Febvre bir yandan gülmeyi tarihsel olmayan, değişmeyen olarak açıklarken kendi ile ters düşerek “İroni zamanın kızıdır.” (Febvre, 1942, s.172) der. Fakat gülmenin tarihselliği ve değişebilirliğini olumlama konusunda bundan daha ileri gitmemektedir. Rabelais'in gülmesi hakkındaki tek yorumu Febvre yapmamıştır elbette. Pinsky, Febvre'nin Rabelais'nin gülmesinin yergisel bir anlam taşıdığı düşüncesi ile ters düşerek bu düşüncüyü kabul etmemektedir. Pinsky Febvre'nin aksine Rabelais'nin gülmesine olumlu bakarken Febvre ile gülmenin statikliği konusunda da anlaşmazlık yaşamaktadır. Pinsky Rabelais'nin gülmesinin, değiştirdiğini dönüştürdüğünü, zamansal olduğunu kabul ederken Febvre'nin gülmenin değişmezliğini savunan düşüncesini olumsuzlamaktadır.

1.2. Üstünlük Kuramı: Platon ve Aristoteles

Gülmenin ciddi bir şekilde ele alındığı alanlardan biri üstünlük teorisidir. Üstünlük teorisi, mizahın, alay konusuna dayalıdır. Burada eğlence nesnesini veya kendimizi aşağılık olarak görürüz. Alay etmek sosyal anlamda yıkıcı ve bölücü olabilir. Bu konuda birçok önemli filozofun görüşüne rastlanmaktadır. Gülmenin kökü bu bağlamda Antik Döneme kadar uzanmakta ve Hobbes ile beraber modern gülme anlayışı şekillenmektedir. Başka bir deyişle, kahkahanın her zaman bir kurbanı vardır: Şakalarımızın amacına veya neşemizin nesnesine her zaman az çok agresif bir şekilde güleriz ve bu süreçte onlara karşı üstünlüğümüzü ileri süreriz. Antik yazarlar dışında üstünlük teorisyenlerinin en ünlüsü on yedinci yüzyıl filozofu Thomas Hobbes'tur (Beard, 2014, s.37).

Elbette ki Hobbes'un gülme kavramını işleminin nedenleri vardır. Bunlardan biri metafizik-metodolojik ikincisi ise psikolojik-ahlaki sebeptir. Metafizik-metodolojik

² Gülmek delilik belirtisidir. İnsan güldüğü şeye inanmaz, ama ondan nefret de etmez. Bu yüzden kötü bir şeye gülmek, onunla savaşma isteği duymamak anlamına gelir; iyi bir şeye gülmekse, iyiliğin kendiliğinden yayılmasını sağlayan gücü yadsımak demektir. (Erasmus, 2017, s.195)

sebeup bağlamında, Hobbes gülmeyi duyguların kökeni, kimliği ve sınıflandırmasına ilişkin genel teorisini çarpıcı bir şekilde örnekleyen bir tutkunun ifadesi olarak görmüştür. Bununla beraber zihinsel fenomenler olarak duyguları fiziksel kaynaklarına ve bedensel tezahürlerine indirgemeci bir yöntemle bağlayan materyalist varsayımı da örneklemektedir. Psikolojik-ahlaki sebep bağlamında ise “gülme” insanın doğasına ilişkin Hobbesçu anlayışı yansıtmaktadır: İktidar pozisyonları uğruna her çağda süregelen rekabet kendini koruma amacıyla verilen ödünsüz mücadele ve sürekli olarak başkalarına üstünlük sağlamaya çalışan insanın egoist doğasından kaynaklanan karmaşıklık (Heyd, 1982, s.286). Bu açıklamalara dayanarak Hobbes, gülmeyi salt tutku olarak değil bir tutkunun bedensel tezahürü olarak işler. Gülme, bu anlamda kişinin üstün yeteneklerinin daha avantajlı durumda olmasının bir ifadesidir. Bu anlamda Hobbes’a göre gülme tutkusu, başkasının karşısındaki kendi üstünlüğümüzün kavranması ile ortaya çıkan ani bir zaferdir diyebiliriz. Yani, Hobbes’a göre kahkaha tutkusu aniden ortaya çıkan ihtişamdı başka bir şey değildir. Kahkaha daha aşağı kişilerle karşılaştırmadan doğduğundan Hobbes, gülmedeki ani zafere çok olumlu bakmaz. Ona göre öz güvene sahip olanlar, “büyük akıllar” kendisinden zayıf insanlarla karşılaştırma yapmaya gerek duymadıkları için gülmeye başvurmaya ihtiyaç duymazlar.

Antik kültürde tragedya ve gülme bir arada görülmektedir. Platon komediyi büyük ölçüde kölelere ve yabancılara uygun görmüştür. Bu anlamda antik kültürde dogmatizmi arka planda bırakan, eleştirel bir felsefe ortaya koyan, ironi kavramını felsefe tarihine katan Sokrates’in diyalogları da göz ardı edilemeyecek düzeyde önemli olmaktadır. Sokratik yöntem, insana adeta bir şenlik havası yaşatmaktadır. Sokrates ise bu şenlik alayının komik kahramanıdır. Diyalog süresince çelişkiye düşüren sorular art arda gelince taraflardan biri tuzağa düşecek ve komik duruma düşmüş olacaktır. Anlaşıldığı üzere diyaloglar güldürürken aynı zamanda alaycı bir anlam taşımaktadırlar. Hobbes, üstünlük teorisi açısından gülmeyi ele alırken kişi ötekinin eksikliğini fark ederek kendisinin daha fazlasına sahip olduğunu düşünmesi ile gülmenin kendisi için yer bulabildiğini ifade eder.

Üstünlük teorisi açısından gülmeyi yorumlarken Platon’da olduğu gibi Hobbes açısından da ipin ucu tekrar alaya dayanmaktadır. Gülmenin alay içerdiğini savunan taraf her ne kadar ses getirse de bunun karşısında duran taraftarların da sesi küçümsenecek bir kısıklıkta değildir. Bu bağlamda Charles Baudelaire’ya göre Voltaire, Contes’inde yer alan komedinin varlık nedenini her zaman üstünlük fikrinden aldığını

düşünse de bu karşıt taraftarlardan biri de Voltaire'dir. Ona göre gülme, sadece alay anlamıyla tanımlanırsa gülmenin sınırları küçültülmüş olacaktır.



On yedinci yüzyılın ve müteakip yılların gülme karşısındaki tutumu şöyle tanımlanabilir: Gülme evrensel, felsefî bir biçim değildir. Toplumsal yaşamın tek tek ve tipik tekil olgularına gönderme yapabilir yalnızca. Önemli ve temel olan komik olamaz. Tarih ve tarihi temsil eden kişiler de -krallar, generaller, kahramanlar-komik bir şekilde resmedilemez. Komiğin alanı dar ve özgüldür (özel ve toplumsal erdemsizlikler); dünyaya ve insana dair temel hakikat gülmenin diliyle ifade edilemez. Bu nedenle, gülmenin edebiyattaki yeri yalnızca aşağı türlere, özel bireylerin yaşamını ve alt toplumsal tabakaları resmeden türlere özgüdür. Gülme hafif bir eğlence veya ahlâksız ve aşağı kişilerin yararlı toplumsal cezalandırılma biçimidir (Bahtin, 2017, s.87-88).

Hobbes, sadece başkasına gülmeyi değil ayrıca kendi kendine gülmeyi de konu edinmiştir. Hobbes gülmenin üstünlüğünü ampirik argümanlardan ziyade teorik argümanlardan destek alarak tanımlamaya çalışmıştır. Kuşkusuz üstünlük kuramının önemli bir nesnesi olan kendisine gülünen kişi olmaktan hiç kimse hoşlanmaz. Hobbes'un işlediği ikinci durum olan kendi kendine gülme ise gülmeyenleri huzursuz eder; çünkü bu defa da küçümsemenin nesnesinin kim olduğu anlaşılmayacaktır. Yani gülmenin hedefinde kimin olduğu açık değildir. Gülmenin nedenselliği üzerine düşünüldüğünde karşımıza çeşitli sorular çıkmaktadır. Kahkahaya neden olan şey nedir? Tarihsel, kültürel, sosyal farklar gülmeyi sınırlandırmakta mıdır? Tarihsel, kültürel, sosyal farkların gülme üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Kahkaha üstünlük ve uyumsuzluk duygusuna indirgenebilir mi? Birden fazla kahkaha biçimi bulunmaktadır. Kahkahanın nedenselliği araştırmasında kahkaha biçimlerinin tümünü teoriye indirgeme pek anlamlı olmamakla beraber indirgense bile kahkaha çizilen sınırları aşacaktır.

Birçok yazarın birçok eserinde komiğin vurgusu gözden kaçırılmaktadır. Bunlardan biri olan Platon'un diyaloglarına bakıldığında gülmeyi ciddi anlamda konu ettiği görülmektedir. Gülenler bu diyalogların oluşmasına sebep olan taraflardan çok daha fazlasıdır. Geniş anlamda bu diyaloglara bağlı kahkahalarda en yetkin kişiler ise okuyucular olmaktadır. Okuyucu adeta bir seyirci konumundadır. Diyalogların dramatik boyutu kadar güldüren boyutu da çarpıcıdır. Sokrates'in "Kendini bil!" sözünün evrenselliği açık bir şekilde bilinmektedir. İşte onun da yapmak istediği şey insanların kendini bilme eksikliğini gidermektir. Buna bir çeşit karnaval türü sayılan Sokrates'in diyalogları ile şahit oluruz. Tekrar yorumlanması gerekirse kişi bilgisizliğinden dolayı gülünç duruma düşüyor ve bu sayede bilgi eksikliğini fark edip onu giderebilme şansına

sahip olabiliyorsa buradaki gülmenin olumsuz olduğu iddiası geçerli bir iddia niteliğinden uzaklaşıyor demektir. Korku için uygun nesne kahkahanın aksine, kişiyi alaycı kahkahaya maruz bırakan, onu bu kahkahanın nesnesi haline getiren gösteriş ve eksik bilginin kendisidir. Tıpkı Platon'un mağara alegorisinde mağaradan çıkan kişinin acı çekme pahasına bildiğini sandığı tüm bilgilerin yerine doğru bilgiye ulaşmak için yüzünü ışığa çevirdiği gibi bilgi eksikliğini fark eden kişi de doğru bilgiye ulaşma cesareti göstererek körlükle yüzleşme fırsatını değerlendirebilmektedir. Gülme, burada kişinin kendisini tanıması açısından önemli bir potansiyel niteliğindedir. Filozoflar eksik bilgisinin olduğunu farkındadır eksik bilgisinin de gülmeyi doğuracağını farkındadır. Bu nedenle Sokrates de bilgiye tam anlamıyla hâkim olamayacağını düşündüğü için gülmenin alaycılığından payını alacağını bilmektedir. Kişi kendisinin gülmenin malzemesi olabileceğini kabul etmesiyle eksik bilgisini merak etmeye başlayacak ve böylece felsefenin kapısını aralamaya başlayacaktır. Platon komedi ve eğlenceye olumsuz bir bakış açısı getiriyor. Ona göre gülme, başkalarının yanılgıya düşme talihsizliğine uğramasını görmekten duyulan haz hissinin sonucudur. Platon Philebus adlı diyalogunda gülmeyi işlerken gülmenin kendini bilmemekten ve eksikliklerden geldiğini bir kez daha vurgulamıştır. Sokrates'e göre gülme haz ve acı gibi karışık duyguları deneyimlemenin bir örneğidir. Gülünen kişi epistemolojik anlamda "kendini bilmemek" anlamında gülen kişiden daha aşağıdadır. Bu anlamda Platon'a Hobbes'tan destek gelir. Dolayısıyla Hobbes'ta gülme başkasının bir kusuruna verilen tepki olarak görülür. Platon ve Hobbes talihsizlikleri işler fakat bu konudaki yorumlamaları farklıdır. Platon talihsizlikleri epistemolojik düzeyde (kendini bilmemek) işlerken Hobbes ise daha geniş anlamda kusurlar yelpazesıyla ilgilenir. Hobbes kendini bilge sanma, en doğru ve en iyi kişi olduğuna inanma düşüncesine sahip kişiler hakkında şöyle der:

Bir insanın, kendisinde bulunmadığını bildiği yeteneklerin bulunduğunu sanması veya buna inanması olan beyhude gurur, en çok gençlerde görülür ve yiğitlik hikâyeleri veya masallarıyla beslenir ancak olgunlaşma ve meşguliyet bu duyguyu genellikle yok eder (Hobbes, 2010, s.51).

Hobbes'a göre genellikle başkalarının cehaletleri, başarısızlıkları gülmenin konusu olmaktadır. Bunun önemli nedenlerinden biri de başkasına karşı üstün olduğumuzun kabulüdür. Hobbes'a göre gülmenin temelinde bencillik güdüsü bulunmaktadır.

Sokrates kendisini komik bir kahraman olarak sunmaktadır. Sokrates diğerlerinin kakhahalarına katılarak sesi daha da duyulur hale getirmektedir. Böylece Bergson'daki gülmenin toplumsal işlevi bir kez de Sokrates tarafından çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Gülmenin toplumsallığını konu edinen bir diğer isim olarak Halliwell'in penceresinden bakıldığında ise gülme zevkli bir davranış karşısında arkadaşlığın pekişmesine dayalı bir işbirliği olarak gösterir kendini. Üstünlük teorisi bağlamında olaya bakıldığında ise gülme, tamamen hiyerarşik bir durumun sonucundan başka bir şey değildir.

Sevindiren insansa sevindirdiği insanın karşısında küçük bir üstünlük duyar, böylece de tatmin olur (Kuçuradi, 1999, s.43).

Gülmenin Platon'da tarihsel bir değişime uğradığını söylemek çok da yanlış sayılmaz. Bakıldığında gülmenin üstünlüğü Platon ile birlikte ele alınmaktadır. Platon'un diyaloglarına bakıldığında gülmenin alay etme anlamından çok daha fazlası olduğunu görmek çok da zor değildir. Gülmenin alaydan çok daha fazlası olduğunu fark etmemek ise ihmalden kaynaklanmaktadır. Morreall'e göre ise Platon, üstünlük kuramı ile ilişkili olarak kusurlu olan ve kendini bilmezlik karşısında gülmeyi alay anlamında olumlamaktadır.³

Aristoteles gülmenin nesnesinin sadece cahillik olduğu konusunda Platon'dan ayrılırken gülmenin alay ile ilişkisi konusunda ise Platon ile hemfikirdir. Aristoteles Platon'a nazaran gülmeye daha olumlu bakmaktayken onu tedirgin eden şey gülmenin ideal toplumun bir tehdidi durumuna gelebilme ihtimali olmuştur. Çünkü Aristoteles'in de tıpkı Platon gibi önceliği toplumun düzenidir. Gülme, derinliğini toplumun mücadelesini, karşıtlığını, çatışmasını işleyen Hobbes'tan alır. Hobbes çatışmadan bir galibiyet ve mağlubiyetin ortaya çıkışının sebep olduğu gülmeyi *Leviathan* adlı kitabında şu sözlerle ifade etmektedir:

³ Baudelaire şöyle der: Gülmenin üstünlükten kaynaklandığını söylüyorlar. Bu keşif karşısında fizyolog kendi üstünlüğünü düşünerek gülmeye başlarsa hiç şaşırmam. Yani şöyle demeliydik: kakhaha kişinin kendi üstünlüğü fikrinden gelir. Şeytani bir düşünce! Gurur ve sapkınlık! Şimdi tüm hastane delilerinin kendi üstünlüklerine dair aşırı gelişmiş bir fikre sahip oldukları iyi bilinmektedir. Alçakgönüllülük konusunda deli olan pek kimseyi tanımıyorum. (Baudelaire, 1868, s.19-20)

Ani sevinç, gülme, denilen yüz hareketlerine yol açan duygu olup ya kişinin kendini mutlu eden anlık bir hareketi nedeniyle ya da başka birinde yanlış bir şey görmesi nedeniyle ortaya çıkar ki, bu ikinci durumda, kişi o yanlış şeyin kendisinde bulunmadığına sevinip memnun olur. Bu, en fazla, kendilerinde fazla bir yetenek olmadığının farkında olan ve başkalarının hatalarını gözleyerek kendilerini memnun etmek mecburiyetinde olan kişilerde bulunur. Dolayısıyla, başkalarının yanlışlarına pek fazla gülmek, bir pısrıklık işaretidir. Yüce insanlar için en iyi işlerden biri, başkalarını alaydan korumak ve kurtarmak ve kendilerini sadece en yetenekliler ile kıyaslamaktır (Hobbes, 2007, s.51-52).

Üstünlük teorisi açısından gülme incelemelerine bakıldığında gülmenin doğal olarak bir kazanan ve kaybeden olayına şahitlik etme durumu ile ilgili olduğu, buna bağlı olarak acının, üzüntünün gülmenin kaynağını oluşturduğu kabulüne paralel olarak gülme, aslında bir kötülük barındırmaktadır. Hobbes'un bu yorumlara sebebiyet vererek yaptığı şey kişileri gülmenin iyi ve kötü olma durumunu tartışmaya açmaktadır. Bu tartışma da gülmeyi etik boyuta taşımaktadır. Hobbes için gülme açısından üstünlük teorisinin ilk gerekliliklerinden birinin de uyumsuzluk olduğu apaçık görülmektedir.

Aristoteles'in gülme karşısında takındığı tavır da göz ardı edilemeyecek kadar çarpıcıdır. Aristoteles'in *Poetika*'sının ikinci kitabı kayıptır. *Poetika*'nın ikinci kitabı Aristoteles'in komedi üzerine incelemesini işlemektedir. İçeriğine dair ipuçlarına ise Aristoteles'in diğer eserlerinde rastlanır. Kitabın kaybolmuş olması ise şöyle bir karmaşaya sebep olmuştur: Bu kitap kaybolmamış olsaydı, Yunan kahkahası ve teorileri hakkında bilmek istediklerimizi açıklayabilecek donanıma sahip miydi? Umberto Eco'nun "*Gülün Adı*" romanında, Orta Çağ kilisesi otoritelerinin kahkahaya karşı muhalefetine yanı sıra hem antik hem de modern kültür üzerine çalışan pek çok öğrencinin, Aristoteles'in *Poetika*'nın ikinci kitabının "klasik görüşe" eksik halkayı sunabileceği inancını yorumlamıştır. Umberto Eco baskıcı otoriteye karşı bir silah olarak gülmenin "özgürleştirici, anti-totaliter" gücünü de savunur.

Aristoteles'in anlaşılması güç "kahkaha teorisi" genel hatları itibariyle üstünlük teorisinin klasik bir örneği olarak görülüyor. Aristoteles kahkahanın bir tür alay olduğunu savunurken üstünlük teorisine gönderme yapar. Kahkahanın bir tür alay ve üstünlük gösterisi olduğu yönündeki iddia karmaşıktır. Bu iddiaların dayanaklarına Aristoteles'in iki farklı incelemesinde rastlanmaktadır. Bu incelemelerden birincisi *Poetika*'nın günümüze ulaşan ilk kitabı, ikincisi ise *Retorik*'tir. Aristoteles'in Homeros'u daha ziyade, ağırlığı olan eylemlerin ozanıdır. Aristoteles'e göre Homeros gülünç olanı

dramatize ederek komedyanın ana hatlarını ortaya koyar. Çünkü tragedyalar için *İlyada*'yla *Odyseia* neyse, komedyalar için de *Margites* odur (Aristoteles, 2017, s.10.iv.35). Aristoteles insan ve diğer varlıklar arasındaki bir farka değinmektedir. Bu bağlamda Aristoteles gülebilmeyi, insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik olarak görmektedir Aristoteles incelemesinde komedyanın daha bayağı insanların taklidi olduğunu söyler. Komedyanın kötülüğün her türünü değil sadece gülünç olanı, yani çirkinliğin belli bir kısmını ele alır. Onun gözünde bu kısmi çirkinliğin sebebi gülünç olanın, insana rahatsızlık ya da zarar vermeyen bir kusur ve çirkinlik olmasının altında yatan gerçekliktir. Ona göre gülünç maskeler çirkin ve çarpık olur ama insanı rahatsız etmez. Tragedyanın gelişim aşamaları ve bunları borçlu olduğumuz kişiler hakkında bilgi yok değil ama komedyaya ciddiye alınmadığı için baştan beri unutulmuş (Aristoteles, 2017 s.13.v.35). Aristoteles'in *Poetika*'sından *Retorik*'e geçişte gülme ile ilgili incelemeler bir araya gelmiş olur. Aristoteles gençler hakkında yazar. Onların hatalarının aşırıya meyillerinden ve tutkularından kaynaklandığını söylerken akıllara Aristoteles'in gençler hakkında yetiştikleri toplumun kuralları ile büyüdükleri için benimsedikleri kurallar dışında bir şey düşünemediklerini, güçlüklerle karşılaşmadıkları ve dolayısıyla ihtiyaçları uğruna boyun eğmek zorunda kalmadıkları için yüce gönüllü oldukları hakkındaki yorumları gelmektedir. Gençlerin aşırılığa kaçmasının nedeni olarak da Khilon'un öğretilerine uymamalarını gösterir. Gençlerin kendilerine fazla güvendiğini sevgi, nefret gibi duyguları aşırı yaşadıklarını ifade eder. İşte tam burada gençlerin kendilerine olan güvenleri ve her şeyi bildiklerine olan inançları onları üstün oldukları düşüncesine götürür. Bu bağlamda gençler ötekini aşağılamaktadır. Aristoteles düşüncesinde, gençlerin, bu aşağılama durumunu gerçekleştirmek istemelerindeki büyük neden gülmeyi sevmeleridir. Tüm bunlar gösteriyor ki başkalarına takılmak hoşlarına gider. Aristoteles, birisine takılmanın bir bakıma görgü kurallarının sınırları içinde kalan küstahlık olduğunu yazar (Aristoteles, 2019, s.119). Gençler kendilerinden ve bildiklerinden emin karakterler oluştururlar. Onların güçlü tutkuları vardır. Bu tutkuları doyumayı arzularlar. Gençler coşkularında, hiddetlerinde aşırıya kaçarlardı. Bu aşırılık onların öz denetimlerini tehlikeye sokar.⁴ Gençlerin açıklanan bu özellikleri, aşağılanmaya dayanamayacakları gerçeğinin habercisidir. Onların en sevdiği şey zafer

⁴ Spartalı Khilon antikitenin yedi bilgesinden biridir. Spartalıların dünya görüşünü özetleyen meşhur özdeyişi ruıbtv ö.yav (meden agan) "aşırılıklardan kaçın" anlamına gelir.

kazanmaktır. Dolayısıyla Aristoteles'in gençler için bahsettiği bu karakter özellikleri ve düşünceler gençlerin başkaları üzerine üstünlük kurmayı istemelerindendir (Aristoteles, 2019, s.117-118). Gülünç olanın altında ne tür bir hata ahlaki ya da fiziksel (utanç ya da çirkinlik?) yatıyor? Aristoteles'in bu incelemeleri ile hangi noktalara değinmeye çalıştığını anlamak bir hayli zordur. Gerçek şu ki Aristoteles'in gülmeye ilişkin fikirleri çok sayıdaydı ve mutlaka birbiriyle uyumlu olmasına gerek yoktu. Aristoteles *Retorik*'te bu düşüncelerine ters bir görüşü de dile getirir. Aristoteles *Retorik*'teki başka bir pasajda kahkahayı ve gülünç olanı açıkça "hoş şeyler" sınıfına yerleştirir: Aynı şekilde eğlencelerin, her türden rahatlama sağladığı ve gülme hoş sayıldığına göre komik insanlar, hikayeler ve olayların da hoş olduğu düşüncesi ortaya çıkar (Aristoteles, 2019, s.60).

1.3. Uyumsuzluk Kuramı: Arthur Schopenhauer

Uyumsuzluk teorisi 18 ve 19. yüzyıllarda sistemli hale getirilmiştir. Birçok alanda kendine yer bulan uyumsuzluk kuramının inşası kaynağını Aristoteles'ten alarak doruk noktasına Schopenhauer ve Kant gibi filozofların katkıları ile ulaşmıştır. Filozofların resimlerine bakıldığında gülme fikrinin kendisiyle gerilimli gibi duruyor olsalar da 19. yüzyıl filozofları gülmeyi ve hatta onunla ilgili kavramları bile çok ciddiye almışlardır. Gülünç olanı ciddiye alma ise bir o kadar uyumsuz gibi görünmektedir.

Platon'un diyaloglarına bakıldığında iki farklı kahkaha türü okuyucuyu karşılamaktadır: Trajik kahkaha ve komik kahkaha. Okuyucu diyalogların kahkahası için tek başına trajik kahkaha veya komik kahkaha dan çok daha fazlasını bulabilmektedir. Uyumsuzluk kuramı açısından Francis Hutcheson, alay etmeyi gülmenin yegane temeli olarak değil sadece kahkahanın bir türü olarak işlemektedir. Hutcheson'a Henri Bergson da uyumsuzluk kuramı ile katılmaktadır. Bergson, burada tutarsızlığa değinmektedir. Yapmak istenilen şeyin süreç içerisinde çeşitli nedenlerle yapılamaması ve başarısız bir sonuçla belirlenmesi olayı komik yapan şey durumundadır. Bergson, bunu da uyumsuzluk kuramı ile ilişkilendirmektedir. Yani gülünen şey yapılmak istenen şey ve yapılan şey arasındaki uyumsuzluktur. Komik kahkaha ve trajik kahkaha birbirinden uzak iki kahkaha türü olmakla beraber ortak yanları aşırılığa duydukları sempatidir. Klasik felsefede gülmenin sınırları gittikçe daralarak görgü kuralları içerisinde ele alınmaya kadar ilerlemektedir.

Schopenhauer, gülme ve müzik gibi kavramlarla bir yakınlık kurarak onları anlamlı hale getirmektedir. Schopenhauer'a göre müzik görüngü dünyasını baştan sona görmezden gelir. O, bir yere kadar, dünya hiç olmasaydı da var olabilirdi (Schopenhauer, 2009, s.193). Müzik her zaman yaşamın, yaşamdaki olayların özünü dile getirir. Hiçbir zaman onların kendisini dile getirmez. Bu yüzden olayların farklılıkları müziği hiç etkilemez. Müziğe bütün dertlerimizin çaresi olarak yüksek değerini veren işte bu evrenselliştir (Schopenhauer, 2009, s.198). Schopenhauer, mizahın tek amacının gülmek olmadığını derininde çok daha karmaşık bir anlam taşıdığını belirtmektedir. Bu karmaşıklığı da mizahın şaka ve ciddiyeti bir arada işleyen bir kahkaha türü olduğunu vurgulayarak anlatmaya çalışmaktadır. Yaşamın komedi ve trajedi olarak yorumlanması bir uyumsuzluğu ortaya çıkartmaktadır. Schopenhauer, müziğin olması gerektiği şekilde dinlendiğinde hiç de komik olmadığını düşünmektedir. Çünkü onun için müzik oldukça ciddidir. Bu anlamda müzik ve komik birbiri ile çelişmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere Schopenhauer müziğin temelinde ciddi olduğunu düşünmektedir. Schopenhauer'un müziğin yanında komiyi felsefesine alması onun varoluşu daha az ciddiye aldığı anlamına gelmemektedir. Müziğin ciddiyeti Schopenhauer'un insanlık durumuna ilişkin anlayışı olarak kabul edilmektedir. Müziğin gülünçlüğü dışladığı düşüncesi her ne kadar net bir şekilde ifade edilmeye çalışılsa da Schopenhauer'un müziği ağlama ve kahkaha ile bir arada aldığı gerçeği insanı ikilemde bırakmaktadır. Schopenhauer'a göre soyut olan ile algısal olanın uyumsuzluğunun büyüklük derecesi kahkahanın da derecesini belirlemektedir. Schopenhauer'un ifadelerine göre "Nasıl güneşin doğmasıyla görünür dünya göz önüne seriliyorsa, anlama yetisi da yalın bir işleviyle bir çırpıda bu belirsiz, anlamsız duyumu algıya dönüştürür. Gözün, kulağın ya da elin duyduğu yalnızca bir veridir. Dünya, ancak anlama yetisi sonuçtan nedene geçtiğinde önümüzde algı olarak durur. Dünya o zaman uzamda yer kaplar, biçimi değişirken, özdeği her zaman kalıcı olur. Çünkü anlama yetisi, özdeği ilişkin tasarımı, açıkçası gerçek etkinlikte uzam ile zamanı birleştirir. Tasarım olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığı ile vardır. Benzer biçimde dünya yalnızca anlama yetisi için vardır." (Schopenhauer, 2009, s.15) Schopenhauer *Aşkın Metafiziği*'nde uyumsuzluğa değinir. "Tam da birbirine uygun düşmeyen, beden ve ruhen vurur aynı boyunduruğuna evliliğin ve güler tepine tepine buna" (Schopenhauers, 2003, s.46).

Gerçekten de bu çatışma her yerde, büyük şeylerdeki gibi küçük şeylerde de göz önündedir. Şimdi biz büyük zorbalara, canilerin yaşamında, dünyayı kasıp kavuran

savaşlarda onu en korkunç yönüyle görürüz. Biz çatışmanın saçma yönünü de görürüz. Çatışma bu yönüyle komedinin konusudur (Schopenhauer, 2009, s.247).

Günlük hayatta da sıkça rastlanan ağlama durumu sadece olumsuz bir durumdan mı kaynaklanmaktadır? Schopenhauer'un aradığı bu sorunun cevabı olabilir mi? Dorukta yaşanan mutluluk ve üzüntü gibi duyguların dışa vurumu ağlama durumu olmaktadır. Bu kadar zıt iki duygudan tek sonuç olarak ağlamanın çıkması durumu tam bir uyumsuzluk durumu olarak belirlemektedir. Bu iki zıt davranış bir anlamda tamamlayıcı davranışlar olarak kendilerini göstermektedirler. Tiyatro tarihine bakıldığında da trajedi ve komedinin uzun bir süre birbirini tamamlamış olduğu görülmektedir. Ağlama ve kahkaha fizyolojik açıdan birbirine yaklaşmış olsalar bile karşıt davranış olarak geçerliliğini korumaktadırlar.

Nietzsche moral değerlerden kopmak isteyen ve değerleri yeniden değerlendirmek isteyen o zamana kadarki gerçekliğine inandığı genel geçer kabullerden, gelenekselliklerden kopuşun yarattığı boşlukta acı çekmesine bir benzer olay Schopenhauer'da görülmektedir. Nietzsche'de de görülen bu irade durumu Schopenhauer için ahlaki açıdan itici bir durum olarak düşünülmektedir. Çünkü Schopenhauer'a göre dünyadaki ıstırapın nedeni iradedir. İleride daha net bir şekilde açıklanacağı üzere moral değerleri kabul etmeyen insan ahlaksız insan olarak nitelendirilmektedir. Sürü insanının ahlaklı insanı moral değerlerin dışına çıkmayan insandır. Schopenhauer da ahlaka ve ahlaki olana bağlılığını devam ettirerek felsefesini şekillendirmektedir.

Schopenhauer için gülünç olan sıradan dünya için geçerlidir. Müzik şeylerin altında yatan ciddi gerçekliği ifade etmektedir. Bu anlamda ciddi olan gülünç olandan etkilenmemektedir. Schopenhauer'un mitleid kavramına dayanan ahlaki teorisine göre ağlama acıma duygusunun bir ifadesidir. Bu düşünce insanı “empati” ve “sempati” kavramlarına götürmektedir. Bu anlamda düşünüldüğünde ağlayan her ne kadar başkasına ağlıyormuş gibi görünse de kendi kendisine ağlamaktadır. Gülme kuramı, Schopenhauer'da kavram ve birey ilişkisinden doğan uyumsuzluk nedeniyle felsefi anlamda ciddi bir önem kazanmıştır. Hayatta acı çekmenin, mücadele etmenin ve zaferin olduğu kadar yenilginin de olması ve ölümün kaçınılmaz olması trajediyi kaçınılmaz kılmaktadır. Schopenhauer insanlık durumunu açıklarken acınası durum ifadesini kullanarak bu durumun da komedi havasında olduğunu düşünmektedir.

Schopenhauer, insanlık durumuna farkındalıkla gülmektedir. Schopenhauer'un trajedinin yanında kahkahayı işlemesi onun gülme felsefesini daha az varoluşsal kılmaz.

Ozanları ve yazarları, her şeyden önce, iki cins arasındaki sevgiyle uğraşan insanlar olarak görme alışkanlığı vardır. Kuralda bu konu bütün tiyatro eserlerinin, trajiklerin olduğu gibi güldürücü olanların, romantiklerin olduğu gibi klasiklerin, Hint dramları kadar Avrupa dramlarının da ana konusudur (Schopenhauer, 2003, s.15).

Nietzsche ciddiyeti müzikle bir arada işleyen Schopenhauer ile ters düşmektedir. Nietzsche kahkahaya acımaya karşı mücadelede yer vererek yaşamı olumlayan taraftadır. Nietzsche de felsefesinde Schopenhauer gibi ağlama, müzik ve kahkahaya yer vermektedir. Fakat Nietzsche Schopenhauer'un hayal kırıklığı içinde olan, acınan, yaşamı olumsuzlayan zayıf insan düşüncesinin karşısına neşeli ve yaşamı olumlayan insan düşüncesini koymaktadır. Nietzsche yaşama karşı olumsuz bir tavır yerine yaşamı olumlayarak gülmektedir. Bu gülüş zaferin gülüşü olacaktır.

Gerçek, bu gördüğüm gibisini görmemiştim hiç. Kıvranan, boğulan, titreyen, yüzü allak bullak, ağzından bir ağır kara yılan sarkan, genç bir çobandı gördüğüm. Bir tek yüzde bunca bulantı, bunca solgun korku gördüğüm olmuş muydu? Herhalde uyuyordu. Derken boğazına aktı yılan, orasını soktu, şimdi de çıkmıyordu. Elimle yılanı asıldım, asıldım, boşuna! Yılanı boğazından çıkaramadım. Derken bir bağırma koptu içimden: Isır! Isır! Kopar başım! Isır! Böyle bağırıyordu içimdeki korkum, nefretim, tiksintim, acımam, bütün iyim, bütün kötüm, bir tek ses olmuş, bağırıyordu içimden. Ama çoban, bağırmanın öğüdüne uydu da ısırdı zorlu ısırdı hem! Tâ uzağa tükürdü yılanın başım: ve ayağa fırladı. Artık çoban değil artık insan değil değişmiş biri, ışıkla sarılı biriydi gülen! Yeryüzünde kimse gülmemişti onun gibi! Ey kardeşlerim, işittiğim, insan gülüşü olmayan bir gülüştü, şimdiyse bir susuzluk kemiriyor beni, dinmek bilmeyen bir özlem. Beni, o gülüşe duyduğum özlem kemiriyor: ah, daha nasıl dayanıyorum yaşamaya! Ve nasıl dayanırım şimdi ölmeye! Böyle buyuruyordu Zerdüş (Nietzsche, 2018, s.156-157).

Schopenhauer'un şimdiye kadarki düşüncelerinden gülüşün şiddetinin uyumsuzluğun şiddetinin büyüklüğü ile paralel olduğu düşüncesi çıkacaktır. Nietzsche açısından bu gülüş nihilizmin ve saçmalığın sebep olduğu acı ile mücadelenin neticesindeki zafer sevincinin yorumu olarak değerlendirilebilmektedir. Kazanılamaz gibi görünen bir mücadelenin kazanılması ile ortaya çıkan rahatlama ve üstünlük hissiyatı Nietzsche'nin kahkahası ile ilişkilendirilmektedir. Bu anlamda Schopenhauer

ve Nietzsche insan durumuna karşı gerçekleşen farklı kahkaha türlerini ele alarak farklı bakış açıları kazandırmaktadır.

1.4. Soren Kierkegaard

Kierkegaard mizah ve ironiyi önemli ölçüde konu edinen 19. yüzyılın önemli isimlerinden biridir. Kierkegaard'a göre bu çağ, insanı kendi gerçekliğine yabancılaştıran bir çağdır. Kierkegaard'a göre varoluş, somut ve öznel insanın yaşamı olması sebebiyle felsefe varoluşa yönelmelidir. Felsefenin varoluşa yönelmesi gerektiğini düşünen Kierkegaard, mizahı da varoluşsal boyutta ele almaktadır. Kierkegaard için mizah ve ironi var olanların yaşam içerisindeki sıkışmışlıktan kurtulmak, kaçmak, ya da rahatlamak için başvurdukları bir yol değildir. Kierkegaard mizahın temellerini beklenen ile gerçeklik arasındaki uyumsuzlukla belirlemektedir. Kierkegaard karşıtlık olarak varoluşun komedisi ve trajedisi üzerine yoğunlaşmıştır. Kierkegaard sivri dilini gizleyebileceği bir yol olarak ironiyi kullanmıştır. Ona göre insan varoluşu gereği iki yönlüdür: Bu yönlerden biri çile diğeri ise komedidir. Kierkegaard ironiyi eserlerinde okuyucusu ile iletişim kurabileceği bir araç olarak kullanmaktadır.

Kierkegaard mizah ve ironide şakanın varoluşsal bir önemi olduğuna değinmektedir. Kierkegaard için şaka alçak gönüllülüğün bir ifadesi olarak anlam kazanmaktadır. Kierkegaard'da şaka ve ciddiyet birbirinden bağımsız değil aslında ilişkili iki kavram olarak işlenmektedir. Buradaki ciddiyet bir neşesizlik hali değildir. Kierkegaard'daki alçak gönüllü olma durumu kendini küçümsememe ya da fazla övünmeme anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda akla zambak ve kuşun hikayesi gelmektedir. Kuşun olduğu yerde kalmak zorunda olmadan uçabilmesi zambak için hayranlık uyandırır. Zambak kuş için mükemmel bir zambak olmayı dilemektedir. Kuş bu dileği öğrenince zambağın etrafını saran sınırları gagalamaya başlamaktadır. Kuşun istediği zambağı alıp uçmaktır. Zambağın kökü topraktan ayrılınca zambak ölmektedir. Buradaki zambak insan ile ilişkilendirilirken gevezelik yapan kuş ise karşılaştırma zihniyeti ile ilişkilendirilmektedir. Kierkegaard için bu zambak hikayesi mizahi bir anlam taşımaktadır. Kierkegaard bu hikâyenin okuyucularının alaycı bir gülme olmasa da bir şekilde gülebileceklerini düşünmektedir. Bu durum da insanın trajikomik yönüne gönderme yapmaktadır. Kierkegaard için bir tavır olarak ele alınan şaka ahlaki boyutu arka planda tutmaktan ziyade alçakgönüllülüğün bir ifadesidir. Alçak gönüllü kişi

zambağın endişeleri gibi endişelere karşı direnen kişidir.⁵ Kierkegaard “*Kahkaha Benden Yana*” yazısında trajikomik bir durumdan bahseder.

Bazen Sokrates ile dalga geçmekten hoşlanan Aristophanes’in neden onu sahneye fırlatıp nerede o kadın, nerede? Söyleyin de öldüreyim, yani Ksanthippe, sadakatsiz Ksanthippe diye bağtırmayı düşünmemiş olması anlaşılır gibi değil. Sokrates’in boynuzlanıp boynuzlanmamasının gerçekten bir önemi yok. Ksanthippe’nin bu bakımdan yapacağı her şey boşa zahmettir, insanın cebinde parmaklarını şıklatması gibi bir şey, Sokrates de yine aynı entelektüel kahraman olarak kalır, başında boynuzlar olsa bile. Fakat kıskanması, Ksanthippe’yi öldürmek istemesi, eyvah, eyvah, o zaman Ksanthippe koca Yunan devleti gibi onun üzerinde bir güce sahip olurdu ve ölüm cezası Sokrates’i gülünç yapmazdı. Dolayısıyla boynuzlu kişi karısıyla olan ilişkisinde komiktir fakat öteki erkeklerle olan ilişkisinde trajik görülebilir (Kierkegaard, 2000, s.110).

Felsefe tarihindeki birçok filozof gibi Kierkegaard da Sokrates’ten etkilenmiştir. Sokrates ve Kierkegaard ironi kavramı çerçevesinde sahnede beraber görünmektedirler. Danimarka Hristiyanlığı için Kierkegaard, Sokratik bir at sineği durumundadır. Sokrates’in yapmaya çalıştığı şey bir şeyi bilmiyormuş gibi yaparak tartışma ortamı oluşturmaktır. Bu tartışma ortamında ise Atinalılara farkındalık kazandırmaktadır. Bunu yapmak için de ironiyi kullanmaktadır. Bu bağlamda Kierkegaard’ın yapmaya çalıştığı şey ise Hristiyanlığı uyandırmaktır. Kierkegaard kiliseye karşı gelen bir at sineğidir.

Kierkegaard “*İroni Kavramı*” adlı eserinin konu kapsamına Sokrates’i alarak ona yoğun göndermelerde bulunmuştur. Kierkegaard’a göre Sokrates’in yapmaya çalıştığı neşeli bir at sineği imajıyla çok bilgili olduğunu düşünen Atina yurttaşlarına yanıldıklarını göstermektir. Romantik ironinin yapmaya çalıştığı ise Sokrates’in yapmaya çalıştığı gibi yurttaşları kendileri ile yüzleştirmek değildir. Romantik ironi ve Sokrates ancak çelişkileri işleme açısından ortak bir yolda yürümektedir denebilir. Kierkegaard burada Schlegel’e değinmektedir. Kierkegaard göre Schlegel’in bakış açısında kendi yararına olacak biçimde başkasını araç olarak kullanmak ahlaki boyutta olumsuzluk içermektedir (Moland, 2018, s.116-117). Buradan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard, Sokrates ve romantik ironi üzerinden trajik ve komik olanı açıkça gözler

⁵ Hume alçak gönüllülüğün bir erdem olduğunu reddetmiştir. Alçak gönüllülüğü bir kusur olarak görmüştür.

önüne sermektedir. Sokrates'in hayatına bakıldığında gerçekten de tam bir trajik ve komik yaşam biçimi ile karşılaşmaktadır. Sokrates Atina halkı ile diyaloglarında kullandığı ironi ile tanınırken Atina halkını uyandırmak için kullandığı bu yöntem nedeniyle ölüme mahkûm edilmesi sebebiyle de trajik bir sonla karşımıza çıkmaktadır.

Kierkegard'a göre var olmak belirli bir türden bir birey, çabalayan, seçimde bulunan, karar veren bir fert olmayı gerektirir. Egzistans nesnel olarak bilinemez. Egzistansı tümüyle sadece var olan bireyin kendisi bilebilir. Kierkegaard bu yüzden "kendini bil!" sözünün sahibi olan Sokrates'i ilk var olan birey, bir egzistans olarak görür. Burada vurgusu yapılan nokta, bilinmesi istenen benliğin Descartes'in "ben" i gibi kendini rasyonel mülahazalara veya Hegel'in "zihin" i gibi, nesnel düşünce ve incelemelere veren bir ben değildir. Aksine burada bilinen ben, dışarıdan değil de içeriden bilinen egzistans, öznel filozoftur. İnsanın kendi varlığının farkında olması, bir anlamda kendi varlığı ile barışması için "kendini" her yönüyle tanıması, bilmesi ve saygı duyması gereklidir. Egzistans Hegelci bir tarzda, mantıksal bir oluş değil tutkunun sıcaklığında verilmiş kararların, yapılmış seçimlerin eseri olan bir oluşturmaktadır. Kierkegaard'da bir egzistans, var olan bir birey olmak, kişinin kendisine verilmiş bir şey değil fakat kendisi tarafından kendi başına yaratılması gereken bir şey anlamına gelir.

Kierkegaard'a göre insan; sonlu ile sonsuzun, hayvanî olan ile Tanrısal olanın, zamansal olan ile ezeli-ebedi olanın, harici veya dışsal olan ile içsel olanın, zorunluluk ile özgürlüğün bilinçli bir sentezidir. O, insandaki bu karşıt unsurlardan bir bölümünün sınırlamayı diğer bölümünün ise sınırları aşmayı, aşkınlığı temsil ettiğini vurgular. Kierkegaard, Tanrı'dan sonra hiçbir şeyin ben kadar sonsuz olamayacağını vurgular. Kierkegaard'ın tüm çabası; insanı, kendi içinde kendisi ile yüzleştirecek ona ben olma sorumluluğunu hatırlatmaktır. Ona göre insan başka hiçbir şeyi bilmeden önce kendini bilmelidir.

Kierkegaard, giderek evrenselliğin ön plana çıkarken bireyselliğin önemsiz hale gelme durumunu bir olumsuzluk olarak görmektedir. Kierkegaard ben olmayı felsefenin merkezi haline getirir. Çünkü ona göre insan, insan olmanın en yüksek ve en yüce anlamına ancak ben olmayı başarırsa kavuşur. O sürekli olarak insanın biricikliğine ve hakiki anlamda bir ben olabilmenin ne kadar kıymetli bir şey olduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre ben olmayı başarabilen kişi hayatta elde edebileceği en önemli noktaya ulaşabilmiş demektir. Kierkegaard için "varoluş" öncelikle kişisel insan benliğinin biricikliğine odaklanmak anlamına gelir. Kierkegaard toplumun kişinin

varoluş yükünü omuzlamasının önünde bir engel olduğunu savunmaktadır. Kierkegaard'a göre içsellik, öznel düşünürün alanıdır. Kişi kendi iç dünyasına çekilmeli, her türlü arkadaşlık ve sosyalleşmenin dışında kalmalıdır. Çünkü kalabalık içinde olmak ona göre bireyin doğasını benliğini sulandırarak bozar. Kierkegaard'a göre Hegel'in özne nesne ilişkisi öznenin kendisine uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu anlamda evrenselliği işleyen filozoflardan biri olan Hegel'e karşı varoluşa yönelme amacıyla mücadele etmiştir. Burada bir neşe ve ciddiyet diyalektiğinden bahsetmek mümkündür (Moland, 2018, s.117). Kierkegaard bu durumu şöyle bir örnekle ifade eder:

...Tanrılara şu şekilde hitap ettim: "Çok saygı değer çağdaşlar, dileğim tek şudur ki kahahe hep benden yana olsun." Tanrılardan hiçbir kelime etmedi, hepsi gülmeye başladı. Bundan dileğimin kabul edildiği sonucuna vardım ve anladım ki tanrılar kendilerini zarafetle nasıl ifade edeceklerini biliyorlardı; zira ciddi bir tavırla, "Dileğin kabul oldu." demek onlara pek yakışmazdı (Kierkegaard, 2000, s.277).

Hegel epik, tragedya ve komedyayı işlerken sürecin getirdiği değişimleri kaydetmektedir. Epikten tragedyaya, tragedyadan da komediye geçişteki gücün tanrıdan insana geçişinin yolculuğu betimlenmektedir. Bu insana geçiş evresi bir farkındalık evresi olmaktadır. Komedi yolu ile kişi kendini fark etmekte böylece bu fark ediş bir tepki olarak gülme ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard'a göre kişi tanrı ile ilişki kurması sonucunda bireyselliğe bir sıçrama gerçekleştirebilecektir. Bu farkındalık sonucunda kişi neşeli olacaktır. Buna bağlı olarak denebilir ki Kierkegaard açısından varoluş zorunlu olarak imanı gerektirmektedir. Bu bağlamda Kierkegaard Hegel'in kuşkuculuğunun karşısında durmaktadır. Bunu da inancın kuşkuyu yok edeceğini düşünerek ironik bir biçimde yapmaktadır (Kierkegaard, 2017, s.84).

Kierkegaard'a göre ironi kavramının bir olaydaki ciddiyet ve komikliğin yeterince kavranamamasından doğan çelişik ifadeler ve davranışlardan kaynaklı çıktığını belirtmektedir. Yani Kierkegaard çok ciddi bir konunun şakaymış gibi espirili bir biçimde anlatılması veya gülünecek bir konunun ciddi bir durum gibi anlatılması olayını konu edinmektedir (Kierkegaard, 2009 s. 271-272). Bu durum Kierkegaard'ın takma isimler kullanarak okuyucuya dolaylı bir anlatım sunmasına benzemektedir. Kierkegaard, ciddi bir olayı espirili bir dille ciddi olmayan bir konuyu ise ciddi bir şekilde anlatırken arka plandaki gerçekliği görme açısından okuyucu ile doğru bağlantıyı kuramayacağı kaygısını taşımaktadır. Bu farkındalık kahaheya neden

olmaktadır. Bu çerçevede konu tekrar varoluş ve inanç kısmına geldiğinde okuyucu için ciddiyet yine başlamış demektir. Bu olay örgüleri Kierkegaard'ın mizahi yönünü gösteren takma adlı yazarlardan biri olan Johannes Climacus'un eşliğinde gerçekleşmektedir. Kierkegaard'ın mizahi yönünü gösteren bir diğer şey ise yazılarında kullandığı takma isimler olmuştur. Climacus, bir mizahçı olarak tanımlanmaktadır. Climacus mizahın ahlaki anlamını tartışmaktadır. Bu anlamda Climacus spekülâtif bir yazardır.⁶

Mizah ve ironi genel çerçevede ele alındığında ise mizahın gülümsemesinin ironinin gülümsemesinden farklı olduğu açıktır. Mizah daha yumuşak ve kucaklayıcı bir gülümseme doğururken ironi daha alaycı bir gülümsemeye sebep olmaktadır. Mizahın gülümsemesi birleştirici bir nitelik taşıırken ironinin gülümsemesi bölücü bir nitelik taşımaktadır. Kierkegaard romantik sanat açısından mizahı ironiden daha üstün görmesi Hegel ile paralellik göstermektedir. Hegel estetik konusunu işlerken sınırların gerekliliğine değinmektedir. Hegel'e göre sanatın ve sanatçının sınırlarını belirlemek romantik mizahçının görevidir. Bir düşünür olarak Climacus' un da bunu bir mantıkçı ve mizahçı olarak yapması gerekmektedir.

⁶ Kierkegaard'ın metinlerinde kullandığı takma isimlerden kendisine en yakın olanın Johannes Climacus olduğu düşünülmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

NİETZSCHE: YAŞAMIN OLUMLANMASI

En azından bir kere dans etmediğimiz her günü
yitirilmiş; hiç olmazsa bir kakhahanın eşlik
etmediği her hakikati sahte saymalıyız.

Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt- Friedrich
Nietzsche

2.1. Çürümenin Kokusu: Batı Metafiziği Eleştirisi

F. Nietzsche'ye göre Batı felsefesi, Sokrates ve sonrası dönemde özellikle Platon'un büyük katkılarıyla doğadan, duyulur alandan, uzaklaşmış salt bilgiye dayalı bir yola girmiştir. Böylece Batı metafiziğinin hiyerarşik –logosentrik yapısı İyonya doğa filozoflarının terk edilmesiyle 2500 yıl boyunca hâkim olacak bir yola girmiştir. Nietzsche'ye göre içinde bulunduğumuz kriz tam da bu hâkim düşüncenin sarsılmasının kriziydi. Nietzsche'nin zekasını burun delikleri olarak görmesi bu krizin ya da çürümenin kokusunu almasından gelir. Bu bağlamda Nietzsche, felsefesinin odak noktasını oluşturan da bu eleştiri olacaktır. Nietzsche'ye göre felsefenin 2500 yıllık bu yanlış yoldan kurtulması gerekir. Felsefenin yaşamdan koparılıp salt bilgiye dayalı bir yola girmesi insanın yaşamla olan bağlarının zayıflamasına sebep olmuş bütün değerlerin yozlaşmasına sebep olmuştur. Bilgiyi yaşamın amacı kendini amaç olarak gösterdiği için eleştirir. Bilgi yasa koyucu hale geldiğinde en çok boyun eğen düşüncedir.

Nietzsche, bu bağlamda içinde bulunduğu çağı bir *décadence* kavramıyla tanımlar ve bu dönem felsefesini de Platonculuğun bir türevi olarak görür. Putların artık kırılma vakti gelmiştir. Nietzsche'ye göre Batı felsefesi geleneğinin temel sorunu Parmenides ile birlikte oluşu devre dışı bırakarak gerçekliği ölü olana sabitlemesinden kaynaklanır. Böylece her şeyin ötesinde mutlak olan bir varlık işaret edilmiş olur. Bu varlık logostur. Böylece Batı metafiziği beden ile duyulur alan arasındaki onto-epistemolojik ilişkiyi devre dışı bırakarak her şeyin belirleyicisi olan logosa yönelir. Burada Nietzsche'nin de ifade edeceği üzere hayatın bilgiye değil bilginin hayata egemenliği söz konusudur. Bu kapsamda Nietzsche duyulur alanın dışındaki bir bilginin

varlığını reddederek bedene ve duyulur alana yönelir ve duyulur alan dışında bir gerçeklik tanımaz. Böylece yaşama tekrardan gerçek değerini kazandırmak ister. Nietzsche “tanrının ölümü” nü de bu kapsamda değerlendirir. Tanrının ölümü bir sonun ifadesidir. Batı metafiziği geleneği artık ölmüştür. Bu ölüyle yüzleşmek gerekmektedir artık. Tanrı’nın ölümü dekadans çağının habercisidir. Şen Bilim’in 3. kitabında yer alan deli adamın hikayesinde:

Sabahın en aydınlık saatlerinde fener yakıp, pazarın orta yerine koşarak durmaksızın ‘Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!’ diye bağırان deli adamı hiç duymadınız mı?” “...Tanrıya inanmayan birçok kişi vardı etrafta, deli adama kahkahalarla güldüler. Neden kayboldu? diye sordu içlerinden biri.” “Tanrı nerede?” diye bağırdı. “Söylüyorum. Onu öldürdük – siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Fakat bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içip tüketebildik... Bu dünyayı güneşinin zincirinden kurtarınca ne yapmış olduk? Şimdi nereye doğru hareket ediyor? Ya biz şimdi nereye doğru hareket ediyoruz? (Roney, 2013)

Tanrı öldü peki şimdi ne yapacağız? Tanrının ölümü bizi nihilizm olgusuyla baş başa bırakmıştır. Tanrının ölümü bu açıdan bu dünyayı olumsuzlayan hiyerarşik ahlaki düzenin yıkılışıydı. Bu bağlamda Nietzsche etik ile ahlak arasındaki ilişkiyi ters orantılı olarak görür. Bu kapsamda Nietzsche birincil hedef olarak, çöküşün sonuçlarını işler.

Genel olarak, Tanrı’nın varoluşunu, ruhun ölümsüzlüğünü, iradenin özerkliğini, aklın otoritesini, değerlerin nesnelliğini, bilginin imkanını, tarihin mutlu sonunu yadsıma türünden bir reddiyeye ek olarak, bir de umutsuzluk ve düş kırıklığı duygusu ihtiva eden görüşe verilen addır. Genel bir psikolojik ve felsefi hal olarak hiççilik, tüm ahlaki, dini, siyasi ve toplumsal değerden yoksun olma, varlık/yokluk, gerçeklik/gerçek dışılık, doğru/yanlış, bilgi/kanaat tüm ayrımları yadsıma durumu ve tavrını ifade eder (Cevizci, 2007, s.416).

Nietzsche, nihilizmi en üst değerlerin değersizleşmesi olarak tanımlar. Tanrı kavramı pek tabi olarak teolojik bağlamda duyu-üstü bir dünyayı ifade eder. Bu dünya her şeyin üzerinde aşkın bir yapıdadır. Nietzsche açısından Hristiyanlık da Platoncu düşünce biçiminin bir devamıdır. Nasıl ki Platoncu düşünce ideleri değişmez duyular üstü bir yerde konumluyor ise Hristiyanlığın tanrı kavramı da buna karşılık gelir. Artık mutlak olanın bir sabah kaybolması ile karşı karşıyayızdır. Nietzsche bu bağlamda

Hristiyanlık ile Platoculuğu Apollonik düşüncenin ikizi olarak görür. Eğer Apollon hayatımızdan çıktıysa yine de bir Tanrıya ihtiyacımız olacak mıdır? Belki de artık olmayan bir Tanrı hayatımıza girecektir. Platonculuk ve Hristiyanlık bu dünyadaki her şeyi değersizleştirmiştir. Bunun çökmeye yazgılı olmasının sebebi kısmen, aşkın olan ile bu dünya arasındaki metafizik ayrımın da ahlaki bir değerlendirme olmasıdır. Hristiyanlıkta metafizik ile ahlak birbirinden ayrılamaz (Roney, 2013). Platonculuk ve Hristiyanlık, bedenin varlığını yine varoluşunun omuzlarına yükler. Akıl bedenin varoluşunu kendi sınırlarında aşkın bir mekâna gönderide bulunarak disiplinize etmeye çalışır. İdeal olana “evet” demek, yaşama ve yaşamın oluşuna “hayır” demektir. Bu biçimde nihilizmin yaşamın her alanına sirayeti demektir. Yaşamın olumsuzlanması, yaşamda kalmanın değersizleştirilmesi nihilizmi açığa çıkarır (Danto, 2002, s.14). İdealar alemi karşısında duyulur olanın, ruh karşısında bedenin, cennet karşısında yaşamın, bilgi karşısında varlığın küçümsemesi sonucunu çıkaran düşünce geleneği, Batı tarihinin iç mantığını oluşturur ki bu nihilizmdir. Nihilizmi aşmak için nihilizme giden yolu açan ahlaki yok saymakla işe başlamak gerekir. Nietzsche aktif nihilizm ve pasif nihilizm olmak üzere iki nihilizm biçiminden bahseder. Aktif nihilizm bir başkaldırı biçimi olarak yaşamda kalır. Pasif nihilizm bir boyun eğıştır. Pasif nihilizm dekadans ile yüz yüze gelmenin kötümserliğini içerir. Yıkımla yüz yüze gelmiş birey için yaşama isteminin ötesinde bir güç istemi söz konusudur. Güç istemi ebedi tekrerrürde farkı yaratan şeydir. Nietzsche’ye göre varoluşun yılı sonsuzdur. Nietzsche’ye göre “Ebedî Tekerrür” ile yaşamın gerilimli trajik olan özelliğinden kurtulmaya çalışmaktan vazgeçip, hayatı onaylamayı öğreniriz.

Batı metafiziği genel olarak doğaüstü olanı kendisine konu edinir. Bu kapsamda Nietzsche Batı metafiziğini yaşamı olumsuzlayan bir kavram olarak görür. Bu da Nietzsche’yi metafizik karşıtı bir konuma itecektir. Nietzsche Tanrı’nın ölümü ile Batı metafiziğinin de sonunun geldiğini düşünür. Duyulur alanla duyular üstü alan arasındaki ilişki metafiziğin temel problemini oluşturmuştur. Sokrates’ten bu yana duyulur alan metafizik açısından kapı dışarı edilmiştir. Tanrının ölümü duyular üstü dünyanın anlamının yitirmesi demektir (Heidegger, 2001, s. 15.). Nietzsche Tanrı’nın ölümünden doğan boşluğu “güç istenci” “ebedi tekrerrür” gibi kavramlarla doldurmaya çalışır. Heidegger açısından Nietzsche, Batı metafiziği eleştirisini yaparken metafizik geleneği içerisine düşer. Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin temel problemini oluşun reddi olarak görür. Benzer bir yaklaşımı Bergson’da da görürüz. Bergson da Nietzsche gibi Batı metafiziğinin temel problemini duyulur alanla kurdukları problemlili ilişkide ve oluş

problemini reddetmelerinde görür. Oluş probleminin reddi hakikatin duyular üstü bir alanda ve mutlak kavramında sabitlenmesi anlamına geliyordu. Bu gelenek Platon'dan pozitivizme kadar çok geniş bir süreci kapsar. Nietzsche'nin Batı metafiziği karşıtlığı bu bağlamda bir anti- Platonculuktur. Nietzsche'ye göre Batı metafiziği Platon ile başlayan, her aşamasında Platon'un farklı görünüşleri ile karşımıza çıkan bir Platonculuktur (Aydın, 1984, s.61).

Antik felsefenin en önemli problemlerinden biri mutlak olan ile değişen arasındaki ontolojik ilişkiyi açıklamaya çalışmaktı. Platon, mutlak olan ile değişen kavram ile görünüş arasındaki gerilimi gidermeye çalışır. Bu bağlamda Platon varlığı duyuyu üstü ve duyu dünyası olarak ikiye ayırır. Platon'un kurduğu bu hiyerarşik yapı ve duyulur aleme olan güvensizlikle birlikte beden-zihin geriliminde zihnin merkezi bir noktaya gelmesi Nietzsche'nin Platon nezdinde Batı metafiziğinin temel eleştiri noktasını oluşturur. Nietzsche için oluşun dışında hiçbir varlık yoktur. Oluş varlığın öz yapısıdır. Böylece Nietzsche Batı metafiziğinde süren kavram ve fenomen arasındaki düalizmi reddederek bir oluş olarak duyulur alana, bedene yönelimi işler. Nietzsche, bu bağlamda Platoncu geleneğin bir devamı olarak gördüğü Hristiyanlığı da bir çeşit beden terbiyecisi olarak görür. Ahlaki eylemlerimiz de bu beden terbiyeciliğinin bir uzantısıdır. Bu durum yaşamı en nihayetinde ikinci plana itmek yaşam karşısında öte dünyayı vaaz etmektir. Nietzsche, Platonculuk ve Hristiyanlık Apolloniktir. Erdemli yaşamı öğütler. Erdemlilik duyusalıktan ayrıdır. Değişmeden kalan mutlak olan kavramla ilintilidir. Nietzsche gerçek yaşamın mite dönüştüğünü düşünür. Nietzsche'ye göre pozitivizm duyuyu üstü dünyasına ilk gediği açmıştır. Fakat o da olgu ile kendini sınırlamış olayı anlayamamıştır. Nietzsche, geleneğin çözülüşünün son iki evresi olarak gördüğü beş ve altıncı evrede ise Platoncu geleneğin çöküşünü dile getirir. Altıncı evre “en uzun yanılsamanın sonu” insanlığın doruğu; Zerdüşt'ün zamanıdır. Nietzsche'nin “son insan” olarak nitelediği insanın gelip gelmeyeceği bu insanın aşıp “üstün insanın” başlayıp başlamayacağı belirlenecektir. Bu sebeple bu an kırılma noktası olarak “insanlığın en üst noktasıdır.” (Heidegger, 2011.) Nietzsche, nihilizmin aşılmasının gerekliliğini sürekli vurgulamıştır. Bu sebeple Nietzsche felsefesini yaşamı merkeze alarak oluşturur. Nietzsche'ye göre yaşamın gözden düşürülmesi Dionysosca olanın ıskalanmasıydı. İnsanın beden-doğadan kopup akıl ve ideanın perhizkar yaşamının bir nesnesi durumuna gelmesiydi. Bu Apollonik durum; ölçülü, kendine hâkim olmayı getirir. Nietzsche başlangıç olarak Sokrates'i görür. Sokrates aklın egemenliğini kurarak Apollonca olanı Dionysosca olana tercih etmiştir. Nietzsche'ye göre Platon'un idealar

öğretisi Dionysosca-Apollonca olan birlikteliği yok etmiştir ve Apollonca olanı özünden uzaklaştırmıştır. Platon'un idealar kuramı Apolloncu olanı maddi yapısından koparıp Apollonik özelliği idealara atfederek yaşamı olumsuzlamıştır. Aslında bu durum Heidegger'in, Nietzsche felsefesi için söylediği "Platonculuğun tersine çevrilmesi" sözünün öncesini oluşturan ve bu tersine çevirmenin başlangıcı olarak Platonculuk için söylenmesi gereken "trajik olanın tersine çevrilmesi" olmalıdır. Dünyayı ve yaşamı oldukları haliyle kabul edip en korkunç yönlerinin bile kutsanması ile oluşan anlayışın yani trajik olanın değiştirilmesi, akabinde "bilgi yoluyla davranışın öldürülmesi" ile sonuçlanan Batı metafizik tarihini ortaya çıkarır. Nietzsche'ye göre trajik kültür, antik dünyada insanın var oluşun korkunçluğunu ve saçmalığını bilmesi ve kabul etmesi ile ortaya çıkmıştı. Bu anlamda insanı hayatın korkunçluğundan ancak sanat kurtarır.

2.2. Yaşamda Olmanın Trajedisi

Nietzsche'ye göre yaşamın yerini hakikat almıştır. Hakikat ontolojik açıdan değişimden azade olandır. Oysa varlık bir oluş halidir. Sokratik düşünce varlığı oluş halinden çıkarmış yaşamın Apollonik ve Diyonik yanlarını birbirinden ayırarak yaşamdan uzaklaşmış ve hakikatte kendini sabitlemiştir. Oluş/olay ontolojisinin trajik yapısını kavrayamamıştır. Apollonik keder ile Dionysoscu gülme, bu iki eğilimin yolları farklı olmalarına rağmen yan yana giderler. Daha güçlü doğumlar uğruna sürekli birbirleriyle çatışırlar. Yaşamın aşılması aynı zamanda Ebedî tekerrürün sunduğu bir olanak olarak karşımızda durmaktadır.

Karamsar felsefe varoluşun anlamsız olduğunu, hayatın acı ve umutsuzlukla mücadele içinde olduğunu ileri sürmektedir. Bu felsefi görüşü kabul edenler için dramatik hal, acının zevkten daha üstün olduğunu göstermektedir. Bu felsefi karamsarlık durumu 19. yüzyılda Almanya'da varlığını göstermiştir. 19. yüzyıl Almanya'sındaki karamsarlık tartışmasında Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Eduard Von Hartman gibi filozoflar yer almaktadır (Beiser, 1860-1900, s.13). Bu filozoflar karamsarlıkla baş etmenin yollarını aramışlardır. Bu acı ve trajik duruma bir çare bulunmadığı takdirde umutsuzluk ve intihar kaçınılmaz olacaktır. Bu karamsarlıkla mücadele için Nietzsche sanatı, Schopenhauer çileciliği, Hartman kültür çalışmalarına bağlılığı tavsiye etmektedir (Beiser, 1860-1900, s.10). Bahnsen Hartman, Nietzsche ve Schopenhauer'in acıya karşı verilecek olan mücadelede kullanacakları yöntemlerin başarıya götüreceğine inanmamaktadır. Bahnsen için ise asıl savaşçı mizahın kendisi

olmuştur. Bahnsen'in yaşamı için tam bir melankoli diyebiliriz. Bahnsen genç yaşlarda annesini daha sonra da eşini doğum esnasında kaybetmektedir. Bahnsen'in profesyonel hayatı bir başarısızlıksa, kişisel hayatı bir felaketti. Bahnsen'in yaşamı öğrencisinden bulaşan hastalık nedeniyle sonlanmaktadır. Bahnsen'in ölümü de yaşamı gibi trajik bir biçimde olmuştur (Beiser, 1860-1900, 232-233). 19. yüzyıl karamsarlığını sanata da taşımaktadır. Goya'nın Fransızlara karşı İspanyol Bağımsızlık Savaşı'nın (1808-14) anlatan tablo ve gravürleri son derece üzücü bir katliam ve insanların acıları ile dolu bir dünyayı tasvir etmektedir (Sim, 2015, 139). "Weltschmerz" Almanya'nın kötümser ruh hallerini tasvir eden bir kelimedir. Dünya ağrısı anlamına gelmektedir. Yaşamdaki acıları ve hüznüleri anlatabilmek için kullanılmaktadır. Bu kelimenin kökenleri 1830'lara kadar uzanmaktadır. 1860'lara gelindiğinde bu sözcüğün anlamı ironik hatta alaycı bir konuma oturtuldu. Daha sonraki zamanlarda ise "kamusal bir ruh hali" olarak geniş çapta önem arz eden ciddi bir sözcük halini almıştır. Bu sözcük artık bir Zeitgeistti (Beiser, 1860-1900, s.1).

Bahnsen kötümser felsefesine trajedi kavramını katmaktadır. Bu trajedi kavramını kullanan bir diğer filozof 'Tragedyanın Doğuşu' adlı metniyle Nietzsche olmuştur. Bahnsen yaşamın bir trajediden ayrı düşünülmemeyeceğini bu nedenle de acı ve kederin her daim yaşamın ensesinde olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda Bahnsen zehrin olduğu yerde bir panzehrin de var olması gerektiğini düşünerek acı ve kederin baş edicisi olarak felsefesinde mizahı işlemektedir. Zaman zaman akıştaki hayatımızın sekteye uğradığı olmaktadır. Akıştaki yaşantının sekteye uğradığı zamanlarda kişi karamsar durumuna geçmiş bulunmaktadır. Bu durumun üstesinden gelerek "yeniden varım" diyebilmek gerekmektedir. Bunun için ise gülmenin zaferi gerekmektedir. Bahnsen için ahlaki erdemin kişisel mutlulukla paralel bir ilişkide olduğu düşüncesi kabul edilemezdir. Bahnsen ahlakta mutlaklık değil göreliliğe evet demektedir. Bahnsen, bir dönem hocası olan Schopenhauer ile ters düşmektedir. Onun felsefesinin temelini 'dünyanın olumsuzluk yasası' olarak tanımlamaktadır (Beiser, 1860-1900, s.237). Bahnsen'a göre yaşama karşı tavır alınmalı sonuçlarla mücadele edilmelidir. Bahnsen yaşamdaki tüm olumsuzluklara karşı bir olumluluk getirmektedir. Bu da mizahtır. Bu zorunlulukların baskısından kurtulabilmek ve acılardan soyutlanmak için gülmeliyiz.

Hristiyanlık için yaşamın içinde acı olması, yaşamın adil olmadığı, hatta özünde adaletsiz olduğu ve acıyla özdeki bir adaletsizliğin bedelini ödediği anlamına gelir.

Acı çektiği için suçludur yaşam. Ardından, meşrulaştırılması, yani haksızlığından arındırılması ve az önce onu suçlayan acının kendisi tarafından kurtarılması gerekir. Suçlu olduğu için acı çekmelidir yaşam (Deleuze, 2016, s.29).

Orta Çağ ve Hristiyanlıkta bu yaşamın bir deneme alanı olduğu acılarla baş etmek gerektiği bunun sonucunda cennetle mükafatlandırılma düşüncesi ciddi bir inanış biçimini almıştır. Bu bağlamda 19.yüzyıl filozofları eski Yunanların üzerinde durduğu varoluşun değeri konusunu tekrar gündeme getirmişlerdir. Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü söyleyerek batı felsefesi ve ontolojisini ters yüz etmektedir. Tanrı'nın ölümü ahlaki değerler sistemimizi kaosa sürükler. Çünkü artık ona güvenemeyiz (Sim. 2015, s.85). 1880'li yıllarda "Tanrı'nın ölümü" ile kötülük probleminin arkasına sığındığı teolojik bir kılıf yok olmuştur. Buradaki tanrının ölümü varoluşun değeri için önem arz etmektedir. Bu değişiklikler ise hayatın yaşanmaya değer olup olmadığı düşüncesi ile tekrar yüzleşmeyi gerektirmiştir. Böylece kötümserlik teizmin çökmesi neticesinde kötülük probleminin tekrar tartışma konusu olmasının bir sonucu olmuştur. Kötümser, Hristiyanlığın da kabul ettiği bu dünyanın acılarını kabul etmiş fakat bir kurtuluş olarak görülen öte dünyayı reddetmiştir.

Tanrıdan boşalan alanın doldurulması noktasında Nietzsche kültür alanı üzerinde önemle durur. İnsan ele alındığında sürü ve yaratıcı insan ayrımı kültür anlayışı söz konusu olduğunda da belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Her insan kendi kültürünü yaratacağı için Nietzsche için yaratıcı insanın oluşturduğu kültür ön planda olmalıdır. Nietzsche eleştiri oklarını 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Avrupa kültürüne çevirmektedir. Bu okların çevrilmesi büyük oranda birbirinin tam zıttı değerlendirmelere sahip olan pozitivist/bilimci ve Hristiyanlık nedeniyledir. Birbirine ters bu iki değerlendirme tarzının ortak noktası ise yaratıcı insanın değil sürü insanının değerlendirme tarzı olmasıdır. İşte tam da bu nedenledir ki Nietzsche bu değerlendirme tarzlarını ele almak istemektedir. Nietzsche modern insanı ele alırken "çökmüş modern insan" ifadesi üzerinde durmaktadır. Ona göre çöküş çağında sağlıklı bir kültürden bahsetmek gerçeği yansıtmamaktır. Bu çağın insanı kabul eden, boyun eğen, pasif insan topluluğundan oluşmaktadır.

Sürünün "iyi insan", Nietzsche'nin de halk, zehirli örümcekler, çoklar, pek çoklar, lüzumsuzlar, bağlı insanlar, çarşı sinekleri, zayıf insanlar, köleler, orta insanlar, çaresiz orta insanlar, günlük insanlar, sıradan insanlar, uslu insanlar, nasibi kıt

insanlar, bitkin insanlar, çökmüş insanlar, bir örnek insanlar, yobazlar, boynuzlu mandalar, yarım yarım insanlar, modern insanlar dediği sürü insanların değeri nedir? (Kuçuradi, 1999, s.51)

Nietzsche evrensel ahlak değerlerini kabul etmemektedir. “Tüm dünyaya hitap eden kitaplar kötü kokan kitaplardır, her zaman küçük insanların kokuları sinmiştir onlara. Halkın yediği, içtiği ve hatta tapındığı yerler bile her zaman kötü kokar. Temiz hava solumak isteniyorsa katiyen kiliseye gidilmemelidir.” (Nietzsche, 2017, s.39) Bu anlamda Nietzsche moral değerler karşısında insanın duruşunu işlerken üç tür dönüşümden bahseder. Bu dönüşümler sürü insanı, özgür insan ve trajik insan olarak yorumlanmaktadır. Nietzsche, sürü insanının moral değerlendirmelerin sınırlılıkları içerisinde kendisine yer edinmeye çalışarak kabul edilme yani gruba dahil olabilme kaygısıyla kendi değerlerini oluşturabilme düşüncesinden bile yoksun bir şekilde, olanı olduğu gibi kabul ederek ona göre davranmasını eleştirmektedir. Nietzsche’ye göre sürü insanı her şeyin önceden değerlendirildiği bir sahnede rolünü yerine getirmek üzere bulunduğunu kabul etmiş insandır.

Bergson’da olumsuzlanan aykırılık, Nietzsche felsefesinde sürü insanının içerisinde yer almak istenmemesi ve bu doğrultuda sürü insanının benimsediği moral değer yargılarının dışında bir eylem ve söylemde bulunulması ile ortaya çıkmaktadır. Bu sürüye dahil olmamanın elbette ki bir bedeli olacaktır. Sürü insanı olmayan kişi genel kabul çerçevesinde “ahlaksız” diye nitelendirilecektir. Çünkü onlara göre genel kabulün dışında kalmak, “iyi” nin dışında kalarak “kötü” olana evet demiş olmaktır. Burada dikkat çeken nokta, sürü insanının kendisi dışında kalanlara yine moralle saldırmış olmasıdır. Sürüye baş kaldırmak, kolay bir iş değildir. Sürü insanı kendisinden farklı davranmayı göze alanlara suçlu kılıfını çoktan giydirmiş bulunmaktadır. Bu aykırı davranan, düşünmemeyi reddeden, pasifliğe karşı bir duruş sergileyen her kimse yapayalnız bırakılmaktadır.

Nietzsche’nin sürü insanının karşısında durmasının sebeplerinden biri de sürü insanının yaratıcılıktan çok uzak olmasıdır. Sürü insanının inancı zayıflığın, boyun eğmenin iyi olduğu yönünde şekillendirilmiştir. Sürü insanının yapı taşı moralken Nietzsche sanatı yani yaratıcılığı önemli bir noktada görmektedir. Sanat, yaşama evet demenin önünde engel olarak gördüğü Hristiyan, Budist ve nihilist olana bir tepki niteliği taşımaktadır. Sanat Nietzsche için acı ile sevinç arasındaki bağ olması açısından da önem teşkil etmektedir.

Sürü insanının moral silahını doğrulttuğu aykırı olan o insan özgür insandır. Özgür insan sürüye sırtını dönen güneşi görmek isteyen ve bu yolda ilerleyen insandır. Özgür insan düşünmeye “evet” diyerek kendi yargılarını kendi gözlemleri ve düşünceleri doğrultusunda oluşturmak istemektedir. O çok bağlı olunan moral değerlerden, ritüelleşmiş eylemlerden uzaklaşma isteği başkaldırmaya başladığında Zerdüş’t’e anlatılanlar akla gelmektedir.

Yükseğe çıkmak istediğimden beri ben bile güvenmiyorum artık kendime, hiç kimse güvenmiyor artık bana peki, nasıl oluyor bu? Hızla değişiyorum. Bugünüm dünümle çelişiyor. Yukarı çıkarken sık sık basamakları atlıyorum hiçbir basamak bağışlamıyor beni. Yukarı vardığımda hep yalnız buluyorum kendimi. Hiç kimse konuşmuyor benimle, yalnızlığın ayazı titretiyor beni. Ne arıyorum ki yükseklerde? Aşağılamam ve özlemim birlikte gelişiyor; ne denli yükseğe çıkarsam o denli aşağılıyorum yukarı çıkanı. Ne arıyor ki yükseklerde? Ne kadar utanıyorum, yukarı çıkarken ki halimden ve sendeleyişimden! Nasıl da alay ediyorum, nefes nefese kalışımla! Nasıl da nefret ediyorum uçanlardan! Ne kadar yorgun oluyorum yükseklerde!" (Nietzsche, 2018, s.36-37)

İşte tam da bu sözler bir kopuşun ilk adımının huzursuzluğudur. Yasa haline getirdikleri, inanışlarının gerekli moral değerlerine ihanet etme düşünceleri onlara bunları söyletmektedir. Bu ifadeler kişilerin düşüncelerinden utanç duymalarına kadar gitmektedir. Çünkü artık aykırı olanı cezalandıran gruba dahil olan kendisi de aynı aykırılık nedeniyle cezalandırılacak ve yalnız bırakılacaktır. Bu sözleri sarf eden kişi için artık değerlerin yeniden değerlendirilmesi başlamaktadır. Nietzsche’nin çok kıymetli bulduğu “yaratıcılık” sayesinde kişi bu yeni yolunda değerlerini oluşturacaktır. Daha doğmadan belirlenmiş bir yaşantının olduğuna inanan bu kişiler yolun ortasında genel kabullerin aslında koca bir yanılgıdan ibaret olma ihtimalinin farkındalığını kazanınca o boşluğu ne ile doldurabileceği gibi düşüncelerle baş başa kalacaktır. Artık bu kişiler için belirlenmiş bir yol değil belirlenmekte olan bir yol vardır. Yaşama evet diyen yaratıcı insan, değişimi, yeniliği pozitif döndürme yolunda acı çeken insandır. Bu anlamda acı yaratıcı insanın yolundaki dikenlerden biri olmaktadır. İşte tam da bu noktaya gelmiş birinin o karamsarlık içindeki haliyle nihilizme yaslanabilmektedir. Yaşamaya evet diyebilmenin en önemli adımı ise bu karamsarlığa yenik düşmemek uğruna girmesi gereken mücadeledir. Yaşamak için yüzünü güneşe çevirmek gerekmektedir. Felsefe tarihinden filozofların izlerine bakıldığında Nietzsche’nin sürü

insanından yaratıcı insana geçiş süreci Platon’un mağara alegorisinde zincirlerinden sıyrılarak dışarı çıkan kişinin yüzünü gerçekliğe döndüğünde ektiğı acı ve bu acıya rağmen yıllarca oluşturulan sahte gerçekliğın aldatmaca olduğunu kabul ederek değeri yeniden değeriendirilmesi ile ilişkilendirilebilmektedir.

Kişi kendi yolunda yürürken kendini fark etmiş ve diğeri tüm gölgeleri kaldırarak yaşamını aydınlatmış olacaktır. Gölgelele kalkıp yüzüne güneş vurdukça sahte uykusundan daha istekli uyanarak gerçekleri görebilecek, yakalanmış olduğı nihilizm hastalığından da kurtularak özgür bir insan olabilecektir. Moral dışı olan insan toplum dışına da itilmektedir. Nietzsche işte tam da bu noktada “hayır” diyebilmenin önemi üzerinde durmaktadır.

Sürü insanına dahil olmayı reddeden, “hayır” diyebilen özgür insan, gerekli adımları atarak kendisine yol çizebilen insan trajik insan olmaya yaklaşmış sayılmaktadır. Nietzsche’nin yaşamı olumladığı noktalarda trajik insan akla gelmektedir. Trajik insan yaşama evet diyen insandır. Bu “evet” salt bir “evet” ten ibaret değil aynı zamanda zıtlıkla belirlenmiş bir evettir. Trajik insan trajikliğini bu “evet” in içinde “Hayır”ı taşımakla almaktadır. Yaşama evet demek ise başlangıçları ve yeniye kabul etmeyi gerektirmektedir. Çünkü “evet” demek değerielerin yeniden değeriendirilmesini onaylamak demektir. Nietzsche’nin ebedi dönüş düşüncesi de oluşu olumlayarak bir noktada yeniliğeri ve yenidenliğeri olan güveni anlatmaktadır.

Trajik insan yaşam kadar ölümün de olduğı gerçeğini kabul ederek “evet” demektir. Trajik insan hayata sarılırken onu tüm gülele yüzüyle karşılariken acıyı, mutluluğeri, düşünceri tümüyle farkında olarak kabul etmektedir. Nietzsche’nin de acının anlamlılığı konusundaki netliğı, hiyerarşik sıralama için ölçüyü çekilen acının güçlüğüne bağılı olarak belirlemesi gerektiğı düşüncesinden anlaşılabilir.

Nietzsche acıma ve insanlık arasındaki hazin ilişkiye değinmektedir. Nietzsche, insanlığın içinde bulunduğı duruma karşı derin bir acı ile mücadele etmek için kahrkahrayı başarının sonucu olarak kullanmıştır. Kişinin sürü insanından kopuşun getirdiğı karmaşıklık ve ne yapacağını bilememe durumunu ve buna bağılı olarak kendi yürüyeceğı yolu belirleme sürecinde oluşturacağı yeni değerieleri yaratma esnasında acı çekmesi kaçınılmaz olacaktır. Nietzsche’de kahrkaha bu yolda yürüyecek olan insanın başarabilmek için verdiğı mücadelede acının üstesinden gelerek kazanmış olduğı zaferi için atılan kahrkahadır. Bu bağlamda yaşama evet diyen insan hayatın içinde olabilecek tüm duygulara davetiye çıkarmaktadır. Bu kabul ediş kişinin amor fatisidir.

Genel hatlarıyla incelendiğinde pozitif bakılan şey yaratıcı insanın kendi yolundan caymamasını sağlamak istemesidir. Bu isteme yaratıcı insanın yaşama olumlu bakmasını sağlarken onu güldürebilmektedir. Nietzsche açısından olumlanan yaratıcı insanın özelliklerinden birinin de gülmeyi öğrenmiş olması Nietzsche için neşenin de ne derece gerekli olduğunu göstermektedir. Yaratıcı insan için siyasi durum, moral ve din dahil her şey amaca ulaşmada gerekli olan araçlardır. Bu anlamda Nietzsche, modern insanı da yaratıcı olmaktan uzak insan olarak konumlandırmaktadır. Nietzsche'nin en çok tanınan fikirlerinden biri de 'übermensch'tir. Übermensch için önemli olan sürüyü yenmek değil, içindeki sürü içgüdüsünü alt etmektir. Nietzsche "*Böyle Buyurdu Zerdüş*" adlı kitabında Zerdüş'tün dağdan inmesi ile insanlığın dünyasına geri dönüşünün yankılarını işlemektedir. Toplum Zerdüş'tün übermensch olumlamasına karşı son insanı isteyerek Zerdüş'ü küçümseyen, alaycı bir kahkaha ile karşılamışlardır. Toplumun bu alaycı kahkahasının hizmet ettiği işlev şu ifadeler ile açıklanır:

Ama çoban, bağırmanın öğüdüne uydu da ısırdı; zorlu ısırdı hem! Tâ uzağa tükürdü yılanın başım ve ayağa fırladı. Artık çoban değil artık insan değil değişmiş biri, ışıkla sarılı biriydi gülen! Yeryüzünde kimse gülmemişti onun gibi! Ey kardeşlerim, işittiğim insan gülüşü olmayan bir gülüştü, şimdiyse bir susuzluk kemiriyor beni, dinmek bilmeyen bir özlem. Beni, o gülüşe duyduğum özlem kemiriyor, ah, daha nasıl dayanıyorum yaşamaya! Ve nasıl dayanırım şimdi ölmeye! Böyle buyurdu Zerdüş (Nietzsche, 2018. s.157).

Bu anlam, Bergson'daki toplumsal kahkahanın hizmet ettiği işlev ile ortak bir anlam taşımaktadır. Her şeyin ebedi tekrarlanması übermenschi imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle ebedi tekerrür übermensch zarar vermektedir. Bunun üstesinden gelmek için yaşamın bütün olumsuzluklarına ve korkularına rağmen onu neşeli bir evet ile onaylamak gerekmektedir.

2.3. Apollon ve Dionysos Karşıtlığı

Deleuze'ün gözünden Nietzsche'nin Dionysos'u ve İsa çile konusunda ortak bir kaderi paylaşmaktadır. Hristiyanlık yaşamı acı çektiği için suçlamaktadır. Hristiyanlık böylece yaşamı reddetmektedir. Hristiyanlığın sevgi ve yaşam ile ilgili şarkıları dahi avcı kuşun kuzuya sevgisine benzetilmektedir. Dionysos ve İsa arasındaki karşıtlık yaşamın olumlanması ve yaşamın olumsuzlanması konusunda kendini göstermektedir.

Nietzsche'nin Dionysosçuya atfetmiş olduğu dünya görüşü olarak sarhoşluk ve kendinden geçme hali, Hristiyanlıktaki esriklige, Dionysosçu diriliş Hristiyan dirilişine, Dionysosçu değerlerin aşılması, Hristiyanlıktaki töz dönüşümüne karşılık gelir. Dionysos'taki diriliş daima yenilenen doğa olarak bir bireyin sonluluk halinden bir yenisinin yani bir yıkımdan bir yaratılış gerçekleşmesi ihtimalidir. Dolayısıyla Dionysosçu olan hakikatin kendisini sonsuz hissetmesine sebep olmaktadır. Bu bütün çelişkilerden daha üstte olan ise Dionysos ve Zerdüşt'ün de üzerinde uzlaştığı "değerlerin aşımı" olmuştur. Dionysosta her şey bir neşe nesnesi haline gelmektedir. Trajik olanı çoğul neşe tanımlamaktadır (Deleuze, 2016, s.29-32).

Trajik olan, olumsuz ile yaşamın ilişkisi üzerine değil neşe ile "çok"un, olumlu ile "çok"un olumlama ile çok 'un temel ilişkisi üzerine kurulmuştur. "Kahraman neşelidir, işte şimdiye dek trajedi yazarlarının gözünden kaçan şey." Trajedi: samimi ve dinamik neşe (Deleuze, 2016, s.32).

Nietzsche Batı metafiziği karşısında durmakta, dikkatleri Batı metafiziğinden almak istemektedir. Metafiziğin soyut, rasyonel bilgisinin yerine oluşu ön plana çıkarmak istemektedir. Bunun da sanatsal yaratıcılıkla mümkün olabileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre felsefi olanın alanına tefekkür değil sanat uygun düşmektedir. Nietzsche'nin felsefesi yaşamı olumlamakta, oluş ve arzuları önemli kılmaktadır.

Antik Yunanı değerlendiren Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* adlı çalışmasında temelde trajedi kavramından yola çıkarak Apollon ve Dionysos adlı iki kavramı ön plana çıkartmıştır.⁷ Bu iki kavram Yunan mitolojisinde geçmektedir. Antik Yunan Tanrı'larından Apollon ve Dionysos düşüncelerini ele almaktadır. Bu iki kavram karşıt iki düşünceden oluşmaktadır. Nietzsche'de buna aynı zamanda varlık-oluş karşıtlığı da denmektedir. Nietzsche'nin bu Apollon- Dionysos eşleşmesi ilgi çekici şekilde güçlüdür. Apollon, Zeus ve Leto'nun çocuğudur. Apollon'un 'vahşi genç kız' olarak bilinen Artemis adında bir ikiz kardeşi vardır. Artemis eski bir Asya bereket tanrıçası ile

⁷ Tragedyanın Doğuşu, Nietzsche'nin ilk kitabı olarak kabul edilmektedir. İlk basımı 1872 yılında yapılmıştır. 1886 yılında "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" başlığı "Tragedyanın Doğuşu ya da Helenizm ve Pesimizm" şeklinde değiştirilmiştir.

özdeşleştirilmektedir. Bu ikiz kardeşlerden Artemis'i, dağlarda gezen Ay'ın kişileştirilmiş şekli olarak yorumlanırken kardeşi Apollon ise Güneş'in kişileştirilmiş şekli olarak yorumlanmaktadır (Grimal, 2007, s.89-90). Dionysos, Semele ve Zeusun çocuğudur. Neşeli Dionysos yeryüzüne şarap ve üzümler getirmektedir. Sarhoşluk, insanların moral değerlerinin neden olduğu kısıtlanma ve baskılanma olayını bozguna uğratmaktadır. Dionysos'a Yunanca 'Eleutheros' denmektedir. Eleutherus, özgürlük veren anlamına gelmektedir. Dionysos'un Latince adı ise yine aynı anlama gelen Liber'dir (Erhat, 1996, s.87).⁸

Nietzsche yaşamı ve oluşu asıl alanı olarak belirlerken soyut ve Sokratik rasyonalizmi gerisinde bırakmaktadır. Dionysos bir yaşam tanrısı olarak tezahür edilir. Nerede bir yıkım varsa orada bir oluş vardır. Yıkım bir yaratımı beraberinde getirmektedir. Nietzsche'de bu yıkıcı ve yaratıcı olan Dionysostur. Dionysos oluşun, neşenin, müziğin, canlılığın ve yaratıcılığın Tanrı'sıdır. Dionysos insanın doğa ile bütünleşmesi ile dansın ve neşenin kendini göstereceğini iddia etmektedir. Asıl önemli hareket ise keder ve üzüntünün sürükleyeceği çaresizliğe baş kaldırmak ve yaşamak istemektir. Bu isteme hali ise doğadan gelen Dionysos'un sarhoşluk halidir.

Apollon acıdan kurtulmak için çözümü görünümün görünümünde, düşte aramaktadır. Yani Apollon tarafından sunulan hakikat değil düştür. Apollonca olanın bu düş kavramı Dionysos'un reddettiği bir kavramdır. Çünkü Dionysos hakikatin tanrısıdır. Dionysos, varlığı Apollon ile anlam kazanan düşlerin sahtekarlığına kapılmak yerine tüm acımasızlığı ile hayatı kucaklamak gerektiği konusunda telkinde bulunmaktadır. Apollon değerlerin tanrısı olarak yorumlanırken Dionysos arzusun, neşenin, coşkunun, dansın yaratmanın, yıkmanın, oluşun tanrısı olarak yorumlanmaktadır. Dionysos, Apolloncu ölçü, uyum, öz denetim, gelenek, kurallılık, denge ve durgun gibi kavramları şarap ve beraberindeki sarhoşluk ile alaşağı etmektedir. Sarhoşluk hali zincirlerden kurtuluşa buna bağlı olarak da güdülerin özgürleşmesi durumuna katkıda bulunmuştur. Bu Dionysosçu hareketlerin Delphi'deki Apollon tapınağının girişinde yazan "Kendini bil" sözü ile ters düştüğü açıktır. Bu bizi Apollon'un bireysellik ilkesine götürmektedir. Nietzsche'ye göre Apolloncadaki bireyselleşme prensibi yerine insanın, varlık bütünlüğü, varoluşsal hakikatin sağlamlığında etkin rol oynamaktadır. Dionysosçu esrime Apolloncu olan bu ilkenin ortadan kalkmasıdır. Yani yaşama ulaşma isteğinde

⁸ Eleutheromania özgürlük için istek duyma, özgürlüğü arzulama anlamına gelmektedir.

Apolloncu bireysellik karşısında Dionysosçu evrenselliği görmektedir. Apolloncu birlikten kastedilen düzen ve uyum amaçlı kültürel bir birlikken Dionysos'taki birlik doğa ile birliktir. Yani Apollon ve Dionysos bir çelişkiyi çözümlemeye iki karşıt kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramların sebep olduğu çelişkide Deleuze'ü ele almak yerinde olacaktır. Deleuze Dionysos- Sokrates çelişkisine şu ifadeler ile değinmektedir:

Trajedinin doğuşundan itibaren gerçek çelişki tamamen diyalektik Dionysos-Apollon çelişkisi değil, daha derin olan Dionysos-Sokrates çelişkisidir. Trajik olana karşıt olan ve trajik olanı öldüren Apollon değil Sokrates'tir ve Sokrates Dionysosçu olduğundan daha Apolloncu değildir (Deleuze, 2016, s.27).

Sokrates “kendini bil” ifadesini her şeyi bildiğini zenneden fakat neyi bilmediğini bilmeyen kişilere karşı kullanmıştır. Bunu da “Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir.” sözü ile görünür kılmaktadır. Bu nedenle de her şeyi bildiğini sanan kişiler düzeni isteyen toplumun bir parçası olarak statik bir biçimde yerini bulamayacaktır. Hakikatin gerekliliği ise dinamik bir yapıdır. Bu nedenle Nietzsche'ye göre “bireysellik ilkesi” Dionysosçu olan karşısında savunmasız kalacaktır.

Öz ile görünüm, varlık ile oluş arasındaki ayrım değerlendirildiğinde Platon ve Sokrates “Nedir?” sorusunu sormaktadır. Bu soru ‘güzel’ ve ‘iyi’ ile birleşerek “Güzel nedir?” “İyi nedir?” gibi soru biçimlerini almaktadır. Sofistler “nedir?” ifadesinin özü belirlemede yetersiz olduğunu bildirmektedir. Bu nedenledir ki Sofistler “Nedir?” yerine “Kim?” sorusunu sormaktadırlar. Nietzsche'ye göre “Kim?” sorusu cevabını “güç istenci” ya da Dionysos'da bulmaktadır. Deleuze'e göre Nietzsche'nin “*Ariadne'nin Yakınması*” şiiri çoğulcu soru ile Dionysosçu veya trajik olumlama arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.⁹

Nietzsche ve Platon logos-mitos çekişmesinde iki taraf olarak görünmektedirler. Platon logostan yana olurken Nietzsche açık olarak sanatın tarafını tutmaktadır. Yani Nietzsche Platoncu bir hakikati reddetmekte, hakikatin anlamını sanatta bulabileceğini

⁹ Dionysos: Akıllı ol, Ariadne!.. Küçük kulakların var senin, benim kulaklarım var sende: zekice bir sözcük tık içine! Kişi sevecekse kendini, ilkin nefret etmek zorunda değil mi, kendinden? (Nietzsche, 2010, s.99)

düşünmektedir. Yunan filozoflarının, sanatı yeniden yaratma işlevi ile hayatı yaşanılır kılması açısından merkezi bir konuma yerleştirmesi, yaşama evet diyen Nietzsche için önemlidir. Bu anlamda Sokrates felsefenin yüzünü mitostan çekerken asıl yaptığı şey sanatı karanlıkta bırakmaktır. Platon sanatın tanımını mimesis kavramı ile yapmaktadır. Sanat, Platon'un epistemolojik anlayışına, gölgenin gölgesi veya taklidin taklidi olması açısından ters düşmektedir. Platon'a göre bu sebeple sanatçının bilgisi en alt düzeyde bir bilgidir. Bu anlamda rasyonel diyalektik düşünce sanatı karşısına almış ve onu gölgede bırakmak istemiştir.

Şimdi tragedyaya ve onun babası Homeros'a dönelim. Kimine göre tragedya şairleri bütün sanatları, insanların iyi ve kötü taraflarını, hatta tanrılarla ilgili her şeyi bilirlermiş çünkü iyi bir şairin ele aldığı konuları iyi işleyebilmesi için ilk önce bunları bilmesi gerekmiş, yoksa emeği boşa gidermiş tragedyada. Bakalım bunu söyleyenler, benzetmeci olmakla kalan sanatçılara düşüp aldanmadılar mı eserlerine bakarken bunların gerçekten üç derece uzak olduğu gerçeği bilmeden bunların yapılabileceği kaçmadı mı gözlerinden? (Platon, 2017, s.340. 598e-599a)

Platon'un bu sözleri sanatın bilgisini doxanın (sanı) bilgisine dahil etmektedir. Platon Devlet'inde sanata pek alan tanımamıştır. Platon için sanat ancak ahlak ve siyasetin sonuçları söz konusu olunca ilgi görmektedir. Bu nedenle güç istencinin yok sayılması, görünür dünyanın değerden düşürülmesi logosun lehine bir netice olmuştur.

Komedyaya için de aynı şeyi söyleyemez miyiz? Bir tiyatroda yahut eş dost arasında bir soytarılık gördün diyelim. Bunu kendin yapmaktan utanabilirsin ama tiksinecek yerde beğendin diyelim bunu. Tragedyada gelen neyse burada da o gelmez mi başına? Sana soytarı demesinler diye aklınla tuttuğun gülünç yanını meydana koymuş, onu desteklemiş ve farkına varmadan bir soytarı haline gelmiş oluyorsun (Platon, 2017, s.350-351.606c). Benzetme bu duyguları kurutacak yerde sulayıp besler, dizginlenmesi gereken tutkulara içimizin dizginlerini verir, böylece de iyi ve mutlu olmamıza değil kötü ve mutsuz olmamıza yol açar (Platon,2017, s.351. 606d).

Tragedya özü itibari ile mitosa dayanmaktadır. Tragedya Dionysos adına düzenlenen şenliklerden doğmuştur. Platon bu ifadelerle Dionysosca bir coşkunluk sanatçısına eleştiri oklarını yöneltmiş durumdadır. Bu bağlamda Nietzsche, Müziğin Ruhundan *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysosçu yaşama dolayısıyla Tragedyaya dönüş

çağrısı yapmaktadır. Nietzsche Sokratesçi kişinin çağının geçtiğini Dionysos'un bayramını Hindistan'dan Grek ülkesine kadar yönetmesi gerektiğini yazar (Nietzsche, 2011, s.132). Nietzsche için resim ve heykel Apolloncu olan müzik ise Dionysosçu olan için değerlidir. Apollon'a "rüyaları" Dionysos'a sarhoşluğu atfetmektedir. Nietzsche erken dönem çalışmalarında Apollon-Dionysos antitezinde iki kavramın da gerekliliğine değinirken geç dönem çalışmalarında Dionysosçu olanı Apollonca olana göre daha ön planda tutarak dikkatleri Dionysosça olana yöneltmektedir. Bu da gösteriyor ki Nietzsche açık bir şekilde Dionysosca olanı Apollonca olandan daha dikkat çekici bulmaktadır.

Varlık-oluş tartışmasında oluşu Dionysos eşliğinde ele alan Nietzsche'yi işlerken bu çerçeveye Yunan filozoflarından Herakleitos'u eklememek büyük bir eksiklik olacaktır. Nietzsche'nin "*Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*" adlı metninde de Nietzsche ve Herakleitos'un oluş fikrine karşı ortak bakış açıları net bir şekilde görülmektedir. Nietzsche Anaksimandros'ta karanlıkta kalan oluş problemini Herakleitos'un tekrar aydınlattığını yazdığı metninde düşüncesine şu ifadelerle derinlik kazandırmıştır:

Herakleitos, Anaksimandros'tan daha yüksek sesle şöyle haykırıyor: Oluştan başka bir şey görmüyorum. Aldanmayınız! Oluş ve yok olma denizinin herhangi bir yerinde sağlam toprak gördüğünüzü sanıyorsanız, bu şeylerin kendilerinde değil sizin kısa görüşünüzdendir. Şeylerin kaskatı bir süresi varmış gibi onlara adlar takıyorsunuz: Ama ikinci kez içine girdiğiniz ırmak bile birinci kez girdiğiniz ırmak değildir (Nietzsche, 1963, s.25).

Nietzsche ve Herakleitos'un felsefesinde aynı yöne baktıkları konulardan biri de "karşıtların birliği" olmuştur. Herakleitos'un düşüncesinde her şey kendine karşı olanı her zaman içinde taşımaktadır. Herakleitos'un her şeyin çatışma sonucu oluştuğunu belirttiği düşüncesinde bir denge durumu söz konusudur, bu da bizi döngüsellığe götürmektedir. Nietzsche'ye göre de Dionysos ve Apollon'un çatışması sonucu Yunan tragedyası oluşmuştur. Yani tragedya Dionysos- Apollon antitezinin bir sentezidir. Herakleitos'un da içinde olduğu Yunanlılara göre dünyayı yaşanılır kılan "Olympos'ta neşe içinde yaşayan" tanrıları olmuştur. Bu anlamda tragedya Nietzsche ile beraber modern çağda tekrar kendisini görünür kılmaktadır.

Batı felsefî düşünce geleneğini yapı sökümüne uğratmaya çalışan Nietzsche Batı düşüncesi ile de yaşamın olumlanması ve güdülerin arka planda tutulması konusunda bir çatışma halindedir. Çünkü Batı düşüncesinin ürünü olarak Hristiyanlık bu yaşamı değersizleştirerek asıl değerli olanın öte dünya olduğunu kabul etmektedir. Dionysosçu içgüdüler ciddiye alınmamaktadır. Yani görünür dünya görünmeyen öte dünya uğruna reddedilmekteydi. Nietzsche'nin eleştirdiği ve kabul etmediği ise hakikatin bu denli yok sayılması olmuştur. Oysa hakikat sabit, kesin ve düzen gibi kavramların temsili olan Apollonculuk karşısında değişen ve dinamik bir yapıya sahip olmalıdır. Bu bağlamda Nietzsche'nin “amor fati” kavramını ele almak yerinde olacaktır. Nietzsche için her şeyin değişim içinde ve karşıtı ile var olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Karşıtların varlığının kabulü, birine evet derken dolayısıyla ötekine de evet demeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla yaşama da “evet” denmiş olacaktır. Bu anlamda tüm acılarına rağmen bu yaşama yeniden evet deme isteği bizi Nietzsche'nin bengi dönüş kavramına götürmektedir. Bengi dönüş, Herakleitos'taki çatışma gibi daireseldir.¹⁰ Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'teki şu ifadeleri bu düşünceyi destekler niteliktedir:

Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü bengidir. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir; varlığın yılı ebediyen sürer. Her şey kopar, her şey yeniden eklenir; varlık kendi evini sonsuzluğa kurar. Her şey ayrılır, her şey yeniden selamlaşır; varlık halkasının kendisine sadakati bengidir (Nietzsche, 2018, s.221).

Nihilizm temasında Camus ve Nietzsche karşımıza iki farklı düşünce ile çıkmaktadır. Camus'nün Nietzsche'den etkilenmemiş olduğunu düşünmek pek mümkün değildir. Camus'nün nihilizm tasvirine *Sisifos Söyleni* ve *Veba* gibi metinlerinde rastlanmaktadır. Camus nihilizme karşı bir isyan başlatmaktadır. Bu insan varoluşunun saçmalığına karşı bir isyandır. O, intihar gibi bir düşünceyi olumsuzlayarak kendisini umutsuzluğun karşı safında bir yere yerleştiren filozoftur. Camus, Nihilizm olgusu ile mücadele etmiştir. Aynı zamanda felsefesinde insan varoluşunun saçmalığını da dikkate almıştır. Camus nihilizm olgusu ile mücadelesinde bir başkaldırıdan bahsetmektedir.

¹⁰ Aristoteles, Herakleitos'u en büyük suçla: çelişkisizlik ilkesine karşı günah işlemiş olmakla suçlamıştır. (Nietzsche, 1963, s.27)

“Sisifos Söyleni” metnindeki ana karakter olan Sisifos ve Veba metninde ana karakter olan “Doktor Rieux” birer isyancı olarak işlenmiştir. Sisifos cezalandırılan yaşamının saçmalığına karşı gelmektedir. Doktor Rieux ise veba ile mücadelede Nazi rejimine karşı ayakta durmaya çalışmıştır.

Nietzsche ise nihilizme kahkaha ve mizah ile karşılık vermek gerektiği savını paylaşmaktadır. Bu konuda Nietzsche bir isyanı gerekli görmemiştir. Nietzsche “*Böyle Söyledi Zerdüşt*” ve “*Şen Bilim*” adlı iki önde gelen kitabında da nihilizmi “Tanrı Öldü” ifadesi ile yansıtmıştır. *Böyle Söyledi Zerdüşt* yazısında şöyle yazar: “Tanrı öldü; insanlara duyduğu merhamet yüzünden öldü tanrı.” (Nietzsche, 2018, s.237) Bu, dünyada bizi yönlendirecek ya da anlam katacak aşkın değer reddidir. Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt*’ün “Daha Yüce İnsan Üzerine” bölümünde ekler: Pekala! Hadi bakalım! Siz, daha yüce insanlar! İşte şimdi insan geleceğinin dağı doğum sancıları çekiyor. Tanrı öldü, şimdi biz istiyoruz ki üstinsan yaşasın (Nietzsche, 2018, s.290). Nietzsche’ye göre Nihilizm ile mücadeledeki zafer kişinin deveden aslana, aslandan da çocuğa doğru bir dönüşümü ile mümkündür.¹¹

Thomas Nagel “*Absürd*” adlı çalışmasında Nietzsche’nin insan varoluşunun doğasındaki absürt kavramı ile ilgili düşüncelerinin bir benzerine yer vermektedir. Nagel, arzular ve gerçeklik arasındaki çelişkilerin saçmalık duygusuna sebep olduğunu iddia etmektedir. Nagel bu saçmalık duygusunu yalnızca insana ait bir özellik olarak görmektedir çünkü yalnızca insan özbilinç ve kendini aşma kapasitesine sahiptir. Nabel insanın bu saçmalık duygusuna karşı çeşitli tepkilerinden bahsetmektedir. İnsanların bir kısmı umutsuzluğa kapılabilmekte, bir kısmı bu saçmalık duygusunun hissettirdiklerine direnmeyi seçebilmekte, bir kısmı ise bu saçmalık duygusunu hayatının bir parçası

¹¹ Nietzsche’nin felsefesinde deve: Ruhun öncelikli yaptığı şey değerleri ve normları taşımaktır. Çünkü geleneğin kanunları ciddiye alındığı ölçüde değerlidir. Dolayısıyla deve, ruhsal olarak da değerlerin ve normların yüküne bağlı olma ihtiyacının sembolüdür.

Nietzsche’nin felsefesinde aslan: İkinci dönüşümde tin aslan kesilmektedir. Özgürlük ve kendi çölünde efendi olma arzusudur bu. Aslana dönüşen tin büyük ejderha ile mücadele etmek istemektedir. Bu mücadeledeki zaferin sonucunda büyük ejderhanın “yapmalısın” dediği yerde aslanın tını “istiyorum,” diyecektir. Aslan değerleri yeniden yaratma yolunda norm ve değerlerden kurtulma cesaretini göstermiştir: Fakat aslan bile bunu yapamayacak ve bu görev çocuğa kalacaktır.

Nietzsche’nin felsefesinde çocuk: Yeni değerler yaratma yolunda “kutlu bir evet deyiş” gerekmektedir. Bu kutlu bir evet deyiştir çocuk. (Nietzsche, 2018, s.19-21) Tin kendi iradesini istemektedir. Tin böylece kaybolduğu bu dünyada değerlerini yeniden yaratacaktır. Çocuk yeni bir başlangıç olduğu için değerleri ve normları benimseme durumu güçtür. Yani çocuk değerlere karşı kayıtsızdır.

olarak kabul ederek kendilerine gülmeyi tercih edebilmektedir. Nagel, bu bağlamda saçmalığa kapılmak, umutsuzluğa kapılmak veya direnmek yerine neşeli bir gülme ile yaklaşmanın en sağlam yol olduğunu ifade etmektedir (Nagel, 1971).

2.4. Zerdüşt'ün Tacı Gülme

Bu gülenlerin tacını, bu gül çelengi tacı ben taktım bu tacı kendime, ben kutsadım kahkahamı. Başka birini bulamadım bugün bunu yapacak kadar güçlü olan. Dansçı Zerdüşt, hafif Zerdüşt, kanatlarıyla işaret veren, uçuşa hazır, tüm kuşlara işaret veren, hazır ve amade, mutlu bir tez canlı kehanette bulunan Zerdüşt, kehaneti gülen Zerdüşt, sabırsız biri değil dediğim dedik biri değil sıçrayışları ve kaçamakları seven biri; ben taktım bu tacı kendime (Nietzsche, 2018, s.299).

Zerdüşt kendisini taçlandırmaktadır. Zerdüşt'ün "kahkaha tacı" bu gül çelenkli taç, İsa'nın dikenli tacına bir alternatiftir diyebiliriz. Markos ve Matta'nın anlatımlarına göre Hristiyanlıkta İsa'nın çarmıha çıkarılma meselesinde Roma askerlerinin alaycı tavırlarına maruz kalmıştır. Zerdüşt'ün Übermensch doktrini öğretme girişimi de sürünün alaycı kahkahasına maruz kalmıştır. Bu iki durumda, kişiler alışılmışın dışında olduğu için aynı kaderi paylaşmışlardır.

Öte dünya yerine bu dünyada gülmenin gerekliliğine vurgu yapan Nietzsche için dünyevi rahatlatma metafizik rahatlatmanın önüne geçmektedir. Nietzsche'nin gülmeyi olumlayan bir tutum sergilemesi Hristiyanlığın öte dünya inancından kaynaklı bu dünyayı ihmal etme girişimine bir tepkidir. Nietzsche en büyük günahı "Ne mutlu size, şimdi ağlayanlar! Çünkü güleceksiniz. O gün sevinin, coşkuyla zıplayın! Çünkü gökteki ödülünüz büyüktür. Vay halinize, ey şimdi gülenler! Çünkü yas tutup ağlayacaksınız!" (Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), 2002, s.1289) diyenin sözlerinde aramaktadır. Nietzsche'nin burada eleştirdiği şey bu sözleri söyleyenin bu dünyada gülmek için bir sebep bulamayışıdır. Nietzsche, bu dünyayı acı keder ve ağlama ile geçirmenin mükafatı olarak öte dünyanın işaret edilmesini kınamaktadır. Nietzsche bu dünyada gülenleri ve mutlu olanları öte dünyada bir intikamın bekleyişinden bahsedilmesini de eleştirmektedir. Nietzsche bu karşı çıkışı şu ifadelerle dile getirmektedir:

O kişi yeterince sevmiyordu yoksa bizi de severdi, biz gülenleri! Ama nefret ediyordu bizden ve alay ediyordu bizimle, ulumak ve diş bilemekti bize vaat ettiği (Nietzsche, 2018, s.298).

Nietzsche'nin genel anlamda eleştirilerinin sebebi bu dünyaya her şeye rağmen evet denmesi gerektiği düşüncesidir. Nietzsche'ye göre bu dünyaya bir kere evet diyen, yaşama gülen kişi bir daha öte dünya gülmesini düşünmeye gerek duymayacaktır bile. İsa öğrencilerine yoksulluğu, açlığı, ağlamayı, dışlanmayı öte dünya uğruna iyi şeyler olarak gülmeyi ise kötü olarak vaaz etmektedir. Ancak Nietzsche'ye göre tüm iyi şeyler güler. İsa'nın bu düşüncelerine Nietzsche şöyle karşılık vermektedir:

İbrani İsa, ansızın ölüm özlemine kapıldı. Çölde kalsaydı da iyilerden ve adillerden uzak dursaydı ya! Belki öğrenirdi yaşamayı, yeryüzünü sevmeyi ve gülmeyi de! İnanın bana, kardeşlerim! Çok erken öldü o; benim yaşama gelseydi, kendisi çürütürdü kendi öğretisini! Yeterince asildi çürütmek için! Ama daha olgunlaşmamıştı! Delikanlı olgunlaşmadan sever ve olgunlaşmadan nefret eder insanlardan ve yeryüzünden (Nietzsche, 2018, s.67).

Nietzsche kendine gülmeyi öğütlemektedir. Kişinin sürekli olarak kendini aşmanın hayatın bir gerekliliği olduğunu bilerek ve bu farkındalığın da anlamsız olduğunu bilerek gülmesi kendine gülebilmesinin göstergesidir. İnsan kaderine oflayıp yakınacağına o kötümserlik halinden sıyrılmak için gülmelidir. Nietzsche'nin gülümsemesi bir meydan okumadır. Kierkegaard'da mizahçının Tanrı'ya arzu duyması ve Nietzsche'de Zerdüş'tün Übermensch'e arzu duyması ortak bir anlam taşımaktadır. Bu iki olayın gerçekleşme durumu mümkün olmayışın sınırlarında gezerken yapılabilecek tek şey mizah ve kahkahadır.

Kierkegaard ve Nietzsche gülmeyi varoluşsal açıdan ele almaktadır. Nietzsche nasıl ki kahkahayı varoluşsal açıdan ele alıyorsa Kierkegaard da mizahı ve ironiyi varoluşsal açıdan ele almaktadır. Fakat Kierkegaard mizahı dini bir boyutta işlemektedir. Kierkegaard'ın mizahçıyı olumlamasının sebebi çektiği acı ve bu acının da gerçek olmadığını fark etmesindendir. Nietzsche kendine gülmeyi öğrenmek gerektiğini bildirmektedir. Nietzsche'deki kendine gülebilme düşüncesi Kierkegaard'ın da üzerinde durduğu bir alandır. Kierkegaard'ın vurgulamak istediği nokta kendi varoluşundaki çelişkileri görebilmek ve kendisine gülebilme gerekliliğidir. Kierkegaard'a göre mizahçı kendisine gülebilmeyi öğrendiği için hayatın bütününe de gülebilmektedir.

Yaşama bir yorum da Schopenhauer'dan gelmiştir. Schopenhauer, hayatı yaşamaya değer bulmamaktadır.¹² Ona göre yokluk var olmaktan daha iyidir. Yok oluşa pozitif bakarak intiharı olumluyormuş gibi görünerek şaşkınlık uyandırmaktadır. Schopenhauer, insanın tek amacının var olmanın hata olduğunu kavramak olduğunu düşünmektedir. Schopenhauer'un bu düşünceleri bağlamında Nietzsche'nin "*Tragedyanın Doğuşu*" adlı metninde geçen Silenos karakteri akla gelmektedir. Nietzsche bu metninde Schopenhauer'un var olmanın bir hata olduğu düşüncesinin bir benzerine Silenos aracılığı ile yer vermiştir.

Bir eski söylence vardır: Hani Kral Midas, uzun süre Dionysos'un yoldaşı Silenos'un ardından giderek ormanda avlanmış, onu tutamamış. Önünde sonunda Silenos'u ele geçirdiğinde, insanlar için en iyinin, en çok yeğ görülenin ne olduğunu ondan sormuş. O da olduğu yerde sessiz, kımıldamaksızın durmuş. Kralla didişmiş. Sonra çınlayan bir gülüşle söze şöyle başlamış: Ey zavallı, bir günlük kuşak, gelişigüzelliğin, ah çekişin çocukları, ne dayatıp durursun sence duyulması gerekmeyen, en yararlı olanı açıklayayım diye? Senin için en iyi olan, tümünden ulaşılmayandır: Doğamamak için, var olmamak için yok olmak için. İkinci en iyi de senin şimdicek ölmendir (Nietzsche, 2011, s.28).

2.5.Başkaldırı ve Gülme

Nietzsche'nin nihilizm ile mücadelede başvurduğu yöntemlerden biri de ironi ve mizahtır. Nietzsche'nin felsefesinde kahkaha önemli bir rol oynamaktadır. Nietzsche'nin kahkahası yaşama karşı bir tutumu temsil etmektedir. Nietzsche'nin iki tür kahkahası bulunmaktadır, bunlar: Sürünün kahkahası ve yüksekliğin kahkahasıdır. Felsefe tarihine dönüp bakıldığında Nietzsche'nin dikkat çeken özelliklerinden biri de dönemden döneme aktarılan tahttan tahta geçilen sistemden ayrılarak kendi dönemini merkeze alan bir değerlendirme ile yolunu şekillendirmesi olmuştur. Nietzsche anahtarını insan olarak belirledikten sonra sistemci veya klasik olmaktan da uzaklaşmıştır. Nietzsche nesnel bir gerçeklik yerine kişinin kendini yaratabileceğine ve bununla beraber kendi değerlerini de yaratabileceğine inanmaktadır. Böyle bir yaratma

¹² Schopenhauer'un kötümserliği en iyi şekilde Hamlet'in sorusuna verilen cevap ile anlaşılabilir. "olmak mı, olmamak mı?" (Beiser,1860-1900,45)

için kişinin yapması gereken ilk şey mutlak değerlerden kurtulmaktır. Aslan, tanınan alanda özgür bir yaratma gerçekleştirebilecektir (Lippitt,1992, s.43).

Kişi kendi varlığı da dahil olmak üzere varoluşun komedisine gülmelidir. Kişinin kendisinin bilincine varmadığı dönem, hala din ve ahlakın hâkim olduğu trajedi dönemidir. Yükseklikteyken tüm trajediler gülünebilir durumdadır. En büyük şaka hayatın kendisidir. Ancak zirveye ulaşan kişi 'gerçek ya da hayali tüm trajedilere' gülebilir. Bakış açısından yükseklikte, eğlendirici olamayacak hiçbir şey yoktur ve nihai şaka hayatın kendisidir.

Nietzsche trajik ve komik olanın yakınlığına da vurgu yapmaktadır. Nietzsche daha önce de belirtildiği gibi tüm acılara ve olumsuzluklara rağmen yaşama evet demeyi seçmektedir. Mizahçılar hakkında yaygın olarak söylenen şeylerden biri, onların gerçekten çok üzgün insanlar, kalbi kırık palyaçolar olduklarıdır. Herkesin hayatında derin bir melankoli damarı vardır ve mizahçı, belki de diğerlerinden daha duyarlı olarak, bunu aktif ve olumlu bir şekilde telafi eder (Lippitt, 1992, s.45). Nietzsche'nin "*Güç İstenci*" kitabında "Alman Pesimizmi Hakkında" kısmında bunun izlerine rastlanmaktadır.

Belki insanların neden yalnız güldüklerini en iyi şekilde bilen benim. Yalnız kalan insan o kadar derinden acı çeker ki gülmeyi uydurmak zorundadır. Buna göre en mutsuz ve en melankolik hayvan, en neşeli olanıdır (Nietzsche, 2010, s.82).

Nietzsche'ye göre mizah/gülme bir çeşit acıyı dindirme biçimidir. Nietzsche'nin bu düşüncesi Aristoteles ile benzerlik gösterir. Aristoteles'e göre komedi acı olandan bir çeşit kaçınmayı getirir. Fakat Aristoteles açısından komedi/gülme aşağı olanın taklididir. Oysaki Nietzsche açısından gülme tragedyanın iki birleşenin bir aradalığının vazgeçilmezliğini içerir.

Nietzsche zamansal yapıyı iki çağa ayırır: trajik çağ ve isim vermediği gelecek çağ. Nietzsche ilk çağı "trajedi çağı" (die Zeit der Tragödie) olarak adlandırır. Trajedi çağı bugünü anlatır. Nietzsche şöyle yazıyor: "Şu anda hâlâ trajedi çağında, ahlak ve dinler çağında yaşıyoruz" (Nietzsche 1974, s. 74). Nietzsche, trajedi çağında insanların hayatlarının bir "amacı" olduğuna inandığını söyler (Shaw, 2015). Trajedi çağında insanlar değerlerinin değil bir amaçlarının olduğu düşüncesindedirler. Yaşamla kurdukları bağ bu ekseninde sürer. Asıl olan şey değeri olan ideal bir yaşamın varlığıdır. İsim vermediği ikinci çağ ise gelecek çağdır. İkinci çağ geleceği tanımladığı için

Nietzsche onu yalnızca dolaylı olarak şimdiki zamanın trajedi çağının henüz ne olmadığını tanımlayarak anlatır. İkinci çağda trajedi devam etmektedir fakat insanlar trajik durumlarının farkına varırlar. Sefaletleriyle yüzleşirler. Nietzsche'ye göre bu çağın ayırıcı özelliği şuydu: Trajik çağın pişmanlığı yerini gülmeye bırakmıştır. Sefaletin farkına varmış insan artık pişmanlık duymaz, güler. Öncelikle bu kahkaha, kendine yönelik kahkahadır; Nietzsche, insanların "tüm gerçekliğe" (aus der ganzen Wahrheit) yani başarısızlıklarına güldükleri sürece "[kendilerine] güldüklerini" yazar. Nietzsche, ikinci çağda "varoluş komedisi"nin "kendi bilincine" dönüştüğünü ifade eder (Nietzsche, 1974, s.4). Nietzsche'ye göre kahkaha insanların gerçek şeylerin komedisinin, yani "varoluş komedisinin" "bilincine" vardıkları tutumdur. Nasıl ki varoluş komedisi kendi bilincine varıyorsa (yani insanlar kendilerine karşı mizah sahibi oluyorsa) insanlar da kendilerine gülüyorlar. Kahkaha insanların başarısızlıklarından dolayı pişmanlık duyduklarında yaşadıkları acıyı hafifletir. Bu acı insanların başarısızlıklarından dolayı duydukları suçluluk duygusudur. Birisi şunu söylediğinde ifade edilen acı budur: "Ben başarısızım. Ama başarısızlığımdan dolayı suçluyum ve bu yüzden kendimden nefret ediyorum, kendimi küçümsüyorum." Bu nedenle kahkahada insanlar başarısızlıklarını "tüm gerçek" olarak kabul ederler ve buna gülerler. İnsanların başarısızlıklarını "tüm gerçek" olarak kabul etmeleri onların başarısızlıklarını olduğu gibi kabul ettikleri anlamına gelir. Onların varlığı, doğası onların başarısızlığıdır. Bu bakımdan Nietzsche'nin Şen Bilim'deki mizah anlayışı Trajedi'nin Doğuş'undaki trajik dünyaya bakış anlayışına çok yakındır.

Yenilikleri kabul etmeden değişim ve özgür düşünceden korkan insan hayatı boyunca başkalarının egemenliği altında kalarak kendi kendisine dönemeyecektir. Bu her ne kadar acınacak bir durum gibi görünse de özgür düşünceden korkan kişi sorgusuz kabulünü erdem olarak nitelendirmenin arkasına sığınacaktır. Yaratıcı insan tüm dönemlere yayılan bu dogmatik düşüncelerin çağın gerisinde kaldığını ve çağa uygun değerlendirmelerin yapılması gerektiğini bilmesi ile sürü insanından kopmaktadır. Her çağ kendi problemini yarattığı için her çözüm her çağda etkili olamayabilmektedir. Nietzsche için değerlerin yeniden değerlendirilmesi bu bağlamda son derece önem teşkil etmektedir.

Yaşama evet diyen trajik insanın yanı sıra bir evet de Dionysos'tan gelmektedir. Bergson'nun aykırı olanı yapmanın kötü, aykırı insanın da kötü insan olduğu ve aykırı davranması nedeniyle cezalandırıldığı sistemini Nietzsche alaşağı etmektedir. Bergson'un toplumsal gülme problemine değindiği noktalarda toplu gülmenin dışında

kalan yani glmeyenin aykırı davrandığı için cezalandırılması gerektiğini düşünün ve sürü insanının eylem ya da düşüncelerine hayır diyen insanın yalnızlaştırılması gerektiği düşüncesi aynı doğrultudaki iki anlayış biçimi olarak kabul edilebilmektedir. Bergson'un sisteminin aynı zamanda sürü insanının tehlike olarak gördüğü, suçu aykırı davranma ve düşünme olan bu yüzden de yalnızlaştırılan insan Nietzsche'de büyük insan olma niteliğini kazanmaktadır. Yani Bergson'da ceza olarak görülen yalnızlaştırma Nietzsche'de büyük insan olma için gerekli koşullardan biri haline gelmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BERGSON: TOPLUMSAL YAŞAM İÇİN GÜLME

3.1. Bergson ve Yaşam Felsefesi

Yaşam, Batı metafiziği geleneği veya platonik gelenek tarafından arka plana atılmıştır. Yaşam felsefesi bu arka plana atılmışlığın eleştirisini yaparak yaşama yeniden dönülmesi gerektiği çağrısını yapar. Yaşam felsefesi 19. yüzyılın ikinci yarısında bağımsız bir felsefi eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Yaşam felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olan Bergson, ilk olarak bir zaman filozofudur. Bergson yaşamı ciddiye almanın yanında, sezgi ve organizasyonel kültürün filozofudur. Bergson yaşam felsefesini ve gülme teorisini bir ilişki içerisinde işler. Onun gülme felsefesi bağlamında en önemli kaynağı “*Gülme*” adlı incelemesidir. Bergson çalışmaları, mekanik ve rasyonalist olana bir eleştiri olarak kabul edilmektedir. Bergson, her ne kadar yaşam felsefesini olanaklar ve farklılaşmalar üzerine kurmuş gibi görünse de onun gülme teorisi olanakları ve farklılıkları toplumsallığın düşmanı görmek üzerine kurulu bir teoridir. Bergson’un gülme teorisi, bireye bakışını olanakları yok sayarak şekillendirmesi sebebiyle olanak kavramından arındırılmıştır. Bergson çok kıymetli olanak ve farklılaşma kavramlarını yaşamın temeline yerleştirse de gülme söz konusu olduğunda kişilere toplumsallık yolundan başka bir yol sunmaz. Dolayısıyla Bergson için kişinin tek olanağı toplumda birey olarak varlık göstermektir.

Bergson'un bir yaşam biçimi olarak felsefeye ilgisi vardır. Bergson’un “*Gülme*” adlı eseri açık olarak “*elan vitali*” göstermese bile arka planında bu doktrini işlemiştir. Elan vitalin hayati çağrısı olarak kahkaha, çizilen sınırlara ve kalıplaşmış beklentilere karşı bir meydan okuma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bergson’un metafizik görüşlerinin esasını hayat hamlesi anlayışı oluşturmaktadır. Bergson’a göre hayat hamlesi hayattaki hareketin kaynağı, hayatın devamının nedenidir. Hayat hamlesi batı metafiziğindeki tarihsel süreklilik ve nedenselliğinden bir kopuşu ifade eder. Hayat hamlesi bir istenç durumudur. Bergson, hayatı istencin kendisi olarak değerlendirir. İstenç madde ile hayat arasındaki zıtlığın birbirleriyle karşılaşmaları durumunda birbirlerine uyguladıkları kuvvet sonucu ortaya çıkan şeydir, yani hayat atılımıdır. Madde hayatı sınırlar ve ona bir kuvvet uygular yaşam kendini sürdürebilmesi için bu kuvvete istençle karşılık verir. Hayat kendisini yeterince ortaya koyamıyorsa etkin bir

varlık alanı da olamaz. Bu bağlamda maddenin hayatı önceleyen durumu söz konusu olamaz. Bergson maddeyi bu kapsamda bellekle ilişkilendirir. Bergson'a göre maddenin kaynağı bellektir. Madde bellekten türer. Madde sürenin en gevşek halidir, azaltılmış hayattır. Bergson'da hayat ile madde arasındaki maddenin hayatı sınırlamasına karşın ona imkân alanı da sunar. Bergson madde ve hayat karşıtlığını zaman kavramını açıklarken ortaya koyar.

Bergson belleğimiz olmadığı sürece, şimdiki zamanı anlamlı bir şekilde deneyimleyemeyeceğimizi savundu. Virtüel zaman ile hayat arasında kurmuş olduğu ilişki ile fiziksel zaman ve madde arasında kurmuş olduğu ilişki farklılaşır. Bergson'da *durée* (süre) bilincin içsel zamanına veya akışına daha geniş bir perspektifte zihne (*esprit*) eş değer sayılmaktadır. Bir de bunun aksine maddilik toplumsallık ve mekâna aykırı sayılabilmektedir (Saji, 2019). Bergson, yaşanan zamanın bilince indirgenemeyeceğini öne sürmekte ve sürelerin insan veya hayvan yaşamları ile sınırlı olmadığı düşüncesini ileri sürmektedir. *Durée* geçmişten geleceğe doğru ilerleyen doğrusal bir akış olarak değil, geçmişini doğrusal olmayan yollarla kendisi ile birlikte taşıyan bir akış olarak kabul edilmektedir. Geçmişliğin süresi, farklı ve duygulanımsal şekillerde şimdiki zamanı zorlamaya devam etmektedir.

Durée'nin fenomenolojik ve ontolojik anlamları, yani nicelik nitelik, süreklilik süreksizlik, gelecek geçmiş ayrımlarının ilişkisi Bergson felsefesi açısından önem teşkil etmektedir. Bergson'un *durée* anlayışı, basit bir tersine çevirmenin ötesinde, ortak anlayışı üç şekilde derinleştirir ve istikrarsızlaştırır. Birincisi, *durée*yi mutlak kılar: Zaman bize ait olmak yerine, biz ona ait oluruz. Bu Deleuze'ün Bergson okumasındaki süreyi öznel, içsel yaşama indirgemenin onun radikal içkinliğini gözden kaçırdığı yönündeki argümanını hatırlatıyor: Zaman içinde yaşıyoruz, hareket ediyoruz ve değişiyoruz. Ancak bu ilişki kapsayıcı içerik ilişkisi olarak okunmamalıdır. *Durée*, ona göre yaşadığımız görünmez ama yapılandırıcı bir boyuttur; o bir şey değil şeylerin ve olayların onun aracılığıyla ya da ona karşı ortaya çıktığı şeydir. Dolayısıyla *durée*, ölçünün önünde yer alır; ölçüyü mümkün kılan temel bir boyuttur (Saji, 2019).

Bergson'un zamanın niteliksel bir varlık olduğuna dair argümanları önem teşkil etmektedir. Örgütlü ile örgütsüz arasında bir kopukluk var ve bunu niteliksel bir farklılık olarak görmediğimiz sürece bu farklılığı istemeden de olsa bir derece farkına dönüştüreceğiz, bu da bizi deterministik, tekrarlayan hareketler arasında gerçek bir fark olmadığını varsaymamıza yol açıyor. Bergsoncu *durée*'yi niteliksel bir akış olarak tanımlamak yaygındır bu akış, mekansallaştırıldığında (örneğin saat zamanı)

yanlışlanır; Mekansal genişlemeye karşı zaman, niceliğe karşı nitelik alınır. Ancak bu, zamanın *durée* olarak düşünülmesindeki Bergsoncu dönüşün ikinci, daha derin önemini gözden kaçırıyor. Bergson sık sık mekansallaştırmanın (pratik ve faydacı işlevlerine ek olarak) risklerini vurgularken, mekansallaştırma şemalarının yalnızca hayatı, bilinci ve zamanı nasıl anladığımızı değil, aynı zamanda madde ve uzamı nasıl gördüğümüzü de çarpıttığı unutulmamalıdır. Mekansal şema, maddi uzantıya yansıtılan, hareketlerini donduran ve zamansal ritimlerini boşaltan soyut, homojen bir ızgaradır; bu, maddi evrenin akışını keser ve onu (sayılabilir) nesneler halinde katılaştırırken, duyuları (niteliksel) niteliklerde yoğunlaştırır. O halde, *durée*, nicelik nitelik ayrımını basitçe tersine çevirmek yerine, bu ayırmadan önce gelir ve her iki terimin de kaynağıdır (Saji, 2019).

Hareket, gerçek zaman gibi niteliksel ve süreçseldir. Birlikte sıralanan hareketsiz parçalar halinde analiz edilemez. Ancak manipülasyon amacıyla, bu diyagramatik alanı sonsuza dek hareketin altına atıyoruz ve ilkinin ikincisini gerçekten tanımladığını kanıtlamaya çalışıyoruz. Ancak bu boşuna bir girişimdir, çünkü Zenon'un öne sürdüğü gibi hareket paradokslarına yol açar. Bu paradokslar, uzayın hareketten önce geldiği, bizim uzay adı verilen bir kap içinde hareket ettiğimiz yanılsamasına dayanmaktadır. Ancak Bergson'un savunmayı amaçladığı şey, hareketin mekandan önde geldiği şeklindeki zıt görüştür (Linstead, Mullarkey, 2003). Bir diğer düşünce *durée*'nin süreklilik olarak anlaşılmasıdır. Gaston Bachelard, *durée*'yi ontolojik olarak desteklemesi gereken süreksizliği ve olumsuzluğu gözden kaçırdığı için Bergsonizm'i eleştirmişti, ortaya çıkan şey, kesintilerin epifenomenal olduğu ne zamanın geçişinin ne de anın fenomenolojisinin hakkını vermeyen karışık bir akıştır. Bergson'un *durée*'yi iç içe geçmiş, heterojen bir akış (*essai*) olarak ilk açıklaması bazen buna uygundur. Sürenin yapılandırılmasında ardıllığın bir arada varoluş üzerindeki rolünün aşırı vurgulanmasıyla, akışı düzenleyen boyutsal ve dikey ilişkiler, örtüşme veya "iç içe geçme" açısından belirsiz bir şekilde sunulur. Ancak bu iç içe geçme farklılaşmadan kalırsa o zaman anların karşıtlığı ve geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki tür farklılıklarının şimdiki zamancı ve doğrusal bir sürekliliğe dahil edildiği bir sisin içinde heterojenlik ortadan kaybolur. *Durée*'yi sadece akış olarak ele almak yerine, geçmişliğin ve hafızanın görünmez olanı oluşturacak şekilde anlaşılması gerekir (Saji, 2019). *Durée* için geçmişini geride bırakma ve sadece geleceğe yönelik kesintisiz bir ilerleme hareketi demek, geçmişin farklılaşan ve biriken gücünü göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bu nedenle süre ölçülemez ve ilerlemesi tahmin edilemez. *Durée*,

akış anlamında içkin olarak tereddüt ile yapılanmıştır. Bu anlamda tereddüt üç aşamada incelenecektir: Fenomenolojik, ontolojik ve yapısal.

Fenomenolojik olarak tereddüt, *durée* içindeki aralık olarak işlenmektedir. Bu, bedeninin duyu-motor şemasında açılan algıdaki gecikmedir. Beden basit bir şekilde tepkide bulunmak yerine hissetmeye önem vermektedir. Burada Bergsoncu sezgi akla gelmektedir:

Yalın analiz yoluyla değil hepimizin sezgiyle, içeriden yakaladığımız en azından bir realite vardır. Bu, zamanın etrafındaki akışı içindeki kendi kişimizdir. Süre giden, bizim "ben" imizdir. Başka hiçbir şeyle entelektüel veya daha ziyade spirüal bir sempatiye geçemeyiz. Buna karşın, kendimizle kesinlikle sempati kurarız (Bergson, 2011, s.44).

Beden, hafızanın devreye girip eylemin gidişatını farklı şekilde bildirmesine izin vermektedir. Ontolojik olarak tereddütte beden, belirsizlik bölgesi olarak geçmişliğin yoğun bir konfigürasyonunu cisimleştiren bir *durée* ritmidir. Bu durum, alışkanlıklarda somutlaşan, anılarda gerçekleşen ve geçmişin ittiği bilinç dışı ağırlıkta hissedilendir. *Durée* yapısal olarak asimetrik bir zaman bölünmesini anımsatmaktadır. Şimdiki zaman, her daim geleceğin eşiğinden geçer ve içine düştüğü geçmişin bir arada varoluşu tarafından sürdürülür ve yeniden yapılandırılır (Saji, 2019). Geçmiş yaşamış şekilleri şimdiki zamanı şekillendirmektedir. Geçmiş ile şimdi arasındaki soy sırası ilişkisi birbirini takip etmekten ziyade bir arada var olma ilişkisidir. Bu bir arada varoluş tereddüt ve dönüşümü mümkün kılmanın yanında sürekliliği de temellendirmektedir. Geçmiş şimdikiye sirayet etmektedir. Geçmişin bu şimdiki varlığını sürdürme hali bilinçli olarak hatırlanabilen parçalardır. Bunun yanında bilinçsiz ve cisimleşmemiş olmak silinme anlamına gelmemektedir. Geçmiş algılanan ve ona göre yaşanan yapılandırıcı bir boyuttur. Süre gerçek zamandır, bilinçli deneyimin zamanıdır.

Hayat bize zamanda bir gelişme, mekanda bir karmaşıklıklaştırmaya olarak takdim eder kendini. Zaman içinde düşünüldüğünde hayat durmadan yaşanan bir varlığın sürekli gelişimidir. Hayat asla geriye dönmez, kendini asla tekrar etmez. Mekanda düşünüldüğünde ise birlikte var olan öğeleri gözler önüne serer; bu öğeler birbirlerine o kadar sıkı sıkıya bağlı, o kadar birbirleri için yapılmışlardır ki hiçbirini aynı anda iki farklı organizmaya ait olamaz. Yaşayan her varlık dışı kapalı bir

olaylar sistemidir ve bu sistemin, diğer sistemlere karışması mümkün değildir. Sürekli bir hal değişikliği, olayların geri döndürülemezliği, kendi içine kapalı bir serinin mükemmel bireyliği... Canlıyı basit bir makineden farklılaştıran işte bu dışsal nitelikleridir (ki bunların gerçekten mi yoksa görünüşte mi var oldukları önemli değildir). Şimdi de her birinin zıddını alalım. Tekrar, tersine çevirme ve serilerin iç içe geçmesi olarak adlandırabileceğimiz üç işleyiş elde ederiz. Bunların vodvillerde kullanılan yöntemler olduğunu ve bunlardan başka yöntem bulunamayacağını görmek kolaydır (Bergson, 2019, s. 59).

Geçmiş sadece geçmiş bir şimdiki zamandır. Gelecek ise şimdide tahmin edilen ve önceden şekillendirilmiş olan bir şimdiki zamandır. Gelecek, eylem halindeki şimdiki zamanın yakında devam etmesidir. Bergson madde ve bellek tartışmasında sürenin hafıza sayesinde mümkün olduğunu çünkü hafıza sayesinde geçmişin biriktirildiğini ifade etmektedir. Anıları gözlemleme şansı tanıyan madde yok olmasına rağmen hafıza geçmişin akışını içinde taşıması dolayısıyla geri döndürülemez ve tekrarlanamaz. Bergson bundan dolayı hafızanın maddeden bağımsız olduğunu öne sürmektedir. Bergson'a göre bu da bizi beden ve zihin ilişkisinin uzaydan (uzamlı ve uzamsız) ziyade zaman (geçmiş ve şimdiki zaman) aracılığıyla anlaşılabilirliğine götürmektedir. Bergson işe zihnin öncelikle hafıza olduğunu kabul ederek başlar. Bergson, gerçek anılar ve sanal anılar ayrımı yapmaktadır. Bu çerçevede ele alınan algılanan bir anı, geçmişi şimdiki zamanda gerçekleştirdiği esnadaki sanal bellek bu geçmiştir.¹³ (Linstead, Mullarkey, 2003) Madde hayatı sınırlayarak onu fiziksel bir düzleme çizgisel bir tarihe hapsedmiştir. Eğer yaşam maddeye bağlanmadan özbilinç düzeyinde evrimleşseydi yaşam bir yaratıcı faaliyet olurdu. Yaşam madde ile sınırlanarak cansızlaşmıştır. Bu bağlamda Bergson oluşu varlığın temeline koyar. Yaşam maddenin sınırlarını aşma için harekette bulunan daimi bir oluş halidir. Bergson'a göre hayat belli bir amaç doğrultusunda hareket etmez. Hayatın belli bir yönü yoktur. Bergson, hayatın bir süreklilik taşıdığı anlayışına dayanarak hareketin bilinçle olan bağını kurmaya çalışır. Bergson, böylece virtüel zaman olgusunu ortaya koyar. Var olma, insanlar için, zamanı sürekli bir değişim olarak, yalnızca yapay olarak net

¹³ Sürenin bileşenleri (anılarımız, algılarımız, duygularımız) farklıdır, aynı zamanda iç içe geçmişlerdir ve keskin bir şekilde ayırt edilemezler. Süre tarihtir, deneyimdir ve öngörüdür. (Linstead, Mullarkey, 2003)

durumları ayırt edebildiği sonsuz bir değişim akışı olarak deneyimleme anlamına gelir. Değişimin sürekliliği olarak zamanın sürekliliği Bergson tarafından yeninin ortaya çıkmasının her zaman açık olasılığı olarak anlaşılır.

Bergson *Yaratıcı Evrim*'de süre felsefesini yaşam sorununa uygulamıştır. Bergson, sürenin gerçekliğini ve onunla birlikte bizzat zamanın üretkenliğini tartışmasız bir şekilde doğruladı. Bergson, madde ve ruh karşıtlığının dışsal bir farklılaşma değil bizzat süre içindeki içsel bir farklılaşmanın sonucu olduğu düşüncesindedir. Varoluş, kaba maddede bulunan neredeyse tamamen kapalı ve öngörülebilir etki-tepki devrelerinden, maneviyatta bulunan bütünleştirici ve uyartılabilir etki-tepki devrelerine kadar uzanan, süre adı verilen zamansal bir örgütlenme biçiminin çeşitli derecelerinden oluşur. Yani hakikat iki yöne yönelir. Bunlar: maddeye ve ruhtur. Her şey bu iki eğilimin değişen derecelerinden oluşur.

Süre felsefesi Bergson'un bir töz monizmi sergilemesine olanak tanır. İster madde ister ruh olsun, tüm varoluş aynı maddeden yapılmıştır; artık daha kapalı, tekrarlayan ve öngörülebilir etki-tepki devreleri ile daha kapsayıcıdır. Ancak madde ve ruhun sürekliliğini bu şekilde ortaya koyan hayat sorunu, onu bu birliği yeniden düşünmeye zorlamaktadır. Bergson ölümden bahsetme konusunda gerçek bir isteksizlik gösterse de madde ile ruh ve beden ile ruh arasındaki farkı en açık şekilde ortaya koyan şey, tam da bir organizmanın ölümüdür. Ölü bir beden ile canlı bir beden arasında görünürde maddi bir fark yok gibi görünse de ölü bir beden için geriye yalnızca "bırakma" kalıyor. Bergson'un felsefesindeki ölüm sorunu şu ana kadar çok az ilgi gördü. Bu talihsiz bir durum çünkü onun yaşam felsefesine yepyeni bir ışık tutabilirdi. Bergson, madde ve zihin arasında temel bir süreklilik olduğunu iddia edebilir. Ama bir yandan da sanki birbirlerinin "arasını bozmaya" çalışan güçlermiş gibi davranıyorlar. Beden ruh için bir engeldir, beden sürekli parçalanma tehdidinde bulunur, ruh maddi düşüşe karşı çalışır. Bergson, her şeyin ölüme doğru gittiği fikrine itiraz eder. Ona göre madde durağanlığa doğru iner ve yaşamın durması mümkün değildir.

Bildiğimiz gibi manevi güç sürenin kendisidir. Bu, şimdiki zamanı geçmişle bütünleştirmeye ve geçmişin yoğunlaşmış deneyimini geleceğe itmeye yönelik sürekli bir çalışmadır. Zamansal düzende olan süre, madde gibi sınırlı değildir. Dolayısıyla süre olarak algılanan yaşam geri döndürülemez, tekrarlanamaz ve hukuken benzersizdir. Madde bir engel ya da direnç oluşturur ve yaşamı yaratıcı çaba haline getiren de budur.

3.2. Toplumsal Yaşamın Tehdidi için Bir Cezalandırma Yöntemi

Bergson'a göre insana özgü olan komik, şekilsel, hareketsel, jestsel, durumsal, sözsel bir olay sonucu ortaya çıkan gülme, mekanik bir katılıktan başka bir şey değildir. Bergson, komik olanla güzel olanı ayırdığı gibi komik olanı gülünç olandan da ayırır. Güzel olanın özünü saf zekâ ve ruh olarak görürken gülünç olanı mekanik rastlantısal hareketlerin sonucu olarak görür. Bergson'a göre biricik bilgi vasıtası zekadır (Bergson, 2017, s.22). Gülme nesnelerin karşılıklı etkileşimi sonucu ortaya çıkar ve şekillenir. Bergson'a göre eğer mekanik hareketler güldürücü olsaydı "testereyle odun kesmek, bir örs üzerine vurmak ya da hayali bir zilin kordonunu çekmek gibi mekanik işlemlere kaydırılarak yapılırsa daha da gülünç olacaktı."

Bu bağlamda Bergson'un gülme teorisi, komedinin insanlık durumunda esnek, özgür, organik ve kendiliğinden olan her şeyi ifade ettiği Romantik geleneği sürdürmektedir. Bergson mizahın tanımlamasını yaparken bu özelliklere ek olarak karşı bir düşüncesini de belirtmektedir. Bergson'un bu karşı düşüncesi mizahın oldukça acımasız bir durum olduğu gerçeğini yansıtır. Bergson'a göre kahkaha, en temel anlamda düzeltici bir nitelik taşımaktadır. Kahkaha bir ceza olarak aşağılama amacı güttüğünden gülünen hedef kişi üzerinde acı verici bir izlenim bırakmaktadır. Toplum, beraberinde getirdiği özgürlüklerin intikamını kahkaha ile alacaktır. Herhangi bir sempati veya nezaket durumu bu söz konusu kahkahayı, bozguna uğratacak bir tehdit potansiyeli taşımaktadır (North, 2009, s.15). North, komedinin otomatizm kokan her türlü insan davranışını mizahi bir biçimde kınayarak insanı mekanik olana olan eğiliminden arındırmaya hizmet ettiğini düşünmektedir. En genel ifade ile gülmenin amacı katılığı esnekliğe dönüştürmektir. Bergson mekanik olanı onaylamamaktadır ancak mekanik eylemi düzeltmek için bir mekanizmaya başvurması sofistike bir ilişki yaratmaktadır. Bergson'un yapmaya çalıştığı şey otomatik davranışları var oluştan uzaklaştırma ve disipline etmektir. Bu anlamda:

Toplum kendi kimliğini oluşturmak ve istikrara kavuşturmak için kullanır. Bir toplumda, hakim gülme biçimi, ideolojik veya güç merkezi konumundan, marjinalleştirilmesi veya tamamen dışlanması gerekeni hedefleyen kahkaha olabilir; bir diğerinde, kahkahanın en anlamlı biçimi, yerleşik ortodoksluklara, otoritelere ve hiyerarşilere meydan okuyarak ve onları altüst ederek kenarlardan doğabilir (Pfister, 2002).

Bergson 1924 yılında yayımladığı *Gülme* adlı kitabında bu noktaya değinir. Bu çalışmasında Bergson, genel hatlarıyla gülmenin toplumsallığı ve gülme teorisinin ardında yatan üstünlük düşüncesine yer vermiştir. Bu anlamda genel çerçevede sosyolojik açıdan da Bergson, bir toplumun biçim ve ifadelerinin komikliği üzerinde durur.

Bergson, 1907'de önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen *Yaratıcı Evrim*'de insanların yaşayan hayvanlar olduğunu ve dolayısıyla insanın yaşamın evrim tarihinin ürünü olduğunu savunuyor. Bergson düşüncesinde yaşamın evrimi, evrimsel bir tarihe ait olduğumuz gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Tüm yetilerimiz evrimin yerel bir etkisidir ve zeka da bir istisna değildir. Evrimi ciddiye alırsak anlama ve eylem yetilerinin yakından ilişkili olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bergson, makinenin sanayide yaptığı devrimin yarattığı etkilerden bahseder. Ona göre bu devrim insanlar arasındaki münasebetleri adeta altüst etmiş, yeni fikirler doğurmuş, yeni duygulara yol açmıştır. Zamanında çok fazla önem teşkil eden harp ve ihtilaller binlerce yıl sonra kaba çizgilerle hatırlanacaktır. Bergson *Yaratıcı Tekâmül*'de şöyle der: Fakat buhar makinesi ile onun etrafında toplanan ihtirallerden belki de bizim tunç ve yontma Taş devirlerinden bahsetmemiz gibi bahsedilecek, geçirmekte olduğumuz uzun bir devir bunlarla tarif edilecektir. Her türlü kurumdan silkinmek kabil olsa da insan nev'i, tarihte ve tarih öncesindeki zekasının devamlı karakteriyle gösterdiği vasıflara göre tarif edilse düşünen insan (*Homo sapiens*) değil belki yapan insan (*Homo Jaber*) diye adlanacaktır. Hasılı, mesele kısaltılacak olursa asıl yürüyüşü itibariyle alınan zeka, yapma şeyler vücuda getirmek ve bilhassa aletler vasıtasıyla aletler yapmak ve bunları alabildiğine değiştirmek melekesidir, denebilir. Şimdi acaba zeki bir hayvan da alet yahut makinelere sahip midir? Sahiptir, yalnız hayvanların sahip oldukları aletler vücutlarının bir kısmını teşkil eder ve bu aletler onu kullanmasını bilen bir içgüdü tarafından idare edilirler. Buna göre bütün içgüdülerin, doğuştan (*innée*) bir mekanizmayı kullanan tabii birer meleke olmaları gerekir (Bergson, 2017, s.200). Zeka maddeye, sezgi de hayata tahsis edilmiştir. Bu bağlamda sezgi ve zekanın birbirlerinden istifade etmeleri gerekmektedir. Şuurun sezgi ve zekaya bölünmüş olma ihtimali onun, hem maddeye tatbik olunması hem de hayatın akışını takip etmesi zorunluğundan ileri gelmiştir. olacaktır. Bergson tasarlanan içgüdünün genişleyip saf bir sezgi haline gelse bile Bergson zekanın içgüdüden üstün olduğu fikrini şu ifadelerle pekiştirir: Böylelikle zekayı geçecekse de onu bu noktaya çıkartacak hamle yine zekadan gelecektir. Zeka

olmasa sezgi, içgüdü şeklinde ve kendisini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağlı ve hareketler halinde haricileşmiş bir halde kalacaktır (Bergson, 2017, s.234).

Hayvanlar da insanlar gibi iletişim kurabilir mi? Kuyruk sallama, ötme gibi durumlar hayvanların da birbiriyle iletişim kurduğunu apaçık gösterir. Bergson bu soruya cevap ararken hayvanların birbirleriyle anlaşırken kullandıkları işaretlerin içgüdüsel ve türe has işaretler olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla da hayvanların işaretleri sınırlı sayıdadır. Bergson'un bu yorumlaması dikkate alındığında, insan dilindeki işaretlerin sayısının da sınırsız olamayacağı açıktır. Fakat insan iletişimi ile karşılaştırıldığında hayvanların işaret kullanımının "yaratıcı" bir ifade gücünden yoksun olduğu gözlemlenir. Hayvanların ihtiyaçlarını ve heyecanlarını dışa vurumları, içgüdüsel, otomatik iken insan iletişimde sınırlı sayıdaki kelimeyle sınırsız beyan kombinasyonuna imkân veren bir yaratıcılık sergiler. Bergson'a göre içgüdü'nün âletleri organiktir. Dolayısıyla ona göre hayvanların işaretleri organik ve tamamen tabî bir dil meydana getirir. Hem hayvanların hem de insanların dil yetisinin kaynağı içgüdüdür. Dilin kaynağı, bir arada yaşama içgüdü'südür. Buna karşılık, zekânın diğer bütün âletleri gibi -Türkçe, Fransızca, vb.- tek tek diller de icat edilmiş, dolayısıyla "yapay" âletlerdir (Bergson, 2011, s.24-25).

Sürenin içine nüfuz etme yalnızca bir sezgiyle mümkündür. Dolayısıyla "ben" in süresine dair, yine "ben" tarafından edinilecek içsel ve mutlak bir bilgi mümkündür. Bu olayın gerçekleşmesi durumunda metafizik burada bir sezgi ilan eder ve ona erişebilir ise bilimin onda bir analiz yapmasına gerek kalmayacaktır. Ve ekoller arasındaki tartışmaları ve sistemler arasındaki çatışmaları burada doğuran şey de analizin rolüyle sezginin rolü arasındaki bir bulanıklık bir karıştırmadır (Bergson, 2011, s.52). Bergson bu anlamda analiz ve sezgi arasında bir sınır çizer. Analiz hareketsiz olan üzerinde işlem yaparken sezgi, hareketlilikte veya aynı anlamda sürede konumlanır. Bergson kendi felsefesinde, sezgiden analize geçilebilirken analizden sezgiye geçilemeyeceğini önemle vurgular.

Bergson, fikrini belirtmek için yirminci yüzyılın başında mevcut olan rakip evrim teorileri (Neodarwinizm, Neolamarckizm, Hugo de Vries, vb.) hakkında ayrıntılı bir tartışmaya girişiyor. Bu anlamda vardığı sonucu kısaca özetlemek gerekirse: Bergson, evrimi açıklayan iki rakip modelin (mekanizma ve finalizm, yani Neodarwinizm ve Neolamarckizm) farkında olmadan ortak bir varsayımı paylaştıklarını ileri sürer. Neodarwinizm, evrimin önceden verili faktörlerden kaynaklandığını anlayan mekanik bir açıklamaya dayanır. Neolamarckizm, yaşam formlarının evriminin nihai,

teleolojik bir açıklamasına dayanır. Her iki durumda da türlerin silsilesi yüzeysel bir olguya, salt bir görünüme, önceden verilmiş bir programın ortaya çıkışına veya önceden belirlenmiş bir kesinliğe ulaşılmasına indirgenir. Finalizm, mekanizmanın gerçek bir alternatifi değildir, sadece onun ters çevrilmiş imajıdır: "Geçmişin dürtüsünün yerine geleceğin çekiciliğini koyar." (Bergson, 1911, 85-95) Bergson'a göre tam da şeylerin olanağının varoluşlarından önce geldiğini varsaydığımız için radikal yeniliğin gerçekliğini göz ardı ediyoruz; yani süreyi yani zamanın yaratıcı gücünü göz ardı ediyoruz. Dolayısıyla élan vital "her şey verilmiştir" anlamına gelmemektedir.

Bergson, gülmenin toplumsal bir anlamının olduğu açıktır. Bergson'a göre uyum sağlamayan aykırı davranan kişinin bireyselliği toplumu tedirgin etmektedir. Aynı olunmasından huzursuzluk duyan toplum gülmeyi bu bireyselliğe verilen bir ceza olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda farklılığı savunan Bergson'un aynı zamanda farklılığa bir ceza biçmesi ise kuşkusuz bir çelişki yaratmaktadır. Kahkaha sadece insanı hayvandan değil grubu bireyden ayırmaktadır. Toplumsal bir düzeltici olarak gülme aynı zamanda élan vital'in hayati çağrısıdır.¹⁴ İnsan gülmenin kaynağı ve aynı zamanda nesnesidir. Yani hem gülen hem de gülünenin kendisi insandır. Gülmeyi sosyal olmayan kişilere verilen bir ceza olarak gören Bergson gülmenin bir tür aşağılama olarak iş gördüğünü ve bu aşağılamanın bir nevi sosyal düzeltici bir öge olarak çalıştığını ileri sürer. Bergson ayrıca, daha akıllıca bir eylemin daha uygun olacağı alışılmış veya basmakalıp davranışlardaki aptallığa gülmeyi de vurgulamıştır (Spiegel, 2013, s.7). Bergson, gülünç olanın amacının mekanikliği elde etmek olduğunu gözlemlemiştir. Gülme ediminde hedef, esnek olmaktan ziyade mekanik olarak hareket eden birini düzeltmektir. Gülünecek insanlar, iyi uyum sağlamış canlılardan çok makineler gibi davrananlardır ve biz onları "mekanik esneklikleri" yüzünden gülerek küçük düşürürüz.

Fakat hamdolsun ki toplumsal ülkü ile ahlaki ülkü esas itibarıyla birbirinden uzaklaşmıyorlar. Bunun için genel bir kaaide olarak diyebiliriz ki bizi güldüren haller bir takım eksiklikler ise de bu eksiklikler ahlaksızca olmaktan ziyade topluma uymamakla ilgilidir (Tunç, 2019, s.130) .

¹⁴ Bergson'un Yaratıcı Evrim'de detaylandığı temel kavram élan vital'dir . Aynı derecede iyi bilindiği gibi, élan vital hiçbir şekilde sorunsuz bir kavram değildir.

Bergson makineye benzeyen, özgün olmayan davranışların kahkahaya sebep olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi olarak da bu davranışların bizi ilk etapta inorganik maddeden ayıran insan doğasının temel esnekliğine olan inancımızı sarsabilecek bir tehdit unsuru olabileceği ihtimalini gösterir (North, 2009, s.154-155).

Gülme yansımak zorundadır. Kültürel bir diyalog olmaksızın gülmenin anlamlı gerçekliği neredeyse imkansızdır. Bergson'un gülmenin bulaşıcılığı noktasında belli bir topluluğun bireyleri için zincir halkaları benzetmesi burada önem teşkil etmektedir. Belli bir kültürün parçası olan ben ve öteki arasında er ya da geç iltisak meydana gelmektedir. Bir olay, konuşma, durum karşısında neredeyse kasılacak tarzda gülen, kahkaha atan ya da tebessüm eden elbette ki bulunmaktadır. Bu da bir kültürdeki bireylerin olaya, duruma ya da konuşmaya karşı geliştirdiği farklı tepkiler olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Burada asıl konu edinen o olay, durum, konuşma karşısında gülmeyen yüzlerdir. Gülen kişi gruptaki diğer kişilere karşı bir gülümseme beklentisi oluşturmaktadır. Gülünen durumlar kültürel sosyo-psikolojik durumlar çerçevesinde kendisi için bir yaşam alanı bulmaktadır. Kültür bu anlamıyla gülmeye sınır çeker. Yani gülme kültürün sınırlarını aşmakta zorlanmaktadır.

Bergson, rollerin gülme üzerindeki ciddi etkisinden bahsetmektedir. Bergson'a göre roller makineleşmiş eylemlere yol açarak gülmeye katkıda bulunmaktadır. Bergson kahkahayı insan davranışlarını düzeltmede bir araç olarak kullanmaktadır. Bergson, bireyin ihtiyaç duyduğu pragmatik algı ve uyarlanabilir eylem için güçlü bir imgedir. Aristoteles savındaki gülen canlı olarak insan, Bergson'da gülen ve aynı zamanda güldüren bir organizma durumundadır. Bergson duyguların ve heyecanın gülmeye ket vurabileceği savını öne sürmektedir. Bu nedenledir ki duygular gülme unsuru oluşturabilecek hareketlilikte o ortamdan çekilmesi gülmenin dışavurumuna engel olmaması için gereklidir. Duygular var oldukça ciddiyet artacak ve bu ciddiyet ise yaşamı dramatikleştirecektir. Kahkaha, kaynağını sempati eksikliğinden almaktadır. Bu yüzden kahkahanın gerçekleşmesi için duygular askıya alınmalıdır.

3.3. Katılık ve Esneklik Üzerine

Bergson, gülmeyi kışkırtan şeyin ve gülünebilir olanın ne olduğu noktasında kaygıları bulunmaktadır. Bergson'un metafiziği gülünç olanı çarpıtmakta mıdır? Bergson, bu anlamda davranışsal ve sosyal sorulara cevap vermeyi amaçlamaktadır. Çalışmada uyumsuzluk teorisinin işlendiği kısımda belirtildiği gibi beklenen ile görülen olayın tezatlığının bir sonucu olarak gülme eylemi tezahür etmektedir. Bergson, bu

bedensel ifade yerine gülmeyi doğal bir ortam olarak gördüğü toplumun içine yerleştirmenin gerekliliğinden bahsetmektedir çünkü Bergson kahkahanın var oluşu için gerekli olan doğal ortamı, bedende değil toplumun kendisinde aramaktadır. Bergson için gülmenin toplumsal bir anlamı olmalıdır. Bu bağlamda gülmenin toplum için faydasına değinmek gerekmektedir. Bergson için yaşam ve toplum dikkat ve uyanıklığı talep etmektedir. Yaşamdaki hareketin farkında olmak için zihin ve beden esnekliği gerekmektedir. Toplum, kişilerin iyi yaşamalarını, gergin, mekanik ve sıkıcı olmak yerine esnek olmalarını talep etmektedir.¹⁵ Gerginlik ve esneklik olarak bu iki kuvvetin eksikliği bedende hastalık, zihinde psikolojik yetersizlik uyandırmaktadır. Bu kuvvetlerin karakterdeki noksanlığı ise Bergson için önem arz eden toplumsal hayata uyum konusundaki çağrının önemi sarsılmış olacaktır. Bu anlamda topluma ayak uydurma konusunda büyük güçlükler ile karşı karşıya kalınacaktır (Bergson, 2019, s.14). Bergson'a göre toplumsal idealara karşı olan şeyler, gülünç duruma düşeceklerdir. Bu gülünç olma durumundan kurtuluş, genel geçer normlara saldırmak yerine onları kabul etmekle mümkün olacaktır. Toplum sürekli bir uyumluluk durumunu talep eder.

Hem zihinde hem de bedende görülen aykırı olma, ahengi bozma gibi durumlarda toplum tehlikeyi sezmektedir. Toplum için bu tür oluşumlar tekin olmamakla beraber birer tehdit niteliği de taşımaktadır. Toplum bu oluşumlara bir ceza mekanizması ile müdahale etmek istemektedir. Bu cezayı da sosyal bir jest olarak “gülme” ile gerçekleştirmektedir. Bu gülme jestinin gerçekleşmesi beraberinde aykırılığa, ahengin dışında kalmaya, sıra dışılığa ket vurarak bir korkuya neden olması ile temel amaçlarından biri olan mekanik katılığın önüne geçmiş olacaktır. Toplum için esas olan şey gülünç olan katılıktan kurtulup esnekliğe kavuşmaktır. Katı davranışların talihsizlikle sonuçlanması muhtemeldir: Tutkal kabına kalem yazan profesör aptal görünür. Talihsizlik kendi başına komik değildir; çünkü talihsizlikler komik olmaktan ziyade trajiktir. Bergson tüm toplumlarda, üyelerine yönelik alay tehdidinin olması gerektiğini öne sürer. Aksi takdirde üyeleri, sürekli toplumu tehdit edecek türden bir katılığa kapılırlar. Sonuç olarak gülme, disipline edici alay etme işlevi

¹⁵ Bergson'un mekanik dünyayı olumlamaması bir anlamda yirminci yüzyıl yaşamına bir eleştiri niteliği taşımaktadır.

aracılığıyla, genel gelişmeye yönelik faydacı bir amacın peşinde koşar. Bergson’a göre kahrkaha olmasaydı toplumsal yaşam katılığıının kurbanı olurdu. Bu anlamda alay her ne kadar olumsuz görünse de bu şartlarda bir o kadar da gereklidir (Billig, 2005). Bu sayede alay edilme korkusu, sıradan insanı aşırı dalgınlıktan alıkoyma işlevi görecektir. Alay edilme ihtimali olmasaydı sosyal yaşantımız inanılmaz derecede katılma tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı.

Bergson için ceza niteliği taşıyan gülme bir anlamda üstünlükten doğan bir jest olarak gündeme gelmektedir. Bergson bu anlamda Hobbes’un üstünlük teorisinden uzak değildir. Hobbes’a göre gülme, bir tutku olmaktan ziyade belli bir tutkunun işareti ya da bedensel tezahürüdür. Hobbes’a göre bu, üstünlük ve kendini ön planda tutma gibi duyguları anlatan “şan” kavramıyla mümkün olabilir. Hobbes’a göre üstünlük duygusunun oluşmasının nedenleri şöyle sıralanabilir: bir kişi beklenilenden daha üst bir başarı gösterdiğinde, kişi ötekinin zayıflıklarını fark ettiğinde.¹⁶ Gülmenin kaynağı bir başkasının zayıflıkları ya da kişinin kendisinin önceden var olmuş olan ancak şu an mevcut olmayan zayıflıklarıdır. Bu tür durumların sonucundaki zafer kahrkahası üstünlük duygusu ile ilişkilidir. Üstünlük teorisine zaman zaman şüpheyile yaklaşmıştır. Her kahrkahanın kesinlikle olumlu olduğu düşünülmez. Alaycı kahrkahalar olumsuzluklardan biri olsa da alay konusunun kesinlikle kötü olduğunu varsaymak yanıltıcıdır. Dolayısıyla üstünlük teorisi daha dostane bir anlamlandırmayla yeniden ele alınmamalıdır. Teori, Bergson düşüncesinde bir anlamda sosyal düzenin kökeninde yer alan mizahın disiplinler mizah biçimindeki yönleri açısından olumlu değerlendirilir.

¹⁶ Gülme kavramının üzerinde durmasının iki nedeni:

Metafiziksel-metodolojik neden: Gülme, Hobbes’un duyguların kökeni, kimliği ve sınıflandırılmasına ilişkin genel teorisini belirgin bir şekilde örnekleyen bir tutkunun ifadesidir; aynı zamanda zihinsel fenomenler olarak duyguları bir yandan fiziksel kaynaklarına, diğer yandan da bedensel tezahürlerine indirgemeci bir şekilde bağlayan materyalist varsayımı da örneklemektedir.

Psikolojik-ahlaki neden: Gülme, insanın sosyal bir varlık olarak doğasına ilişkin genel Hobbesçu anlayışı yansıtan bir duygudur. İktidar pozisyonları için bitmek bilmeyen rekabet, kendini korumak için verilen ödünsüz mücadele ve sürekli olarak başkalarına üstünlük sağlamaya çalışan insanın tamamen egoist doğası ön plandadır (Heyd, 1982).

Bergson anti-materyalist bir felsefe anlayışına yakındır. Bergson'da eleştiriler oklarının hedefinde insanı sadece bedensel bir makine olarak gören materyalistler vardır. Bergson için gülmenin nihai görevi, toplumun esnekliğini koruma ve toplumsal esnekliği teşvik etme işlevidir. Dolayısıyla Bergson doğamız gereği katılığı komik bulmaktadır. Ona göre dünya esneklik gerektirmektedir. Bu nedenle kişiler bu dünyaya uyum sağlayabilecek eğilime sahiptir. Uyum sağlamak için kişinin başkalarının eylemlerinin farkında olması gerekir. Aksi takdirde kişinin kendi amaçlarına bağlı kalması sosyal açıdan uygunsuz ve dolayısıyla komik görünebilir. Bergson'a göre neden toplumsal kahkaha bireysel kahkahadan önemlidir? Bergson, mizahın psikolojik olmaktan çok toplumsal bir işlevi yerine getirdiği varsayımından yola çıkar. Bu anlamda insanın toplumsal yaşamı gülmenin disipline edici özelliklerinden yararlanır demek yanlış olmayacaktır. Bergson'a göre gülmeye disiplin için başvurulması gerekir. Ona göre gülme yaşam sınıfındaki cezadır. Bu anlamda gülme ciddi bir davada disiplinler işlevlere hizmet eder.

Bergson'un felsefesini işlerken Lewis'in düşüncelerine değinmeden geçmek eksik eleştirilere sebebiyet verecektir. Lewis her ne kadar Bergson'a eleştirilerde bulunuyor gibi görünse de bazı eleştirmenler Lewis için gizli Bergsoncu yorumunda bulunmaktadır. Bergson'a göre mekanik davranış gerçek insanlığa bir ihanettir ve toplum bunu kahkaha ile cezalandırır ve düzeltmek ister. Öte yandan Lewis'e göre insanlar aslında mekanik nesnelerdir ve onların aksi yöndeki iddialarını ortaya çıkarmak gülmenin işlevidir. Lewis, Descartes'in hayvanları makineler olarak bildirdiği düşüncesine bir ekleme yaparak insanları da bir makine olarak gördüğü düşüncesini paylaşmaktadır. Lewis'in insanları makineye benzetme sebebi sadece fiziksel bedenlere sahip olup onlar tarafından yönetildikleri için değil aynı zamanda zihinsel yaşamlarının da mekanik olmasındandır. Tekrarlama durumu ancak bir makine olma durumundan kaynaklanabilir. Bu açıklamalara bağlı olarak gülmeyi mekanik davranışların tetiklediği açıktır fakat Lewis'in ifadelerinde Bergson'daki gibi gülmenin düzeltici bir işlevinin olduğu düşüncesi yoktur. Bunun nedeni ise Lewis'e göre insanlar değişme gücüne sahip değildir. Bergson için kahkaha bazı durumlarda kurtarıcı bir görev üstlenmekte insanlığı daha esnek bir benliğe yönlendirmektedir. Lewis için ise hicivli kahkaha insanlığın olduğundan farklı olduğu yönündeki iddiaları ortaya çıkardığı için acı bir şekilde trajik sayılmaktadır. Bergson'un gülme felsefesindeki mekaniklik en az gülünç tepki kadar gülmeye de hakimdir. Komik bir tepki, otomatik tepkiler zincirindeki ikincil bir etkiden öteye gidememiştir. Bergson gülen kişinin gülünen kişi kadar dalgın olduğunun

farkındadır. Komedinin bu anlamda ötekinin mekanik davranışlarının yanında gözlemciadaki ‘iç mekanizmaya’ da bağlı olduğu saptanmaktadır (North, 2009, s.117-118).



3.4. Entelektüel Bir Jest

Bergson duyguların gülmeyi nasıl yönlendirdiği konusunda da yorum yapmaktadır. Ona göre gülme duygusal olmaktan çok entelektüel bir jesttir. Bu anlamda akıl kalpten daha ön planda olmalıdır. Gülme potansiyelinin açığa çıkma ihtimalinin olduğu durumlarda duyarlı davranma gülme potansiyelinin açığa çıkmasına ket vurabilmektedir. Gülünç olaya sebep olan gülünecek kişinin, gülme gerçekleştiğindeki duygu durumunu düşünmek yerine bir seyirci pozisyonuna geçerek duygulardan arınmak gerekmektedir. Akış içerisinde gerçekleşen olaylara karşı gardını almış, hüznü, kederlenen, hassas ruhlar kendi kendisine yaşamı zorlaştırmaktadır. Bu kişiler gülmenin yaratacağı hazzı yaşamaktan muzdarip kişilerdir. Bunların aksine seyirci konumuna geçen kişiler olayın komikliğini fark edebileceklerdir. Bergson'un anlatmak istediği bu ikinci konumdaki kişilerin yaşamın içerisindeki acıları ve hüznüleri dramatize etmek yerine dramları birer gülünç olay olarak karşılayacaklarıdır (Bergson, 2019, s.5-6).

Bergson tek başına gülme yerine topluluğun gülmesine daha çok önem vermektedir. Ortak mizah anlayışına sahip kişilerin bir olay karşısında verecekleri gülme tepkisinin yankısından bahseder Bergson. Bu durumun gerçekleşmesi aklın diğer akıllarla birleşmesi ile mümkündür. Bu topluluğun dışında kalan kişi için bir tür sosyal izolasyon durumu söz konusudur. Ortak mizah anlayışına sahip olan kişilerin, gerçekleşen olaya verdiği tepki ile izole kişinin verdiği tepki aynı olmayacaktır çünkü topluluk için gerçekleşen olayın anlamı ve uyandırdığı duygu toplumdan ayrı olan kişi için aynı değildir. Gülme kişilerin birleşerek bir grup halinde dikkatlerini bir kişiye yönlendirdiklerindeki gözlemlerin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Yani sosyal bir ortam gülmek için çok önemli bir koşul olarak görülmektedir. Grup içindeki kişiler ne kadar fazla ise kahkahanın yankısı o kadar fazla olacaktır. Bergson “*Gülme*” eserinde tiyatrodan, salon ne kadar doluyorsa seyircinin gülüşünün de o denli taşkın olacağını yazmaktadır. Buna bir tür ‘sosyal çarpan etkisi’ denebilir mi?

Komedi genelde beklenmedik zamanlarda beklenmedik durumların gerçekleşmesi durumu ile ilişkilidir. Yani komedi spontane gerçekleşen durumlarla beslenmektedir. Bu anlamda tekrarlardan doğan komik, bu durumlarla ters düşmektedir. Yürürken fark edilmeyen bir çukur, bir merdivenin kırık bir köşesi, düz yoldaki beklenmedik yükseklik gibi çeşitli nedenlerle sendeleme, yorgunluk, yabancı bir kelimenin telaffuzu, hızlı konuşma gibi durumlarda gerçekleşen dil sürçmesi gibi

durumlar akışı sekteye uğratmaktadır. Bergson canlılığın içine sokulmuş mekanikliği dalgınlığa benzetmektedir (Bergson, 2019, s.58). Esnek, sürekli değişim içinde olan ve canlı olanın zıttı olarak dikkatli olmanın yerine dalgınlık, özgür irade ve eylemin yerine otomatizm gibi durumlar gülmenin fark ettiği, ayırmak istediği ve düzeltmeyi amaçladığı olaylardır. Sanders, bu noktada “*Kahkahanın Zaferi*” adlı eserinde gülmeyi Bergson’a yakın bir anlamda işlemektedir. Sanders bu sendeleyeyen veya dili sürçen kişinin önce olağan olanı yeni bir yolla gösterirken şaşırttığını sonra sendeleyeyen kişinin, yürümenin gramerini görmemizi sağladığını, dili sürçen kişinin ise konuşmanın gramerini görmemizi sağladığını yazmaktadır (Sanders, 2000, s.25). Bergson’a göre bu durum yayılan bir gülmeye sebep olmaktadır. Bergson bu kadar sıradan ve basit hareketlerin yarattığı aksaklığı, hareketlerimizin sürekliliğindeki bu kopuşu dikkatli bir uyum yeteneği, canlı bir çeviklik gerekirken, mekanik bir katılığın görülmesi olarak tanımlamaktadır. Bu gülünen kişileri gülünç duruma getiren ise zaafıdır. Zaaflar duruma göre esnekliği dahil etmek yerine katılığı kendisine yakın bulmaktadır. Akışı sekteye uğratan bu durumlarda otomatizm ve katılık görülmektedir (Bergson, 2019 s.14-15). Toplum için kişinin beceriksizliğinin neden olduğu bu saçma ve mekanik durumlar üstün bir haz vermektedirler. Sanders bedensel özünden kaynaklı aksaklıklar yaşayan insanları gördüğümüzde bile gülme ediminden kendimizi alıkoyamadığımızı vurgulamaktadır. Sanders’e göre bu gülme edimine karşı koymak istesek bile kimi zaman onu engelleyememekteyiz. Bu durum hakkında bir yorum da Hobbes’tan gelmektedir. Hobbes *Leviathan* eserinde bu ani sevinç durumunun fütursuzca gerçekleşmesinin sebebi olarak kişinin o aksaklıkların kendisinde olmayışını işaret etmektedir. Yani gülen gülünendeki aksaklıklardan ziyade kendi bedeninin sağlıklı oluşundan kaynaklı bir sevinç göstermektedir. Burada en yüksek sesle gülen en alt egoya sahip olandır. Alaycı tavırla gülmektedir.

Gülmeye sebep olan şeyler nelerdir? Bergson bundan bahsederken iki ayrı gülünçlükten bahsetmektedir. Biri biçimin gülünçlüğü diğeri hareketin (jestlerin) gülünçlüğüdür. Toplumun güzel diye adlandırdığı bir manzara, bir insan bedeninin uzuvları, olumlanan bir zeka hiçbir zaman gülmenin konusu olmamıştır. Bunlar ancak antitezi olan çirkin bir yüzün, çirkin bir beden, düşük zekanın ve hatta belki de deliliğin betimlemesini yapmak için kullanılan malzemeler olduğu sürece yani toplumun olumsuzlanan durumlarını kendi kulvarında taklit ettiği sürece gülünç olacaktır. Yani bir tez olarak güzel, antitezi olan çirkinin betimlemesini gerçekleştirirken gülünç duruma düşer. Dolayısıyla kusurların varoluşu gülünçün

varoluşunu zorunlu kılmaktadır. Bu toplumun gelmiş olduğu noktanın korkunçluğu mudur? Yoksa insan yapısının normal bir gerekliliği midir? Bu tür tiyatral hareketler esnasında bahsedilen duyguların yönetilmesi hususu ciddiye alınmadığında izleyiciler tarafından sahnedeki sununun varoluş amacının dışında bir tepki gerçekleşmiş olacaktır. Bu durum çerçevesinde Bergson'un katılığa eleştirisi son derece önem teşkil etmektedir. Bu zıtlıkların gülünçlüğüne örnek olarak bir karikatür dergisi son derece güzel olarak kabul edilen bir bedeni dahi son derece çarpık ve abartılı, çizginin dışına çıkan görünümde sunar. Bergson gülme felsefesinde bu durumu "biçimlerin gülünçlüğü" olarak anlamlandırmaktadır. Özet olarak: "Çünkü bizim için biçim bir hareketin çerçevesidir daima." Der Bergson (Bergson, 2019, s.20).

Bu yolda canlı ve makine imajı ele alınmaktadır. Günlük yaşamda karşılaşılan herhangi bir durumun belirli aralıklarla kendini tekrar etmesi olayı tuhaf karşılanmayabilmektedir; fakat farklı zamanlarda aynı durumun tekrar yaşanması bu harekete şahit olanda tekrar etme beklentisi oluşturmaktadır. Bu beklentinin karşılanması ise gülünç bir hal alabilmektedir. Bergson bu tür hareketlerin otomatik hareketler olduğunu ve bu gülünçlüğün oluşmasındaki sebebin ise otomatizm olduğunu düşünmektedir. Canlı olan benliğimizin dışında kalmaları dolayısıyla hareketler tekrar edilebilmektedir. Hareketin canlı olmayışı ise onun yaşamın kendisi değil yaşamı taklit eden bir otomatizm olması anlamına gelmektedir (Bergson, 2019, 23-27). Bu bir mekanikleşmekten başka bir şey değildir. Kendi jestlerimizin farkında bile olmadığımız çok zaman vardır. Bizim hareketimiz tek başına gülünç değilken bir başkasının bunu fark edip aynı hareketleri sergilemesi biz dahil tüm izleyenlerde gülme jestine sebep olabilmektedir. Bir başka durumda birbirinden habersiz aynı hareketleri sergileyen iki farklı kişiyi bir arada görmek onları tek tek görmekten daha büyük bir yankı uyandırabilmektedir. Böylece tek başına dikkat çekmeyen hareketlilik durumu aynı anda aynı tarzda bir araya gelen iki kişi olunca gülünç bir oluşumun meydana gelmesine sebep olacaktır. Dolayısıyla gülünç durum kişinin şeye benzerliğinin deşifre edildiği evrede gerçekleşmektedir. Bergson'a göre gülünç, iyileşmeyi beklemektedir:

Bu yüzden de gülünç derhal düzeltilmeyi, ıslah edilmeyi bekleyen bireysel ya da kolektif bir kusuru ifade eder. Gülme bu düzeltmenin, bu ıslahın ta kendisidir. Gülme insanlar ve olaylardaki özel bir tür dalgınlığı öne çıkartan ve cezalandıran bir toplumsal jesttir (Bergson, 2019, s.58).



Bergson, gülmenin amaçlarını işlerken topluluk dışında davranan aykırı kişinin ıslah edilmesinden böylece katılığı daha şekil alabilir hale getirerek toplum içine çekmeye çalışmasından bahsetmektedir. Bu anlamda aykırı olan sadece düşünsel anlamda farklı olan değil aynı zamanda tökezleme gibi fiziksel bir farklılığı da içine almaktadır. Ceza mekanizmasının işleyişinde büyük rolü olan gülme, malzemesini bu uyumsuzluk durumundan almaktadır. Bu uyumsuzluk durumu ise toplum tarafından verilen gülme cezası ile daha uyumlu hale getirilmek istenmektedir. Bu anlamda bir disiplin mizahından bahsedilir. Gülme ile sosyal kuralları çiğneyenlerle alay edilir, böylece kuralların korunmasına yardımcı olduğu görülür. Toplum kendi gelenek ve kurallarını empoze etmeye çabalar: Kahkahanın birincil işlevi bu tür kural ve geleneklerin ihlallerini tespit etmektir. Kahkaha, malzemesini keşfettiği anda muhafazakâr işlevini gerçekleştirmek için işe koyulur. Bu bağlamda Bergson kaçınılmaz olarak kuralları çiğneyen türden toplumsal yeniliklerden caydırır. Bergson'un vurguladığı gibi gülme eylemi toplumsal bir eylemdir. Toplumsallığın kimyasını aykırı davranış gülünerek alaya alınır. Bergson disiplin işleviyle alay etmeyi mizahın merkezine yerleştirir ve bu nedenle kahkaha, gülmenin gerçek toplumsal teorisini temsil eder. Dolayısıyla Bergson teorisinin güçlü yönleri kadar zayıf yönleri de ilginçtir çünkü gülme bir yönüyle de zalimdir. Gülmek incitir ve böler. Birleştirici olmasının yanında bölüştürücüdür.

Özetlemek gerekirse: Bergson felsefesinin gülme incelemesi genel hatlarıyla üç gözlemden oluşmaktadır. İlk gözlem gülmenin insana ait olduğudur. İnsanlara hafifçe güleriz ve hayvanlara ya da nesnelere yalnızca insan niteliklerini çağrıştırdığı ölçüde güleriz. Bu anlamda gülünen şey elbette ki insan eliyle üretilen fiziksel bir nesnedir. Bergson insanların gülen hayvan olarak tanımlanmasını tersine çevirerek aynı derecede iyi tanımlanmış insanları da 'gülünen' hayvan olarak taklit ettiklerini belirtiyor. Bu tersine çevirme Bergson'un alayı konu edindiği gerçeğini yansıtır. Bu yorumlama Bergson'un ikinci gözlemiyle sağlam bir zemine oturmaktadır: "duygu yokluğu" kahkahaya eşlik etmelidir. Güldüğümüzde anı yaşamak adına sevgi sahne dışında tutulmalı ve merhamete sessizlik empoze edilmelidir. Bergson, gülme hakkındaki düşüncelerini ifade etmede vurgulayıcı ifadeler kullanmaya devam eder. Dolayısıyla gülünç, etkisini tam olarak göstermek için kalbin bir anlığına da olsa hissizleşmesini gerektirir (Bergson, 2019, s.6). Daha açıkça belirtmek gerekirse, Bergson'a göre daha olumlu bir gülme için gereken şey gülmenin toplumsal duygunun olağan taleplerinden geçici olarak kurtulmasıdır. Bergson'un üçüncü gözlemi ise kahkahanın toplumsal

olarak paylaşıldığı yönündeydi. Bu anlamda Bergson'a göre esas ciddiye alınması gereken şey gülerken kendi içimizdekenden ziyade, başkalarının kahkahasına kulak kesmektir çünkü gülme bir kişiden diğerine yansır. Bergson'un üçüncü gözlemi, yalnızca birlikte gülme eğilimini belirtmekten daha ileri gidiyor. Bu onun esas teorik yönelimini sunar. Üçüncü gözlemde Bergson şunu iddia eder: "Gülüşmeyi anlamak için onu doğal ortamına, yani topluma geri döndürürüz ve her şeyden önce onun toplumsal işlevinin faydasını belirleriz." Gülmenin toplumsal işlevinin araştırılması "tüm araştırmalarımızın önde gelen fikridir." (Bergson, 2019, s.7) Bergson'un ilk iki gözlemi doğası gereği, rahatsız edici bir alaya dayanan suç ortaklığını betimler. Gülme bununla kalmaz, aynı zamanda yararlı toplumsal işlevlere de sahiptir. Bergson, bu anlamdaki ilk sosyal mizah teorisini üretmeyi başardı. Bu üç izlenimin hangi noktada birleştiklerinin altını net bir çizgiyle belirtmek gerekirse: Öyle görünüyor ki gülme, bir araya toplanmış bir grup insanın, duygularını susturup, sadece akıllarını işleterek tüm dikkatlerini içlerinden bir kişiye yöneltmeleri halinde ortaya çıkmaktadır (Bergson, 2019, s.7-8).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NİETZSCHE VE BERGSON ÜZERİNE BİR KRİTİK

Öz evimde yaşarım
Benzemem hiç kimseye.
Kendine gülmeyen ustaya şaşarım,
Güler geçerim ona işte.
(Nietzsche, 2011, s.12)

4.1. Nietzsche ve Bergson'un Batı Metafiziği Eleştirisi

19. yüzyılın ikinci yarısında yaşam felsefesi bağımsız bir felsefi eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Almanya'da Arthur Schopenhauer ve Nietzsche, Fransa'da Bergson önemli temsilcilerindendi. Yaşam felsefesi yaşamın Batı metafiziği tarafından ya da platonik gelenek tarafından geri plana atılmasının eleştirisini yaparak yeniden yaşama dönülmesini ifade eder. “Hayat – bedensel bir olgu ya da organik bir varoluş; içgüdü, sezi, duyu veya deneyim olarak anlaşıldığında –soyut kavramlar, soğuk mantıksız ve ruhsuz tin tarafından temsil edilen ölümün ve taşlaşmanın karşıtıydı. Ussalştırma, uygarlaşma, mekanikleşme ve teknoloji gibi hayatın hasmı olarak görülen süreçler vasıtasıyla bir standart olarak hizmet eden hayat kavramı, eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmalıydı (Lemke, 2013, s.25-26).

Bu bağlamda Bergson ve Nietzsche Batı metafiziğinin eleştirisini yaparak işe başlarlar. Her iki filozof da Batı metafiziğinin iki yönünden bahseder; İyonya Doğa Okulu ve Atina Okulu. Atina Okulu İyonya geleneğinden koparak duyulur alanı göz ardı ederek, duyular üstü bir alana gönderide bulunur. Nietzsche Sokratik geleneğin parçası olan Atina Okulunu yukarıda da gördüğümüz üzere Apollon ve Dionysos karşıtlığı üzerinden eleştirir. Bergson ise mekan ve zaman kavramları konusunda Batı metafiziğine bir eleştiri getirir. Bergson'a göre duyulur alanı dışlayan logosantrik yapı her şeyin üzerinde değişimden azade bir varlık anlayışını getirir. Bu varlık anlayışı en nihayetinde matematiksel bir zaman ve mekan anlayışını içerir. Bergson'a göre oluş problemine karşı çıkan Pamenides ve Zenon gibi filozoflar da özünde zamanı ve mekanı matematiksel algılamışlardır. Bu iki geleneğin ortak yanlışıdır. Böylece Bergson yeni bir kaynak ortaya koyar ve insan deneyiminin başlangıcını sezgiye indirir ve yaşamla

felsefeyi birleştirme çağrısı yapar. Felsefenin hayat ile olan irtibatının kurulması için çalışır. Bergson Batı metafiziğinin temel eleştirisini ise bu yolla kurar. Felsefenin ve metafiziğin insani olandan uzaklaştığını öne sürer ve tekrar insani olana dönmesi gerektiğini belirtir. Böylece Bergson ve Nietzsche felsefenin radikal bir yeniden yapılandırılması ve yaşamı iyileştirme amacı için adımlar atmışlardır. Bergson ve Nietzsche işlevsel-faydacı bir yaşam anlayışının önceliğini reddetmekte, bunun yerine aktif-yaratıcı bir yaşam anlayışını geliştirmektedir (Meechan, 2018). Nietzsche geleneksel çizgiden kopuşun ilk adımını gerçekleştiren filozoftur. Nietzsche, felsefesinde 19. yüzyılın yozlaştırıcı etkilerinin karşısında durarak insanı, bu geleneksek değerlerin sınırlayıcı etkisinden kurtarmayı amaç haline getirmektedir. Nietzsche, efendi köle anlayışı, Übermensch ve nihilizm gibi düşüncelerin öncüsüdür.

Bir yaşam filozofu olarak Nietzsche de diğer yaşam filozoflarına benzer şekilde a priori yasaların yanında bir duruş sergilememiş bu bağlamda transandantal bilgiyi reddetmiştir. Ahlaki değerlerin insanı mecbur bırakan gücüne kayıtsız kalan insana sürü insanı diyen Nietzsche için sürü insanının tavrı olumsuz bir tavidir. Geleneksel ahlakın benimsediği sürü ahlakını, zayıf ve güçsüz hisseden bireyin topluluk içerisinde kendini daha güçlü hissetmesinden kaynaklı bir kabul ediş söz konusudur.

Gerçekten büyük bir miktar paylaşılan ıstırap (merhamet) ve keyif (büyük ölçekli birliklerde bulunan keyif tüm sürü hayvanlarında da bulunur “toplum ruhu” “Anavatan” bireyin önemli olmadığı her şey) (Nietzsche, 2010, s.66).

İnsan ancak oluşturduğu değer yargılarını değerlendirme tarzını değiştirdiği takdirde aşkın değerler ve dogmatik düşüncelerden sıyrılmış rölativist bir bakış açısını kazanmış olacaktır. Bu anlamda Nietzsche var olan değerleri değil değerlere sübjektif bir bakıştan uzak olan değerlendirme biçimlerini hedef almıştır. Nietzsche’nin rölativist bir bakışı arzu etmesinin sebebi farklı dönemlerin getirisi olarak iyi veya kötü diye nitelendirilen değerlerin değişiklik gösterme ihtimalinin olmasıdır. Nietzsche çağın getirisine bağlı olarak bir değerleri nitelendirme söz konusu olduğu için tam da bu anlamda bir değerleri yeniden değerlendirmenin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu düşünce bizi nihilizme götürecektir. Nietzsche düşüncesinde evrensel bir ahlaki değerden bahsedilemeyeceği için insana irade imkanı tanınmıştır.

Ahlak iki yüzölçölüğü (insan ahlaklılığı değil sürünün erdemleriyle başkalarından ayırt edilmek istemesinin bir yolu. Sürü iktidarının dışında kabul edilmeyen ve saygı görmeyen merhamet, saygı, ılımlılık) (Nietzsche, 2010, s.66)

Bergson bakış açısında organizmayı oluşturan unsurların bir disipline tabi olma durumunda bir zorunluluk hissettikleri ve buna uydukları söylenebilir. Nietzsche burada Bergson ile fikirsel bir ayrılığa girmektedir. Onun için bu iki içgüdü iki farklı türde insan ve buna bağılı olarak iki farklı ahlak biçimi ile kendinden söz ettirmektedir. Sürü insanı, itaat etme eğiliminde olan kişilerin bir araya gelerek oluşturdukları toplum için uygun düzenlemeler ve ahlakı ortaya koymaktadır. Sürü her zaman sürü, efendi her zaman efendi olarak kalacaktır. Bir insanı doğasını belirlemede sürü ve efendi aynı anda rol alamaz. Nietzsche güçlü ve güçsüzün tabiat tarafından yaratıldığını savunmuştur. Tabiatın yarattığı güçsüz insan sürü insanı olmaya mahkum edilmiştir. Efendi ve güçlü yaratılan insan ise soylu ve güçlü değerlere tabi kılınmıştır. Bu açıklamaya göre üstün insan sürü insanın doğaca farklı olduğunu bilmektedir. Nietzsche bakış açısında söz konusu her türlü boyun eğme ve itaat etme durumu kaçınılmazdır. Bu anlamda ister yöneten ister yönetilen olsun toplumsallaşma için gerekli olan disiplinin sınırları içerisinde bir düzen sağlama eğilimindedirler. Nietzsche'ye göre her insan için seçkin insan olma imkanı yoktur. Bergson ise aksine her insan için seçkinlik durumunun mümkün olduğu görüşündedir.

Batı tarihi boyunca misogynist kahkahaların ahlaka, görgü kurallarına veya cennete karşı saldırgan olduğunu bildiren uyarıların olduğu görölmektedir. 20. yüzyıl öncesinde toplumsal cinsiyet alanına giren çok az sayıda mizah teorisyeni vardır. Bu cüreti gösteren teorisyenlerden biri de Meredith'dir. Meredith'e göre çok sayıda komedi, cinsiyetlerin savaş alanı etrafında döner ve kadınları "şirin aptallar" olmaktan çıkarıp hayran kalınacak zekalara yüceltme bakımından hayati bir rol oynar. Ona göre doğudaki kadınların düşük statüsü komedi eksikliğine sebep olmuştur çünkü kadınların özgürlüğünün tahakküm altında olduğu yerde, komediden bahsedilemez. Dolayısıyla ancak cinsel eşitlik gerçek bir medeniyeti getirecektir. Medeniyetin mümkün olduğu yerde ise komedi kendine yer bulacaktır (Meredith. 1972).

4.2. Nietzsche ve Bergson'da Etik

Nietzsche, *Ahlak'ın Soykütüğü*'nde, ortaya çıkan vicdan durumunun bir analizine yer vermektedir. Nietzsche burada vicdan azabını suçluluk bilinci olarak nitelendirmektedir. Bu vicdan azabının uğursuzluğunu tartışmaktadır. Nietzsche vicdan azabının kökeni hakkındaki sorulara cevap aramaktadır. Vicdan azabı aşama aşama gelişmiştir. İç güdülerin baskı altına alınması ve evcilleştirilmesi durumu söz konusu olduğunda iç güdüler şiddetle içe doğru yönelmektedir. Ezilen kişiler iç güdülerini içe doğru yönlendirmemeleri durumunda ağır cezalarla tehdit edilmektedirler. Dışa dönük olan bu iç güdülerin içe dönük yönelimi bir içselleşme hareketi başlatmıştır. Nietzsche'nin keşfetmeye çalıştığı şey, bir suçluluk duygusu olarak vicdan azabıdır. Ezilenlerin öfke duymak yerine suçluluk duyması anlaşılması pek de kolay olmayan karmaşık bir durumdur (Nietzsche, 2013, s.100). Nietzsche'nin "*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*" adlı eserinde bu karmaşıklığın bir ifadesiyle karşılaşmaktayız:

(...)“evcilleştirilmeye” çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş bu mahrum hayvan, kendini bir işkence odasına, belirsiz ve tehlikeli vahşiliğe dönüştüren varlık, bu zavallı, bu özlem dolu, bu umutsuz mahkûm, “kara vicdan”ın yaratıcısı oluverdi. (Nietzsche, 2013, s.100-101).

Bu baskıya maruz kalanlar kendilerine başkalarının onlara davrandıklarına benzer şekilde davranmaya başlayacaklardır. Eskiye, tarihe karşı bir saldırı beraberinde başka bir çevreye sıçrayış ve bunun bir getirisi olarak düşme gerçekleşmiştir. Bu durumda kişinin artık kendi kendisine karşı duruşu gözlenmektedir.

Nietzsche vicdan azabını ele alırken tanrılara ve atalara borçlu olma fikrinden bahsetmektedir. Almandada schuld/schulden hem suçluluk hem de borçlar anlamına gelmektedir. Bu nedenle Nietzsche'nin borçtan mı yoksa suçluluktan mı bahsettiği açık değildir. Dolayısıyla bu belirsizlik tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmayı derinleştirmek Nietzsche'nin ahlak anlayışını daha aydınlatıcı kılacaktır. Bu bağlamda bireyin toplumla ilişkisi borçlu ve alacaklı ilişkisidir. Toplum, bireyi koruma görevini üstlenmekte bunun karşılığında bireyden belirli davranış kurallarına saygı göstermesini istemektedir. Birey ancak bu durumda topluma olan borcunu geri ödemiş olacaktır. İçgüdülerin içselleşmesi sonucu ortaya çıkan vicdan azabı ve tanrılara borçluluk tartışmasından sonra gündeme Hristiyanlık gelmektedir (Risse, 2001, s. 61-63). İnsanlar

acı çekmekte ve bu hayatın neden böyle olduğuna dair bir açıklama aramaktadırlar. İnsanlar suçlayacak birini aramaktadırlar. Nietzsche Soykütüğünde şöyle der:

Çileci idealin dışında, insanın, bir hayvan olan insanın şimdiye dek bir anlamı olmadı. Dünyadaki varoluşunun hiçbir amacı yoktu “insana ne gerek var?” sorusu yanıtızsızdı; insan ve dünya için isteme eksikti, her büyük insan yazgısının ardında, nakarat olarak koca bir “Boşuna!” çınladı: İşte çileci idealin anlamı tam da bu, eksik olan bir şey, insanı çepeçevre saran müthiş bir boşluk — kendini nasıl haklı kılacağını, açıklayacağını, evetleyeceğini bilmiyordu; anlamının yarattığı sorundan dolayı acı çekiyordu; başka bir şeyden dolayı da yaralıydı, temelde hastalıklı bir hayvandı. Oysa çektiği acının kendisinden gelmiyordu sorunu; “Niçin bunca acı?” soru çığlığına yanıtı yoktu. En cesur, acıya en alışık hayvan olan insan, böyle bir acıyı olumsuz bulmuyor; istiyor onu, hatta arıyor, yeter ki ona bunun anlamı gösterilsin, acısının bir amacı ortaya konsun. Acının kendisi değil de anlamsızlığı, şimdiye dek insanlığın üzerine bir lanet olarak çökmüştür — ve çileci ideal insana anlam sundu! Şimdiye dek sunulmuş tek anlamdır bu; herhangi bir anlam, anlam yokluğundan daha iyidir (Nietzsche, 2013, s.181).

Bu çerçevede içgüdülerin sebep olduğu ıstırap, iyi eğilimlerin kötü eğilimlerle mücadelesinden kaynaklanan bir acı ya da kötü eğilimlerin varlığına karşı yeryüzünde zaten var olan bir ön ceza olarak açıklanabilir. Böylece Hristiyanlık acının düzenini açıklayarak acıya bir anlam vermeye çalışır. Hristiyanlığa göre insanın doğası, ilahi düzeni ihlal etme ve Tanrıya borcunu arttırma eğilimindedir. İnsanın kendisini kınaması ile suçluluk varlığını göstermektedir. Acı artık anlamsız değildir çünkü suçluluk duygusu olarak vicdan azabı bunun bedelidir (Risse, 2001, s. 66).

Nietzsche Hristiyanlığın bir dogma olarak yani etik bir dünya düzeni olarak çoğunlukla doğru üzerine yaptığı vurgu ile inanılmaz hale geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlığın da ahlak olarak yok olacağını düşünmektedir. Hristiyanlık insanın doğal eğilimlerini (saldırganlık içgüdüğü vb.) baskı altına almış, suçluluk duygusunu vicdan azabı ile ilişkilendirmiştir. Nietzsche aynı şeyin ‘insanlığa yönelik arzuların’ da başına gelebileceği düşüncesi üzerinde durmaktadır. Nietzsche burada önemli bir değişikliği arzulamaktadır. Nitekim artık insan çok daha gelişmiş bir psikolojiye sahiptir. Sürü içgüdüğü, insanları Tanrının ölümünün sonuçlarını fark etmekten alıkoyamayacak ve değişim mutlaka gerçekleşecektir.

Nietzsche mizahı önemli bir ölçüde ele almıştır. Nietzsche açısından mizah derinlikli bir incelemeye tabi tutulduğunda karşımıza çıkan, mizahın isyankar olabilmesi ve mizahı nihilizme karşı kullanabilme ihtimalidir. Nietzsche nihilizme meydan okuyan ya da küçümseyen filozofların aksine nihilizmin kahkaha ve mizah ile karışık verilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁷ Nietzsche'nin felsefesinin tartışmasız temel taşlarından biri olan nihilizme daha yakından bakmak, onun Nietzsche açısından neden bu denli önemli olduğunu büyük ölçüde şeffaflaştırmış olacaktır. Nietzsche'nin bakış açısında, yakın batı tarihinde hayatı anlamlı hale getirdiği düşünülen ve hayata yön veren yapıların tökezlediği ve daha iyi bir anlamda iflas ettiği anlarda hayatın anlamsızlığının ifade edildiği kavram Nihilizmdir. Nietzsche bu iflas etme durumunu “Tanrı’nın ölümü” ile ifade etmiştir. Özetle Nietzsche felsefesinde nihilizm hayatlarımıza anlam ve yön vermek için kullanılan geleneksel Batı kavramlarının (Tanrı vb.) ve retorik araçlarının (akıl vb.) son derece yetersiz olduğu düşüncesinden kaynaklanan anlamsızlık ve saçmalık duygusu olarak açıklanmaktadır. Nietzsche için mizah ve kahkaha, nihilizme karşı geçerli bir yanıt olmuştur (Gordon, 2015, s.366). Nietzsche’ye göre iflasın iyileştirilmesi, yeni değerler yaratacak istisnai bir kişi (üst insan) tarafından mümkün olacaktır.

Tarihe bakıldığında insanlar baştan beri çeşitli topluluklar halinde organize olmuş biçimde yaşamışlardır. Topluluk içinde yaşayan bireyler dahil olduğu topluluğun bazı gereklilikleri ile hayatına yön vermektedirler. Toplum içinde yaşıyor olmak bireye yapması ve yapmaması gerektiği belirtilen kurallar bütününe dayatmaktadır. Topluluk içindeki rutin yapıp etmeleri normalleştirmiş birey, eylemlerimizin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesini gerekli kılan ahlaki kavramların nedenselliğini sorgulamaya başladığı anda topluluğun beraberinde getirmiş olduğu dayatmaları eleştirme yoluna girmiş bulunmaktadır. Bu bağlamda birey, bu ahlaki değer nitelemelerini belirleyen unsur

¹⁷ Nietzsche'nin aksine Camus bu hususa farklı bir yorum getirir. Camus nihilizme bir yanıt olarak isyanın yanında durmaktadır. Camus için isyan insan varoluşunun saçmalığına bir cevaptır. Camus nihilizm ve insan doğasının absürd varoluşu ile mücadele etmiştir. Bundan kaynaklıdır ki bir çok yazısı nihilizm sorunu, intihar, acı çekme ve ölüm gibi temaları içermektedir. Camus’un Sisifos Söyleni, Veba, Yabancı gibi eserlerinde nihilizm tasvirinin bunun yanı sıra insan doğasının absürd varoluşunun izlerine rastlamak mümkündür.

üzerine düşünmeye başlamıştır. Bu konuda çalışmak etğin problem alanı için gereklidir (Dedeoğlu, 2004, s.20).

Zorunlu ve her zaman olanın, kendiliğinden belli bir amacı bulunmayanın belli bir amaçla ortaya çıkması, insana, akla uygun, son buyruklar gibi görünmesi için ahlak hocası ortaya çıkar, insan varlığının amaçlarının öğreticisi olarak; bu amaçla ikinci, farklı bir insan varlığını icat eder, bu yeni mekanikle eski ve sıradan insan varlığını ele geçirir (Nietzsche, 2011, s.24-25).

Bergson'un da belirttiği gibi insan toplumsal bir varlık olmasının yanında ahlaksal da bir varlıktır. İnsan var olduğundan beri evren ile ilişki içerisinde. İnsan evren ilişkisi zaman geçtikçe daha derin bir anlam kazanmıştır. İnsan evreni kavramaya ve uyum sağlamaya çalışmıştır. Bu uyumluluk hali ahlaki olarak da gerekli kabulü görmektedir. İnsan için ahlakın kaynağı ne olursa olsun asıl üzerinde durulan ahlakın zorunda bırakma halidir. Yaşamın bir gerekliliği olarak toplumsallaşan insanlar taşkınlıkları ve kaytarmaları önleme ihtiyacından kaynaklı ahlaki bir organizasyonu gerekli görmüşlerdir.

Nietzsche sürü içgüdüsünün zorunlu bir sonucu olarak toplumsallaşmadan bahsederken Bergson toplumsal bir varlık olarak insanı işlemekte ve statik bir ahlaka değinmektedir. Dolayısıyla söz konusu yorumlamalar bu iki filozof hakkındaki kritiği kaçınılmaz kılar. Bergson'a göre maddi-fiziki dünyada bir yaşam sürme durumunun tam içerisinde olan insan zekasını kullanarak bu doğa durumu ile baş etmek için yollar bulmaya çalışmıştır. Bu söz konusu gelişim için de toplumsallaşma kaçınılmaz olmuştur. Bu toplumsallaşma durumu senkronizasyonun doğru işlemesi açısından mecburi bir değer sistemini doğuracaktır. Yani toplumsallaşmanın doğru işlemesi açısından normlar mutlak varlığını korumalıdır. Bergson, gerekli gördüğü normların dışına çıkan absürt kişi için bir ıslah yöntemi bulmuştur. Bergson'un bu ıslah yöntemi gülmedir. Gülme, senkronizasyonun halkalarından birini tehlike olarak gördüğü sırada devreye giren bir düzeltme yöntemidir. Gülme, küçük düşürmeye yönelik olduğundan gülmeye hedef olan kişi üzerinde acı bir izlenim yaratmalıdır çünkü toplum bu kişiden temayüllerin dışına çıktığı için intikam almaktadır (Bergson, 2019, s.127).

Bu bağlamda Nietzsche ve Bergson maddi-fiziki dünyanın bir getirisi olarak toplumsallaşmayı işlemişlerdir. Nietzsche daha çok sürü insanı için bir toplumsallaşmayı işlemiştir. Bir zorundalık olarak toplumsallaşma hem Bergson hem

de Nietzsche için ortak disiplin anlayışının oluşmasını gerekli kılmıştır. Toplumsallaşmadan, eylem ve davranışların kendi başınalığından kopmuş oldukları artık ortak bir yönelimden bahsedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nietzsche ve Bergson ahlakın değerlendirilmesini farklı zeminlerde tartışmışlardır. Bergson toplumsallaşma fikrini, daha ileriye taşıyarak insanların toplumsuz bir var oluşunun düşünülemeyeceğine vurgu yapmıştır. Bu vurgu hayatın içerisinde varlığı mümkün olan şeyleri istisnasız bekleyen kurallar bütününe varlığını da destekler niteliktedir. Toplumsallığın içerisindeki birey düzenin bir parçası olarak normlara ayak uydurduğu sürece vardır. Nietzsche bir grup insanın (sürü insanı) hayatta var olabilmenin şartı olarak toplumsallaşmayı görmekteyken Bergson Nietzsche gibi belli bir kesim için değil bütün insan türleri için toplumsallaşmanın zorunlu bir oluşumundan bahsetmiştir. Toplumsallığın faydalarından bahsetmek gerekirse bölünmüş bir yararın yerine ortak bir çıkar söz konusudur. Bu ortak çıkar ise topluluk içinde var olan bireylerin mutluluğunu temin eden bir ödev ahlakıdır. Çağının en derin filozoflarından Nietzsche açısından bakıldığında toplumsal senkronizasyonun varlığını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu ahlak bu ödev ahlakıdır. Bu da Nietzsche'nin felsefesini anlamak için tartışmasız en temel meselelerden biri olan sürü ahlakıdır. Toplumsallaşarak bir disiplin altında birleşen bireyler kendilerine benzemeyen kişilerin üzerine bir baskı uygulamaktadır. Zayıf olanlar güçlü olma arzusu ile güçlü olanları sindirme üzerine kurulan ahlak sistemleri sayesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Sürü insanının yapmaya çalıştığı şey sınırları çizilmiş olan düzenin dışındaki absürt kişiyi bastırmak böylece sözde ahlaklarını korumaktır. Bu aykırılık durumunun birliği tehlikeye düşürdüğü şu ifadeler ile daha açık hale gelmektedir:

“Alışılmamış bir şey yapmak, ne kadar akıllıca veya aptalca olsa geleneğe karşı gelmek, gelenekten çözülmek” kötüdür çünkü bu moralde ayakta duran insan grubunun varlığı tehlikeye girer. Bu bakımdan belli bir insan grubunun moralinin dışında olma — bu dışta olma ister bu moralin gerisinde, isterse de bu moralin ilerisinde olsun — kötüdür (Kuşuradi, 1999, s.12-13).

Nietzsche'ye göre toplumsallığın bir getirisi olan ortak davranış, disiplin ve düzen, bireyin iradesini göz ardı ederek dayatmalar ile barışık olması gerektiğini tevsie eden ahlak, bir dekadans ahlakından başka bir şey değildir. Nietzsche ahlakın kaynağı konusunda oldukça realist bir tavır sergilemiş, sürü ahlakına karşı bir ahlak olarak

efendi ahlakını yerleştirmiştir. Nietzsche bireylerin birbirinden farklı olduklarını bu nedenle evrensel bir ahlaki değerden bahsedilmesini kesin bir dille reddetmiştir.

Nietzsche insanları fizik-psişik olarak ele almaktadır. Bergson Nietzsche'nin köle efendi ayrımı yapmasını eleştirmektedir. Bergson bu ayrımı sadece psişik açıdan ele almanın daha doğru olduğu kanaatindedir. Yani Bergson, ahlak görüşünü psikoloji üzerine kurmuştur denebilir. Bergson'a göre toplumsal organizasyonda bireyin rolü ya itaat etme ya da yönetici olma'dır. Toplumsallaşmanın gerekliliği olan bu iki işlevin ayrımını yaparken anlatmak istediği taban tabana bir zıtlıktan ziyade bireyde itaat ve yönetici ruhunun içgüdüsel olarak mevcudiyetidir. Bergson'un kapalı toplum ahlakında, toplumsallığın getirisi olan, bir arada olma ihtiyacının mutlak zorunluluğu olan yerleşik kurallardan oluşan bir sistem bulunmaktadır. Emirlerle itaat etme alışkanlığı edinilir. Bu itaat etme alışkanlıklarının her biri iradenin üzerinde baskı oluşturmaktadır. Herkesin belirli düzenlemelere uyması ile topluma daha büyük bir uyum sağlanması amaçlanmaktadır. Uyum için gerekli olan kurallar ise dolaylı olarak kişinin boyun eğmesini gerektirmektedir. Yasaklar ve düzenlemeler toplumun refahını olumlu yönde etkilemektedir. Özetle, önce toplumsallığın getirisi olarak belli ilkeler çıkartılmaktadır. Sonra da bu ilkelere uymayan her şey bütünün dışında bırakılmaktadır. Dışta kalmanın sebebi şu ifadelerde açıkça görülmektedir;

...Bu yanılmanın nedeni, belli bir yapıda olan insanların, sürü insanının, realiteyi tabii değerine aykırı değerlendirmesidir. Böyle bir görüş tarzı, kişiliği, bir insanın geçerlikte olan moralinin dışında olmasını, sürü için tehlikeli görür; bunun için de kişiliği olan insanları, kendi gözleri, yeni hedefleri olan insanları bir köşeye iter. Bu anlayış için, insanın "kişiliğini silerek" "benini silerek" yaptığı her hareket, egoist olmayan hareket moral harekettir (Kuçuradi, 1999, s.21).

Nietzsche'nin üst insandan bahsettiği yerde Bergson seçkin insandan bahsetmektedir. Nietzsche'nin üstün insanı bir türe değerce eşit olarak kabul ederken, Bergson seçkin insanı bir topluma değerce eşit olarak kabul etmektedir. Bergson ideal ahlak anlayışında birey-toplum ilişkisini olgusal bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Bu kabule göre toplum için ortak çıkar, itaat ve ortak düzen söz konusu olmalıdır. Tam da bu düzen noktasında Bergson'un kahkahasının işlevi önemlidir. Bergson, kahkahanın, bir topluluğun normları dayattığı bir aşağılama aracı olduğunu öne sürüyor. Dolayısıyla her sosyal grup, belirsiz bir tür içgüdüyle, başka yerlerde oluşmuş ve şimdi

kısmi bir değişikliğe uğramak zorunda olan alışkanlıkların katılığıyla başa çıkmak için bir çeşit disiplin yöntemi tasarlamaya zorlanır. Bu nedenle toplum, her bir üye için korkulan küçümseme ihtimalini elinde tutmaktadır. Gülmenin işlevi de bu olsa gerek. Kahkaha yönlendirildiği kişi için her zaman oldukça aşağılayıcı bir tutum olmuştur.

...yine de bu topluluklar toplumun bütününden çok fazla yalıtılmış kaldıkları takdirde toplumsallığa zarar verme riski taşırlar. Oysa gülmenin görevi tam da bu tür ayrılıkçı eğilimleri cezalandırmaktır. Gülmenin işlevi katılığı esneklikle tadil etmek, her bireyin herkesle intibakını sağlamak, kısacası sivrilikleri yontmaktır (Bergson, 2019, s.113-114).

Nietzsche için sürü ahlakı egoist pragmatizmden beslenmektedir. Çünkü bu ahlak zayıf insanın güçlü olma arzusundan gelmektedir. Nietzsche'nin son insanı sürüye ayak uydurma gayesinde olan düşünceli bir varoluştan ve bireyselliğin gelişme ihtimalinden bile kaçan insandır. Bergson ise kapalı toplum ahlakını toplumsal bir pragmatizme bağlamaktadır. Nietzsche'nin eleştirel olarak ele aldığı sürünün toplumsal ahlakı Bergson'da kapalı toplum ahlakı ile benzer nitelikler taşımaktadır. Bu ahlakın nitelikleri ise itaat ve boyun eğmeye bağlı sorumluluk ve ödev bilinci bakımından temele toplumu koymaktadırlar. Bu da Nietzsche ve Bergson düşüncesini bir anlamda yakınlaştırmaktadır. Nietzsche ve Bergson yakın düşüncelerinin yanı sıra çatıştıkları düşünceleri ile de göze çarpılmaktadırlar. Bu çatışmaların biri de tabiatın kaynağının ne olduğu ile ilgili araştırmalarında gözlemlenmiştir. Nietzsche yaratılmış bir tabiatın olmadığını, tabiatın kendi başına bir gerçeklik olduğunu savunurken Bergson tabiatın kendi başına varlığının mümkün olmadığını, tabiatın yaratıldığı yönünde tam tersi bir görüşü savunmuştur. Tabiat konusunda uzlaştıkları nokta ise oluş ve değişimi olumlayan düşünceleridir. Nietzsche bir oluş ve değişimden bahsederken bu kabulün evrende devinimi gerçekleşmeyen hiçbir şeyin olmadığı düşüncesini de beraberinde getirdiğini savunmuştur. Mademki değişmeyen hiçbir şey yoktur, o zaman işlevini yitiren değerlerin de değişmesi esastır. İşte tam bu noktada Nietzsche değerlerin yeniden değerlendirilmesini önermektedir. Nietzsche buyruk niteliğindeki değişmeyen değerlerin varlığından söz edilemeyeceği, bu buyrukların sadece toplumsallaşma için gerekli görüldüğü ve nesnel bir anlam içermediği görüşündedir. Yeni değerleri yaratmada Bergson da Nietzsche'nin yanındadır fakat tabii ki yine farklı bir yöntemi kullanmaktadır. Bergson için ideal ahlakı temsil eden mistik insandır. Bergson'un

mistik insanı değerleri ilahi güçle yaratmaktadır. Yani o, değerlerin subjektif yaratımını işlememesi açısından Nietzsche'den ayrılmaktadır. Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere mistik insan iradesini üst bir güce teslim etmiştir. Nietzsche'nin üst insanı ise aksine kendi kendini yaratmakta ve bu gücüyle de tanrılaşmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche'nin yaptığı, kuşaklar boyunca insanların tanrıya yükledikleri bütün anlam ve değeri üst insana yükleyerek onu tanrılaştırmasından başka bir şey değildir. Açıklamada anlaşıldığı üzere Bergson'un etiği Nietzsche'nin yolundan gitmez ve onun yaşam bedeli güç iradesinin övülmesiyle sonuçlanmaz. Nietzsche sürü ahlakının iyi ve kötü diye ayırdığı moral değerlere verilen anlamı dışlamış, kabul edilen anlamlarının içlerini boşaltmış ve sürünün iyi dediğine kötü, sürünün kötü dediğine ise iyi demiştir. Nietzsche'nin sürü ahlakının tasarladığı bu moral değerlere getirdiği eleştirisi, onun immoralist olarak anılmasına sebep olmuştur. Nietzsche sürü ahlakından bahsederken bu ahlakın ucunun dine dayandığını vurgulamıştır. Ona göre bu gelenekselleşmiş sürü ahlakının Hristiyanlık ile ilişkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda sürü insanını bir arada tutan güç dindir. Nietzsche tanrının ölümünden bahsederken aslında tahakkümün sonunun geldiğinden bahsetmektedir.

4.3. Bergson ve Nietzsche'de Yaşam Felsefesi: Acı Çekmenin Sarhoşluğu

Henri Bergson'a göre komedi mekanik bir tekrardan doğar ve kahrkaha, insanlar arasında bir tür suç ortaklığını işaret eder. Bergson açısından kahrkahanın oldukça toplumsal bir işlevi vardır. Birey organik bir parçası olduğu tasarlanmış toplumda esneklikten yoksundur. Eğer kişi sosyal normları ihlal etme tehdidinde bulunursa, toplum onu yeniden sosyalleştirmek ve yeniden bütünleştirmek için kahrkahayı kullanır. Nasıl? Bergson'un gülme teorisi zıtlık ve uyumsuzluk üzerine kuruludur. İkinci bölümde "üstünlük kuramı" kapsamında ele alınan Hobbes, Platon, Sokrates gibi filozoflara eşlik eden Bergson açısından da gülmenin aşağılayıcı yönüne vurgu yapılmıştır. Bergson gülmenin nesnesinin kişinin kendi hakkındaki bilinmezlikleri olduğu konusunda Platon ile ortak noktada buluşmuştur. Henri Bergson mizahı sosyal varoluştaki belirli bir esneksizliğe tepki olarak görmüştür. Bergson'un bu mizah anlayışı, bir üstünlük teorisi türü sayılabilir. Bergson'a göre mizah aşağılamayı amaçlamakta ve amaca aşağılayıcı bir bakış açısını paylaşımlarla suç ortaklığı yaparak ulaşmaya çalışmaktadır. Bu teoriye göre, düşüncesizce otomatikleşmiş, takıntılı, kendi dünyasının sınırlarına hapsedilmiş, toplumsallaşmanın gerekli koşullarına uyum sağlayamayan insanlara ve şeylere güleriz.

Öyleyse mizah beklenmedik davranışları gülünç olanın hükmüyle tekrar düzene dahil etmek için çalışır. Böylece kakhaha, sosyal sapmanın önüne geçme, karakter ve davranış katılıklarını azaltma işlevi görmektedir. Tüm bunlar gösteriyor ki kakhaha, modern toplumların talep ettiği psikolojik yumuşaklığı üreten bir sosyal düzeltici olarak hareket eder (Eagleton, 2019 ,s.48).

Olumlu anlamda gülme, bireyi canlandırmaya ve mekaniklikten hizmet eder. Davranışlarımız bir toplumun ahlaki düzenine katılabilmek için gelenek zincirine bağlıdır. Bu bağlamda insan yaşamı kurumlara, kalıplara ve yapılara tabi olduğundan, en azından sosyolojik açıdan mekanik olarak adlandırılabilir. Bu mekaniklik birçok sosyoloğun da ifade ettiği üzere eylemlerimizi öngörülebilir hale getirir. Zijderveld’e göre Bergson’un yanılgısı da buradadır. Gülme, mizah yaşamın mekanikleşmesi olarak okunamaz. Çünkü mizah sayesinde bu sosyolojik düzen geçici olarak (kakhahalar bitene kadar) bozulur: Mizahi etkileşim sırasında beklenmedik durumlar, sürprizler ve yabancılaşmalar meydana gelir, öyle ki mizah; insanın değerler, normlar ve anlamlarla oynadığı sosyal bir oyun olarak tanımlanabilir ya da sosyo-kültürel olarak mekanik olan şeyin canlandırılması olarak yorumlanabilir (Horlacher, 2009).

Nietzsche’ye göre hakikatin eleştirisi ile gülme arasında tuhaf bir ittifak vardır. Ona göre bu tuhaf ittifaktan bir iktidar ilişkisi formülü doğmuştur. Nietzsche “*Putların Alaca Karanlığı*”nda, “Çok fazla haklıyım bu nedenle en iyi şekilde güleceğim,” (Nietzsche, 2017, s.10) der. İktidarın kakhaha yoluyla eleştirisi o kadar güçlü ki tarih boyunca uygarlaştırma uygulamalarına insanları güldürmeye ve gülmeye cesaret eden karikatürlere, karikatüristlere ve sanatçılara uygulanan sansürün de gösterdiği gibi onunla mücadele edilmeye ve düşmanca davranılmaya başlandı. Felsefecilere, yargıçlara, siyasetçilere ve sanatçılara gülmek, başka bir hakikat perspektifini ortaya çıkaran bir şeydir; cezalandırıcı rasyonalitenin ciddiyeti, intikamcı mantığın işlediği iki yüzlülüğe her zaman gülmeye izin verir ve yaşayanların köleleştirici ahlakına karşı muhalefet ve eleştiri stratejisi olarak ortaya çıkar (Horlacher, 2009).

Bergson’un gülme felsefesinde alayın önemini işlerken bu anlamdaki önemli yorumlamaları ve son derece önemli düşünceleri ile Goffman’a değinmek Bergson’un alay konusundaki düşüncelerini güçlendirecektir. Goffman, utanmanın günlük yaşamın sürdürülmesine nasıl katkıda bulunduğunu incelemek istedi. Bu bakımdan onun analizi sosyolojik olmaktan çok toplumsaldır. Goffman’a göre utanç sosyal bir şeydir. Bu nedenle yalnızken utanç duymamız pek mümkün değildir. Utanç sosyal değerlendirme ve itibar kaybıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla herhangi bir yerde yalnızken yapılan yanlış

şeyler ile bir başkasının göreceği bir ortamda yapılan yanlış şeylerin kişide uyandırdığı duygu aynı olmayacaktır. Hatalar tam da başkalarının önünde meydana geldiğinde utanmaya neden olacak türden şeylerdir. Bu anlamda Bergson'un da ifade ettiği gibi sosyal yaşamın dokusuna aykırı davranış affedilemez. Dolayısıyla aykırılık Bergson'da gülme ile cezalandırılır. Utanmak, utanan kişi için acı verici olabilir ancak izleyenler için genellikle komiktir. Neşeli anlardan hoşlananlar ve başkalarının zayıflıklar ve dikkatsizliklerinden kaynaklı kahkaha atanlar kendilerini geçici olarak empatinin beraberinde getirdiği kısıtlamalardan kurtulmuş halde bulurlar. Bir an için kendi bölgelerindeki gülmenin nesneleri gerçekten de nesneler haline gelir. Alayın hem toplumsallaşma hem de günlük toplumsal düzeni koruma aracı olarak evrensel olarak yararlı olduğu düşünülebilir. Goffman'ın ifade ettiği gibi sosyal hayatın merkezinde utanç yatıyorsa, o zaman alay kılığına bürünmüş mizah da öyle olmalıdır. Üstünlük temelde bir alay konusu teorisidir çünkü bu teori, gülmenin başkalarını aşağılama veya küçük düşürmeyle sonuçlandığını öne sürer.

Platon'un Philebos eseri, Sokrates, Philebos ve Protarkhos adında üç karakter düşüncesi çerçevesinde ilerler. Bu üç karakter diyalogda, "iyi yaşam"ın ne olduğunu sorgular. Philebos, için iyi yaşamın önemli koşulu hazdır. Philebos haz odaklı bir yaşamın en iyi yaşam biçimi olduğunu ifade eder. Protarkhos ona karşı çıkar; çünkü ona göre zevkler geçici ve aldattıcıdır. Sokrates ise her iki görüşü de sorgulayarak, asıl önemli olanın bilgelik olduğunu iddia eder. Protarkhos'a, komedilerden keyif aldığımızda ruhlarımızın öfkeyle acıyı birleştirdiğini söyler. Kendilerini kaybedenlere gülmekten keyif alırlar. Kendilerini olduklarından daha zengin, akıllı, yakışıklı sananlara gülüyoruz.

Mizah olumsuz olarak görülen bir olayın yaşanması sonucunda ortaya çıkan acıyı dindirebilir mi? Yoksa acıya kaynaklık mı eder? Mizahın acı çekmenin üzerindeki etkisini inceleme konusuna Nietzsche'nin felsefesi iyi bir kaynaktır. Nietzsche mizahın acıyı dindirdiği görüşündedir çünkü kişinin başarısızlığı, dikkatsizlik ya da dalgınlığın sebep olduğu bir başarısızlıktır. Bu nedenle Nietzsche bu başarısızlığın istemsiz olduğunu kabul etmektedir; dolayısıyla suçluluk duygusunun acısını hafifletir. Fakat mizahın acıyı hafifletmenin yanı sıra acıya neden olduğu yönünde düşünceler de bulunmaktadır. Dolayısıyla suçluluk "bilinç dışı" değildir; daha ziyade oldukça bilinçlidir. İnsanların başarısızlıklarını fark ettiklerinde hissettikleri suçluluk duygusudur.

...Ben bu açıklamanın doğru olmasına rağmen mizahın kendini aşağılamayla aynı şey olduğunu ve kendini aşağılamanın acısına neden olduğunu ima ettiğini savunuyorum. Son olarak, bu açıdan bakıldığında mizahın mazoşist olduğunu öne sürüyorum: Kendini aşağılamanın acısına neden olarak suçluluk duygusunun acısını hafifletir (Shaw, 2015).

Trajedi'nin Doğuşu'nda, Nietzsche'nin trajik dünya görüşüne ilişkin analizlerinin çoğu, aynı zamanda mizahi bir dünya görüşünün analizleri olarak da anlaşılabilir. Nietzsche "*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*" adlı kitabında, çileci idealin tek "gerçek düşmanının" "bu idealin komedyenlerinden başka bir şey olmadığını yazar.¹⁸ Nietzsche mizah ve acı ikilisine özellikle "*Şen Bilim*" adlı eserinde yer vermiştir. Nietzsche bu kitabında mizahın acıyı dindirme gibi tedavi edici bir işlevinden bahsetmiştir. Mizah suçluluk duygusunun beraberinde getirdiği acıyı hafifletme görevini üstlenmektedir. Nietzsche'ye göre mizah, insanın başarısızlıklarını fark etmekle beraber başarısızlıklarının istemsiz olduğunu da kabul ettikleri bir tutumdur. Dolayısıyla insan bir başarısızlıktan kaynaklanan suçluluk duygusundan kaynaklı acı çekmek yerine, mizah ile acılarını dindirebilmektedir. Bu bağlamda mizah ile beraber kişi artık başarısızlığından dolayı kendini suçlu bularak acı çekmeyecektir. Mizah, acı çekmemize neden olan nedenleri önemsizleştirerek acıyı dindirir. Son derece ciddi durumlarda mizah, mevcut bir durumun psikolojik ıstırabını azaltmak için, durumun derecesini düşürme amacıyla kullanılır. Dolayısıyla insanlar tehdit edici durumlarla başa çıkmak için mizahı yaygın olarak kullanmışlardır. Kendi kendine gülme durumu Hobbes tarafından da üzerinde düşünülen bir tartışmadır. Hobbes bazen kendimize gülebileceğimizi kabul eder. Onun düşünce anlayışında kendi kendimize gülme durumu eski zayıflıklarımızı şimdiki üstünlüğümüzle karşılaştırarak gözden geçirme eğilimi sonucunda ortaya çıkar. Hobbes hazzı tartışırken, organizmanın hazzı en üst düzeye

¹⁸ Yeter, yeter! Modern ruhların hem güldüren hem de canımızı sıkan tuhaflıklarını, karmaşıklıklarını bırakalım bir yana: Sorunumuz, çileci idealin anlamı sorunu, onlarsız olabilir: Bu sorunun dünle ya da bugünle ne ilişkisi olabilir ki! Bu konuları daha temelden, daha ciddi bir biçimde başka bir bağlamda ele alacağım ("*Avrupa Hiççiliğinin Tarihi Üstüne*" başlığı altında; hazırlamakta olduğum "*Güç İstenci*". Bütün Değerlerin Yeniden Bir Değerlendirme Çabası adlı yapıtta). Burada, göstermeye çalıştığım şey şu: En manevi alanlarda bile, çileci ideal, şimdi hep zararlı olabilen tek bir tür gerçek düşmana sahip: Bu idealin, komedyenlerine (Nietzsche, 2013, s179.27. bölüm)

çıkarmak, acıyı en aza indirmek için bedensel dürtüler tarafından yönlendirildiği görüşündedir.

Nietzsche yaşadığımız çağın trajedi çağı olduğu görüşündedir. Nietzsche'ye göre bu trajedi çağında yaşayanlar hayatlarının değerli olduğuna inanırlar. Nietzsche "*Şen Bilim*"de haber verir.

İnsanının kendine gülebilmesi, hakikatin bütününden dolayı gülmek için, gülmesi gereken biri olarak, şimdiye değin en iyiler gerçek anlamından yoksun kaldı bunun, en yetenekliler ise bu konuda bir deha göstermediler. Bir kahkahanın bile, kim bilir, hala bir geleceği vardır! İşte, "tür her şeydir, birey hiçtir" önermesi, insanlığın bir parçası olduğunda bu aşın özgürlük ve sorumsuzluk bütün çağlar için geçerli olduğunda kahkahaların geleceği vardır! Belki de kahkaha bilgelikle birleşecek, geriye yalnızca "şen bilim" kalacaktır. Şu anda gidiş çok farklı, insan varlığının komedisinin henüz "bilincine varılmış" değil, şimdilik biz hala trajedi çağında törelerin ve dinlerin çağında yaşıyoruz (Nietzsche, 2011, s. 24).

Bu dönemde yaşayan insanların çağına trajedi çağı denmesine rağmen nasıl oluyor da insanlar bu trajedi çağında hayatlarının değerli olduğuna inanıyor? İnsanlar çağının değerli olduğuna inanıyorsa bu çağa neden iyimserlik çağı ya da inanç çağı denmemekte? Bu soruların cevabını elbette ki Nietzsche'de bulmak mümkün. Trajedi çağında insanlar gerçek hayatlarının bir değerinin olmadığını farkındadırlar. Onlar, özellikle değeri olan ideal bir yaşamın olduğuna inanmaktadırlar. Gerçek yaşamlarının "temelde" "içgüdü, dürtü, çılgınlık, sebep yokluğu" olduğunu, yani tam da bu özelliklerin (örneğin erdem ve bilgelik) yokluğuna işaret eden özellikler olduğunu kabul ederler. Bu nedenle trajedi çağında insanlar gerçek yaşamlarındaki başarısızlığın farkına varırlar. "Yaşam, yaşamaya değer" diye bağırıyordu her biri; " (Nietzsche, 2011, s.24) Trajedi çağının özellikle trajedi çağı olmasının nedeni budur. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre trajik çağın olumsuzluklarını unutturmak için insanlar yaşamı sevmelidir (Nietzsche, 2011, s.24). Nietzsche'nin bakış açısına göre mizah tamamen masumdur. Mizahta insanlar başarısızlıklarını ve aynı zamanda başarısızlıklarının istemsiz olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla mükemmel bir masumiyete ulaşıyorlar. Nietzsche'nin açıklaması mizahın masumiyetinden ödün vermiyor. Nietzsche'ye göre mizah bir istisna olarak umut vadeder. Her şeyden önce mizahın bir geleceğinin olduğunu savunur. Dolayısıyla Nietzsche'nin mizaha dair umudu vardır. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde bizim, Tanrının soytarıları olarak

belki de bugüne ait hiçbir şeyin geleceği olmasa bile yine de özellikle kahkahamızın hala bir geleceğinin olduğunu ifade etmiştir (Nietzsche, 2017, s.150).



Bir kişinin zayıf yönünü kabul ederken acı çekmenin üstesinden gelmenin zıddı, sözde kusurlarıyla alay ederek başkalarına acı vermektir ki bu da komik taciz anlamına gelir. Gerçekten de bir kimsenin kendi sıkıntısını komik bulması, bir dereceye kadar kendine dair bir içgörü ve kendine hakim olma gerektirir oysa başkalarıyla alay etmek başka şeyler yanı sıra kendi endişelerini üzerinden atmanın bir yoludur (Eagleton, 2019, s.130).



SONUÇ

Gülme, her ne kadar basit bir kavram olarak görünse de tek bir alana konu olmamıştır. Gülme eylemi felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi birçok alanda yer almaktadır. Felsefede gülme eylemi Bergson, Nietzsche, Kierkegaard, Hobbes, Platon, Aristoteles, Schopenhaur gibi birçok filozof tarafından konu edinilmiştir. Kahkaha her şeyden önce iletişimsel bir bileşen taşımaktadır. Bergson, kahkahanın iletişimsel doğası hakkındaki tezi, kahkahanın bulaşıcı olduğu yönündeki köklü bir gerçekle desteklemiştir. Genel hatlarıyla felsefeye baktığımızda Nietzsche ve Bergson, çoğu disiplin üzerinde çalışmış ve birçok alanı ve ismi etkilemiş iki filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe tarihinin tüm çalışmalara bakmak güç olacağından dolayı bu çalışmanın sınırlılığı daha çok Nietzsche ve Bergson'un "gülme" kavramı temellidir.

Uyumsuzluk olayların, nesnelerin veya fikirlerin bir tür olağandışı veya beklenmedik yan yana gelmesidir. Uyumsuzluk teorisi, gülmeyi mantıksız veya beklenmedik bir duruma verilen tepki olarak görüyor. Bu teoriye göre mizah, öncelikle çatışan fikirler veya deneyimler arasındaki saçma uyumsuzluğun entelektüel olarak tanınma durumu Schopenhauer ve Søren Kierkegaard gibi filozoflar tarafından farklı şekillerde benimsenmiştir. Bu teoride uyumsuzluk ne kadar büyük olursa, kahkahalar o kadar yoğun olur. Özetle gülme, sıklıkla başkalarının aşağılanmasını içeren bağlamlarda veya saçma bir uyumsuzluk yaşadktan sonra ortaya çıkmaktadır. Aşağılama veya uyumsuzluk "gülmek" için bir fırsattır.

Düşen kişinin kendisine mi güleriz yoksa düşürdüğü şeye mi güleriz? Bunu düşündüğümüzde gülenler için asıl gülünen şey kişinin becerisizliği olacaktır. Elindekini bile taşıyamıyor oluşu, yetersiz oluşu vb. düşüncelerdir. Böylece normal şartlarda hiç de komik olmayan zayıflık, gülmenin konusu olmuştur. Kişi başkalarının zayıflıklarıyla kendindeki bazı üstünlükleri karşılaştırarak ani bir zafer kazandığını düşünür. İşte bu Üstünlük Teorisinin konusudur. Platon ve Aristoteles'in yanı sıra Hobbes da eğlencenin öncelikle bizden aşağı olan şeylerde bulunduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda gülme, özellikle ötekinin talihsizliğinin sebep olduğu ani zaferin ürünü olarak tekdüzelik tezine uygundur. Zaferin bedensel ifadesi insan duygularının tüm davranışsal tezahürleri arasında en tekdüze olanıdır. İnsanlar anatomik ve fizyolojik olarak ırk, kültür veya etnik gruptan bağımsız olarak dikkat çekici bir şekilde benzer bir biçimde gülerler.

Nietzsche'nin sürü insanı, özgür insan ve trajik insan yorumlamasında moral değerlerin “iyi” ve “kötü” kavramları kendilerini bir savaş hali içinde bulmaktadır. Onayı bir moral değerle sınırlandırarak dışında kalanları onay dışı bırakmak insan doğasına uygun bir değerlendirme olmaktan uzaktır. Bunun farkında olan Nietzsche değerlendirme problemini geniş bir çerçevede ele almaktadır. Nietzsche sınırlandırıcı “moral”in karşısına “sanat”ı koyarak yaratıcılığın vurgusunu yapmıştır. Moral sistem, Nietzsche'nin son insanının benimsediği kalıp yargıların boyundurluğu altında geçirilen bir yaşama evet dediği dogmatik bir sistemdir. Nietzsche *“İyinin ve Kötünün Ötesinde”* adlı kitabında da sınırlamalara meydan okumuştur. Nietzsche'nin istediği bu kalıplaşmış moral değerlerden öteye giderek değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle yeni moral değerlere ulaşmaktır. Bu bağlamda çözülmesi gereken bir diğer düğüm ise Nietzsche'nin “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” ile asıl anlatmak istediğinin ne olduğu olacaktır. İnsanın düşüncesi, felsefesi, sanatı, bilimi birer değerdir. Bu değerlerin değerlendirilmesi ise tek bir bağlamda ele alınamaz. Değerlendirme dokunulmaz bir güce sahip olmayıp çeşitli topluluklarda ve dönemlerde farklı inşalarla kendini gösterebilmektedir. Nietzsche yaşadığı toplumun bütün gelenek ve otoritelerine karşıdır. Nietzsche'ye göre kişi bir oluş durumunda aktif rol oynaması gereken ve değerleri yeniden değerlendirmesi gerektirir.

Nietzsche kiliseyi ve kilisenin temsil ettiği dinsel anlayışı eleştirmektedir. Hayata anlamını veren aşkınlık alanının çökmesi sonucu varlığın ve dünyanın teleolojik yorumlanması tehlikeye girer. Dolayısıyla şimdiye dek yaşamı anlamlı kılan aşkın alanının çöküşü varlığın ve dünyanın teleolojik olmayan bir yorumunun oluşmasına yol açar. Nietzsche bu söz konusu durumu “Tanrı Öldü” ifadesi ile açıklamıştır.

Ahlak ve metafizik eleştirisi, teleoloji problemine kopmaz bir biçimde bağlıdır. Tanrının ölümü, Nietzsche'nin Avrupa tarihinde şu ana kadar hayatı idame ettiren tüm ahlaki yapının çöküşü için kullandığı bir ifadedir. Bu çöküşün yol açtığı değersizlik ve amaçsızlık hissi ile cevabı olmayan “neden” sorusu ise yaşamın ötesindeki bir başka dünyayı, bir “Hinterwelt”i artık hedefleyemeyeceğinin ve bu Öte dünyanın yıkıldığının belirtileridir (Roney, 2013).

Nietzsche'ye göre her dönemin değerleri güncelliğini her an kaybetme tehlikesindedir çünkü hangi dönemde olursa olsun değerler, inanç ve dogmalara dönüşümü ile anlamsız hale gelebilmektedir. Bunun çaresi ise Nietzsche için değerleri

sürekli değerlendirme eyleminin kendisini dinamik tutmasındadır. Bu yapı, nihilizmle baş etmenin ve yaşamı anlamlandırmanın anahtarıdır. Ahlaki kuralların tartışmasız kabulünün bir getirisi olan kasvetli yaşamdan uzaklaşmanın yolu, kendimizi daha az ciddiye alarak kendimize de gülebilmeyi öğrenmektir.

Aşırılığın filozofu olarak anılan Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Apolloncu ve Dionysosçu kutuplaşmasını ele alır. Bu kutuplaşmanın bir tarafını oluşturan Apollon diğer tarafını oluşturan Dionysos'tur. Nietzsche bu kutuplaşmaya nihilist bir yön verir, çünkü ona göre Dionysosçu dolayımsızlık dayanılmaz bir şeydir. Nietzsche'ye göre sistem diye bir şey olamaz. Nietzsche felsefesi *Putların Alacakaranlığı*'nda bir sistem düşüncesinin kendisine saldırır: "Sistem istemi bir dürüstlük eksikliğidir." (Nietzsche, 2017, s.7, 26)

Grek mitolojisine göre, Zeus'un oğlu olarak bilinen Apollon ve Dionysos adında iki farklı karakterde Yunan tanrısı vardır. Bunlardan Apollon, uyum ve düzen tanrısıyken Dionysos kaos ve yıkıcı gücün tanrısıdır. Apolloncu deneyim bireyselliği içindeki insana güven verirken, Dionysosçu deneyim bireyselliği ortadan kaldırarak evrensel ahenkle birleşmeyi önermektedir. Yine Dionysosçu deneyim de kendinden geçme hali içinde öznel olan her şeyin kaybolduğu, böylece evrensel ahengin anlık olarak kavrandığı bir deneyimdir. Apolloncu deneyim bireyselliği koruyarak Dionysosçu deneyim ise bireyselliği feda ederek, kurtuluş vaat etmektedir. Apollondaki gibi göze hitabın aksine Dionysosçu sanatların basında, kulağa hitap eden müzik gelmektedir. Nietzsche için müzik bir sanat olmanın ötesinde durmaktadır. Ona göre müzik bir sanat olmaktan çok, varlığın acı çeken özünün dile gelişidir. Nietzsche'nin sanata ilişkin temel görüşü, sanatın bir yaratıcı etkinlik olduğudur. Sanat, onu hazır bulduğumuz haliyle dünyanın ve aynı zamanda küçük ölçekte ve özel araçlarla kendimizin de yaratıcı bir dönüştürülmesidir. Sanat, bu yönüyle, çok daha dolu yaşanabilecek bir hayatın işaretini verir. Apollon-Dionysos karşıtlığı, sanatın sınırlarını aşan geniş alanlara kadar yayılan bir kapsamlılıkta olması sebebiyle, sadece bir sanat öğretisi değil bir dünya görüşü olarak kabul edilebilir. Apolloncu deneyim ve bunun üzerine oturan Apolloncu sanat, acı ve ıstırapın zorunlu olduğunu bize gösterir; bunu idrak eden birey kurtarıcı görüntüyü hayali yaratır. Aynı zamanda bireyselliğin tanrısı olan Apollon'un en yüce ilkesi ılımlılık ya da aşırı olmamaktır. Sokratesçi bilgeligin öncülü sayılan "kendini bil" öğüdü, "hiçbir şeyde aşırı olma" şeklindeki telkinle birlikte Apollonculuğun temelinde yer alır (Dereko, 2007).

Bergson mizah anlayışını felsefî vitalizm kavramından almaktadır. Bergson'un vitalizmi zamanın vitalizmidir. Gizemli güç yaşamın coşkusu, zamanın gücünden başka bir şey değildir. Bu anlamda Bergson'a göre kahkaha, insanlar arasında bir tür suç ortaklığı yaratır. Bergson felsefesinde toplumsallığın kaçınılmaz olduğu görüşü hakimdir. Bu toplumsallık da beraberinde kaçınılmaz bir disiplin ve düzeni getirir. Peki, normlar herkesin çıkarına eşit şekilde hizmet edebilir mi? Toplumun çıkarı bireyin çıkarının önüne geçmektedir. Dolayısıyla bireyler toplum için tasarlanan düzene ve gelenekselleşmiş davranış biçimlerine uyum sağlamalıdır. Topluluğun üyeleri kuralları ihlal etmemelidir. Birey sosyal normları ihlal etme girişiminde bulunursa toplum onu yeniden sosyalleştirmek ve yeniden bütünleştirmek için kahkahayı kullanır. Eşitlik kavramı salt aynılığa bağlıdır. Temel olarak bir başkası üzerinde güç kurma arzusu, yeterince eşit olmama korkusundan kaynaklanır; intikam ve cezanın tümü aynılığı yeniden sağlamayı ve gücü dengelemeyi amaçlar. Farklılıklardan intikam alınır; eğer biri ötekileri çok fazla gölgede bırakırsa alay edilerek onu aşağı çekme amaçlanır; eğer daha aşağı biri varsa onun zayıflıklarını insanlık dışı alaylarla cezalandırmak amaç edinilir. Nietzsche farklılıkları olumlarken şöyle der: Eşit olmamalılar da! Başka türlü konuşsaydım Üstinsana duyduğum sevginin ne anlamı kalırdı? (Nietzsche, 2018, s.97)

Henri Bergson, kahkahanın canlı varlıkların sanki makinelermiş gibi -mekanik, tekrarlayıcı ve katı bir şekilde- hareket etmesiyle kışkırtıldığını savundu. Bergson hem uyumsuzluğa hem de üstünlüğe göndermede bulunacak bir sistem kurmuştur. Bergson gülmenin, insanların "mekanik olarak hareket ettiği" algılandığında, başka bir deyişle, insan bir makine gibi davrandığında ortaya çıktığını savunurken bir uyumsuzluktan bahsettiği için “Uyumsuzluk Teorisi’ni” tartışmıştır diyebiliriz. Dahası Bergson gülmenin toplumsal işlevinin bu tür bir esneksizlikle alay etmek ve bu sebeple cesaretini kırmaktan bahsederken tartıştığı şey “Üstünlük Teorisi’nden” başka bir şey değildir. Bergson’a göre esnek olmayan komiktir ve kahkaha onun düzenleyicisidir. Burada gülmenin disipline edici işlevleri belirtilir. Bergson’un toplumsal gülmesindeki gülme bütünleştirici olarak görünürken sosyal eleştirinin hedefi haline gelen aykırı kişi için gülme ayrıştırıcı bir özelliğe sahiptir.

Mizah, kültürden kültüre farklı anlamlar taşıması nedeniyle her toplumda belli bir olaya mizah anlayışı bağlamında ortak bir tepki beklenmemektedir. Gülme ya da kahkaha belli başlı durumlar sonucu potansiyel olarak ortaya çıkmamaktadır. Çünkü gülme potansiyelinin açığa çıkışı toplumun düşünme tarzı, yaşam biçimi gibi farklılıklarla belirlenmektedir. Bergson'un teorisi söz konusu olduğunda sorun basitçe

ifade edilebilir. Bergson katı eylemlerin doğası gereği komik olduğunu ima eder. Bu bağlamda insanlar da katılığa güleceklerdir. Katılığa gülme meselesinde Bergson özellikle mizahın disipliner yönlerinden bahseder. Bergson'un gülme hakkındaki görüşlerini güçlü kılan yapmış olduğu temellendirmelerdir. Bu anlamda Bergson, gülmenin disipline edici işlevlerine öncelik vermiştir. Bergson kahkaha ve komedinin toplumsal işlevine odaklanır. O, mizahın toplumsal yaşamın sürdürülmesinde hayati, disipline edici bir role sahip olduğu düşüncesindedir.

Gülme durumunun en yaygın senaryolarından biri "tehdidi ortadan kaldırmak" olarak adlandırılabilir. Nietzsche yaşam ve acı arasındaki ilişkiyi işler. Burada iki şeyi kasteder Nietzsche; acıyı bertaraf etmek yerine olumlamanın yanında, bizzat düşüncenin de acı olduğunu ifade eder. Nietzsche'nin bir başarısızlık sonucunda başarısızlığını fark etme ve kabul etme ile beraber suçluluk duymanın sebep olduğu acıyı bastırma amacı ile "kendine gülme" durumu ve Bergson'un toplumsallaşmanın gerekliliği olan disiplin kurallarının ihlali sonucunda ihlali gerçekleştireni, gülme ile cezalandırma sistemi tam olarak bu senaryolara örnek oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu cezalar, insanların katı bir şekilde yerleşmiş sosyal yasakları aşmaktan korkmasına neden olur. Bergson düşüncesinde kişisel özgürlüğü artırmaya yönelik içkin odaklanma, mevcut sosyal yasaklarla çelişmektedir. Bu yüzden sosyal tabular mevcut toplumdaki üyelerin irade ve dolayısıyla eylem özgürlüğünü önemli ölçüde sınırlar. Kural olarak, yalnızca alışılmış tek tip kişilerden olmayı reddeden marjinal kişiler bu toplumda mutlak tabuları kırabilmişlerdir. Bunlar: çocuklar, yabancılar ve komedyenlerdir. Gülmeyi önemli bir olgu haline getiren işlevinden biri de gergin bir durumda potansiyelinin açığa çıkmasıdır. Bu durumdaki doğal gülmenin değeri, iletişimsel amaçlar için pragmatik kullanımından kaynaklanmaktadır. Gergin ortamdaki stresli durum yerini gülme kaynaklığında rahatlamaya bırakmış olacaktır. Bu nedenle gülme, belirli bir toplumda var olan gerilimlerin ve çelişkilerin bir göstergesi olarak işlev görür ve toplumsal durumları ve mekanizmaları eleştirel bir şekilde analiz etmemizi sağlar. Kahkaha bir yandan dahil etme, değer kazanma ve diğer yandan da dışlama, aşağılama mekanizması olarak görülebilir. Bergson kahkaha ve komedinin toplumsal işlevine odaklanıyor. Bergson'da gülmek bir zincirin halkalarına benzetilmektedir. Gülen aynı zamanda temas ettiği ötekileri de güldürmektedir. Baktığımızda gülme merkez bir noktadan yayılarak çoğunluğun ortak eylemine dönüşmektedir.

Özetle gülme söz konusu olduğunda teoriler kullanışlı bir kısa yol olabilir. Teoriler kahrkaha üzerine yapılan spekülasyonların karmaşık tarihine bir miktar düzen getirme ve yüzyıllar boyunca anlaşılma şekli açısından bazı çarpıcı benzerliklerin altını çizme anlamında çarpıcı bilgiler sunmaktadırlar. Ancak bunun ötesinde hem bireysel gülme teorileri hem de çalışma alanını bir bütün olarak sınıflandırmaya yönelik kapsayıcı bir şema açısından ciddi sorunlarla karşılaşılıyorlar. Başlangıç olarak teorilerin tamamı kahrkahayı en geniş anlamıyla ele alıyor demek çok doğru bir yorumlama olmayacaktır. Düşünce tarihinde gülmenin konu edilme durumuna çok sık rastlanmadığı görülmekle beraber gülme kendisi için en geniş yeri modern dönemde bulmuştur.

Çalışmanın ana figürleri olarak iki yaşam filozofu, Bergson ve Nietzsche felsefesi bağlamında gülme işlenmiştir. Bu iki büyük filozofun yolu Batı metafiziğinin eleştirisi, acı kavramı, etik konusu ve değerlerin yaratılması konusunda kesişmiştir. Nietzsche etik konusunda sürü insanını işlemiştir. Bu anlamda formül şöyledir: “Mevcut moral değerler bulunmaktadır. Bu moral değerlere uyan sürü insanıdır. Bu moral değerlere uymama durumu kişide vicdan azabına yol açmaktadır.” Bergson ise etik konusunda toplumsallık ve uyum ilişkisinden bahseder. Bergson için etik konusundaki formül şöyledir: “Toplumsallığın getirisi olarak sosyal normlar bulunmaktadır. Bu sosyal normlara uyum sağlamak gerekmektedir. Uyum sağlanmadığı takdirde kişi gülme ile cezalandırılmaktadır. Bu ceza durumu ise gülmenin nesnesi konumundaki kişide acı hissi uyandıracaktır.” Hem sürü insanına dahil olmayı reddeden hem de toplumsallığın getirisi olan sosyal normlara aykırı davranan kişinin sebepler farklı olsa bile hissettikleri şey aynıdır. Bergson ve Nietzsche değerleri yaratma konusuna da pozitif bakmışlardır, fakat Nietzsche için değerleri yaratacak kişi üst insanken (übermensch) Bergson’un mistik insanı değerleri ilahi güçle yaratmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, (2017). Poetika (çev. Ari Çokona, Ömer Aygün). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles, (2019). Retorik (çev. Ari Çokona). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aydın, H. (1984). Metafizikçi Olarak Nietzsche. Bursa: Uludağ Yayınları.
- Bahtin, M.(2017). Karnavalдан Romana (çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bahtin, M. (2016). Söylem Türleri ve Başka Yazılar (çev. Okan N. Çiftçi). İstanbul: Metis Yayınları.
- Baudelaire, C. (1868). De l'essence du rire et généralement Du comique dans les arts plastiques, Paris
- Beard. M. (2014), Laughter in Ancient Rome, Berkeley • Los Angeles • Londra
- Bergson, H. (2014). Gülme. (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bergson, H. (2017). Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı. (çev. M. Mukadder Yakupoğlu). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Bergson, H. (2011). Metafiziğe Giriş. (çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (2007). Madde ve Bellek. (çev. Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bergson, H. (1911). Creative Evolution, New York Henry Holt and Company, New York.
- Bergson, H. (2019) Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Bergson, H. Essai sur les données immédiates de la conscience (1889; Paris: Presses, Universitaires de France, 1927). S.1
- Bergson, H. (2020). Ruh Teorileri İnsan Ruhu ve Kişiliği (çev. Esat Burak Altıntaş). Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (2016). Etik ve Politika Dersleri (çev. B. Garen Beşiktaşlıyan). Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (2017). Yaratıcı Tekâmül (çev. Mustafa Şekip Tunç). İstanbul: Dergah Yayınları.

- Bergson, H. (1998). *Zihin Kudreti* (çev. Miraç Kadırcıoğlu). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Billig, M. (2005), *Laughter and Ridicule, Towards a Social Critique of Humour*, SAGE Publications.
- Bumin, T. (2019). *Hegel Bilinç Problemi Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Came, D. *Nietzsche's Attempt At A Self-Criticism: Art And Morality In The Birth Of Tragedy*.
- Camus, A. (1963), *Notebooks*, Alfred A. Knopf, New York
- Cevizci, A. (2007). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cohen, T. *Jokes: Philosophical Thoughts on Joking Matters* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
- Danto, A. (2002). *Nietzsche* (çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dedeoğlu, M.M, (2004), *20.Yüzyıl Yaşam Felsefesi “ Nietzsche ve Bergson Etik'i Üzerine Karşılaştırmalı Bir Kritik*, İstanbul: ÜBL Yayıncılık,
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe*. (çev. Ferhat Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G.(1966). *Bergsonizm*. (New York: Zone Books, 1988).
- Dereko, A. “Nietzsche’de Tragedya Sanatı”. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 18 (2007): 51-74.
- Eagleton. T. (2019), *Mizah* (çev. Melih Pekdemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eco, U. (2013). *Gülün Adı* (çev. Şadan Karadeniz). İstanbul: Can Yayınları.
- Er, Sadık Erol, *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi, (Spinoza, Nietzsche ve Bergson Okuması)*, Çizgi Kitapevi, Konya, 2012.
- Er, Sadık Erol. *Camus'nün Nietzschesi-Nihilizm, Ahlak Ve İsyanın Estetiği*. *Özne Dergisi*. Sayı.32. ss.327-363. 2020.
- Erasmus, (2017), *Deliliğe Övgü* (çev. Yücel Sivri) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erhat, A.(1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi
- Febvre. L. (1942), *Le Problème de l'incroyance au XVIème siècle, la religion de Rabelais*, Paris
- Beiser, F.C. (1860–1900). *Weltschmerz ,Pessimism in German Philosophy*.
- Forster, Michael N. (2017). *Nietzsche on morality as a “sign language of the affects”*. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*

- Gordon, M(2015). Camus, Nietzsche, And The Absurd: Rebellion And Scorn Versus Humor And Laughter.
- Góráin, F.M. (2012-2013). Apollo and Dionysus in Virgil
- Grimal, Pierre.(2007). Mitoloji Sözlüğü(Yunan ve Roma).İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Hardt, M.& Negri, A.(2007). Dionysos'un Emeği- Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi.(çev. Ertuğrul Başer). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hegel,(2011). Estetiğe Giriş (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul:idea
- Heidegger, M.(2011), Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi, Cogito 25. Sayı. Yapı Kredi Yayınları. S.134-135.
- Heidegger, M. (2001) Nietzsche'nin Tanrının Ölümü ve Dünya Resimler Çağı (çev. L. Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.
- Heyd, D. The Place of Laughter in Hobbes's Theory of Emotions, Journal of the History of Ideas, Cilt. 43, No. 2. (Apr. - Jun., 1982), pp. 285-295
- Hobbes, T.(2010). Leviathan (çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horlacher, S. (2009). A Short Introduction to Theories of Humour, the Comic, and Laughter. Rodos, s. 17–47.
- Hume, (2019). Ahlakın ilkeleri Üzerine Bir Soruşturma(çev. Merve Menekşe Özer-Adnan Akdağ).
- Hutcheon, L. (1994), Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony. London: Routledge.
- Kierkegaard, S. (2000) Kahkaha Benden Yana (çev. Nedim Çatlı) Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009). İroni Kavramı, (çev. Okur S.), Ankara: İmge Yayınevi.
- Kierkegaard, S. (2017). Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, (çev. Mukadder Yakuboğlu), Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Kierkegaard. S. (2021). Korku ve Titreme (çev. Nur Beier). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kolkman, M. (2010). A philosophy of life. Bergson's Creative Evolution.
- Kuçuradi, İ. (1999). Nietzsche ve İnsan, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Linstead, S. Mullarkey, J. (2003). Time, Creativity and Culture: Introducing Bergson. Culture and Organization, 2003, Vol. 9(1), March, pp. 3–13
- Lipitt, J. (1992). Nietzsche, Zarathustra And The Statüs Of Laughter.
- Markschies, C. (2007). Der Schmerz und das Christentum, Symbol für Schmerzbewältigung?
- Meehan, J.S. (2018). The Vitalist Metaphysics of Bergson and Nietzsche.

- Megill, A.(1998). Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida (çev. Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınlar.
- Meredith. G. (1972). An Essay on Comedy, New York, NY, and Landon.
- Moland, L. “And Why Not?” Hegel, Comedy, and the end of Art, Verifiche XLV (1-2), 2016, 91.
- Morreall, J.(1997). Gülmeyi Ciddiye Alma (çev. Kubilay Aysevenler). İstanbul: İris.
- Moland, L. (2018). All Too Human. Springer.
- Nagel, T. (1971). “The Absurd,” The Journal of Philosophy 68, no. 20 (October 21,1971).
- Nietzsche, F.(1963). Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe. (çev. Nusret Hızır). İstanbul: Elif Yayınları.
- Nietzsche, F.(2013). Ahlakın Soykütüğü Üstüne.(çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F.(2018). Böyle Söyledi Zerdüş (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F.(2017). Deccal. (çev. Ayça Kaya). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F.(1993). Dionysos Dithyrambosları. (çev. Oruç Aruoba). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Nietzsche, F.(2019). Ecce Homo (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010). Güç İstenci (çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F.(2017). İyinin ve Kötünün Ötesinde (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F.(2011). Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). Putların Alacakaranlığı. (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F.(2011). Şen Bilim. (çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010). Şen Bilim (çev. Hasan İlhan). Ankara: Altey Yayınları.
- Nietzsche, F. (2013). The Dionysian Vision of the World, Univocal Publishing.
- Nietzsche, F.(2017). Tragedyanın Doğuşu (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- North, M. (2009), *Machine-Age Comedy*, Oxford University Press.
- Öztulay, B. (2019). H.Bergson'un Gülme Adlı Eseri Üzerinden Gülmenin Fenomenolojisi.
- Pfister, M. (2002), *A History of English Laughter: Laughter from Beowulf to Beckett and Beyond*, Amsterdam- New York.
- Platon. (2019). *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (1988). *Yasalar* (çev. Candan Şentuna, Saffet Babur). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Platon. (2013). *Philebos* (çev.Sabri Esat Siyavuşgil). İstanbul: Cumhuriyet.
- Rabelais. (2000). *Gargantua* (çev.Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat) İş Bankası Kültür Yayınları.
- Risse, M. (2001), *The Second Treatise in on The Genealogy of Morality: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience*.
- Roney, P. (2013). Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve Tanrının Ölümü Üzerine (çev. Elis Şimşon). *Kaygı Dergisi* 20. Sayı. s. 305-322.
- Saji, A. (2004), *The memory of another past: Bergson, Deleuze and a new theory of time* (203-239).
- Sanders, B. (2001). *Kahkahanın Zaferi, Yıkıcı Tarih Olarak Gülme* (çev. Kemal Atakay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (çev. Levend Özşar). Biblos Yayınevi.
- Schopenhauer, A. (2003). *Aşkın Metafiziği* (çev. Veysel Atayman). İstanbul: Bordo-Siyah Klasik Yayınları.
- Shaw, B. (2015). *Nietzsche, Humor and Masochism*. *Israeli Journal for Humor Research*, December 2015, Vol. 4 Issue No.2.
- Sim, S. (2015). *A Philosophy Of Pessimism*, Reaktion Books.
- Smadja, E. (2013). *Gülme* (çev. Sırma Naz Arım). Bağlam Yayıncılık.
- Spiegel, K. (2013). *Early Conceptions Of Humor: Varieties and Issues*. *Psikoloji Bölümü Temple Üniversitesi New York Eyalet Üniversitesi*.
- Şentürk, R. (2010). *Gülme Teorileri*. Rasyo Yayınları.
- Totaro, D. *Time, Bergson, and the Cinematographical Mechanism*, 2001.
- Tunç, M.Ş. (2019). *"Gülmek Nedir? ve Kime Gülüyoruz?"* İstanbul: Çizgi Kitapevi.
- Vine W.E. (1940). *Vines Expository Dictionary of the Old Testament*.

White, E. B. 'Some Remarks on Humor', in *The Second Tree from the Corner* (London:Hamish Hamilton, 1954), 173—4.
(2002), *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

