

T.C
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

SEVİM BURAK ESERLERİNDE ÖZNE

HAZIRLAYAN
Rafet Can YAYLACI

Danışman
Doç. Dr. Şahika KARACA

Yüksek Lisans Tezi

Haziran 2019
KAYSERİ

T.C
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

SEVİM BURAK ESERLERİNDE ÖZNE

HAZIRLAYAN
Rafet Can YAYLACI

Danışman
Doç. Dr. Şahika KARACA

Yüksek Lisans Tezi

Bu çalışma; Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri
Bilimi tarafından SYL- 2017- 7581 kodlu proje ile desteklenmiştir.

Haziran 2019
KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı :

İmza

YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

... adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Ad Soyad İmza

Danışman

Ad Soyad İmza

... A.B.D. Başkanı

Ad Soyad İmza

Doç. Dr. Şahika KARACA danışmanlığında Rafet Can YAYLACI tarafından hazırlanan “**Sevim Burak Eserlerinde Özne**” isimli bu çalışma, jürimiz tarafından **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’ nda Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

28./6./2019

JÜRİ

Danışman: Doç. Dr. Şahika KARACA

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Sinan KILIÇ

Üye: Doç. DR. Oğuz ÖCAL

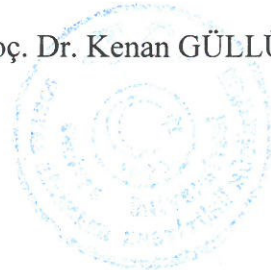
ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 01/07/2019 tarih ve 27 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

01 / 07 / 2019

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Kenan GÜLLÜ



ÖNSÖZ

Özne kavramı, Antikçağ felsefesinden günümüz modern çağ felsefesine kadar geçen süre boyunca pek çok düşünür tarafından ele alınmış ve bu kavrama cevap verilmeye çalışılmıştır. Her düşünür kendi döneminde bu kavrama farklı bakış açısıyla yaklaşmış ve her defasında özne kavramının farklı bir niteliği ortaya çıkarılmıştır. Farklı zaman dilimlerinde, özneye yüklenen çeşitli nitelikler onu, en baştan incelenmesi gereken bir kavram olarak ortaya koymuştur. Özne kavramı; genel olarak varlığın, kendi benliğinin farkında olması anlamında açıklanabilir. Ancak varlığın kendi benliğinin farkına varması belli bir keşif ve araştırma sürecini beraberinde getirir. Çünkü her düşünür özneye farklı nitelikler yüklediğinden özne kavramına ulaşmak farklı yol ve metotları doğurmaktadır. Örneğin, bu süreç Heidegger felsefesinde *dasein* kavramı üzerinden ele alınırken Sartre felsefesinde varlığın özgürlüğü üzerinden açıklanır.

Bu tezin araştırma konusu öncelikle tartışmalı bir soru olan özne kavramının açıklığa kavuşturulmasıdır. Bunu yaparken Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sigmund Freud, Martin Heidegger, Jacques Lacan, Jean Paul Sartre, Michel Foucault ve Gilles Deleuze'un özne görüşlerine yer verilmiştir. Araştırma esnasında özne kavramı önce bu düşünürlerin varlığı ele aldıkları kendi felsefe ve psikoloji eserlerinden daha sonrada onlar hakkında yazılmış diğer felsefe ve psikoloji kitaplarından araştırılarak ortaya koyulmuştur. Tezin bir diğer araştırma konusu ise Sevim Burak'tır. Sevim Burak, Cumhuriyet dönemi edebiyatı içerisinde kendisine has bir yer edinmiştir. Bu durumun sebebi Sevim Burak'ın kendi dönemi içerisinde yer alan diğer yazarlardan farklı bir biçimde eserlerini dil, üslup ve anlatım biçimi bakımından kaleme almasından kaynaklanmaktadır. Onun bu farklı tutumu dönemi içerisinde anlaşılmamasına ve dışlanmasına sebep olmuştur. Böylelikle Sevim Burak'ın kendine has tutumu ve dönemindeki diğer sanatçılardan farklı oluşu bu tezin araştırma konusu olarak seçilmesine neden olmuştur.

Aynı zamanda bu tezin amacı özne kavramını belli düşünürlerin zihniyetiyle açıkladıktan sonra Sevim Burak'ın eserlerinde aramaktır. Felsefe tarihi içerisinde özne kavramına dair pek çok çalışmanın yapılmış olması onun ne olduğu konusunu zorlaştırmaktadır. Ayrıca özne kavramının hareketli yapısı onun karakterinin belirlenmesini ve tanımlanmasını güçleştirmektedir. Bu yüzden belli düşünürlerin özne

kavramı hakkındaki görüşleri değerlendirilerek belirli bir sınırlama getirilmiştir. Bu sınırlama sonrasında ortaya koyulan özne kavramını Sevim Burak'ın eserlerinde yer verdiği karakterler üzerinden değerlendirmek tezin amaçları arasındadır. Ayrıca Sevim Burak üzerine çok fazla çalışma yapılmamış olması onun edebî anlayışının ve eserlerinin yüzeysel kalmasına ve ayıksı düşünülmesine sebep olmuştur. Bu yüzden Sevim Burak'ı tanıtmak ve yaşadığı edebî dönem içerisinde hak ettiği değeri ona vermek bu tezin amaçlarındandır.

Sevim Burak Eserlerinde Özne adlı bu yüksek lisans tezi, toplamda dört bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde Sevim Burak'ın hayatı, sanatı ve eserleri üzerinde durulmuştur. Bu bölüm içerisinde Sevim Burak'ın ailesi, eğitimi gibi daha genel ve şahsi konular ele alınmıştır. Ardından sanatının oluşumu, onun edebî kişiliğine yön veren kişi ya da kişiler ve olaylar açıklanmaya gayret edilmiştir. Akabinde eserleri incelenmiş ve bu eserler hakkında genel bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde özne kavramı, kronolojik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Hegel, Freud, Heidegger, Lacan, Sartre, Foucault ve Deleuze'un özne kavramı hakkındaki görüşleri, özneyi ortaya çıkarma biçimleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde: “Benlik Farkındalığı”, “Kaygı”, “Hiçlik”, “Ötekilik, Yabancılaşma ve Kaçış”, “Özgürlük İsteği”, “Yalnızlık”, “Ölüm”, “Arayış”, “Kötülük” ve “Dil ve Bilinçdışı” gibi başlıklar hakkında kuramsal bilgiler verilmiştir. Ardından her başlık Sevim Burak'ın eserleri özelinde incelenerek değerlendirilmiş ve tezin ikinci bölümünde yer alan düşünürlerin özne ve burada yer alan kavramlar üzerindeki görüşleri dikkate alınarak açıklanmaya ve tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Tezin dördüncü ve son bölümünde “Öznenin Dil Üzerinden Kurulumu” başlığına yer verilmiştir. Bu bölümde genel olarak dilin tarihsel serüveni, dilin gelişimi ve ele alınış biçimi, geçmişten günümüze nasıl roller oynadığı üzerinde durulmuştur. Ardından özne kavramını açıkladığımız düşünürlerin, dil konusuna yaklaşma biçimleri, öznenin bu durumdan nasıl etkilendiği ve öznenin dil üzerinden kendini nasıl ortaya çıkardığı anlatılmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak bu araştırmada öncelikle “özne” kavramı, “ontoloji”, “psikanaliz”, “egzistansiyalizm”, “tarih” ve “dil” gibi kavramlar üzerinden açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Daha sonra bu bilgiler ışığında özne kavramı, Sevim Burak'ın eserlerinde

aranmaya çalışılmıştır. Varlığın sıradan ve günlük oluşundan ayrılarak kendini anlamlandırma süreci bu şekilde değerlendirilmiştir.

Bu çalışma boyunca benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, bilgileri ile yolumu aydınlatan, bana olan inancını daima hissettiren, yanlışlarıma rağmen sabırla ve iyi niyetle beni yönlendiren değerli tez danışmanım Doç. Dr. Şahika Karaca'ya sonsuz teşekkürü bir borç bilirim.

Hayatımın her anında yanımda olan bu zorlu süreçte de desteklerini ve güvenlerini daima bana hissettiren biricik annem ve babam Nurten- Kemal Yaylacı'ya ardından en iyi arkadaşım olan ağabeyim Çağrı Mehmet ve eşi Tülay Yaylacı'ya sonsuz şükran ve teşekkürümü sunarım. Aynı zamanda bu tez çalışmasında emeği geçen herkese minnettarlığımı belirtirim. Dünyadaki bütün güzelliklerin onlarla olmasını dilerim.

Rafet Can YAYLACI

SEVİM BURAK ESERLERİNDE ÖZNE**Rafet Can YAYLACI****Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2019****Danışman: Doç. Dr. Şahika KARACA****ÖZET**

Özne kavramının, varlık üzerinde ne ifade ettiği, onu nasıl kapsadığı ve ona nasıl şekil verdiği tarih boyunca felsefenin cevap aramaya çalıştığı soruların başında gelmektedir. Her dönem kendi içerisinde özne kavramını yeniden ve en baştan inşa etmiş ve bunu yaparken de farklı yöntem ve metotlar denenerek özne her defasında farklı bir anlayış üzerine kurulmuştur. Bu tez çalışmasında 18. ve 20. yüzyıllar arasında yaşamış olan önemli felsefi düşünürlerin özne kavramına yaklaşımları kronolojik bir biçimde ele alınarak bu kavramın değişim ve gelişim süreci irdelenmeye çalışılmıştır.

Sevim Burak, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı içerisinde kendisine özgün bir yer edinmiştir. Ancak yazdığı eserlerin anlaşılmasız olduğu eleştirisi ona ve eserlerine karşı önyargılı yaklaşılmasına neden olmaktadır. Bu yüzden bu tezde ortaya konulan özne kavramı ile Sevim Burak'ın eserlerinin anlaşılmasızlığı ortadan kaldırılmaya çalışılmış ve farklı yönleri ele alınarak edebî yönü aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sevim Burak, Özne, Felsefe, Psikanaliz, Dil.

THE SUBJECT IN SEVİM BURAK’S WORKS

Rafet Can YAYLACI

Erciyes University, Social Sciences Institute, Master Program Thesis, June 2019

Supervisor: Doç. Dr. Şahika KARACA

ABSTRACT

What concept of subject represent on existence, how it comprises and gives shape to it is the leading questions which the philosophy tried to find an answer throughout the history. In every period, in the own existence, she built concept of subject again and from the beginning, subject was established on different understandings in each time by trying different methods and techniques. In this thesis, subject’s and development period was tried to be examined by dealing with the important philosophy thinkers who lived in 18. and 20. Centuries, approaches to subject concept in a chronological way.

Sevim Burak took a unique place in Republic Period Turkish literature. However, the criticism of her works incomprehensibility caused approaching her Works with prejudice. Therefore, in this thesis, Sevim Burak’s Works incomprehensibility was tried to be eliminated and her literal side was tried to be enlightened by dealing with different sides.

Key Words: Sevim Burak, Subject, Philosophy, Psychoanalysis, Language.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI.....	ii
ONAY:.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
1. SEVİM BURAK HAYATI- SANATI VE ESERLERİ	1
1.1. Sevim Burak’ın Hayatı.....	1
1.2. Sevim Burak’ın Sanatı ve Eserleri	4
1.3. Sevim Burak’ın Edebî Eserleri.....	13
1.3.1. Sevim Burak’ın Hikâye ve Romanları	13
1.3.1.1. Yanık Saraylar	13
1.3.1.2. Afrika Dansı.....	14
1.3.1.3. Palyaço Ruşen.....	15
1.3.1.4. Ford Mach I.....	16
1.3.2. Sevim Burak’ın Tiyatroları	16
1.3.2.1. Sahibinin Sesi.....	17
1.3.2.2. Everest My Lord	17
1.3.2.3. İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar.....	18
1.3.3. Sevim Burak’ın Mektup Türündeki Eseri.....	18
1.3.3.1. Mach I/ One’den Mektuplar.....	18

2.ÖZNE NEDİR?	21
2.1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	21
2.2. Sigmund Freud.....	25
2.3. Martin Heidegger	35
2.4. Jacques Lacan	43
2.5. Jean Paul Sartre.....	51
2.6. Michel Foucault	55
2.7. Gilles Deleuze	62
3. SEVİM BURAK ESERLERİNDE ÖZNE.....	70
3.1. Benlik Farkındalığı	70
3.2. Kaygı.....	81
3.3. Hiçlik	91
3.4. Ötekilik, Yabancılaşma ve Kaçış	97
3.5. Özgürlük İsteği	120
3.6. Yalnızlık İsteği	125
3.7. Ölüm	133
3.8. Arayış	141
3.9. Kötülük	149
3.10. Dil ve Bilinçdışı.....	155
4. ÖZNENİN DİL ÜZERİNDEN KURULUMU	165
SONUÇ	177
KAYNAKÇA.....	183
ÖZGEÇMİŞ	192

1. SEVİM BURAK HAYATI- SANATI VE ESERLERİ

1.1. Sevim Burak'ın Hayatı

Sevim Burak 1931 yılında İstanbul Ortaköy'de dünyaya gelmiştir. Babası Müslüman, annesi ise Yahudi'dir. Babası Seyfi Bey (Mehmet Seyfullah Burak) denizcidir. *“İstanbul ve Çanakkale boğazlarında kılavuz kaptan olarak çalışıyordu.”* (Özdem, 2013: 144) Annesi, Anne- Marie Mandil ise Rumen göçmenidir. Anne Marie Hanım, Seyfi Bey ile evlenince adını Aysel Kudret olarak değiştirmiştir. Aysel Kudret Hanım Yahudi kökenli olduğu için Seyfi Bey'in ailesi tarafından benimsenmemiştir. *“Aileye ancak ilk kızları Nezahat'in 1921'de doğumundan sonra kabul edildi ve Kuzguncuk'un tepesindeki geniş aile evine yerleştiler”* (Özdem, 2013: 144). Ailesi Kuzguncuk'a yerleştikten sonra burada uzun süre yaşamış ve Sevim Burak'ın eserlerinde çokça geçecek olan Kuzguncuk semtinin etkisi kendini bu zamanda göstermeye başlamıştır. *“Onlardan dinlediği hikâyeler ve o zamanlar 'Küçük Paris' adıyla anılan Kuzguncuk'un kozmopolit yapısı, edebiyatın temel taşlarını oluşturdu”* (Özdem, 2013: 144).

Sevim Burak, okul çağına geldiğinde babasının görevi sebebiyle eğitimine Çanakkale'de başladı. Babasının Çanakkale'deki görevinin sona ermesinin ardından tekrar İstanbul Kuzguncuk'a dönerek ilkokul hayatına burada devam etti. İlkokulu Kuzguncuk'ta Süleyman Şefik Paşa Nakkaştepe 45. İlkokulunda tamamladı. Lise çağına geldiğinde ise akrabalarının isteği üzerine Alman Lisesine kaydoldu.

Sevim Burak, 1947 yılında önce annesi Aysel Kudret Hanım'ın, yedi ay sonra ise babası Seyfi Bey'in ölümü üzerine öğrenim hayatını bitirerek Beyoğlu Olgunlaşma Enstitüsüne manken olarak girdi. *“Ona göre kısa süren bu eğitim hayatı çok da başarılı değildir. Bu konuda Mübeccel İzmirli'nin sorusunu cevaplayan Burak kendini iş hayatında daha başarılı bulmaktadır”* (Koçakoğlu, 2009: 30). Bu enstitü içerisinde aynı zamanda terzilik eğitimi aldı. Sevim Burak ilk eserlerini küçük yaşta ortaya koymuş, Enstitü

içerisinde de edebiyatla ilgilenmiş ve yazmaya devam etmiştir. Yine bu dönemde kitap fuarlarında çalışmış ve edebî çevresini genişletmeye gayret etmiştir.

1950 yılına geldiğinde Sevim Burak, yazı ve edebiyat işlerinden çok mankenlik mesleğine yönelmiştir. Mankenlik yaparken Amerika, Avrupa ve bir kez de Küba'ya gitme fırsatı bulmuştur.

“1954 yılında Burak bir grup arkadaşıyla birlikte Olgunlaşma Enstitüsü'nün milli mankeni olarak, dönemin Amerikan Büyükelçisi Mc Ghee'nin girişimiyle düzenlenen bir Amerikan gezisine katılır. Büyük bir gemi ile çıkılan bu yolculuğun amacı çeşitli ülkelere- özellikle Amerikan-Türk kültürünü tanıtmaktır. Amerika, Küba, Washington, Baltimour uğranılan yerlerdendir. Sevim ve arkadaşları buralarda en iyi şekilde ağırlanırlar” (Koçakoğlu, 2009: 31).

Sevim Burak bu dönem içinde ilk evliliğini yapmıştır. Dönemin ünlü keman sanatçısı Orhan Borar ile 1954 yılında evlenmiştir ve 1955 yılında oğlu Karaca Borar dünyaya gelmiştir. 1958 yılına gelindiğinde ise eşi Orhan Borar'dan ayrılmıştır. Yine bu dönemde Sıraselviler'de kendi moda evini açmış ve pek çok sanatçıya kıyafet tasarlamıştır. Ancak 1960 ihtilali ve bu dönemdeki ekonomik sıkıntılar sebebiyle moda evini kapatmak zorunda kalmıştır. Moda evini kapatmasının ardından edebiyata daha fazla vakit ayırmaya başlayan Sevim Burak bu dönemde acemilik dönemi eserlerini kaleme almıştır.

“Bunlardan ‘Hırsız’ Ulus gazetesinde, ‘Manken’, ‘Madam Violette’in Terzihanesi’, ‘Her Şey Beyazdı’ Milliyet gazetesinde, ‘Beşten Sonra’ Yenilik dergisinde yayımlandı. ‘Büyük Günah’ adlı hikâyesiyle 1951’de Yeni İstanbul gazetesinin Dünya Hikâyeleri Yarışmasına katıldı. İlk beş dereceye girdi” (Özdem, 2013: 145).

1960 ve 1970’li yıllara gelindiğinde Sevim Burak mankenlik, moda evi ve terzilik işlerinden kendini iyice soyutlayarak yazma işine daha çok sarılmıştır. İlk ciddi çalışması olan “Sedef Kakmalı Ev” adlı hikâyesi 1961 yılında *Türk Dili* dergisinde yayınlanmıştır. Yine bu dönem içerisinde ikinci evliliğini yapmış ve ressam Ömer Uluç ile evlenmiştir. Bu evlilikten Elfe Uluç dünyaya gelmiştir.

1965'te ilk hikâye kitabı *Yanık Saraylar* yayımlandı. Bu kitap Sait Faik Hikâye Armağanı'na aday olarak gösterildi. Ayrıca bu kitabın içerisine Sevim Burak'ın eşi Ömer Uluç'un resimleri de eklenmiştir. *Yanık Saraylar*, Sait Faik Hikâye yarışmasını kazanamamış olmasına rağmen Türk edebiyatı ve hikâyeciliğine yeni bir boyut kazandırmıştır. Sevim Burak'ın hikâye kitabının ödülü alamaması üzerine edebiyat çevreleri tartışmalara girmiştir. Çoğu kimse Sevim Burak'ın ödülü alması gerektiğine dair yazılar yazmışlar ve bu durumu protesto etmişlerdir. Bu olayların ardından Sevim Burak uzun bir sessizliğe gömülmüş ve sadece kendisi için yazdığını açıklayarak 17 yıl boyunca suskunluğunu korumuştur. Bu dönem içerisinde her ne kadar suskun kalsa da yazma işlerine devam etmiş ve *Sahibinin Sesi* adlı tiyatro oyununu 1970'li yılların ilk döneminde kaleme almaya başlamıştır.

Bu yıllarda kalp rahatsızlığının belirtileri ortaya çıkmaya başlamıştır. “*Kalp hastasıdır Sevim Burak. Hastalığının başlangıcı çocukluk günlerine uzanıyor. 10 yaşında kalp romatizması geçirmiş. Anlattığına göre Kuzguncuk'ta denize girerken ıslak mayoyla durduğu için yakalanmış bu hastalığa*” (Güngörmüş, 2003: 27; 28). Sevim Burak'ın tedavi süreci içinde kalp kapakçığının değişmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Yine bu dönemde Ömer Uluç görev nedeniyle Nijerya Lagos'a gönderilmiştir. Sevim Burak da kızı Elfe ile birlikte Nijerya'ya gitmiş ve burada bir buçuk sene kalmıştır. Bu dönemde Afrika halkının kültürü, yaşamı, sanatı ile yakından ilgilenmiş ve bu gördüklerinden etkilenecek daha sonra kaleme alacağı *Afrika Dansı* adlı hikâye kitabını ve özellikle “Afrika Dansı” adlı hikâyeyi burada gördükleri üzerine kurgulamıştır. Ayrıca 1978 yılında İstanbul'da, Afrika halkının kültürü, yaşamı ve sanatı hakkında olan “Galeri Baraz” sergisinin açılmasına önayak olmuştur. (Özdem, 2014: 146)

1980 yılında hastalığı sebebiyle tekrar Londra'ya gitti ve burada açık kalp ameliyatı oldu. Ameliyat sonrası doktorların tüm uyarılarına rağmen onları dinlemeyerek İstanbul'a döndü. Yine bu yıl içerisinde eşi Ömer Uluç'tan ayrıldı. Yazarlık çağının zirvesinde kalp rahatsızlığı ile boğuşan Sevim Burak, *Yanık Saraylar*'ın ardından ikinci kitabı *Sahibinin Sesi* adlı tiyatro eserini 1982 yılında yayınladı ve ardından bunu *Afrika Dansı* adlı hikâye kitabı takip etti. *Everest My Lord* ile *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* eserlerini baskıya verebildi ancak 1983 yılında pek çok eserini tamamlayamadan İstanbul'da hayatını kaybetti.

1.2. Sevim Burak'ın Sanatı ve Eserleri

Sevim Burak, Türk edebiyatı içerisinde hikâye, roman, tiyatro ve mektup/anı türünde eserler vermiştir. 1950'li yıllardan itibaren profesyonel yazarlığa adımını atsa da geçen bu zaman içerisinde yazdıkları için çocukluk dönemi ürünleri ifadesini kullanmıştır. “*Bu yıllarda ‘çocukluk dönemi ürünlerim’ dediği hikâyelerini yazmaktaydı*” (Özdem, 2013: 145). İlk ciddi çalışması olarak gördüğü *Yanık Saraylar* adlı hikâye kitabı 1965 yılında yayınlanmıştır.

1950 dönemi öykücülüğü içinde yer almasına rağmen bu dönemde güçlü bir akım olan toplumcu-gerçekçilik ile ilişkisi olmamış, daha çok bireysel bir zihniyetle eserlerini vermiş ve kendisini herhangi bir akıma ait hissetmemiştir. Kendisine has yazım şekli, dili kullanma biçimi o dönem içerisinde Sevim Burak'ı anlaşılmaz kılmış ve yazdıkları değersiz görülmüştür ancak o yine de kendi tarzını kabul ettirmek için çaba göstermiştir. İçten içe bu konu hakkında üzüntü duyan Sevim Burak oğlu Karaca Borar'a yazdığı 11 Şubat 1983 tarihli mektubunda bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Buradakiler homurdanıyorlar ‘Ne biçim edebiyat?’ diye ama işte, ben onlara kabul ettirene kadar çalışacağım. Toplumsal öykülere, başı sonu ortası olan ezber gibi okunacak ya da ille de Türkiye’nin bir gerçeğini ortaya çıkartacak idealist öyküler geçerli. Ben böyle yazamam. Onun için lütfen ve lütfen anla ki, çok zor bir ortamla karşı karşıyayım” (Burak, 2014b: 237).

Eserlerindeki tutumu onun sürrealizm akımına yakın bir anlayış benimsediğini düşündürmüştür. Hatta *Afrika Dansı* hikâye kitabı içerisinde yer alan “Bir Gece Yemeği” adlı hikâyesinin sürrealist bir anlayışla yazıldığı gerekçesiyle *Milliyet Sanat* dergisinde yayınlanmamıştır. Bu durumu Burak şu sözlerle anlatmaktadır: “*Bu öyküyü hiçbir sanat dergisi basmaya yanaşmadı. Milliyet Sanatın müdürü Atilla Akal diye bir hıyar ‘Bu öykü bizim okuyucularımızı aşıyor, sizin için ilerde sürrealist bir sayı çıkarır yayınlatabiliriz’ dedi*” (Burak, 2014b: 190). Sevim Burak kendisini hiçbir akıma ait hissetmemiş ve kendisini bir kalıba sokacak olan akımlardan uzak durarak eserlerini bu doğrultuda kaleme almıştır. Sevim Burak, bu dönemde ona karşı yapılan akım yakıştırmalarına karşı çıkmış ve kendi gayesinin aslında sanat eseri ortaya koymak

olduğunu dile getirmiştir. Sevim Burak bu durumu yine şu sözlerle ifade etmiştir: *“Beni akımlar değil, tek tek yapıtlar ilgilendirir. Bugün de ilginin akımlara değil, yapıtlara dönmesini daha önemli buluyorum”* (Koçakoğlu, 2009: 84).

Aynı zamanda eserlerinde postmodernist unsurlara rastlanmasına rağmen yazarın bunlara bilinçli bir şekilde yer verdiği söylenemez. Bedia Koçakoğlu’nun Doğan Hızlan ile yaptığı röportajda *“yazarın postmodernliği bilmediğini ifade ederken ‘Sevim Burak’a postmodernist diyemem’”* (Koçakoğlu, 2009: 85) ifadesi böyle bir anlayış içerisinde bulunmadığı ve eserlerini bu doğrultuda kaleme almadığını dile getirmektedir.

Bu dönemde *Yanık Saraylar* hikâye kitabının dili tartışmalara yol açmıştır. Klasik dönem öykücülüğü arasında yer alan bu eser; dil, üslup ve anlatım tarzı açısından sıyrılarak kendine has bir tarz oluşturmakla birlikte bu dönem öyküleri arasında kendisine yer bulamamasına da neden olmuştur. Sevim Burak, edebiyat çevreleri tarafından dili kullanışı ve dilinin anlaşılmasız oluşu sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu durumu oğlu Karaca Borar’a yazdığı mektupta şöyle anlatmıştır:

“SANAT ESERİNİN ANLAŞILMAK diye bir kuralı mı var ki, bizim okuyucular anlamaz diye yayınlamıyoruz. Bir sanat eserinin anlaşılması şart değildir, bazen 10 sene sonra bazen 20 sene sonra, bazen yazarı öldükten sonra anlaşılabilir” (Burak, 2014b: 190).

Aynı zamanda dilin gramer yapısını da bozan Sevim Burak, noktalama işaretleri yerine *“(-), (/)”* işaretleri kullanarak cümlelerinin akıcılığını bu şekilde sağlamaya çalışmıştır. Sevim Burak bununla birlikte söz dizimini de bozmuş, büyük harf ve küçük harf kullanım kurallarına da uymamıştır. Sevim Burak’ın ölümünün ardından eski eşi Ömer Uluç ile yapılan röportajda, Uluç, Burak’ın büyük- küçük harf kullanımını şu şekilde kurguladığını ifade etmiştir:

“Arada, ‘Her tür edebiyatın bir kendi yüzü vardır,’ dediğini hatırlıyorum. Ancak yine de bunların daha çok vurgulamalar olduğu kanısındayım. Anlatılmak istenenin vurgulanması, Fonetikle yazılmış kelime, verilen dünyanın işaretlerinden biri, sadece bu kadar, daha fazlası değil” (Uluç, 1984: 32).

Ömer Uluç'un bu ifadesi, Burak'ın metinleri içerisinde yer yer art arda sıralanan büyük ve küçük harf kullanımının aslında okuyucunun bir çeşit dikkat kesilmesi için Sevim Burak tarafından yapılmış uyarılar olduğu anlaşılmaktadır.

Sevim Burak'ın eserlerini yazma biçimi de oldukça farklıdır. Bir dönem eğitim gördüğü Olgunlaşma Enstitüsünde terzilik dersi almış ve daha sonra da kendi moda evini işletmiştir. Eserlerini oluştururken elindeki metinleri yere sererek ya da perdelere asarak tıpkı kumaş parçalarını yan yan getirip diker gibi kurgulamaya çalışmıştır. Böylelikle elindeki metni ideal şekle sokana kadar onunla oynamıştır. Sevim Burak'a has olan bu yazma işlemi bir bakıma terziliğin yazarlığa bulaşması ve terzilikte olan kes-yapıştır sisteminin edebî esere kolaj tekniğiyle uygulanmış halidir.

“Onun dikiş dikmesiyle yazı pratiği arasında nasıl bir yakınlık varsa, yazdığı ortamlarla dikiş dikilen ortamlar arasında da öyle bir benzerlik vardır. Önce eleştirmeni, sonra yakın dostu olan Feyza Zaim, son hikâyelerini yazarken sık sık Sevim Burak'ın yanında bulunmuş. Çalışma ortamını şu sözlerle anlatıyor: ‘Sanki bir terzihaneye gitmiş gibi hissediyorsunuz. Provahaneye. Yarı bitmiş yarı bitmemiş elbiseler var. Ve siz bir kadınsınız, gustonuz da var. Terzi arkadaşınız size nasıl fikir sorarsa aynı öyle... (...) ‘Şurada potluk var mı sence? Arkamdan git bir uzaktan bak bakayım’... Tam böyle bir çalışmaydı. Kâğıtları serer yere. Emekleyerek onu alır oraya. ‘Şimdi böyle bakayım nasıl oldu... Böyle nasıl oldu? Kalkıp şunu şöyle getirir misin?’...’ Anlamla biçim birbirinin üstüne mükemmel oturuncaya kadar bu prova devam eder” (Güngörmüş, 2003: 44).

Edebî eserin yaratılmasında ve oluşturulmasında farklı sanatçı ve kaynaklardan etkilenmek ve bu etkileri benimsemek doğal bir süreçtir. Sevim Burak'ı derinlemesine ve içten bir şekilde en çok etkileyen kişinin Franz Kafka olduğunu söylemek mümkündür. Sevim Burak, Kafka için şu sözleri söylemiştir: *“Benim hocam, tanrım Kafka'dır bilirsin, o'nu hiçbir zaman aşamayacağım için böyle kötümser yazıyorum ama, bu da büyük bir güç bana Kafka'dan gelen”* (Güngörmüş, 2003: 47). Sevim Burak'ın Kafka'dan bu denli etkilenmesinin ve onu usta kabul etmesinin arkasında belki de aynı kaderi paylaşmanın verdiği bir ortaklık söz konusu olabilir. Kafka, Prag Yahudisi olmasına rağmen o dönem içerisinde eserlerini Almanca kaleme almış ancak

bunu yaparken kendi minör dilini oluşturarak majör dil olan Almanca'dan sıyrılmaya çalışmıştır. Zira Sevim Burak da içinde yaşadığı toplumun çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede Yahudi olarak Kafka gibi ötekileştirilmiştir. Kafka'nın ötekilik durumunu Gregor Samsa'yı bedensizleştirerek anlatmasından Sevim Burak da etkilenmiş olmalıdır ki sokak kedilerine, Yahudi kedilerim diyerek toplum içinde yaşayan ve ötekileştirilen Yahudileri bu şekilde bedensizleştirmeye çalışmıştır.

“Yazara göre Kafka; insanlığın –özellikle de Yahudilerin- dolayısıyla kendi kaderini edebiyata yansıtmış bir yazardır. Bu noktada Burak, Kafka'nın eserlerinin, kendisiyle ortaya çıkan bir kader olduğuna inanır. Yazarı, Kafka'ya hayran bırakan biraz da budur” (Koçakoğlu, 2009: 90).

Kafka'nın kendi kahramanlarını cezalandırması Sevim Burak'ta da görülür. Örneğin; “Ah Ya Rab Yehova” adlı hikâyede ya da *Sahibinin Sesi* adlı tiyatro eserinde yer alan Zembul Allahanati hiçbir suçu olmamasına rağmen eşi Bilal Bey tarafından Yahudi olduğu gerekçesiyle psikolojik ötekileştirmeye ve psikolojik şiddete maruz kalmış ve aynı zamanda fiziksel bir cezalandırmanın eşiğinden dönmüştür. Aynı şekilde Kafka'nın *Dava* adlı eserinde yer alan Joseph K., suçsuz olmasına rağmen yargılanmasının Sevim Burak'ın Zembul Allahanati karakteri ile benzerlik göstermektedir.

“Kafka'nın kişileri suçsuz da olsalar yargılanırlar. Suçları belirsiz de olsa ceza kaçınılmazdır. Yazarın kaderi bu noktada kahramanlarına yansır. Kafka bir Musevi'dir. Ama 'Vaat Edilmiş Toprak'a inanmayarak Musevi geleneğine ters düşer. Belirsiz olan bu suçtan cezalandırılarak toplum dışına itilir” (Koçakoğlu, 2009: 90; 91).

Sevim Burak'ın etkilendiği başka bir kaynak ise *Tevrat*'tır. Sevim Burak çocukluk zamanlarında Yahudi olmasından rahatsızlık duymuş ve bunu saklamaya çalışmıştır. Hatta annesi Aysel Kudret Hanım'ın Yahudi olması ve Türkçeyi düzgün konuşamamasından rahatsız olduğunu ve durumdan utandığını ifade etmiştir. Ancak Sevim Burak'ın yaşı ilerledikçe bu durumu kabullenmiştir. Hatta küçükken annesinden ve onun Türkçeyi düzgün kullanamamasından etkilenmiş bu yüzden de eserlerinin belli başlı bazı bölümlerini annesinin diliyle yazmıştır. Küçükken Yahudiliğinden ve annesinden utanmış olmasına rağmen büyüdüğünde *Tevrat* başucu kitaplarından biri

haline gelmiştir. Sevim Burak'ın oğlu Karaca Borar annesinin bu durumunu şu sözlerle ifade etmiştir: *“Omun bir Tevrat'ı vardı. Tevrat onun ana kitabıydı. Tevrat'ı bir görseniz, onun okunmadık, altı çizilmedik sayfası –beş kere, on kere- kalmamıştır”* (Koçakoğlu, 2009: 94).

Yazarın *Tevrat*'tan etkilendiğinin en açık göstergelerinden birisi eserlerinde yer alan kahramanların isimlerinin *Tevrat*'ta da geçmesidir. Örneğin, Zembul Allahanati'nin doğumunun yaklaşması üzerine Zembul'ün akrabaları onun ziyaretine gelmiştir. Burada yer alan herkes Yahudi ismine sahiptir.

“BİLAL: Biliyorsunuz ki sizin de iki adınız var... Zembul... Sümbül... Birinci adınız kayıp getirir, ikinci adınız kazanç getirir. Matmazel Zembul Allahanati, siz niye döndünüz?.. Niye Sümbül Hanım, Sümbül Hanımefendi oldunuz?.. Ya teyzeniz, dul Leyla Hanımefendi? (Bilal isimleri kasten ve alayla mübalağalı bir biçimde uzatmakta ve mübalağalı jestlerle konuşmaktadır.) Teyzeniz, meşhur dullardan daha dul Leyla Hanımefendi değilken, Kırmızı Yahudi Mektebi'nde bitli Lilika iken... Daha konuşalım mı?..”

“BİLAL: ...Nerede kalmıştık? Ebe Sultana ve Tenekeci İzak'ın evinden sonra mahallenin evlenmemiş eski dilberlerinden sevgili halanız Dilenci Donna Hanım'ın kızı Matmazel Kalo gelir. Donna Hanım Ortaköy'de oturur, hesabı uzun, uzun mesafeye girer. (Durur) Kalo'dan sonra bizim eve yakınlık derecesi itibariyle Madam İda gelir, namı diğer Eda Hanım... Edaaa... Büyücü Edaaa (Burak, 2012: 60; 61; 64).

Sevim Burak'ın eserlerinde Yahudi isimler kullanması hem Yahudi kimliğinin getirmiş olduğu ötekilik duygusunu hissettirmek hem de Bilal Bey'in sözleri ile “burada yaşayan herkesin iki ismi vardır” ifadesi öteki konumunda olan Yahudi kesiminin kendisini topluma ait hissettirmeye çalıştığını göstermektedir. Yine eserin sonunda Bilal Bey'in kalbine iğnenin saplanması ardından onun ruhunu almaya gelen Yehova, *Tevrat*'ta adı geçen gazap Tanrısı'dır. Bu şekilde Zembul Allahanti'nin intikamını alan ve Bilal Bey'in yaptıklarına karşı onu cezalandırmaya gelen tabir yerindeyse Yahudi Tanrısı'dır.

Sevim Burak'ı etkileyen başka bir yazar ise Samuel Beckett'tir. Beckett'in onu etkilediğine dair net ve kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Ancak özellikle

Afrika Dansı adlı hikâye kitabında Samuel Beckett adına rastlamak ve ondan etkilendiğini söylemek mümkündür. Bedia Koçakoğlu'nun *Aşkın Şizofrenik Hali Sevim Burak* adlı eserinde Samuel Beckett'in Sevim Burak'ı doğrudan etkilediğine dair net ve kesin bir kanıtın bulunmadığını ifade eder. (Koçakoğlu, 2009: 98) Ancak *Afrika Dansı* adlı hikâye kitabında Samuel Beckett şu şekilde geçmektedir:

".../SAMUEL BECKETT'E benziyor/ BECKETT'le beraber olmak bu odada Beckett'i görsem ayaklarına kapanır öperdim diyorum makineye/ MAKİNE DEĞİLSİN/ BECKETT'le gezmek/ yalnız kendime saklamak değil onu/ hayır/ başkalarıyla da paylaşmak isterim/ Beckett'le sinemaya gitmek/ O'nu sinema kalabalığının arasında görmek isterim/ başka erkeklerin başka kadınların arasında görmek isterim/ şöyle PAPİRÜS falan/ sanat çevresi/ BECKETT'i görünce ne yaparlar acaba/ ama bu bir aldanış" (Burak, 2016b: 19).

Sevim Burak, *Mach One'dan Mektuplarda*, Samuel Beckett'e olan hayranlığını şu sözlerle ifade etmiştir:

"Bütün mesele kendini dış dünyadan soyutlayarak –koparak- yeni bir yaşama benzeyen ikinci bir yaşam kurmak... Böyle bir erkek elbette vardır. Ben Afrika Dansı'nda niye SAMUEL BECKETT'i âşık olarak seçtim? Benim aradığım erkek oydu. Onun kafasıydı, yaşı başı beni ilgilendirmiyordu. Demek ki kafa yapısı beni ilgilendiriyor" (Burak, 2014b: 178).

Görüldüğü üzere Sevim Burak'ın, Samuel Beckett'e olan hayranlığı onun kişiliğine ve edebiyatınadır. Bu şekilde eserlerinin bir kısmında Beckett'e yer vererek ona karşı duygularını ifade etmiştir.

Sevim Burak pek çok alanda eser vermiş olsa da onun hikâyeciliği daha ön plandadır. Burak kendi hikâyecilik anlayışını ve yazarlığını şu şekilde anlatmaktadır:

"Benim için hikâye yazmak, görevli olduğum bir iştir. Yazarlık, başımdan ayakuçlarıma kadar geçmiş resmî bir elbise gibidir. Giz işidir kanımca. Hikâyelerimi, karanlık bir yolda, emekliyerek, çarparak yazıyorum. Kendi yaşamımın ve başkalarının yaşamlarının dışında, bir düş ve imge karmaşığı ortasında yazabiliyorum. Yaşam'ı yaşam'dan

kesilerek (bilinçle) bağlarımı kopararak yazabiliyorum. Hikâyelerimin temellerini dünya görüşümün üstüne koymuyorum. Hikâyelerimin temellerini, kendi benliğimin altında, kazıyorum” (İzmirli, 1966: 58).

Burak’ın bu ifadesi hikâyeciliği ne kadar ciddiye aldığını göstermekle birlikte onun nasıl bir yapı içerisinde ürün ortaya koyduğunu da açıklamaktadır. Hikâye anlayışının düz ve aydınlık bir yolda gitmektense karanlıkta gittiğini ifade etmesi onun kendi dönemi içerisinde bulunan diğer hikâyecilerden farklı bir anlayış sergilediğini göstermektedir. Yine kendi hikâyelerini düş ve imge karmaşası olarak görmesi günlük hayatın içerisinde var olan konulardan yararlandığını ancak ağırlıklı olarak kendi hayal gücüyle desteklediğini ifade etmektedir. Hikâye yazmayı bir insanlık vazifesi olarak görüp kendini bu işe adayan Sevim Burak, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Yazarlık benim insanlık gururumu kurtarabilme aracıdır. Hayatımda, gururumu kurtarabildiğim tek yer hikâyelerimdir. İkinci bir kader gibi sığındığım hikâyelerim, beni başkalarından saklar. Hikâye yazmak, kendime açık, başkalarına kapalı olduğumu sandığım, kendi bildiğim bir durumdur. Bu yüzden, hikâye yazmak, yazmaya başlayıncaya kadar (beni yazmaya iten güç) bedeni bir güçtür neredeyse” (Burak, 1966: 104).

Hayattayken öteki durumunda olan, yaptığı evliliklerden mutlu olmayı başaramayan Sevim Burak için sığınılacak liman hikâyedir. Yarattığı kurmaca kahramanlar ya da olaylar aslında çevresinde var olan ve gözlemlediği insanların ve olayların yansımasıdır. Bu konu hakkında kendisi, şu yorumu yapar: *“Şüphesiz hikâyelerimdeki kuramsal dünya, gerçek dünyaya bağlıdır.”* (Burak, 1966: 102) Eserlerini kaleme alırken onların eğiticilik yanını değil daha çok duygunluk (duyarlılık) yönünü ön planda tutmuştur. Yine bu durum hakkında Burak şu sözleri söylemiştir:

“Hikâyelerimdeki kötümserlik, yazmaya zorunlu olduğum şeyin kendisidir. Amacım eğiticilik değildir. Kötümserlikle yazabildiğim gibi, iyimserlikle de yazabilirim: Amacım duygunluktur. Bilimsel öğretinin – geleneksel eleştirinin görevi, yapıtı çözmek, gerçekleri bulmaktır (bir anlamda duygunluğu çözmek)” (Burak, 1966: 102).

Sevim Burak, kendi eserlerinin dışında o dönemde ortaya konulan diğer eserlerin bilgi ve kesinlik üzerine temellendiğini dile getirir. Ancak kendi yazım tarzının bilgiden çok

sezgiye dayalı olduğunu ifade eder. Sevim Burak bu durum hakkında şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Sanat çevrelerinde, bilgi ve kesinlik arıyorlar. Benimse, yaşamam, tanımam, düşünmem, yazmam, sanı’ya (sezgi’ye) dayanır. Bilgi ve kesinlikle hikâye yazan biri değilim. Bilgilerim, hikâye yazarken beni şaşırtır, bu yüzden, hikâyelerimin içindeki bilgiler, kendiliğinden yanlıştır” (Burak, 1966: 103).

Sevim Burak’ın hikâye yazarken aldığı bu tavır onun tekil düşünme sistemine yakın olduğunu gösterir. Bu konu hakkında Mustafa Demirtaş *Postyapısalcı Edebiyat Kuramı-Sevim Burak, Edebiyatta Bir Tekillik Düşünüürü* adlı eserinde Sevim Burak’ı tekil düşünme içerisinde bulduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Selim İleri’nin tanımıyla, Türk edebiyatının primadonnası olarak ifade edilen Burak, klasik yazım anlayışlarının dışına çıkan öyküleriyle, oyunları ve tamamlanamamış romanıyla edebiyatımızın içinde tekillik olarak belirir. Onun tekilliğinde, dil, anlam ve yazarlık temsil etmenin değil oluşun güçlerine dönüşür” (Demirtaş, 2015: 147; 148).

Hikâyelerini oluştururken kullandığı dil daha çok özün sınırlarını zorlayan bir yapıya sahiptir. Çoğu zaman kelimeler, cümleler bir anlam ifade etmez. Bu noktada özellikle fotoğraflar ve anlatımlı görseller devreye girer. Bu şekilde hikâyelerinin dilini daha anlamlı kılacağını ifade eder. Cümle düzenlerini bozar, satırları parçalayarak basamaklı hale getirir bu şekilde anlam sarkar ve hakikate ulaşmak biraz daha zorlaşır. Hikâyenin içindeki hakikate ulaşmak için o basamaklı satırları çıkmak, çatılardan atlayarak anlamı ve hakikati kovalamak gerekir. Bütün uğraşların tek bir amacı vardır, o da hakikate ulaşma gayesidir.

“Sonuç, öz’ün sınır uçlarını kaldırması, özgürlüğe kavuşabilmesi... Bu yolda hikâye yazmak, uzun zamana bağlıdır. Hikâyeler elimden uzun bir zamanda çıkar. Bu uzun zamanda, çok şeyler değişir, değişmesi için de beklerim. Zamanla hikâyenin içindeki bazı yerler çürür (oraları iyi olmayan yerleridir)” (Burak, 1966: 105).

Ancak bu öz öyle kolaylıkla yakalanabilecek bir durumda değildir. Çünkü Burak, kendisini gerçeği bir anda ortaya çıkaran bir yazar olarak görmez. Sevim Burak

eserlerinin dilini sendeleterek, bozarak, tekrar ederek kurmaya çalışır. Çünkü böyle bir yazım şeklinin hakikate muktedir olacak bir yazım şekli olacağını düşünür. Bu durumu yine şu şekilde ifade eder

“Hikâyelerime biçimcilik açısından bakarak ‘Bu öldürümün’ yahut ‘tekrarların’ diyelim -bir yoğunlaşma- gerçeği bulma kaygısından ileri geldiği söylenebilir. Çünkü ben gerçeği bir kerede yazıp ortaya çıkarabilen bir yazar değilim; yazarlık tecrübelerime göre söyleyebilirim ki yirmi kere yazarak elde ettiğim gerçek çok alelade bir gerçektir. Bir gerçeği ancak belki yüziince kez yazdığım zaman, gerçeğin o olmadığını; değişerek başka görünüm aldığını –ve başka bir gerçeğe dönüştüğünü anladım. Bu gerçek topluma saldıracak kadar bana yabancıydı- İşte hikâyelerdeki dil bu yeni gerçeğe göre yeniden uydurulmuştur. Yani, hikâyeler gerçeğe benzeyen kelimelerle yazılmıştır ama tam gerçek değil. Yani birinci gerçeğe göre değil, ikinci gerçeğe göre yazılmıştır. (Üçüncü gerçekte ölümdür zaten)” (Burak, 1966: 101).

Sonuç olarak Sevim Burak’ın sanat anlayışı tekil düşünce üzerine kurulmuştur. Onun sanat anlayışının tekil düşünce üzerine kurulduğunu eserlerinde kullandığı dilden, söz ve cümle yapısını bozmasından ve kahramanlarının durumlarından anlaşılmaktadır. Ayrıca eserlerinin özü ve hakikati kovalayan yapısı yine onun tekil düşünce sistemine sahip olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra kendi deyimiyle ifade ettiği şekilde eserlerinin yazım aşamasında bilinçten uzaklaşarak daha çok bilinçdışından beslendiği gerçeği onun bu zihniyet ile eser verdiği anlamına gelmektedir.

“S. Burak’ın öyküleri gibi anlaşılmayı/ paylaşılmayı bekleyen sanat eserlerine yönelmemiz için; temelde gerçek/ hakikat arasındaki ayrıma dayanan kendim/ görüntüm, soyut/ somut, dil/ söz gibi ayrımların kavramsal karşılıklarına sahip olmamız gerekmektedir. Sezai Karakoç’un, ‘Sanatın Amentüsünde, metafizik ve soyut, biri insanüstünün ve doğaüstünün, öteki zaman ve şartlar üstünün kapılarını aralar,’ dediği bu anahtara sahip olamayanlar, bu tür eserleri hep olageldiği gibi anlaşılmazlıkla, saçmalıkla yaftalayacaklardır. Çünkü bu kimseler, yine Sezai Karakoç’un ifadeleriyle, ‘hilkatin sırlarını okuma ve onları yeni bir alfabeye ve dile bağlama kaygısı,’ taşımazlar” (Şakar, 2000: 353).

Sevim Burak, hayatı boyunca yazdığı edebî eserler yüzünden anlaşılmaz olarak görülmüştür. Ancak onun kaleme aldığı eserler kendini kolayca ele vermeyen okuyucunun çabası ve gayreti ile birleşerek kendini ortaya çıkaran bir yapıya sahiptir. Okuyucunun yetkinliği ne kadar gelişmişse Sevim Burak'ın eserlerinden alacağı haz da o kadar büyük olacaktır. Aksi halde okuma yetkinliği gelişmemiş bireyler kendini kolayca ele vermeyen edebî ürünleri Sezai Karakoç'un da ifade ettiği gibi anlaşılmaz ve saçmalıkla yaftalayacaklardır. Sevim Burak da hayatı boyunca bu durum ile mücadele etmiştir. Onun eserlerini anlayış ve sabırla okuyan kimseler en sonunda Sevim Burak'ın zengin dünyasına girmeyi başarabilmiştir.

1.3. Sevim Burak'ın Edebî Eserleri

Sevim Burak, Türk edebiyatı içerisinde tekil düşünce fikrini benimsemiş ve bu düşünce sistemi ile minör edebiyatın örneklerini vermiştir. Eserlerinde geçen karakterler ve mekânlar çoğu zaman kendi yaşadığı yerler ve tanıdığı kişilerdir. Yazarlığı boyunca toplamda yedi eser vermiştir. Bunların sadece *Yanık Saraylar*, *Sahibinin Sesi* ve *Afrika Dansı* 'nı hayattayken yayımlayabilmiştir. *Palyaço Ruşen*, *Everest My Lord*, *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* ve *Ford Mach I* eserleri Sevim Burak'ın ölümünün ardından yayımlanmıştır. Bu eserler içerisinde *Yanık Saraylar*, *Afrika Dansı* ve *Palyaço Ruşen* hikâye kitabı özelliği gösterirken, *Sahibinin Sesi*, *Everest My Lord* ve *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* adlı eserleri tiyatro özelliği gösterir. Ayrıca son olarak Sevim Burak'ın ölmeden önce tamamlamaya çalıştığı ancak ölümü sebebiyle tamamlayamadığı eseri olan *Ford Mach I* isimli eseri ise tek romanıdır.

1.3.1. Sevim Burak'ın Hikâye ve Romanları

1.3.1.1. Yanık Saraylar

Yanık Saraylar, Sevim Burak'ın 1965 yılında yayınladığı ilk hikâye kitabıdır. *Yanık Saraylar* yayınladığı dönem içerisinde Sait Faik Hikâye Armağanı ödülüne aday olarak gösterilmiş ancak ödülü kazanamamıştır. Eserine oldukça güvenen ve kazanması gerektiğine inanan Burak, ödülün Cengiz Yörük'e verilmesi üzerine derin üzüntü duymuş ve 17 yıl sürecek bir sessizliğin içerisine girmiştir. Ancak kendisi bu dönemi bir suskunluk döneminden çok yazma için kendine ayırdığı vakit olarak

değerlendirmektedir. “*Suslunluk dönemi diye adlandırılan (kelime böyle) zaman içinde yaptıklarım çıkıyor. 2. kitabım Sahibinin Sesi, 3. kitabım... 4. kitabım... geliyor*” (İlksavaş, 1982: 9). Aynı zamanda *Yanık Saraylar* yayınlandığı tarihten itibaren dil, anlatım ve üslup açısından eleştirilere maruz kalmıştır. Sevim Burak’ın yakın arkadaşı Selim İleri, *Yanık Saraylar*’ı çok kez okumasına rağmen hâlâ ne anlattığını anlamadığını şu sözlerle ifade eder: “*Ne anlatıyordu Yanık Saraylar? Bugün bile, üzerinde çalışmama, iyi kötü bir inceleme yazmama karşın bu yapının ne anlattığını tam kestiremem. Zira, Sevim Burak bir hikâyeciden çok bir söz büyücüsüydü*” (İleri, 1984: 19).

Yanık Saraylar için her kelimenin ve her noktanın bir önem taşıdığını dile getiren Sevim Burak, eser içindeki herhangi bir kelime ya da noktanın değiştirilmesi sonrasında eserin yıkılacağını ifade eder. Bu durumu şöyle açıklar:

“Yanık Saraylar uzun uğraş karşılığında çıkmış bir kitaptır. O bir bütündür; bir kelime bile değişse o kelimenin yerine başka bir kelime konsa bile bütünlüğü bozulur kamsındayım. Bir mitolojiye göre insanlar dünyada durmadan kendi parçalarını arar dururlarmış. Yanık Saraylar’da ben, kalem kâğıtla bu mitolojik hattâ fizyolojik bütünleşmeyi sağlamaya çalıştım. Bu imkânsız olduğundan Yanık Saraylar büyük duygunluğun sonucu (Hikâye kahramanlarım ölümle bütünleşti) (İlksavaş, 1984: 9).

Yanık Saraylar 1965’te ilk yayınlandığı zaman Türkiye Basımevi tarafından yayımlanmıştır. Günümüzde ise Yapı Kredi Yayınları tarafından yayınlanmaktadır. Bu hikâye kitabı içerisinde toplamda altı adet hikâye bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla: “Sedef Kakmalı Ev”, “Pencere”, “Yanık Saraylar”, “Büyük Kuş”, “Ah Ya Rab Yehova” ve “Ölüm Saati”dir.

1.3.1.2. Afrika Dansı

Afrika Dansı adlı hikâye kitabı Sevim Burak’ın eşi Ömer Uluç ile birlikte gittiği ve Nijerya Lagos’ta yaşadığı dönemde Afrika halkının kültürü, sanatı ve yaşayışından etkilenererek kaleme aldığı ikinci hikâye kitabıdır. *Afrika Dansı* ilk kez 1982 yılında Adam Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Sevim Burak bu eserinde *Yanık Saraylar*’a

kıyasla dili daha fazla zorlamış ve normal cümle düzeninden çıktığı görülmüştür. Bu eserini kalp rahatsızlığı döneminde ve hastanede tedavi için bulunduğu zaman içerisinde kaleme almaya başlamıştır. *Afrika Dansı*'nı burada gördüklerinden, kendisine yapılan tetkik kâğıtlarından ve makinelerin ekran görüntülerinden etkilenecek yazdığı anlaşılmaktadır. Eserini bu şekilde yazmış olması onu daha fazla anlaşılabilir kılmıştır. Bu konu hakkında Fatih Altuğ şu yorumu yapmıştır: “*Eleştirmenin ve okurun kolaylıkla kavramasına, yorumlamasına ya da çözmesine izin vermeyen, belirli bir anlama indirgenmeye direnen, yüzeyini inceleyerek derinindeki özünü ele geçirmenin mümkün olmadığı bir metin*” (Demirtaş, 2018: 41) ifadesini kullanmıştır. Yine Seher Özkök *Afrika Dansı* hikâye kitabının dili için, “*Afrika Dansı (1982) dile müdahalesinin içeriğin ömine geçtiği dilin içeriği, görünür kıldığı bir öykü kitabıdır*” (Özkök, 2014:

114) tanımlamasını kullanmıştır.

Bu eser içerisinde toplamda on bir hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyeler sırasıyla: “Afrika Dansı”, “Bir Gece Yemeği”, “Foto Febüs”, “Osmanlı Bankası”, “On Altıncı Vay”, “Bremen Vapuru”, “Ayakkabıcı Bürjani”, “Terzi Kalivrusi”, “Sainte Pulchérie”, “Bir Evlilik” ve “Ümmü Gülsüm”dür.

1.3.1.3. Palyaço Ruşen

Palyaço Ruşen, Sevim Burak'ın ilk iki hikâye kitabı içerisinde yer almayan hikâyelerinin yer aldığı üçüncü ve son hikâye kitabıdır. Sevim Burak'ın ölümünün ardından Nisan Yayınları tarafından 1993 yılında yayınlanmıştır. Bu hikâye kitabının içerisinde yer alan “Yalnızlık” ve “Sır” hikâyeleri, *Afrika Dansı* hikâye kitabının içerisinde “Bir Gece Yemeği” adıyla yayınlanmış ve Sevim Burak bu hikâyeleri kendine has montaj tekniğiyle birleştirmiştir. Ek olarak yine bu hikâye kitabının içerisinde yer alan “Yalnızlık” adlı hikâye, 1989 yılında *Gösteri* dergisinde yayınlanmıştır.

Palyaço Ruşen hikâye kitabı içerisinde toplamda on beş adet hikâye bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla: “Tavuskuşları ve Kartallar”, “Ekilenler”, “Yalnızlık”, “Sır”, “Mut...”, “Palyaço Ruşen”, “O Mamı O Mamı Blue”, “Sanatçı Elbisesi”, “Kurtla Avcı”, “Ajda Pekkan”, “Eski Ateş”, “Seyahat Esnasında”, “Takvim Altı Yazıları” ve “Para Kazanmak İçin Yazılan Hikâye”dir.

1.3.1.4. Ford Mach I

Sevim Burak'ın hayattayken tamamlayamadığı ancak ölümünün ardından Nilüfer Güngörmüş'ün gayretleriyle kitap haline getirilerek yayınlanan tek romanı *Ford Mach I* dir.

Sevim Burak'ın *Yanık Saraylar* kitabından sonra sessizliğe çekildiği düşünülse de o bu dönemde farklı türden eserlerini kaleme almaya devam etmekteydi. Bu suskunluk dönemi içerisinde 1972 yılında *Ford Mach I* adlı tek romanı için çalışmalar yapmaktaydı. Sevim Burak bu romanı için şu ifadeleri kullanmıştır: “*İşte bu roman benim son gençliğimin ve aşkımin romanı idi. Hâlâ bitiremedim. Çünkü, arabadan başka birine âşık olamadım*” (Burak, 2014a: 5). Sevim Burak'ın bu arabaya düşkünlüğü, eserde de ortaya çıkmış, kendini hem Ford Mach I'in yerine koymuş hem de onun karşısında yer almasına sebep olmuştur. Nilüfer Güngörmüş bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“*Romana aşkla başlar, tutkuyla yazar: Mach I'in hem kendisi olur hem de onu karşısına alır; onu ehlileştirmeye çalışır, onunla güreşir, dövüşür, mücadele eder; ürker, korkuya, yılgınlığa kapılır, geri çekilir, yeniden toparlanır, tekrar girişir* (Burak, 2014a: 5).

Sevim Burak ise arabaya ve kitaba karşı verdiği mücadeleyi şu sözlerle açıklar: “*Ford Mach I beni korkutuyor, sindiriyor... Onu nasıl alıp orasını burasını yaratacağım bilemiyorum. (...) Ama Ford Mach ONE'ı yeneceğim... onu istediğim biçime sokup ondan kurtulacağım*” (Burak, 2014a: 6).

Nilüfer Güngörmüş, *Ford Mach I*'i yayına hazırlamak için büyük uğraş göstermiştir. Ve bu “uğraş düzeninin” sonucunda Sevim Burak okuyucularını da *Ford Mach I*'i tamamlamaya yönlendirmiştir. Yaptığı bu çalışma sonrasında 2003 yılında Yapı Kredi Yayınları tarafından *Ford Mach I* yayınlanmıştır.

1.3.2. Sevim Burak'ın Tiyatroları

Sevim Burak öykücülüğü ile ön plana çıkmış olsa da tiyatro eserleri de kaleme almıştır. Yazdığı tiyatro eserleri, *Sahibinin Sesi*, *Everest My Lord* ve *İşte Baş İşte Gövde İşte*

Kanatlar'dır. Bu eserler içerisinde sadece *Sahibinin Sesi*, Sevim Burak'ın sağlığında yayınlanmıştır. *Everest My Lord* ve *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* ise ölümünün ardından yayınlanmıştır. Tiyatro eserleri genellikle öyküleri ile bağlantılı veya öykülerinin genişletilmiş halidir.

1.3.2.1. Sahibinin Sesi

Sahibinin Sesi, Sevim Burak'ın 1970'li yılların ilk yarısında yazmaya başladığı ve 1982 yılında Adam Yayınları tarafından yayımlanan eseridir. *Sahibinin Sesi*, *Yanık Saraylar* hikâye kitabının içerisinde yer alan “Ah Ya Rab Yehova” hikâyesinin genişletilmiş ve tiyatro oyunu haline uyarlanmış biçimidir. Sevim Burak, *Sahibinin Sesi* oyunu için oldukça uğraştığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ah Ya Rab Yehova adlı hikâyemin oyunlaştırılması olan Sahibinin Sesi tiyatro oyunum tam 6 yıl beni uğraştırdı. Tam üç kere bozup yeniden yazdım. Oysa Ah Ya Rab Yehova hikâyesinin kalem kâğıt tamamlaması üç ayda bitmişti” (İlksavaş, 1982: 10).

İki perdeden oluşan *Sahibinin Sesi*, dram özelliği gösterir. Ayrıca bu oyun pek çok kez sahnelenmiştir ve günümüzde de sahnelenmeye devam etmektedir.

1.3.2.2. Everest My Lord

Everest My Lord adlı tiyatro eseri, Sevim Burak'ın ölümünün ardından 1984 yılında Adam Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Sevim Burak bu eseri için “3 perdelik romanım” ifadesini kullanır. Ancak bu eser *Sahibinin Sesi* gibi tiyatro eseridir. Sevim Burak'ın bir tiyatro eseri için roman ifadesini kullanması onun tekil düşünme sisteminin düşüncesiyle hareket ettiğini gösterir. Bu durumu Mustafa Demirtaş şöyle ifade etmiştir:

“Burak, ağırlıklı olarak öykü yazmış olmasına rağmen, bir romanı, iki oyunu ve ‘3 perdelik roman’ olarak nitelediği bir metni de bulunmaktadır. Fakat bu tanımlamalara rağmen Burak'ın yazdıklarını belirli bir edebi türlerle sınırlamak yine de zordur. Everest My Lord metninin girişinde ‘Roman 3 Perde’ demesi, yazarın yazınsal türlere olan başkaldırısını ifade etmesi açısından önemlidir. Yazar, kendi yazdıklarını

hikâye, roman ya da oyun yerine, ‘metin’ olarak görülmesini tercih eder. Çünkü kitaplarında bu türler, büyük ölçüde birbirlerine karışmış haldedir” (Demirtaş, 2015: 148).

Mustafa Demirtaş’ın bu ifadesi Sevim Burak’ın eserlerini tek bir türe oturtmak yerine iç içe geçmiş türler üzerine kurmaya çalıştığını ifade etmektedir. Sevim Burak da bu nedenle *Everest My Lord* için roman ifadesini kullanmıştır. Edebî türleri birbiri içine geçirmesi ve eserlerine tür ismi vererek kısıtlamaktansa “metin” demesi onun sabit olan tür ve biçim isimlerine dahi başkaldırdığını ifade etmektedir. Ayrıca *Everest My Lord*, sahne oyunu için çok elverişli olmayan bir eser olsa da Naz Erayda’nın yorumu ile sahnelenmiştir. (Koçakoğlu, 2009: 333)

1.3.2.3. İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar

Sevim Burak’ın üçüncü ve son tiyatro eseridir. İlk kez Adam Yayınları tarafından 1984 yılında yayınlanmıştır. *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* ilk basıldığında *Everest My Lord* başlığı içinde ve *Everest My Lord* ile tiyatro oyunu ile birlikte yer almıştır. *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* tiyatro eseri, *Yanık Saraylar* hikâye kitabı içerisinde yer alan “Sedef Kakmalı Ev” hikâyesinin genişletilmiş ve bu hikâyesinin öncesinde geçen bir zaman diliminin anlatan bir eserdir. 3 perdeden oluşan bu eser, *Everest My Lord*’a nazaran sahnelenmeye daha uygun olduğu için yurtiçinde ve yurtdışında pek çok kez sahnelenmiştir.

1.3.3. Sevim Burak’ın Mektup Türündeki Eseri

1.3.3.1. Mach I/ One’dan Mektuplar

Mach I/ One’dan Mektuplar, Sevim Burak’ın oğlu A. Karaca Borar’a ve pek çok kişiye yazdığı mektupların toplanıp kitap haline getirilmiş halidir. Karaca Borar, annesi Sevim Burak’ın ölümünün ardından kendisinde olan mektupları toplayarak kitap haline getirmek için uğraşmıştır. Karaca Borar bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Türkiye dönüşü, annemin mektupları koltuğumun altında Adam Yayınevi’ne Memet Fuat’a koştum*” (Burak, 2014b: 11). Mektuplarının toplandığı bu kitabın adının *Mach I/ One*

olması, Sevim Burak'ın âşık olduğu Ford Mach I marka arabadan kaynaklanmaktadır. Kitabın ismini kararlaştırma sürecini yine Karaca Borar şu şekilde açıklamaktadır:

“Mektuplarla ilgili çalışmalara birlikte başladığım Yıldırım Türker, bu mektupta yer alan ‘Bu mektubumu çocukların erişebileceği yerden uzak bir yere koyun’ koyun cümlesini kitabın adı olarak kullanmamızı önermişti. Ben daha sonra Mach One’da karar kıldı” (Burak, 2014b: 14).

Karaca Borar'ın ifadesine göre Sevim Burak daima yazdığı mektupların yayınlanmasını düşünmüş ve bunu arzulamıştır. Bu durumu oğlu Karaca Borar şu sözlerle eder:

“Bu mektubun sonların şöyle bir ifade var: ‘Romanlarımı bitiremezsem bu mektubun yayınlanmasını istemiyorum.’ Bundan ben şunu çıkarıyorum: Sevim Burak öteden beri her yazdığı mektubun bir gün yayınlanacağını düşünmüyor –tahmin ediyor- istiyordu. Bu doğrultuda, mektup 1981’de yazıldığına ve o tarihten sonra iki kitabı çıktığına göre benim bu mektupları –onlardan çok ürken bir kalabalığa rağmen- yayınlamam Sevim Burak’ın dileklerine ters düşmemekte” (Burak, 2014b: 14).

Sevim Burak'ın mektupları genellikle acı, ıstırap, geçim zorluğu üzerine kurulmuştur. Oğlu Karaca Borar'a yazdığı mektuplar genellikle bu durumları ifade etmektedir ve oğlundan bu durum için yardım istemektedir. Aynı zamanda mektuplarının içeriği eserlerini de kapsamaktadır, yazdığı eserlerin içerikleri kendisine gelen eleştirilere ve bunlara karşı aldığı tavırlara da yer vermektedir. Yine oğlu Karaca Borar, mektuplarının genel içeriğini şu sözleri ifade etmektedir:

“Bu mektup örneklerinde büyük bir küskünlük duyumsanıyor, çocuksu heyecanların tersine. Umduklarını bulamamış olmanın tedirginliği, dahası korku, yok edilmek, yazıda çizgide soykırıma uğramak korkusu, dehşet verici bir endişe. Sayıklamayı andırır, Venedik Taciri’nde Schallok’un isyankâr çığlığını çağırıştırıyor nedense: Sevim Burak da gözlerini, ellerini yok sayanlardan öç alabileceğini söylüyor. Kâğıt üzerinde, çarçabuk yazılmış olmalı, iç dökercesine” (Burak, 2014b: 18).

Sevim Burak'ın bu küskünlüğü hayatı boyunca yaşadığı başarısızlıkların ve bu başarısızlıkların getirdiği üzüntüyü ifade etmektedir. Yine Sevim Burak'ın eserlerine yapılan amansız eleştirilerde onun bu üzüntüsünü derinleştirmekte ve kanatmaktadır. Ancak Karaca Borar'ın ifadesine bakıldığında Sevim Burak, her ne kadar bu durumdan üzüntü duysa da ortaya koyduğu edebî eserleri ile ona üzüntü ve sıkıntı verenlerden bu şekilde bir intikam alacağını ifade etmektedir.



2.ÖZNE NEDİR?

2.1. GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), kendisinden önce yaşamış olan filozofların düşüncelerini ve o dönemde kabul edilen yargıları kırmış ve kendisinden sonra gelen felsefe düşünürlerine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu yeniliklerin içerisinde özne kavramının da önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Hegel, kendisinden önce çağına ışık tutmuş ve yıllarca düşüncelerinin peşinden gidilen Descartes'ın ardından özne kavramını yeniden tanımlamıştır. Öncelikle Hegel'in öznesinin Descartes'ın öznesinden ayrılan noktasını açıklamakta fayda olacaktır. Kartezyen bakış açısına göre özne, varlığının ispatını düşünmeye bağlamaktadır. Bilinen en açık ve günümüzde de fazlasıyla kullanılan cümle “düşünüyorum, öyleyse varım”dır. Kartezyen bakış açısının ortaya attığı ve varlığın, var olduğu gerçeğini düşünme eylemine bağlamasını, Hegel tamamen reddetmese de farklı bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Hegel'in öznesini Descartes'dan ayıran en temel özellik öznenin varlığını düşünmek eylemi yerine isteğe bağlıyor olmasıdır. Hegel, varlığın arzu ettiği planladığı şeyi önce düşünmesine rağmen harekete geçirecek ve arzu ettiği nesneye ulaştıracak olan hareketin isteğe bağlı olduğunu ifade eder. Kojeve isteği, varlığın bulunmayışı olarak ifade eder. (Kojeve, 2000: 44) Mutluhan İzmir ise *Öznenin Diyalektiği* adlı eserinde Hegelci bilinci oluşturacak şeyin “istek” olduğunu belirtmiştir. (İzmir, 2013: 68) İnsan, öncelikle hayvansal istek sahibidir, bu istek türü açlık, korunma, barınma gibi insanın hayatını zarar görmeden devam ettireceği şeylerden oluşur. Hayvansal istek diye tabir edilen bu istek türü insansal istek oluşturmak için yeterli olmasa da “*biyolojik zeminimizin oluşması için olmazsa olmaz bir koşuldur.*” (İzmir, 2013: 70) “*Bu hayvansal isteği doyuma ulaştırma amacı güden eylem, kendisinin bilincinde olan insana hiçbir zaman ulaşamaz*” (Kojeve, 2000: 44). İnsansal isteği hayvansal istekten ayıran nokta ise “şeye” sahip olmak yerine o şey üzerinde bilinip-tanınma arzusudur.

Kojeve, Hegel'in öznesini “insan” olarak değerlendirir. Bu özne yine düşünen, isteyen, uygulayan, yön verebilen, harekete geçebilen, sorgulayabilen, hayal edebilen, kendini

gerçekleştirmek ve geliştirmek isteyen, kendini ispat etmeye çalışan bir öznenen başka bir şey değildir. Hegel'in öznesini, efendi- köle diyalektiği etrafında değerlendirmek onun öznesini açıklayıp anlamada daha faydalı olacaktır. Efendi- köle diyalektiğinde efendi; *“kendi için var olan bilinçtir”* (Kojeve, 2000: 94) aynı zamanda kölenin ulaşmak istediği nesne dünyasıdır. Köle ise diğer varlık ile girdiği savaşta ölüm yerine yaşamı göze aldığı için mağlup olmuş hasımdır. *“Köleliği ölüme tercih etmiştir bu yüzden hayatta kalarak köle olarak yaşamaktadır”* (Kojeve, 2000: 94). Varoluşu itibariyle daima efendisine bağlı olan köle, eksik ve bütünlükten yoksun bir yapıya sahiptir. Köle, ömrü boyunca bilme ve tanıma yetilerine sahiptir ancak efendisi tarafından asla bilinip- tanınmaz. Köle aynı zamanda efendi olma yolunda kendini ispatlamaya çalışan öznedir.

Efendi ve köle birbirleriyle savaşmadan önce bir arada var olan bir bütünlüğe sahiptirler. Ancak var olan bu bütünlük çemberini parçalayan istek patlamasının meydana gelmesi sonucu bütünsellik yok olur ve birçok öteki meydana gelir. Ortaya çıkan bu ötekiler hiçbir zaman ilk baştaki gibi bütünlüğe sahip değildir. Bu yüzden parçalandıktan sonra meydana gelen ötekilerin tamamı mükemmel olan bütünselliğe ulaşmayı tekrardan arzu ederler. Parçalanmış olarak ortaya çıkan varlıklar yeniden bütünselliğe ulaşmak için farklı bilinçlere yani ötekine sahip olmaya çalışır. (İzmir, 2013: 74) Parçalanmış olan bu ötekilerin tekrar bütünselliğe ulaşmak istemelerinin sebebi çember içerisindeyken var olan bütünlüğün, tamlığın bölünmemiş ve parçalanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ötekiler bütünsellikten yoksun olduğu için eksikliklerinin farkındadır ve bu eksikliklerini, bütünselliğe götürecek olan diğer ötekiler üzerinden tamamlarlar. Mutluhan İzmir *Öznenin Diyalektiği*'nde varlıkların devamlı olarak kendilerini ilk baştaki mükemmel ve eksiksiz yapı ile kıyasladığını ve bu yüzden de eksik ve parçalanmış varlıklarını eksik olmayan yapıya ulaştırmaya, varlıklarını mükemmelleştirmeye çalıştıklarını dile getirir. (İzmir, 2013: 76)

Efendi- köle çatışmasının temelinde bilinip-tanınma arzusu vardır ve bu savaşın kazananı efendi, kaybedeni ise köle olmaya mahkûmdur. Bu savaş sonucunda efendi köleyi kullanır, çalıştırır. Kölenin verilen işleri yapması sonucu belli şekle giren şey ya da şeyler efendisinin hizmetine girmiş olur. Yani efendi, köle üzerinden üçüncü bir şeyin sahibi olur ve bilinip- tanınmaya devam eder.

Köle olan özne mutsuz, doyuma ulaşmamış, eksik ve bütünsellikten yoksun bir varlıktır. Ancak bunun tersine efendi; tamamıyla bütün, tam ve doyuma ulaşmış bir yapıya sahiptir. Bu mutsuzluklar içinde olan köle kendini gerçekleştirmeye çalışır, kendini efendisine göstermek ve ispat etmek için çaba gösterir. Bu mutsuz varlığının doruğuna ulaşan özne köle olmaktan vazgeçip, Hegel'in ifade ettiği “*dini olmayan, akıl insanı*” (Kojève, 2000: 21) olmaya çalışır. Bu düşünce etrafında köle olan özne, efendisi gibi doyuma ulaşmak için zihnindeki öte dünya, maneviyat, din vb. gibi düşünceleri bırakarak tamamen akıl sahibi olmaya çalışır. Bu düşüncenin onu efendiliğe ve doyuma ulaştıracağını düşünür. Ancak kölenin efendi olmak istemesi kolay gerçekleşebilecek bir durum değildir. Bunun için mücadele etmesi gerekir.

Efendi varoluşu itibariyle bilinip-tanınma arzusuna sahiptir. Ancak bilme- tanıma gibi yetilere sahip değildir. Bunun için kölenin yapması gereken ilk ve temel şey Hegel felsefesinin ve öznesinin aranılan özelliği olan “*istek*” arzusunu edinmesidir. Köle öncelikle özgür olmayı istemelidir. Bu istek sonucu düşüncesini eyleme geçirmeye çalışır. Kölenin, efendi olmak istemesinin altında yatan düşünce bir bütünsellikten yoksun olmasıdır. Bilinç kendisini yine en baştaki gibi bütünlüğe ulaştırma çabası içine girerek duyduğu eksiklik hissini yok etmeye çalışır.

Kölenin bütünselliği efendisiyle yaptığı savaş sonunda parçalanmıştır. Onun içinde hissettiği eksiklik, kendini tamamlayacağı efendisinin içinde mevcuttur. Bu yüzden efendisiyle mücadele etme gereği hisseder. Kölenin bölünmüş yapısı onu, olumsuzlamaya iter. Eksik olduğunu düşündüğü şeyi olumsuzlayarak “*şeyi*” ister ve arzular. Arzulayıp istediği şeye ulaşmak için devinimsel bir yapıya sahip olması gerekir ve buna da sahiptir. Bu özellik sadece köle olan özneye has bir özelliktir. Çünkü kendisini bilir ve içinde yaşadığı dünyasını değiştirecek eksikliklerinin farkındadır. Bu yüzden köle olan özne bu eksikleri gidererek kendisinin de özgür olabileceği bir dünya kurabilme gücüne sahiptir.

“Köle; köle olarak kalıp, çalışıp, didinip, kendi emeğini efendisine ispat etmedikçe, kendisine ve toplumsal hayata müdahale etmeyip savaş vermedikçe köle olarak kalmaya mahkûmdur. Hayatı boyunca köle olarak bilinip- tanınmaya devam edecektir” (Kojève, 2000: 67).

Köle olan öznenin, özgürlük isteğini edindikten sonra yapması gereken şey ölümünü göze almaktır. Efendi, daha önce köle ile yaptığı savaşta kendi ölümünü göze alarak bu savaşa girmiş ve başarılı olmuştur. Bu yüzden köle, özgürlüğünü edindikten sonra efendisiyle savaşmayı göze almalıdır. Hegel'e göre varlığın özgürlüğüne kavuşabilmesi için ölüm, sonluluk gibi düşüncelerden kendini soyutlaması gerekir. (Kojeve, 2000: 63) Bu yüzden ölümden korktuğu için köle olan öznenin, efendi nesnesi gibi olabilmesi ve ona ulaşabilmesi için bu korkularını yenmesi gerekir. Aynı şeyleri efendi için söylemek mümkün değildir. O, zevk ve sefa içerisinde yaşar. Hizmetinde olan köle onun için çalışır ve memnuniyeti için uğraşır. Efendinin bir şey için mücadele etmesine gerek yoktur. Bu yüzden aylak ve tembeldir. Her isteği köle tarafından yerine getirilir. Efendinin bütünsel yapısı, eksiksiz olması, her şeye sahip olması, kendi içindeki olumsuzlama isteğini yok etmiştir. Olumsuzlama isteğinin olmaması eksiksiz olmasından kaynaklanmaktadır. Eksiksiz olan efendi, istek duygusundan uzaktır bu da onun yapısını sabit kılar. Kölenin yapısının tersine devinimsel değil hareketsiz ve sabit durumdadır. Onun bu durumu karakterini de belirler ve bu yüzden efendi donmuş bir buz kalıbı gibidir, arzulamaz, istemez, değişmeye kapalı, eğitilemez bir varlıktır. Bu yüzden herhangi birine ya da bir şeye ihtiyaç duymaz. *“Efendi dünyanın her zaman kuludur. Efendinin özgürlüğünü gerçekleştiren tek şey ölümdür. Yani efendi yaşadığı sürece özgürlüğüne ulaşamaz. Kendini bu dünyadan ayıramaz ve bu dünyanın batıp gitmesiyle o da batıp gider”* (Kojeve, 2000: 108).

Hegel felsefesinden bahsederken ele alınması gereken bir önemli husus ise ölüm kavramıdır. Hegel'de ölüm kavramı karşımıza iki farklı şekilde çıkar. Birincisi, efendi-köle çatışması esnasında efendi olmak isteyen varlığın ölümü göze alarak savaşmasıdır.

“İkincisi, evrenselliğe yükselim olarak ölümdür. Bu ikincil ölüm tasarımı yeryüzündeki yaşamın bir tür uzantısı olarak gösterilmiştir. Bu sonsuza dek yaşama arzusundan doğan bu dünya ötesindeki bir başka yaşamın dünyadaki gerçek somut yaşamdan ayrı oluşması düşüdüdür” (Yenişehirlioğlu, 1985: 82).

Ölümün dinsel anlamına bakıldığında eksik olarak yaşadığımız bu dünyadan ayrılarak her şeyin tam ve mutlak olduğu gerçek bir dünyaya geçiş ifade edilir. Özne olan köle ya da efendi olan nesne ölümü bilip-tanıamazlar çünkü daha önce bunu deneyimlememişlerdir. Bu deneyimlemedikleri ölüm, ikincil tasarıma sahip olan bir

ölümdür yani varlığın tamamen ortadan kalkmasını ifade eder. Ancak ölüm varlık için kendi benliğinin farkına varması açısından oldukça önemlidir ve bu ölüm varlığı doyuma ulaştıracak yapıdadır. (Kojeve, 2000: 135) Çünkü ikincil tasarıma sahip olan ölüm eksik olan varlığı tamamlayacak bir yapıdadır tam, bütün ve mutlaktır.

Hegel'in öznesi, varlığını isteğe dayandırmış ve bu yüzden de kendisinden önce yaşamış olan filozoflardan farklılık göstermiştir. Ölüm konusunda fikirlerinin zıt düştüğü filozof ise Kant olmuştur. Hegel'e göre, öznenin yaşamı da ölümü de kendi elindedir. İsterse yaşamaya devam edebilir isterse ölümüne karar verebilir. Yani Hegel için yaşamak zorunlu, mecburi ya da ödev niteliğinde bir şey değildir. (Yenişehirlioğlu, 1985: 83) Ama Kant, Hegel'in aksine insanın kendi yaşamına son verme fikrine katılmaz. Ona göre dünya insan için yaratılmıştır. Eğer insan kendini öldürme lüksüne sahip olursa onun için yaratılmış olan bu dünya yalnızca bir boşluk ve hiçlik olacaktır.

Sonuç olarak Hegel felsefesinde, özne kavramını efendi- köle diyalektiği üzerinden kurmak mantıklı olacaktır. Çünkü varoluş itibarıyla köle, istek edimine sahiptir. İstek sahibi olan özne, bilinip-tanınma arzusu ile efendisine kendisini göstermeye çalışır. Tam ve mutlak bir bütünlükten yoksun olan köle, mutlak olan efendisi gibi doyuma ulaşmaya gayret eder. Bunun için savaşı ve mücadele eder. Kendisini ve eksiklerini bildiği için onları tamamlamak için olumsuzlama yaparak diğer ötekilerden faydalanır. Bu şekilde eksikliklerini tamamlamaya gayret ederek efendisiyle mücadele eder.

2.2. SİGMUND FREUD

Sigmund Freud (1856-1939), psikanaliz bilimi içerisinde özne kavramına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Onun öznesini yalnızca sıradan ve gündelik bir varlık olarak tanımlamak yeterli olmayacaktır. Bu yüzden özneyi detaylı bir şekilde analiz etmek gerekir. Freud'un öznesini analiz edebilmek için onun yapısını ortaya çıkarmak gerekir. Bu yapı id, ego ve süper ego olmak üzere üç katmandan oluşur. Bu katmanlar bireyin dünyaya gelmesiyle birlikte varlık bulurlar. Hatta bireyin anne karnından doğum anına kadar olan süreçte de işlerlik gösterirler. Bu katmanların her biri özneye ayrı bir şekil vererek onu yönetmeye ve yönlendirmeye çalışır.

Bu katmanlardan ilki ve tabanı oluşturan yapı id'dir. İd, en eski ve ilkel benlik olarak bilinir. O, mantıktan tamamen uzak, hayvani içgüdülerle hareket eden ve bireyin yaşamı

boyunca bilinçdışıyla beslenen bir yapıya sahiptir. Onun asıl amacı ve varmak istediği nokta, dürtülerin tatminine ulaşmasıdır. Bu yüzden id; vahşi, sert, güçlü, doyumsuz, her şeyi elde etmek isteyen, cinsellik, yeme- içme gibi fiziksel ihtiyaçlarının yanı sıra ayrıca arzu ve isteklerinin peşinden giden durdurulması veya engellenmesi zor olan tamamen haz ilkesiyle çalışan bir mekanizmadır.

“Psikanalitik kuramda ruhsal süreçlerin otomatik olarak haz ilkesiyle yönlendirildiğini hiç düşünmeksizin kabul ediyoruz, yani bu süreçleri uyaranın her seferinde hoşnutsuzluk veren bir gerilim olduğuna, sürecin bu gerilimin azalacağına yani hoşnutsuzluktan kaçınarak hazzın üretileceği bir yöne doğru geleceğine inanıyoruz” (Freud, 2016a: 21).

Bu açıklamada daha önce Hegel’de de olduğu gibi özne, haz ilkesine ulaşmak için kendini olumsuzlayarak yani hoşnut olmayarak arzu ettiği nesnenin peşinden gider. Onun tek amacı ve gayesi haz alabileceği şeylere ulaşmaktır. Bu yüzden onun için herhangi birisinin veya toplumsal değer ve yargıların bir önemi yoktur. Tamamen kendi için yaşar ve hayattan zevk almaya bakar.

İd’in beslendiği tek yer bilinçdışıdır. Bilinçdışı, *“varlığını kabul ettiğimiz bu Ben’den daha geniş, daha kapsamlı, daha görkemli ve daha karanlık bir başka ruhsal bölge var ki, buna da Es (O) demekteyiz”* (Freud, 2016b: 22). Bilinçdışı, bireyin zihninde ulaşamadığı yerlerde olan ancak varlığı bilinen ve bu varlığı id mekanizması ile ortaya çıkaran yapıdır. *“Kişisellikten uzak olan bilinçdışı, normal insanın kimi dışavurumlarında doğrudan karşımıza çıkar. “Birden bir ürperti yalayıp geçti içimizi” deriz. Sonra şöyle söyleriz bazen: O anda Ben’den (bilinç) daha güçlü bir şey vardı içimde”* (Freud, 2016b: 23). Bilinçdışının varlığı, “bastırma” denilen savunma mekanizmasıyla ortaya çıkar. Freud, bastırma mekanizmasını bilinçdışının ilk örneği olarak görür. (Freud, 2016a: 76) Ancak bilinçdışı sadece bastırılmış olan şeylerden ibaret değildir. Her bastırılmış olan bilinçdışıdır ama bilinçdışı bastırılmış olan şeylerden ibaret değildir. Bilinçdışı, çağlar öncesinden beri süregelen ilkelliğin, toplum tarafından kabul edilmeyen, istenilmeyen bu gibi davranış ve öğretilerin bastırılarak atıldığı bir alandır. Kişi, bilinçdışındaki bu bastırmadan çoğu zaman habersizdir, onu geri çağıramaz ya da kullanamaz. Ancak buradaki olgular yeri geldiğinde bilince etki ederek bireyin hatalı, aykırı eylem ve davranışlarda bulunmasına sebep olur.

İd'in vahşi yapısı; ilkel istek ve arzuları, bilinçdışıyla bir araya gelince bireyin hatalı eylemlerde bulunmasına sebep olur. Bu hatalı eylemler çoğu zaman göze batmayan ama altında mutlaka bir mana yatan şeylerdir. Serol Teber, *Bilimsel Bir Peri Masalı- Freud'un Aile ve Tarihsel Romanı* adlı biyografik eserinde Freud'un hayatını ve psikanaliz bilimini nasıl ortaya koyup uyguladığına dair bilgiler verir. Bu kitabın içerisinde, İngiliz yazar Sir Arthur Conan Doyle'un kurmaca dedektif kahramanı Sherlock Holmes ile Freud'un benzer ve ortak paylaşım alanlarına sahip olduğundan bahseder. (Teber, 2013: 180) Sherlock bir dedektif olarak, üzerinde araştırma yaptığı, açığa çıkarmaya çalıştığı şüpheli bir durum hakkında çalışmalar yaparken yakaladığı küçük ipuçlarını kullanarak olayı çözmeye çalışır. Bir katili ya da bir banka soyguncusunu onların arkalarında bıraktığı küçük ipuçlarından takip ederek yakalar. Freud'da, psikanaliz bilimi içerisinde hastanın içinde yaşadığı ve açığa çıkaramadığı duygu ve düşüncelerini bedenselleştirerek davranışlarına yansıttığı hatalı eylemlerden yola çıkarak ne tür bir rahatsızlığa sahip olduğu konusunda ipuçları yakalamayı çalışır. Freud küçük işaretlerin daima önemli olduğunu ve onları takip ederek daha büyük şeylere ulaşılabilirliğini ifade eder. (Freud, 2018a: 21) Ve ardından küçük ama önemli detayların psikanalitik birey çözümleme ve tedavisi için oldukça can alıcı ve değerli olduklarını belirtir. Ancak her eylem, hatalı eylem kapsamında değerlendirilmemelidir. Bireyin sağlık durumu, yorgun olup olmaması, aşırı heyecan veya gerginlik hali, zihnin o anda başka şeylerle meşgul olması fizyolojik olarak hatalı eylem kapsamında değerlendirmeye tabi tutmak mantıklı olmayacaktır.

Bilinçdışından gelen uyarıcılar sonrasında davranışa dönüşen hatalı eylemler genellikle unutma, geçicilik ya da dil sürçmesi olarak karşımıza çıkar. Bireyin herhangi bir diksiyon problemi olmamasına rağmen baktığı, okuduğu ya da konuştuğu esnada, herhangi bir kelimeyi yanlış telaffuz etmesi, okuma ve yazması olduğu halde bir metni ya da yazıyı yanlış okuması, işitme konusunda fizyolojik bir rahatsızlığı olmamasına rağmen bir topluluk içinde veya karşılıklı konuşurken, konuşulan herhangi bir kelimeyi hatalı duyması, hatalı eylemlere örnek olarak verilebilir. Ama özellikle hatalı eylemlerden bahsederken üzerinde durulması gereken davranışlardan en önemlisi dil sürçmesidir. Aslında insanların dilinin sürçmesi normal karşılanacak bir durum olarak kabul edilir. Fakat Freud dil sürçmesini, hassas davranılması ve dikkat edilmesi gereken bir durum olarak değerlendirir. Freud, fizyolojik problemler haricinde gelişen dil sürçmesinin, bilinçdışından gelen uyarıcılar sayesinde ortaya çıktığını iddia eder. Dil

sürçmesinde dil, sadece bir araçtır, hatayı gün yüzüne o çıkarır ancak dil sürçmesine sebep olan bilinçdışının, bilince yaptığı baskıdan başka bir şey değildir. Bilinçdışında var olan istek ve arzular adeta bir yanardağın içerisinde bulunan lav gibi gün yüzüne çıkmak, patlamak için kendilerine kanal arayıp dururlar. Ancak ego ve bilinç sistemi, bilinçdışı ve id'den gelen bu uyarıları dengelemekle görevlidir. Bu uyarılar çoğu zaman dengelenir fakat dengelenemediği zaman bu uyarılar kendilerini bir yol bulup gün yüzüne çıkarırlar ve bu bazen dil sürçmesi yoluyla olur. Freud'un danışanlarından bir kadın, kendisiyle yaptığı bir sohbet esnasında şöyle bir cümle kurar: "Kocam yiyip içebilir, ne istersem", bu cümlenin altında yatan ve kendisini dil sürçmesi yoluyla dışarıya vuran hatalı eylemi Freud şöyle yorumlar: "Kocam istediğini yiyip içebilir ancak onun neyden hoşlandığının bir önemi var mı? Onun yerine asıl ben ne istiyorum" şeklinde bir açıklama getirir. Bu kadının aslında bilinçdışında kocasının zevk ve isteklerini önemsemediğini ve onu ilgilendirmedikçe, sadece kendi isteklerinin onun için önemi olduğu varsayımına ulaşılabilir.

Bilinçdışının, hatalı eylemlerden farklı olarak ortaya çıktığı ve onların takip edilebildiği bir diğer alan ise rüyalar. Günlük yaşamda insan, birçok problem ve sorunla karşılaşır ve bazen bu sorunların üstesinden gelebilirken bazen de gelemeyebilir. Üstesinden gelinemeyen problemler bastırılarak bilinçdışına gönderilir. Freud bastırmayı geçiş evresi olarak tanımlar. (Freud, 2016c: 206) Bastırma neticesinde bilinçdışına gönderilen durum ya da problem ortaya çıkmak için uygun zamanı beklemek zorundadır. Bekleme durumunda olan şeyler günlük hayatta yüzleşip, üstesinden gelinmediği sürece en uygun zamanı bulup bir şekilde ortaya çıkmak için çaba gösterir. Bu ortaya çıkma durumu rüya görülmesi ile mümkündür. Ancak *"ön bilinçteki arzu başka bir yerden güçlendirilmeye maruz kalmadığı sürece rüya oluşmaz. Bu yer bilinçdışıdır"* (Freud, 2017: 567). Bilinçdışı, bilinç öncesi ve bilinç ile sürekli temas halindedir ve kendisini ortaya çıkarmak için ufak bir tetikleme bile yetecektir. Freud *Rüyaların Yorumu* adlı kitabında, bilinçdışındaki arzuların devamlı hareketli bir yapıda olduğunu, uygun zaman ve koşulların olması halinde bilinçten gelecek herhangi bir uyarı ile kendisini gün yüzüne çıkaracağını ifade eder. (Freud, 2017: 568) Freud'un bu ifadesi; rüya oluşumunun, bilinç ve ön bilinçte yer alan fakat bastırılıp arka plana atılan sorunların, bilinçdışından gelen uyarıcılar ile teması sonucunda nasıl oluştuklarına dair bilgi vermektedir.

Rüyalar aynı zamanda özne için arzuların giderildiği bir alandır. Gündüz yaşamında özne, ego ve bilincin etkisiyle mantıklı davranış ve eylemler sergilemeye çalışmaktadır ancak id'in varlığı zaman zaman öznenin düşünce ve eylemlerini etkiler. Özne, günlük yaşamında saçma davranışlarda veya düşün eylemlerinde bulunsada bunlar egonun süzgecinden geçemeyerek davranışa ya da eyleme dönüşmez. Davranışa ya da eyleme dönüşmeyen bu fikirler, özne için bir arzu nesnesi haline gelir. Özne, gündüz yaşamında bu şeyleri bastırarak engellemeye çalışsada gece uyku esnasında ego ve bilinç sistemi gündüz olduğu kadar aktif değildir, bu yüzden özne, id ve bilinç dışından gelen uyaranları tam anlamıyla dengeleyemez. Ego ve bilincin tam anlamıyla aktif olmadığı yerde bilinç dışından gelen uyaranlar ön bilince sızarak arzu tatmininin giderilmesine yardımcı olur.

“Rüyanın bir emniyet supabı gibi ruhu rahatlatması ve –Robert’in sözleriyle ifade edecek olursak- her türlü zararlı şeyin rüyadaki düşüncelerle zararsız hale getirilmesi, sadece çifte arzu giderilmesi teorimizi doğrulamakla kalmadı, bu saptamayı Robert’ten daha anlamlı bulduk” (Freud, 2017: 601).

Yani özne, gündüz yaşamında bazı düşünce ve davranışları gerçekleştiremeyeceğini bilir, bu yüzden deveduğu gibi kafasını toprağın altına gömer ve bu davranışları görmezden gelerek bastırmaya çalışır. Birey, gece uyku esnasında gündüz yaşamında bastırarak kaçmak istediği düşüncelerle rüyasında karşılaşır ve bu kez zararsız bir şekilde onlarla yüzleşerek kafasını topraktan çıkarmış olur.

Sonuç olarak id ile ilgili, bireyin ilkel benliğini bilinç dışından da faydalanarak temsil ettiği söylenebilir. İd ve bilinç dışından gelen bu uyaranlar zaman zaman ego ve bilinç sisteminin dengeleyemediği anlarda gün yüzüne çıkar ve kendisini dil sürçmesi, unutkanlık, geçicilik gibi bazı hatalı eylemler ve rüyalarla gösterir. Bireyin karşılaştığı ve aynı zamanda üstesinden gelemediği durumları bastırarak yok etmeye çalışır. Aynı zamanda bu durumların rüyalarda tekrar karşısına çıkması ve bunları zarar görmeden atlatması sonucunda haz ve arzuya ulaşmaya çalışan bir mekanizma olduğu da söylenebilir.

Özneyi oluşturan ikinci katman ise egodur. Ego, sağlıklı bir insanda sağlıklı bir şekilde mevcut olmalıdır. Freud’a göre ego, şahlanmış bir atın üzerindeki şövalyedir. Böyle bir

benzetme yapmasının sebebi içgüdülerinin ve dürtülerinin peşinden giden bir id mekanizmasının dizginlerini kontrol etmek, yönlendirmek ve yönetmek olmalıdır. Bu yüzden ego, id kavramının dengeleyicisi ve frenleyicisidir. Ayrıca ego, id'in tam tersine haz ilkesi ile değil gerçeklik ilkesi ile hayatını devam ettirmeye çalışır.

Ruhsal olayları gerçeklik ilkesi ile algılamak ve yönetmeye çalışmak sonradan kazanılacak bir davranıştır. Birey, dünyaya ilk geldiği zaman tamamen id'i ile yönetilir. Bu da haz ilkesinin kapılarını aralar. Örneğin; yeni doğmuş bir bebek, acıktığında, uykusu geldiğinde veya korktuğunda ağlayarak kendisini rahatsız eden durum ve davranışları ifade etmeye çalışır ve bu ağlayışın ardından ebeveyni, onun bu ihtiyaçlarını gidermeye çalışır. Böylelikle bebek arzularının tatminine ulaşır. Ancak bireyin yaşı ilerledikçe belli bir toplumsal kalıba girmesi beklenir çünkü artık bebek değildir. İsteklerini ve arzularını ağlayarak yaptıramayacağını deneyimlemiştir. Tam da bu noktada gerçeklik ilkesi devreye girmektedir. Gerçeklik ilkesi, haz ilkesinden farklı olarak istek ve arzuların anında ulaşılmasını değil sabredilerek veya hak edilerek elde edilmesi gerektiğini öğretir. Gerçek ilkesiyle birlikte birey artık istek ve arzularının peşinde koşmayacaktır, onlara ulaşmak veya sahip olmak için en uygun zamanı ve durumları kollayacaktır.

Ego, süzgeç görevi görür. Dış dünyadan gelen bütün uyaranlar önce bilince ulaşırlar. Bilinç, ego vasıtasıyla bu uyaranları süzgecinden geçirip, değerlendirerek davranışa veya eyleme döküp dökmemeye karar verir. Dış dünyadan gelen bütün duygular ve duyular bilincin etkisiyle ego süzgecinden geçirilerek değerlendirmeye tabi tutulur. Bu değerlendirme sonucunda doğru mu yanlış mı, iyi mi kötü mü ya da dinsel açıdan bakıldığında günah mı yoksa sevap mı olduğunu değerlendirerek davranışa dönüşmesine ve bireyin sağlıklı bir şekilde hayata tutunmasına yardımcı olur. Ancak bunu yaparken id ile sürekli temas halindedir çünkü egonun görevi id'i kontrol etmektir. İd'i kontrol etmek onun arzu tatminini engellemek demek değil sadece kısıtlamaktır, ancak daha sonrasında uygun koşullar sağlandığı takdirde id'den gelen bu arzu ve istekleri kendi süzgecinden geçirerek kontrollü bir şekilde dışa vurmasına izin verir. Freud, id ve bilinçdışı ile ego ve bilinç sistemi arasında doğal bir düşmanlık algısının olduğunu ancak bu varsayımın doğru olmadığı ifade eder. (Freud, 2016b: 31) Çünkü her iki sistemde varlığın sağlıklı bir şekilde işlemlerini ve hayata devam etmesi için çalışır. Ancak bu noktada id ile egoyu, bilinçdışı ile bilinci keskin çizgilerle birbirinden

ayırmak mümkün değildir. Çünkü Freud'un dediği gibi birey, id'den oluşur ve bilinçsizdir. Ancak bu durum ego ile kontrol edilebilir. Freud, id ve ego arasındaki bağlantıyı arabaya benzetir. Buna göre arabayı yerinden oynatan güç id tarafından karşılanırken direksiyon ile yön veren ve yöneten egodur. (Freud, 2016b: 30)

İd ile ego arasında bir tartışma varmış gibi algılanmasının sebebi ise egonun idi dengelemeye çalışmasıdır. Ancak asıl karşıtlık ve çatışma id ile dış dünya gerçekliği arasındadır. Dış dünya, belli kurallar ve dayatmalar etrafında oluşan değer ve yargıların hüküm sürdüğü bencil olmayan başkalarını da düşünen bir aygıttır. Ancak id, varoluşu itibarıyla böyle bir aygıtın tam karşısında yer alır ve dış dünyayı oluşturan olguların hiç birini benimsemez. Bu yüzden de çatışma kendiliğinden ortaya çıkar. Ego'nun buradaki vazifesi dengelemek olduğundan idi yatıştırmak ve bastırmak durumundadır. Bu yüzden de id ile ego arasında bir çatışma varmış gibi algılanır.

Sonuç olarak ego, bireyin doğumundan sonra işlerlik kazanan bir yapıdır. Bireyin hayatı boyunca idi ve süper egosu arasında dengeli bir vazife yürütmeye çalışan ve bu süreç esnasında bireyi en az zararla yaşamaya ve yönetmeye çalışan bir mekanizmadır. Ego, bireyin kendi içinde bulunduğu ortamı, konumunu, yapabileceklerini ve karşıdaki bireyin yapabileceklerini algılama ve anlama, kendisini durdurma, dürtüleri kontrol etme, engelleme noktasında bunu kabul etme ve yerine göre üzerine gidebilme gücünü sağlayan önemli bir unsurdur. İnsanın hayatta başarılı olmasında, hedeflerine ilerlemesinde ve işlevsel olmasında hayati önem taşır.

İd ve ego, insanları diğer canlılardan ayırmak için yeterli bir mekanizma değildir. Vahşi hayatta yaşayan bir hayvan da idi yardımıyla hayatta kalmaya çalışır. İçgüdülerinin peşinden giderek, yeme-içme gibi fiziksel ihtiyaçlarının yanı sıra neslinin devamı için çiftleşmesi gerektiğini sahip olduğu idi ve içgüdüleri sayesinde bilir. Ego da aynı şekilde hayvanlarda vardır. Henüz yavru iken yetiştirilmeye ve eğitim verilmeye başlanan bir hayvan ilerleyen dönemlerde içgüdülerinin verdiği saldırganlık hissinden bir nebze de olsa kurtulur. Bu sayede idini bastırmış olur. Fakat insanı, hayvanlardan ayıran bir mekanizma vardır. Bu mekanizma Freud'un özne kavramını oluşturan katmanların sonuncusu ve en dış kabuğudur, bu mekanizma ideal ben, üst ben ya da süper ego adıyla da bilinir.

Üst benlikte, ego gibi sonradan kazanılan bir mekanizmadır. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için bireyin topluma karıştığı ilk yer kendi ailesidir. Henüz küçük bir bebek olan insan ilk başlarda ailesine bağımlıdır; yemesi, içmesi, temizliği akla gelecek her türlü ihtiyacı ailesi yani anne ve babası tarafından karşılanır. Fakat bir süre sonra bu tür ihtiyaçları karşılanmamaya başlar. Örneğin, belli bir yaşa kadar emzirilen çocuk artık emzirilmemeye başlanır, gece ebeveynleri ile uyurken ilerleyen zamanlarda kendi başına uyuması gerektiği ya da tuvalet ihtiyacını artık kendisinin gidermesi gerektiği anlatılmaya çalışılır. Bu süreç, bebeğin mükemmel bir yapı olan haz bütünlüğünden koparılacak kendi benlik farkındalığı ile hayatına devam etmesi gerektiğinin ilk göstergeleridir.

Bu toplumsallaşma sürecini sağlıklı bir şekilde atlatan birey hayatına sağlıklı bir şekilde devam ederken, sağlıklı bir şekilde atlatamayan bireyi ise sorunlu bir hayat beklemektedir. Haz bütünlüğünün parçalanması ve benliğinin farkına varamayan birey, kovulmuş olduğu haz bütünlüğüne tekrardan geri dönmek isteyerek toplumsallaşma sürecini reddeder. Bu noktada baba faktörü devreye girer ve anne-bebek bütünlüğünün tekrar ortaya çıkmasına izin vermez. Bu yüzden bebek için baba istenilmeyen bir gerçektir. Bebek, nesnesi olan annesine ulaşmak için babasını ortadan kaldırmak ister fakat bunu yapabilecek kudrette değildir. Bir süre sonra babasının varlığını ortadan kaldıramayan bebek, onun varlığı kabul eder ve gücüne boyun eğer. *“Henüz küçük bir çocukken bu yüce varlığı tanıdık, hayran olduk, ondan korktuk ve sonradan onu benimsedik.”* (Freud, 2016a: 95)

Küçük yaşta babası tarafından cezalandırılan birey, nesnesine tekrardan ulaşamayacağının farkına varınca özdeşleşme yoluna gidecektir. Sağlıklı olan özdeşleşme babasıyla yapacağı özdeşleşmedir. Freud böylesi bir özdeşlemenin anne yerine babanın üzerinden kurulmasının çocuk gelişimi için daha sağlıklı olduğunu ifade eder. (Freud, 2016a: 92) Baba, çocuk için topluma açılan kapı görevi görür ve ondan toplumsal değer ve yargıları öğrenme çabası içine girer. Daha önce nesnesine ulaşmak için babasıyla girdiği savaşı kaybetmiş ve mutlak haz bütünlüğüne tekrardan ulaşması engellenerek cezalandırılmıştır. Ödül ve ceza sistemiyle, toplumsal bir birey olma yoluna giren bireyin ilerleyen zamanlarda iyi ve doğru bir şey yaparsa ödüllendirileceğini, kötü ya da yanlış bir şey yaparsa da cezalandırılacağını bilmesi onun üst benliğinin yani süper egosunun oluşmasına yardımcı olur.

Babayla yapılan savaşın kaybedilmesi ve onun boyunduruğu altına girilmesinin ardından bir süre sonra baba yerini, toplumsal ahlak, yasa ve kurallara bırakır. Toplumsal bir varlık olmaya çalışan birey idini bastırır ve toplumun istek ve arzularına yönelik davranışlar sergilemeye çalışır. Toplum, baba karakterine sahip olduğu için bireyi yöneterek onun davranışlarına müdahale etmeye çalışır. *“Böyle (baba gibi) olmalısın uyarısıyla bitmez; böyle (baba gibi) olamazsın yasağını da içerir; yani onun her yaptığını yapamazsın, bazı şeylerde onun ayrıcalığı olarak kalmalıdır”* (Freud, 2016a: 93) diyerek bireyin idini bastırmaya ve topluma karşı aykırı davranışlarda bulunmaması gerektiğini öğretmeye çalışır. Eğer bu durumların aksi bir şeyi yaparsa üst ben, günahkâr bene işkence eder, cezalandırır ve benin toplum tarafından cezalandırılmasına yol açacak fırsatlar kollar.

Oidipus kompleksi sürecini sorunsuz bir şekilde atlatan birey için üst benlik oluşumu sağlıklı bir şekilde gelişir. Onun için üst benlik bir süre sonra vicdan, ahlak ve ideal insan boyutuna erişecektir.

“Üst ben bizim tarafımızdan oluşturulmuş bir merci, vicdan ise, diğer işlevlerinin yanı sıra bu merciye yüklediğimiz bir işlevdir. Bu işlev benin eylemlerini ve niyetlerini gözler, onları yargılar ve sansürler. Suçluluk duygusu, üst benin katılığı, vicdansız sertliğiyle aynı şeydir” (Freud, 2018b: 93).

Üst ben ve vicdan, birey için sansür görevi görür. Onun taleplerini ve isteklerini topluma göre düzenlemeye çalışır. Bu görevi yaparken de iyi-kötü, doğru-yanlış veya günah-sevap biçiminde yargılarda bulunarak toplumun düzenini ve çıkarını göz önünde tutar. Fakat üst benin, bu denli düzenleyici ve yargılayıcı yapısı, egonun gerçeklik ilkesiyle bazı durumlarda ters düşer. Egonun gerçeklik ilkesinin, bireye gelen her türlü durum ve olayı mantık ve akıl çerçevesi içerisinde ele alması, üst benin, komşunu kendin gibi sev (Freud, 2018b: 99) ilkesi ile ters düşer ve bireyin ruh ve akıl sağlığı için tereddüt oluşturur. Üst benin bu tavrı, birey ve toplum için bir yere kadar sağlıklıdır. Bazı durumlarda üst benin, egoya bu kadar baskı yapması, ego, bilinç ve gerçeklik ilkesinin düzenli çalışmasını bozarak bireye zarar verir. Üst benin sağlıklı bir şekilde işlerlik göstermesi için yine egonun idi kontrol ettiği gibi üst beni de kontrol etmesi gerekir. Aksi halde onun sansürlü, düzenleyici ve baskılayıcı yapısı bir süre sonra idden gelen uyarıcılarla birlikte bireyin toplum içerisinde istenilmeyen davranışlar yapmasına

neden olacaktır. Örneğin; Hristiyanlık dininin bir mezhebi olan Katoliklerin, kendi din adamlarına karşı bazı yaptırımları vardır. Bunlardan bir tanesi papazların evlenmemeleri ve kadınlarla herhangi bir ilişkide bulunmamalarıdır. İd'den gelen içgüdüsel cinsellik dürtüsünün, din tarafından yasaklanmış olması ve bireyin üst benî tarafından bu yasağın aşılması halinde cezalandırılacağını bilmesi, bu içgüdü'nün bastırılmasına sebep olur. Fakat uzun süre bastırılan bu dürtü, toplum ve din açısından cezalandırılmayacak bir şekilde ortaya çıkar. Cinsel tatminini sağlayamayan id, bireyi başka açılardan yöneterek onu kullanır ve yeme- içme gibi doyumlara yönlendirerek arzu tatminine ulaştırmak ister. Ancak bu yönlendirmenin aksine bastırılan bu dürtünün sapkınlığa dönüşmesi de söz konusudur. Evlenemeyecek olması ve kadınlarla herhangi bir münasebette bulunamaması bireyi, çocuk istismarına, oğlan seviciliğine dahi itebilir. Bu yüzden sağlıklı bir üst benlik; her ne kadar yasaklamaları, cezalandırmaları ve bastırmaları beraberinde getirirse de egoya teslim olmasını bilmelidir.

Netice itibarıyla üst benlik, bireyin doğumundan sonra, önce ailesi daha sonra da toplum tarafından inşa edilir. İd'in tam tersine onun arzusu doyuma ulaşmak değil, her şeye toplumsal bakış açısından bakarak doğruya, iyiye ve sevaba ulaşmaktır. Önceliği daima kendinden başkalarına verir ve onların çıkarlarını gözetir. Sağlıklı olabildiği sürece bireyin akıl ve ruh sağlığına katkıda bulunur. Ancak sağlıklı olmaması halinde sapkınlığa, toplum tarafından kabul edilmeyen davranışlara meydan vereceği de bir gerçektir.

Genel olarak Freud'un öznesini tasvir etmek gerekirse, bir insanın sağ ve sol omuzlarında bulunan iyilik ve kötülük melekleri olarak düşünülebilir. Omuzlarda bulunan bu melekler, özneyi doğruya ya da yanlışla yönlendirmeye çalışır ve kendi taraflarına çekerek kendi istek ve arzularını dayatırlar. Bu yüzden Freud'un öznesini, ego ve bilinç sistemi üzerine kurmak daha mantıklı ve doğru olacaktır. Çünkü bu sistem, akli ve mantığı ön planda tutan bir yapıya sahiptir. Benzetmede bulunan iyilik ve kötülük meleklerinden gelen dürtüleri kendi süzgecinden geçirerek davranışa ve eyleme döküp dökmemeye karar verir.

“Negatif bir yapılanma olarak düşünülen psişenin uzantısında, insanın ölümcül hastalığa yakalanmış bir hayvan olduğunu; ‘insanlık durumunun’ çözümünün olmadığı; radikal olanaksızlıkları göz önüne

almak gerektiğini; asıl sorunun psikolojisi olmayan bir özne oluşturmak olduğunu amaçladığı, 'öngörür.' (Teber, 2013: 186).

Serol Teber'in Freud'un öznesini, psikolojisi olmayan bir varlık olarak tanımlaması da özne kavramını ego ve bilinç sistemi üzerine kurmanın doğru olduğunu göstermektedir. Çünkü sağlıklı çalışan ego ve bilinç sistemi, öznenin hayatta kalmasına yarayacak savunmalar da yaparak ona gelebilecek fiziksel veya zihinsel zararları engellemeye çalışır. Ayrıca id ve süper egodan gelen dürtüleri de kontrol eder. Yeri geldiğinde bu dürtüleri eyleme dönüştürür ve bu şekilde onların kendi üzerinde baskı yapmasını ya da ele geçirmesini engeller.

2.3. MARTİN HEİDEGGER

Martin Heidegger (1889-1976), felsefe tarihinin cesur isimlerindendir. Kendi döneminde çoğu kimsenin üzerinde durmadığı varlığın ne olduğu hakkında sorular sormuş ve bu sorulara cevap aramaya çalışmıştır. Çalışma alanına getirmiş olduğu yenilikler ve bıraktığı izler sebebiyle kendisinden sonra gelen filozoflar için sorgulamaları gereken sorular ve aramaları gereken cevaplar bırakmıştır. Felsefe tarihi içerisinde konumlandırılırken çoğu zaman kendisini, varoluşçu felsefe anlayışına dâhil etmeye çalışsalar da o bunu reddederek kendisinin her zaman varlık felsefesi yani ontolojiye daha yakın olduğunu ifade etmiştir.

Çağına damga vurmuş her sanatçı kendisinden önce yaşamış olan bilim insanı, sanatçı ve filozofun ortaya koydukları yapıtları, kuramları ve teorileri ya geliştirmişler ya da onları reddederek kendi kuram, teori ve eserlerini ortaya atmaya çalışmışlardır. Bu geleneksel eylem, çağlar boyu süregelmiş olup medeniyetin daha da ileri gitmesini ve gelişmesini sağlamıştır. Farklı bakış açılarına sahip olmak, dünyayı farklı bir gözle görmek, soru ve yanıtları anlama, cevaplama noktasında daima bir adım ötesini görmeye ve daha ileriye ulaşp, gelişmeye sebep olmuştur. Felsefi ve bilimsel açıdan bakıldığında şu an içinde yaşanılan medeniyetin bu denli gelişmiş olması; bilim insanlarının, sanatçıların ve filozofların, kendi devrinde yapmış olduğu çalışmaların

bugüne etki ederek kendisinden sonra gelen insanlara örnek olması sonucunda oluşmuştur.

Heidegger’de kendisinden önce yaşamış olan filozofların teori ve kuramlarını tam anlamıyla reddetmese de kaleme alıp yazdığı eserlerinde ve sahip olduğu bakış açısıyla dünyayı ve varlığı kendisinden önce yaşamış olan filozoflardan farklı görmeyi başarmıştır. Heidegger’i kendi döneminde yaşamış olan filozoflardan ayıran ve aynı zamanda kendinden önce yaşamış olan filozoflardan farklı kılan şey varlığı ele alış biçimidir. Heidegger, sadece ontoloji felsefesinin varlığı ele alıp inceleyerek mutlak açıklığa kavuşturacağına inanır. Heidegger’in varlığı ele almasının ve ontoloji felsefesi kapsamında değerlendirmesinin sebebi; Sokrates sonrası düşünürlerin, varlığı, daima ontoloji dışında açıklamaya çalışmış olmasından kaynaklanmaktadır. Metafizik, estetik, ahlak ve din gibi felsefî alanlar, varlığı sadece tek bir alanda yorumlamaya çalışmıştır. Bu da varlığın her defasında farklı bir tarafının açıklamasına ve tek bir bakış açısıyla ele alınmasına neden olmuştur.

Heidegger varlığı, ontoloji ve zaman kavramı etrafında ele alıp, incelemiş ve açıklamaya çalışmıştır. Ama öncelikle varlığın ne olduğunu ve nasıl ortaya çıktığını açıklamak faydalı olacaktır. Heidegger’in, varlığı açıklarken sorduğu tek bir soru vardır. Bu soru, “Varlığın anlamı nedir?” sorusudur. Diğer felsefî alanlara karşı çıkmasının sebebi, hiçbir felsefî alanın bu soruya tam ve mutlak bir cevap veremeyecek olduğunu düşündüğünü içindir. Heidegger’e göre varlığın amacını ve anlamını ortaya çıkarmak için onu zamansallık ilkesine göre değerlendirmek gerekir, çünkü Heidegger’e göre varlığın anlamı onun içerisinde yaşadığı zamanda ve kendi zamansallığında ortaya çıkmaktadır. (Çüçen, 2015: 38) Heidegger’in amacı varlık sorusunu tekrar gündeme getirmek ve sorgulamaktır. Bunu da zaman kavramı etrafında açıklamaya çalışmaktadır. Ancak zaman kavramına geçmeden önce ele alınması gereken şey varlığın ortaya çıkarılmasıdır. Heidegger, varlığı yanlış anlaşılmalardan kurtarıp ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak ister.

Heidegger, varlığı açığa çıkarmaya çalışırken “*dasein*” adlı bir kavram ortaya koyar. Bu kavram günlük Alman dilinde “insan” demektir. Fakat Heidegger, ona felsefî bir anlam yükleyerek ve etimolojisini değiştirerek “orada” ya da “burada var olan varlık” anlamında kullanır. “*Varlığa ilişkin soruda aranan varlık anlayışı, sorulan varlık, sorgulanan ise Dasein’dir*” (Ökten, 2008: 7). *Dasein*, Heidegger’in ortaya attığı bir

kavramdır. O, bu kavramla varlığı ele alıp incelemiş ve açıklamaya çalışmıştır. *Dasein*, öncelikle varlığın anlamının sorgulandığı varlıktır. Heidegger'in böyle bir kavram oluşturmamasının sebebi; insanın, evreni ve evrenseli anlamaya ve keşfetmeye çalışan bir varlık olmasına rağmen halen varlığın ne anlama geldiğine dair net ve kesin bir bilgiye sahip olamamasından kaynaklanır. *Dasein*, tam da burada kendi varlığını kendi ontolojik varoluşuyla gösterir. Heidegger, *dasein*'i açıklayıp aydınlatmaya çalışırken fenomenolojiden yararlanır. Fenomenoloji, bir şeyin kendisini, olduğu gibi yani kendisi gibi göstermesidir. Ancak *dasein*'in etrafında bulunan şeyler ya da nesneler gerçek varlığını tam anlamıyla göstermez. Heidegger var olan şeylerin kendi oluşlarını gizlediklerini ve hatta kendilerini farklı bir şeymiş gibi göstermeye çalıştıklarını dile getirir. (Heidegger:2018, 57) Heidegger bunu hastalık benzetmesi üzerinde şu şekilde açıklar:

“Örneğin ‘hastalıkların tezahürlerinden’ söz edilebilmektedir. Bununla denmek istenen şey bedenimizde kendini gösteren hadiselerdir. Bunlar, kendilerini bu veya şu şekilde göstererek, kendini kendisi olarak göstermeyene ‘delalet’ eder. Bu tür hadiselerin ortaya çıkışı yani kendilerini göstermeleri kendilerini kendileri olarak göstermeyen bazı arazların mevcut- oluşuyla el ele gitmektedir. Dolayısıyla ‘bir şeylerin’ tezahürü anlamındaki tezahür, tam da şu anlama gelmemektedir: kendini göstermek. Aksine burada kendini göstermeyen bir şey kendini gösteren bir şeyle kendini beyan etmektedir. O halde tezahür kendini göstermemek’tir” (Heidegger, 2018: 59-60).

Yani *dasein*'in kendisi de dâhil, kendi dışında olan şey ya da nesnelerde kendini olduğu gibi göstermez. Zaten her şey kendisini olduğu gibi göstermiş olsaydı Heidegger'in de *dasein* diye bir kavram ortaya koymasına gerek kalmazdı.

Fenomenoloji iki farklı kavramdan meydana gelir, birincisi fenomen ikincisi ise logostur. Fenomen, kendisini gösteren şey ya da apaçık ortada olan şey anlamındayken logos, söz anlamındadır. Fakat logos kavramı sıradanın ötesinde bir kavramdır. Çağlar boyunca farklı anlamlara sahip olmuştur. Söz denilen şey, çoğu zaman bahsettiği şeyi gizlemeye ele vermemeye çalışan bir yapıya sahiptir. Geçmiş çağlardan beri sanatçılar yazdığı eserlerle dünyanın ve varlığın anlamlarını kendilerine göre sözlere dökerek açıklamaya çalışmışlardır. Hatta şairler için Baudelaire: “Kâinat gizli bir şifre ile

yazılmış bir metin ise, şair bir şifre çözücünden başka kim olabilir ?” açıklamasını yaparak bu gizliliği ve sözler arkasında saklanan manayı ya da şifreyi ortaya çıkarmaya çalışır. Varlığın altında yer alan ve kendini ele vermeyen gizli mana ya da şifreleri, fenomenoloji açığa kavuşturmaya çalışır. Bu yüzden fenomenoloji, varlığı ontolojik anlamda inceleme konusunda yardımcı olan bir felsefi yaklaşımdır.

Ontoloji, varlığı incelemek ve ortaya çıkarmak için fenomenolojiyi iki farklı şekilde kullanır. Birincisi daha önce keşfedilmemiş bir şeyi açığa çıkararak, ikincisi zaman içinde üstü tozla kaplanmış bir şeyi tekrardan eski haline getirerek. Heidegger, *dasein*’ın varlığını ortaya çıkarırken ikinci yaklaşımı kullandığı söylenebilir. Çünkü Heidegger’in başlıca amacı “Varlığın anlamı nedir?” sorusu etrafında bu soruyu tekrar felsefenin ana problemi haline getirmeye çalışmaktır.

Heidegger, *dasein*’ı ele alırken onu ontoloji kapsamında değerlendirmeye sokar. Onun, ontoloji kapsamında değerlendirmesinin sebebi diğer felsefi alanların varlığı, kapsamlı bir şekilde ele alamamasındandır. Hatta Heidegger’in, varoluşçuluk felsefesinden ayrılan noktası, Sartre’ın varlığı metafiziksel kaynağa dayandırarak açıklamasından kaynaklanır. Sartre’a göre; varlığı açıklarken metafizik devreye girer ve varlığın özü kavramını kullanır. Varlığın özünü, metafizikle açıklamaya çalışır, bu yüzden Heidegger’in felsefesi bu noktada Sartre’ın felsefesinden ayrılır. Heidegger’in felsefesine göre, varlık kendini dünyaya fırlatılmış bir varlık olarak bulur. *Dasein*, dünyaya fırlatılmış dünya-içinde varlıktır. O, kendi varoluşsallığını dünya içinde bulur ve gerçekleştirir. Onun dünyaya fırlatılmış olması, “diğer” ya da “onlar” denilen nesnelerle bir arada olmasını beraberinde getirir. Onlarla beraber yaşayan *dasein*, dokunma, hissetme, ilgi duyma, yan yana olma gibi duygularla birlikte dünya-içinde varlıktır. *Dasein* daima yanında olan şey ya da nesnelerle ilişki içindedir ve bu durum onun dünya –içinde- varlık olmasını sağlar. (Çüçen, 2015: 63) *Dasein*’ın bu duygularla yaşaması onun ontolojik yapısının bir gereğidir. Bir şeyi hissetmesi, ilgi duyması, kaygılanması, korkması, “şey” hakkında bir bilgiye sahip olduğu anlamına gelir. Heidegger’e göre bilme eylemi, sadece dünya –içinde- varlık olan *dasein*’a has olan bir eylemdir. Bu yüzden *dasein*, bildiği şeyler kadar dünya –içinde- varlıktır. A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger- Varlık ve Zaman* adlı eserinde *dasein*’ın bilgi sahibi olabilmesi için öncelikle dünya –içinde- varlık olduğunun farkında, bilincinde olması gerektiğini ifade eder. (Çüçen, 2015: 64) Bu yüzden Heidegger’e göre epistemoloji yani

bilgi felsefesi, ontolojiyi takip eder ve varlığı açıklama konusunda yardımcı olur. *Dasein*, önce kendi varlığını oluşturmali ve temellendirmeli daha sonrasında dünya - içinde- varlık olarak çevresindeki uzamsal nesnelerle bir ilişkiye girerek onlar hakkında bilgiye sahip olmalıdır. Aksi halde kendi varlığını, varoluşsallığını temellendirememiş *dasein* için, içinde yaşadığı ve ilişki kurduğu nesneler bir anlam ifade etmeyecektir.

Dasein, dünyaya fırlatılmış dünya -içinde- varlık olarak sürekli çevresindeki şey veya nesnelerle etkileşim halindedir. Çevresinde olan bu şey ya da nesneler, *dasein*'ın dünyayı ve varlığı anlamasında yardımcı olan birer yönlendirici kılavuz gibidir. *Dasein*, bilmeyi kendine görev edindiği için ve aynı zamanda bilme eylemi de sadece *dasein*'e has olan bir yeti olduğu için çevresinde olan şey ya da nesneleri kullanarak varoluşuna anlam katmaya çalışır. Dünya -içinde- varlık olarak *dasein*, bu şeyleri kendi varlığını anlamlı kılmak için birer önünde -hazır- varlık haline getirir. Önünde -hazır- varlık olmak, *dasein*'ın bilgi açısından bildiği şeylerdir. Bunları kullanarak hayatına yön ve şekil vermeye çalışır, bu sayede varoluşunu anlamlandırır.

Dasein, dünya-içinde varlık olarak çevresindeki şey ya da nesneleri kullanarak varoluşunu anlamlandırmaya çalışırken aynı zamanda yine dünyasının içinde yer alan “diğer” ya da “onlar” denen kavramlarla da ilişki içindedir. *Dasein*, günlük hayatında, bu dünyanın içerisinde yaşayan “diğer” ya da “onlar” olarak bilinen çoğunluktan birisi gibidir.

“İnsan gözümüze benden başka, birde öteki olarak görünür; bu da öteki demek oluyor ki – söylediğimin tüm kesinliğiyle algılanmasını istiyorum- öteki, alışverişim olabilecek ve olması gereken kişidir; çünkü ötekinden nefret de etsem, hiç var olmamasını istiyor olsam da, ortaya çıkan sonuç onun için benim biçimde var olduğumdur” (Gasset, 2017: 104).

Yani *dasein*, ister istemez öteki ya da onlar denilen varlıkla her zaman karşı karşıyadır. Heidegger, *dasein*'ın ötekiler ya da onlar gibi olmasını eksiklik ya da düşüş olarak niteler. Bu düşüş ya da eksiklik, fiziksel bir düşüş ya da eksiklik gibi algılanmamalıdır. Heidegger'in burada kastetmek istediği şey, *dasein*'ın onlar veya ötekilerden biriymiş gibi davranmaya ve yaşamaya başlamasıyla ilgilidir. Günlük- hayat içerisinde *dasein*, kendini gizleyerek herkesleşir ve sıradanlaşır, onu farklı ve özgün yapan otantikliğini bir kenara bırakır. Düşüş bir yönüyle *dasein*'ın kendi otantikliğini kenara bırakarak

herkesleşmesidir. (Tülüce, 2016: 254) Ancak *dasein*'ın, düşüşü de otantik olması da yine kendinde sonlanacak bir eylemdir. Eğer *dasein*, ben'im der ve varlığını ötekilerden ayırarak onların önüne geçerse, bu düşüşten kurtularak tekrar otantik varoluşuna kavuşmuş olur. Ancak *dasein*'ın onlar gibi olmak istemesi veya onlar gibi olmaya çalışması Heidegger'e göre doğru ve iyi bir şey değildir. Çünkü *dasein*, 'benim' diyebilendir. “*Ne zaman Dasein kendi varoluşunu diğerlerinden ayırır ve onların önüne sıçrarsa, Dasein kendisi olur*” (Çüçen, 2015: 73). Buna örnek vermek gerekirse Heidegger bir *dasein*'dir. Onu *dasein* yapan şey kendi döneminde yaşamış olan filozoflardan farklı düşünce yapısına sahip olmasıdır. Farklı düşünce yapısına sahip olması ve ele aldığı konuları herkesten farklı değerlendirmesi onu, o dönem içinde yaşayan herkesten, ötekilerden farklı kılan şey olmuştur. Ancak eklenmesi gereken şey şudur ki, Heidegger otantik olmadan önce onların, diğerlerinin içinde sadece birisiydi. Fakat diğerlerinden kendini farklı kılacak şeyi fark ettiğinde, onların önüne geçerek kendi varlığını anlamlandırmaya ve temellendirmeye başladığı zaman *dasein*'ına ulaşmış oldu. *Dasein*'ın otantik olması, varlığının anlamını ve varoluş sebebini kendi varlığı üzerinden kavramış ve temellendirmiş olmak demektir. Otantikleşen *dasein*, özgün olmayı başarır, öteki ya da onlardan ayrılıp kendi varlığını, kendi sorduğu sorularla açıklar ve kendi varlığının anlamını kendinde bularak varlığını özgün bir şekilde ortaya koyar.

Yani Heidegger, *dasein*'ın varlığını anlamlandırmaya ve ortaya çıkarmaya çalışırken onu, ontoloji felsefesi kapsamında değerlendirmeye tabi tutar. *Dasein*'ın, fırlatılmış olduğu dünyanın içerisinde anlam kazanacağına inanır. *Dasein*, yaşadığı bu dünya içerisinde sürekli başka nesne ya da şeyleri kullanarak varlığının gizemini ortadan kaldırmak ister. Kendi varlığını, kendi otantikliğinde açıklayıp temellendireceğini ifade eder. Varlığın, kendisi olabildiği sürece anlam kazanacağını düşünür. Herkesleşip, ötekileştiği sürece düşüş yaşayıp otantikliğini kaybedeceğini ve özünden uzaklaşıp kaybolacağını söyler.

Heidegger, “Varlığın anlamı nedir?” sorusunu, *dasein* ile ele alıp, ontolojik kapsamda açığa çıkardıktan sonra oluşan bu varlığa zaman kavramıyla şekil verir. Peki, Heidegger, zaman kavramıyla neyi anlatmayı amaçlar? Heidegger'e göre, *dasein* zamanın içinde olan bir varlıktır. Zaman, *dasein*'ın dünyaya gelmesiyle başlar ve ölümüyle son bulur. Bu yüzden *dasein* için zaman, önemli bir kavramdır. *Dasein*,

ontolojik yapısı gereği otantik olmak zorundadır ve bu otantik olma hali onun yapı itibariyle daima ileriye yönelik hareket etmesine sebep olur. Meral Ayazdır, *Heidegger'de Özne Problemi* adlı yüksek lisans tezinde Heidegger'in zaman kavramına bakışını diğer düşünürlerden farklı olarak gelecek üzerine kurduğunu ifade eder. Bu durumu da insanın kendi yaşamını tasarlayabilmesinden kaynaklandığını ifade eder (Ayazdır, 2018: 96). *Dasein*, bilinçli ve farkında bir varlıktır. Dünya- içinde varlık olarak *dasein* kalabilmesi için otantikliğini korumaya ihtiyaç duyar. Otantikliğini korumak için ötekilerden farklı olmak zorundadır. Bunu yaparken de zaman kavramının farkında olarak daima ileriye görmeye çalışır ve ona yönelik planlar tasarlamaya gayret ederek otantikliğini elde tutmaya çalışır. A. Kadir Çüçen, Heidegger'in varlığı anlamlandırmaya çalışmasındaki yegâne amacın aslında onun zamansallığını ortaya çıkarmak olduğu dile getirir. (Çüçen, 2015: 114-115) *Dasein*, otantik bir varlık olarak benliğinin farkında olan bir varlıktır. O, daima varlığının anlamını arar, bulur ve ona anlam katar. Hayatı boyunca yaşadığı, öğrendiği ve deneyimlediği her şey zaman kavramı içinde değerlendirilir. Bu yüzden varlığını temellendirirken, zamansallık onun için önemli bir detaydır. *Dasein*, kendi varoluşunu anlamlandırırken kendisi hakkında bilgiye de sahiptir. Onun, asıl varlığının hakikati geçiciliğindedir. Yani zaman karşısında varlığının bir gün sonlanacağını mutlak farkındadır. Ona karşı koyamayacağını da bilir. Bu bilinçlilik hali onun, otantik varlık olmasından kaynaklanır. Ancak hiçbir varlık, doğuştan itibaren otantik olmayı başaramaz. Bu yüzden *dasein*, kendi varoluşunu temellendirirken zamanın içinde yer alır. Ancak *Daisen*, zaman kavramı içinde daima şimdiye ait bir varlıktır. Aynı zamanda şimdi de olup otantikliğini koruyabilmek için geleceğini de kurgular ve planlar. Bu yüzden *dasein*, tarihsel bir varlık olsa da asla geçmişe ait bir varlık değildir. Çünkü geçmiş artık değiştirilemez ve *dasein*'in önünde-hazır nesne halinde değildir. A. Kadir Çüçen *dasein*'in zamana olan bağlılığının kaygı üzerinden ortaya çıktığını ifade eder. (Çüçen, 2015: 103) *Dasein*'in, kaygı duymasının sebebi hiçbir zaman kendini bütün, eksiksiz hissetmediği içindir. Onu tamamlayacak şey kendisinin yok olmasıdır.

Dasein'in, otantik bir varlık olarak en şeffaf olduğu durum ölüm halidir. “İşte tam da bu noktada ölüm *Dasein*'in varoluşunun en uç olanağı olarak karşımıza çıkmaktadır.” (Polat- Aşkın, 2017: 43) *Dasein*'ine ulaşabilmiş bir varlık, benliğinin farkında olarak kendi ölümünün de mutlak farkındadır. Fakat varlığının anlamı ve varoluşunun sebebi onda ölüme dair korku ve kaygı uyandırır. Korku ve kaygı duymasının sebebi ise

dünya- içinde varlık olmasından kaynaklanır. Çünkü o, varlığının anlamını dünya- içinde bir varlık olarak bulmuştur. Bu yüzden ölüm kavramı onun için, dünya- içindeki varlığının son bulma halidir. Dolayısıyla ölüm, otantik olan *dasein* için en özel kavramlardan biridir. Çünkü ölümü, varlıktan başkası yaşayamaz veya deneyimleyemez. Aynı zamanda varlığın yerine ölümü tadacak başka bir varlık da yoktur.

“Nitekim Heidegger’in insanı doğrudan ölümlü varlık yerine ölüm yönelimli bir varlık olarak almasının nedeni de var olmanın anlamının sorgulanması aracılığıyla var olmanın anlamına ilişkin bir kavrayışa ulaşmaktır” (Polat- Aşkın, 2017: 43).

Eğer varlık *dasein*’ına ulaşamamış olsaydı ölümden de korkmasına gerek kalmazdı. Çünkü *dasein* kendi varlığının anlamını bulmuş ve anlamış olan varlıktır. Aksi halde düşüş içinde varlığını sürdüren ve varlığını anlamlandıramamış bir varlık, kendi varlığını sonlandıracak olan şeyin farkında olması mümkün değildir.

Mutlak bir bütünlüğe ulaşamayan *dasein*’ı mutlaklığa ulaştıracak tek şey ölümdür. Ancak *dasein* varken ölüm yoktur, ölüm varken *dasein* yoktur. Bu sebepten dolayı *dasein* ölümüyle mutlak bütünlüğe ulaşacağını düşünür. Ancak ölüm, onun varlığını bütünlüğe değil sonluluğa götürecektir. “*Daha açık ifadeyle Heidegger’e göre ölüm ortaya koyma veya realiteye geçiş olmayıp aksine tüm realitenin yokluğudur. Ölümün varlığa bağlılığından başka herhangi bir ilişkisi de yoktur*” (Karakaya, 2003:

123). Ölüm, *dasein*’ın varlığına bağlıdır, onun varlığına anlam katar, kaygı ve korku duymasına sebep olur. Ancak bütünlüğe ulaşma konusunda *dasein*’a katacağı hiçbir şey yoktur. Onun bütünlüğe ulaşamamış varlığına noktayı koyan bir kavramdan başka bir şey değildir.

Sonuç olarak Heidegger felsefesinde özne kavramını mutlak bir yere koymak gerekirse bu kesinlikle *dasein* kavramı üzerine olmalıdır. Heidegger, *dasein* kavramını insan olarak ele almamıştır veya *dasein* kavramını, insan kavramına eş anlamlı bir varlık olarak ortaya koymamıştır. *Dasein* olmak, bireyin kendisini anlamlandırması ve kendini ötekilerden ayıran şeyi keşfetmesidir. Çünkü o, varlığının anlamını arayan ve bu varlığa ulaşabilmek için sıradan ve günlük varlıktan ayrılarak otantik olmayı başarabilen bir varlıktır. Bu otantik olmayı başarabilmiş varlık; bilinçli, farkında, hissedebilen, ilgi

duyan, yanındaki varlıklarla iletişime geçebilen ve kendini onlardan ayırabilme kuvvetine sahip olabilen bir varlıktır. Varoluşunun anlamını kendi varlığı üzerinde temellendiren ve ben'im diyebilen bir varlıktır. Zaman zaman otantikliğini kaybedip öteki haline gelse dahi mutlak gücün kendi varoluşunda gizli olduğunu ve bu ötekilerin içinden yine kendi varoluşuna uzanarak kendini onlardan farklı kılacağını bilen bir varlıktır. Kendi hakikatinin, varlığının geçiciliğinde olduğunu bilen ve varlığının sonluluğu konusunda kaygı ve korku duyan, bunu hissedebilen, bundan kaçmak isteyen varlıktır. Onun bütünselliğini tamamlayacak olan ancak dünya- içindeliğine son verecek olan ölüme karşı otantikliğini ve biricikliğini sonuna kadar elinde tutmaya çalışan varlıktır.

2.4. JACQUES LACAN

Jacques Lacan (1901-1981), psikanalizin babası olarak bilinen Freud'un açtığı yolda psikanaliz bilimini, bir adım öteye taşımayı başarmıştır. Kendi ortaya koyduğu teorisi ve psikanalitik karakter çözümleme yöntemi ile Lacan ekolünü oluşturmuştur. Onun, kendi oluşturduğu kuramını, Freud'un kuramından ayrı tutmak gerekir. Çünkü Lacan'ın özne kavramı hakkındaki düşüncesiyle Freud'un özne hakkındaki düşünceleri birbirleri ile alakalı değildir.

Freud için özne kavramı, güçlü bir ego ve bilinç sistemi üzerinden kurulur. Bu ego ve bilinç sistemi, zaman zaman alt ve üst benlikler tarafından taciz edilir ve onların etkisine maruz kalarak güçsüz duruma düşebilir. Lacan, öznenin düştüğü bu acizliği reddederek onun tüm bu zaaflarından ayrı olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Bu yüzden Lacancı özneyi keşfedebilmek için ortaya koyduğu ve varlığı ele aldığı dönemleri iyi bilmek gerekir. Bu dönemler sırasıyla Gerçek, İmgesel ve Simgesel dönemlerdir. Lacan, özneyi Freud'un yaptığı gibi sadece ego ve bilinç sistemi gibi tek bir gerçeğe bağlamak istemez. Bu yüzden ortaya koyduğu Gerçek, İmgesel ve Simgesel dönemlerin hiçbirinde özneyi konumlandırmak doğru olmaz. Bu dönemlerin her biri birbirleriyle iç içe geçmiş durumdadır ve tam anlamıyla keskin çizgilerle ayrılmış olmaları düşünülemez. Lacan'a göre özne; Gerçek, İmgesel ve Simgesel dönemlerin bütünlüğü 8uj içerisinde biçimlenir.

Bu üç dönem yani Gerçek, İmgesel ve Simgesel dönemlerin her biri kendi içlerinde bir anlam belirten dönemlerdir. Aslında bu üç dönemin her biri, bir ötekinin tanımlanmış

halidir. Lacan, karakter çözümleme ve psikanalitik incelemede bireyin, çocukluk dönemi ve anne ile olan ilişkisine kadar iner ve burada karşılaştığı ilk döneme Gerçek adını verir. Gerçek döneminde ben ve öteki ayrımı söz konusu değildir. Yani bebeğin bilinci açısından incelendiği zaman, bu bilincin, doğduktan sonra ya da doğmadan önce anne karnındayken ben ve öteki ayrımını yapması söz konusu değildir. Lacan’a göre; Gerçek dönemi her ne kadar tarif edilemez olsa da bu dönemde önemli olan iç ve dış kavramlarının algılanmasıdır. İç ve dış kavramlarının önemli olmasının sebebi bir ötekinin varlığından bahsedebilmek içindir. İç ve dış kavramlarını çocuk, kas gücüne dayalı olarak ayırt eder. Eğer çocuk kendini rahatsız eden bir uyarana karşılaşıp ondan kas gücüyle uzaklaşabilirse bunu dış kavramı ile bağdaştırırken kas gücüyle kurtulamazsa bunu iç kavramı ile ifade eder. Örneğin; bebeğin karnı acıktığında nereye giderse gitsin bundan kas gücüyle kurtulamaz ancak üşür ve bu üşümeden bir nesneye sığınarak kaçarsa bunu dış kavramı ile açıklar. İç- dış kavramını çocuk, kendine ait olmayan bir şey olarak algılar ve kas gücüyle kaçabildiği, rahatsız edici bu dış uyaranlar ilk ötekinin varlığını oluşturur.

Lacan, kendi zihinsel topografisini oluştururken Hegel felsefesinden etkilenmiştir. Hegel’in varlığı açıklarken ele aldığı efendi- köle çatışması başlamadan önce varlık, tam bir doluluk halinde ve hiçbir eksikliği olmayan mükemmel bir yapıya sahiptir. Lacan’da bu mükemmel yapıyı kendi oluşturduğu topografisinde Gerçek dönemi adı altında ele almıştır. Gerçek dönemi, “*maddesel olarak her şeyi içeren bir doluluk ancak anlam evreninde bir hiçliktir bizi varoluşa iter.*” (İzmir, 2015: 36) Dilsel anlamda henüz bir gelişmişliğe sahip olunmadığından, İmgesel ve Simgesel dönemler için Gerçek dönemi bir hiçlik ifade eder. Gerçek dönemi olmasaydı eğer, bir hiçlik yaşanmayacağı için varlık bir varoluş çabası içine de giremeyecekti. Yani varoluş çabası, hiçliğin zemininde ortaya çıkan bir yapıdır.

Gerçek dönemindeki bu ‘ben ve öteki’ ayrımını yapamayan varlığa fallus denir. “*Fallus, logosun payının arzusun ortaya çıkışıyla bulunduğu yerin ayrıcalıklı gösterenidir. [...] özne, varlığını ancak bütün anlamının üstünü çizerek ifade eder*” (Castanet, 2017: 49). Lacan literatüründe ise eksiksiz bir bütünlüğü ifade eden kavramdır. Gerçek dönemindeki bu eksiksiz varlık olmasaydı eğer özne, İmgesel ve Simgesel dönemlerde böyle bir mükemmellik arayışı içinde olmayacaktı.

Çocukta ben kavramı ötekinden ilk ayrılma dönemi olan kastrasyon sonucunda oluşur. Kastrasyon sonucu annenin, çocuktan kademeli olarak uzaklaşması bebeği; yalnızlığa, tek başınalığa iter. Ancak gerçek döneminde ben, kendisinin farkına varabileceği bir eksiklik hissetmez. Çünkü anne- çocuk ilişkisi, bebeğin kendinde bir eksiklik görmesini engelleyecek derecede yakın bir ilişkidir. Her ne kadar kastrasyon sonucu anne ve çocuk birbirinden ayrılrsa da bu ayrılık aniden kesilecek bir durum değildir. Çocuk, bu ayrılma neticesinde ilk defa kendini bir nesne olarak görür. Annenin ilgisi, acıktığında emzirmesi veya koruması hâlâ devam eden eylemlerdir. Ancak çocuk, annesinin kendinden kademeli olarak uzaklaşması ile birlikte kendisini ondan eksik bir nesne olarak gördüğü zaman fallus kavramı parçalanarak; fallik anne ve fallik nesne kavramları ortaya çıkar. Fallik anne ve fallik nesne ikilisinde henüz vücut imajı oluşmamıştır. Bu birbirinden ayrılmamış imaja ‘imago’ denir. *“İmago ile vurgulanmak istenen aslında imgenin öznel belirlenimidir; bir başka deyişle imago görsel temsilin yanı sıra duyguları da içerir”* (Evans, 2019: 150). Çocuk bu dönemde kendi vücut imajını anneden ayıramaz. İmago’da çocuk, annesinin sesini ya da onun kokusunu veya daha farklı nitelikleri kendisine atfeder.

İmago, gerçek döneminin çocukta bıraktığı etkilerden biridir. İmago, fallik anne ve fallik nesne döneminde oluşur ve babanın devreye girmesiyle ortadan kalkar. Fallus’un, fallik anne ve fallik nesne olarak ikiye ayrılmasından sonra fallik nesne yani çocuk, fallik annenin eksikliğini tamamlayan bir nesne olarak ortaya çıkar. Böyle bir eksikliğin ortaya çıkmasının sebebi, bebeğin anneden ayrı kalması sonucunda, kendisini anneyi tamamlayan bir nesne olarak görmesidir. Yani annenin de çocuktan mahrum kaldığını dolayısıyla annenin de bebeğe ihtiyacı olduğu düşüncesi vardır. Aynı zamanda burada oluşan eksiklik kavramı, İmgesel ve Simgesel dönemlerde oluşan eksiklik kavramının temelini oluşturur. Bu iki kavram birincil narsizm dönemini oluşturur. Birincil narsizm dönemini önemli yapan şey ise her ne kadar anne ve çocuk ikilisi kastrasyon sonucunda birbirinden ayrılmış olsa dahi hâlâ bir kaybın, eksikliğin yaşanmadığı bir dönem olmasıdır. Gerek ihtiyaç duyulan maddeler gerekse yaşam enerjisi, herhangi bir kayıp olmadan mükemmel bütünlüğün içinde var olmaya devam eder.

Fallus ve Gerçek dönemi, kastrasyon denilen dönem ile son bulur ve ayna döneminin kapılarını açar. Ayna evresinin, kastrasyon sonrasında gerçekleşmesinin sebebi anne ve çocuğun birbirlerinden yavaş yavaş uzaklaşması sebebiyledir. Bu dönem, doğumdan

sonraki ilk altı ve on sekiz ay arasında gerçekleşir. *“Bu evre, insan gelişiminin, öznenin kendi imgesine ve kendi bedenine âşık olup da başkalarına yönelik sevginin üzerinden atladığı evredir”* (Homer, 2016: 41). Ayna dönemi içerisindeki çocuk aynı zamanda ilk yabancılaşma deneyimini yaşar. Öteki olan annesinden kopmuş olan çocuk, ayna karşısında gördüğü kendisini önceden tanımasa da daha sonradan bu keşif giderek kendini tanıma ve fark etme boyutuna erişir. Kendisini ilk defa ötekinden hariç olarak gören çocuk için ayna dönemi, *“ikili ilişkinin tutsaklığından kendisini kurtardığı psikik gelişimin ilk evresidir”* (İzmir, 2015: 234). Bu dönemde sadece anne ve çocuk vardır. Bu ikilinin dışında hiç kimse sahneye çıkmaz. Baba, bu dönemde henüz devreye girmemiştir. Bu dönemde anne öyle bir konumda bulunur ki çocuk anneyi ilahlaştırır. Eksik bir varlık olarak hayatına devam eden çocuk, ilk öteki olan annenin zihnini okumaya çalışır. Bu zihin okuma ise ikincil narsizmin en önemli adımlarından biridir. Çocuk bu dönemde mükemmel bir öteki oluşturmaya başlar. Zihninde her şeyi gören, anlayan ve hisseden bir tanrısal öteki oluşturur. *“Özne, değişen koşullara çok iyi ayak uydurabilmektedir”* (İzmir, 2015: 29). Bebeğin, ötekinin zihnini okuması sonucunda hoşuna gidecek bir biçim alması veya ötekinin istediği şekilde davrandığında ancak öteki tarafından kabul edileceğini ve dürtülerinin tatminine ulaşacağını düşünür. Çocuğun, ötekinin zihnini okumasına karşılık ötekinin de ilahi bir okuması söz konusudur.

Bu dönemin en önemli özelliklerinden birisi de nesne varoluşudur. Nesne varoluşu; bir zamanlar öteki ile bütünken, bir şeyi kaybederek eksikliği tatmış ve bu eksiklikten kurtulmak ve onu tamamlamak için bütünlük algısını tekrardan oluşturma çabasıdır. Bir nevi Hegel felsefesinde köle olan öznenin olumsuzlama yaparak eksik varlığını tamamlamaya çalışmasıdır. Kendini nesne olarak konumlandırma ve ötekinin eksikliğini giderecek bir arzu nesnesi haline gelme çabaları bu dönemde görülür. Nesne varoluşu, bebeğin benliğinin farkına vardığı dönemdir. Bir şeyden eksik olan şeyde, benlik farkındalığıdır. Benlik farkındalığı oluşması için de mutlaka bir şeyin eksikliği olmak zorundadır aksi halde kendinin bilinci ve nesne varoluşu gerçekleşemez.

Ayna dönemine girmiş bir bebeğin egosu da vardır. *“Ego, AYNA EVRESİ’nde ayna imgesiyle özdeşleşme yoluyla oluşan bir inşadır”* (Evans, 2019: 94). Çocuk, ötekinin imajını tamamlayacak bir benlik imagosunu oluşturmaya başlar. Yani ego, ötekinin

eksikliğini tamamlayacak bir yapı olarak ortaya çıkar. Bütün bunları kusursuz bir şekilde gerçekleştiren çocuk için bir süre sonra babanın devreye girmesiyle her şey alt üst olur.

Lacan'a göre baba, can sıkıcı bir detaydan başka bir şey değildir. Çünkü baba devreye girmeden önce çocuk için her şey seyrinde gitmektedir. Annesinin arzu nesnesi haline gelmiş ve dürtülerinin doyumuna ulaşmış durumdadır. Bir zamanlar tanrıça yerine koyduğu arzuları doğrultusunda dünyadaki bütün olayları, biçimlendirip, yönetebilen bir anne yerini, kendisinden daha güçlü bir varlık olan babaya bırakır. Babanın devreye girmesiyle beraber dürtünün doyumunu engellenir. Çocuk için baba, her zaman evdeki anne ile olan ilişkisine müdahale eden güçlü bir varlık olarak algılanır. *“Dolayısıyla baba öznenin annenin sevgisi için kendisiyle mücadele edeceği bir rakipten daha fazlasıdır”* (Evans, 2019: 49). Anne ile kurulan aynalama ilişkisinin son bulması ve üçüncü bir etkeninde devreye girmesiyle beraber ki, bu üçüncü etken artık ilişkileri de biçimlendiren bir yasayı da dayatan bir güç olarak devreye girerek Ödipal dönem başlar.

Ödipal dönemin ilk aşamasında çocuk, annesinden daha güçlü bir varlık olan babasını keşfeder ve özne, değişikliklere kolay uyum sağladığı için artık annesinin nesnesi olmak yerine babasının nesnesi olmaya çalışır.

“Özne babasının fallusa sahip olduğunu idrak ederek fallus olmak gibi imkânsız ve kaygı verici bir yükten kurtulduğunu fark eder. Bu öznenin babasıyla özdeşleşmesinin yolunu açar. Bu ikinci (simgesel) özdeşlemede özdeşleşmede özne ilk özdeşlemeye (imgesel) içkin olan saldırganlıktan kurtulur” (Evans, 2019: 194).

Bu dönemde çocuk, babanın dürtülerini doyurmaya çalışan, babanın sevdiği biçimi almaya çalışan bir nesne haline gelmeye çalışır. Bu dönem çocukta yasa algısının oluşmaya başladığı dönemdir. Çocuk bu dönemde yasanın kendisi için olduğunu ve baba tarafından uygulandığını düşünür. Ancak çocuk bu yasanın babayı da aşan bir kavram olduğunu anlayamaz. Ödipal dönemi değerli kılan şey, bir süre sonra yasanın hem çocuğu hem de babayı kapsadığının çocuk tarafından anlaşılmasıdır. Babanın da üzerinde bir güç olduğunun farkına varılması, Ödipal dönemin aşılmasına sebep olur. Ayna dönemi ve Ödipal dönemin çocuk tarafından aşılması sonrasında İmgesel döneme adım atılır.

İmgesel dönem, ayna döneminden sonra işlerlik bulur. Hatta birbirleriyle karışabilecek derecede yakın bir ilişki içerisindedir. Ayna döneminin son bulması ile fallik nesne, mutlak bir aynadan mahrum kalır. Yani bu dönemden sonra öteki olan annenin yerini başka ötekiler doldurmaya çalışır. İmgesel dönemde çocuğun varoluşunu gerçekleştirmek için birtakım eylemlere başvurması gerekir. Yani ötekinin arzusunu doyuracak bazı hareketlerde bulunması gerekir. Bu dönemde dil kullanımı yavaş yavaş gelişmiştir. Çocuk her ne kadar mükemmel derecede konuşamasa da cümleler kurar ve kendini ifade etmeye çalışır.

İmgesel dönemi değerli kılan özelliklerden biri ise babanın aktif olarak devreye girmesidir. Çünkü toplumsal düzen ve yasanın ortaya çıktığı ilk düzen burasıdır. Mutluhan İzmir, *Öznenin Diyalektiği* kitabında imgesel dönemi toplumsal yaşamın başlangıcı olarak kabul eder. (İzmir, 2013: 196) Bu dönemde çocuk, anneden tamamen ayrılır ve onun vücut imajından kurtularak kendi görsel imajını yaratmaya çalışır. Anneden ayrılan ve annesinden daha güçlü bir öteki olan babanın vücut imajı üzerinden varoluşunu gerçekleştirmeye çabalar. *“Bu nedenle ego, sürekli olarak diğer ideal imgelerden kendisine güç katacak bir destek arayarak bütünlük algısını onaylatmaya çalışır”* (İzmir, 2013: 195). Babanın vücut imajı, annenin vücudundan biyolojik olarak farklı olduğu için dürtülerini doyuracağı bir imkân bulamaz. Yani çocuk, babanın vücudu üzerinden de dürtü doyumuna ulaşıyorsa eğer bir benlik oluşturma çabası içine giremez ve var olma imkânını elde edemezdi. Babayla yaşanan bu vücut imajı çatışması, bebeğin bir birey olmasını sağlar. Bu huzursuzluk, başka bir vücuda yapışık olan bir vücut olmaktan kurtulmasını sağlar. Yani imago olmaktan çıkıp artık imaj sahibi olmaya çalışır. Bir vücut imajına sahip olmak çocuk için ilk kimlik kazanımı demektir. Eğer anne vücuduna yapışık bir varlık olarak yaşamına devam etseydi böyle bir ayrışma, imaj ve kimlik ediniminden bahsedilemezdi. Babanın vücut imajı, çocuk için nefret duygusunu uyandıran bir durum olarak ifade edilebilir. Çünkü özellikle geleneksel ve ataerkil toplumlarda babanın anneye göre daha baskın bir karaktere sahip olması, yasa koyucusu ve uygulayıcısı olması, bebeğin dürtü tatminine ulaşmasını engellemesi açısından bakıldığında bebeğin her durumda huzursuz olmasına sebep olan bir figür olarak karşılanır. Babanın bu etkisi, çocuk üzerinde korku ve nefrete dönüşür. Bebeğin duyduğu korku ve nefret bir süre sonra babanın ortadan kaldırılması fantezisine dönüşür. Böyle bir fantezinin ortaya çıkması yani babanın yok edilmesi, ortadan kaldırılması fantezisi özellikle suç temasının ortaya çıkması açısından oldukça

önemlidir. Suç teması beraberinde korkuyu ve cezalandırılmayı getirir. Korku ve cezalandırılmadan çekinen çocuk, haz varlığı olmaktan vazgeçer. Çünkü çocuk kafasında tekrar mükemmel bütünlüğe ulaşmak için babasının ortadan kaldırmayı düşünür. Ancak çocuk için baba öyle büyük bir ötekidir ki onun aklından geçen bu fikri tespit ederek cezalandıracağı algısı oluşur.

Babadan duyulan korku ve bunun sonrasında ceza alma düşüncesi, bebeğin zihninde haz varlığı olmayı bırakıp toplumsal bir varlığa dönüşme fikrini oluşturur. Varlığın, toplumsal varlığa dönüşmeye çalışmasının sebebi yine idealleşmek istemesinden kaynaklanır. Çünkü varlığın kendinden önce ötekinin istek ve arzularını yerine getirme çabası ideal bir varlık olma girişiminden kaynaklanmaktadır. (İzmir, 2013: 218) Toplumun devreye girmesiyle beraber toplumun yasaları da işlerlik göstermeye başlar. Çocuk bu dönemde bir toplum içinde yaşayacağını ve içinde yaşadığı bu toplumun oluşturduğu kurallara uyması gerektiğini eğer uymazsa dışlanacağını ve kabul edilmeyeceğini anlar. Çocuk için toplumun oluşturduğu yasaların bütünü bir süre sonra iyiyi ve kötüyü ayırmasını sağlayan bir etki oluşturur. Yani çocuk haz varlığı olarak kalsaydı ve toplumsallaşma sürecine girmeseydi iyi ve kötü kavramları onun zihninde oluşmayacaktı. Örneğin; bir kişinin eşyasını çalmak veya bir kişiye zarar vermek kötü bir şey olarak kabul edilir. Eğer birey toplumsallaşma sürecine girememiş bir haz varlığı olarak yaşamına devam etseydi, bu eylemler kötü olarak ifade edilemezdi. Çünkü haz varlığı olarak hazzın doyumunu öncelikli olarak iyi ve doğru şey olacaktır. Bu yüzden haz varlığı için iyi olan şey hazzın doyumunu iken kötü olan şey hazzın doyurulamamasıdır. Bu yüzden çocuk için toplumun devreye girmesi iyinin ve kötünün ayrışmasını sağlayan önemli ve yaşanması gerekli olan bir süreçtir. İyi ve kötü kavramlarının zihinde oluşması sonrasında, çocuk iyi bir şey yaptığında veya yasalara uyduğunda takdir edileceğini bilir. Bu takdir edilme de aslında bir hazzın doyumudur çünkü onaylanmıştır. Eğer aksi davranışlarda bulunsaydı, baba ya da toplum tarafından reddedilecek ve yaşamasına izin verilmeyecektir.

Simgesel baba ise her zaman ölü babadır. Yani çocuk, İmgesel dönemde babayı öldürdüğü için Simgesel döneme geçer. Çocuk, Simgesel dönemin bir varlığı olabilmesi için ihanet kavramının oluşturulması gerekir. Bu ihanet, devamlı olarak fantezilerini süsleyen babanın yok edilmesi, öldürülmesi üzerine kurulur. İmgesel dönemin önemli bir özelliği de fantezilerin eylemlerle eş değer tutulmasıdır. Yani çocuk, babasının yok

etme fantezisi içerisinde girmişse bunu eyleme dökmüş sayılır. Babanın öldürülmesi fantezisi ve bunun bir ihanet kavramı üstüne temellenmesi toplumla yüzleşmesi sonucunda oluşur. Ancak bireyler, belli bir aşamadan sonra babaya yapılan bu ihanetin kendilerinden değil başkalarından kaynaklandığını düşünmeye başlar. Çocuk da bu ihanetin intikamını alan birey olma konumuna kendisini yerleştirmeye çalışır. Çocuğun, babasının intikamını alma yemini etmesiyle beraber Simgesel döneme geçilmiş olur.

Simgesel dönemi kavrayabilmek için İmgesel dil ile Simgesel dili birbirinden ayırmak gerekir. Özne, ötekinin nesnesi olarak kaldığı sürece dil yetisini kazanmış olsa bile imgesel ilişki içinde kalmaktan kurtulamaz yani öncelikle imgesel dönemin son bulmuş olması gerekir. İmgesel dönemde oluşmuş egonun tasnif edici bir dili vardır. Bu dil, ötekileştirici ve dışlayıcıdır. Çocuk kendi söyleminde devamlı olarak; ben ve öteki, kadın ve erkek ya da siyah adam ve beyaz adam gibi ayırt edici bir dil kullanır. İmgesel dönemde özne, kendi hayatını devam ettiremez ve yaşamak için bir ötekine muhtaçtır. Ötekinin desteği ile ayakta duran özne, öteki ile birlikte bu tasnif edici dili kullanır. Gerçek döneminde bir karmaşa vardır. Ancak İmgesel dönemde bu karmaşaya, dil yönünden bir düzenleme getirilir. Lacan varlık için dili öğrenmenin Simgesel düzene geçilmesi ve varlığın hayatını idame ettirebilmesi için ön koşul olarak görür. (İzmir, 2013: 222) Çocuğun bu dönemde kullandığı dil, ikili karşıtlıklar diye tabir edilen dildir. İkili karşıtlıklar, bir şeyin karşısında neyin olduğunu anlamakla ifade edilir. Yani bir şeyi anlamak için onun zıddını, karşıtını da bilmek gerekir. Bu dil sayesinde çocuk, karşılaştığı nesneleri kendine göre anlamlı hale getirir. Çocukların kullandığı bu dili, erişkinler de kullanır. Bu dönemde doğada bulunan şeylerin yerine birtakım temsilciler kullanılmaya başlanır. Bu temsilcilerin görsel olması önceliklidir.

Çocuk, ilk başta doğada bulunan şeyleri kafasında görsel olarak oluşturur, daha sonra isimlerini öğrenerek kullanmaya başlar. Yani doğada bulunan bir nesne, görsel olarak vardır fakat daha sonra ona isim koyularak çağrışım yapılmaya başlanır. İsim koyulma hadisesi, var olan nesneyi başka bir şey yapar ve onu gerçekliğinden yani özünden koparır. Bu dilsel anlamda özden kopuş, insanda gerçek bir dünya yerine sahte bir dünya oluşturduğu algısı uyandırır. Oluşan bu sahte dünya algısı, birçok soru işaretine sebep olur ve dinsel anlamda öz olan dünya arayışına girilir. Yani İmgesel dilde, her kavramın altında yatan bir özü vardır. Ancak Simgesel dil, bir öze sahip değildir. Simgesel dil, anlık ihtiyaçları karşılar, gelişmeleri açık hale getirir. Burada birincil süreç

düşüncesini açıklamakta fayda olacaktır. Bu süreç, İmgesel dil dönemi içerisinde gerçekleşir. Birincil süreç düşüncesi nesneleri, benzerlikler ve farklılıklar zemininde değerlendirir. İkincil süreç düşüncesi ise imgesel düzene karşı olarak benzerliklere dayalı aynılığı aşmayı sağlar. Eğer birey, Simgesel dile geçemezse yani ikincil süreç düşüncesi mantığını kavrayamazsa benzerliklerin kurduğu ortak topluluklardan kendini sıyıramaz.

Simgesel dönem, dili bir gösteren- gösterilen ilişkisinden çıkarır. Söylenen herhangi bir kelime ya da ifade farklı ve değişken anlamlara gelebilir. Simgesel dönemde bir kelimeyi analiz edebilmek için o kelimenin içinde yer aldığı cümlenin anlamını veya kimler arasında nasıl kullanılmış olduğunu analiz etmek, Simgesel dönemin gerçekliğine hizmet edecektir. Yani tekdüze bir inceleme, Simgesel dönemi ortaya çıkarmak için yeterli değildir. Kelimelere uygulanan bu analiz, bireye de aynı şekilde uygulanır. Bir bireyi analiz etmek için sadece onun varlığını ele almak ya da çocukluğunu incelemek yetmez. Bireyin içinde bulunduğu toplumu, bu toplumun yasaları ve kurallarını, sosyo-ekonomik durumu, ilişkilerini çok yönlü bir incelemeye ve değerlendirmeye tabi tutmak gerekir. Aksi halde böyle bir analizin yapılmaması; analizi, İmgesel dönem gerçekliğine mahkûm edecektir.

Sonuç olarak, Lacan'ın zihinsel topografisinde özneyi konumlandırmak, Freud'un özneyi konumlandırması kadar kolay olmayacaktır. Lacan'ın öznesi tek bir döneme indirgenemez. Lacan'a göre özne; Gerçek, İmgesel ve Simgesel dönemleri içerisinde sürekli olarak hareket eden ve bu üç dönemin birbirleriyle olan etkileşimleri sonucunda ortaya çıkan bir yapıdır. Öznenin sağlıklı oluşabilmesi için bu dönemlerde ortaya çıkan engelleri atlatması gerekir. Aksi halde bireyin yaşı ne kadar büyürse büyüsün, her an yaşanabilecek bir sarsıntı durumu, özneyi Gerçek dönemindeki ya da İmgesel dönemdeki bir eşiğe tekrar götürebilir ve bu olay onun hayatını derinden etkileyebilir.

2.5. JEAN PAUL SARTRE

Jean Paul Sartre (1905-1980), 20. yüzyılın en önemli felsefi akımlarından biri olan varoluşçuluk felsefesinin temsilcilerindendir. Varoluşçuluk, her ne kadar Sartre ile popüler olsa da bu felsefenin kökeni ilkçağ felsefelerine kadar uzanmaktadır. 15. yüzyıldan bugüne kadar olan süreçte popüler olmasının nedeni insanın giderek kendine,

etrafında olanlara ve dünyaya yabancılaşması önemli rol oynamıştır. Varoluşçuluk felsefesi, geçmişten bugüne kadar çok kez eleştirilmiş ve bu yüzden de yanlış anlaşılmalardan kurtulamamıştır. Sadece tek bir noktadan bakarak her defasında farklı bir tarafı açıklanmaya çalışılmıştır. Heidegger ve Sartre gibi dönemin önde gelen düşünürleri ancak Varoluşçu felsefeyi tek bir bütün olarak ve kendi içinde açıklamaya çalışmışlardır.

Varoluş felsefesinin temel problemi insandır. İnsanın, dünya içinde nasıl konumlandırılması gerektiğini, varlığın özünün ne olduğunu ve onu nasıl gördüğünü açıklamaya çalışmaktır. Sartre, varoluş felsefesini ikiye ayırır; bunlardan ilki Hristiyan Katolik varoluşçulardır diğeri ise tanrıtanımaz varoluşçulardır. Sartre kendisini ikinci ekole dâhil eder. *“Bunlar arasında Heidegger’i, Fransız varoluşçularını ve beni sayabilirsiniz”* (Sartre, 2018: 37). Hristiyan varoluşçular, insanın özünün varlıktan daha önce geldiğini varsayar. Ancak tanrıtanımaz varoluşçular, varlığın özden önce geldiğini düşüncesine sahiptirler. Bu düşünceye göre insan, dünyaya fırlatılmış bir varlıktır ve bu varlığın önce bedeni vardır. Bu varlıklar zaman içerisinde yaşayarak ve deneyimleyerek özlərini elde ederler. Bu yüzden varlık özden önce gelir düşüncesi onların fikirlerine hâkimdir.

Dünyaya fırlatılmış bir varlık olarak insan, tamamen kendi eylemlerinden sorumludur. Çünkü o, özünü bulmak için çeşitli girişimlerde bulunur ve bu yönde hareket eder. Sartre’a göre varoluşçuluğun ilk işi insanı kendi varlığına kavuşturmak ve bu varlığın getirdiği sorumluluğu insana yüklemektir. (Sartre, 2018: 40) Yani varoluşçulara göre insan, yaptığı eylemlerin sonuçlarına katlanmak zorundadır bu yüzden kader, baht, şans veya alınyazısı gibi kendi iradesinin dışında gelişen durumları kabul etmezler. Bu yüzden insan kendisini ne olarak görmek isterse o’dur, aksi bir şey değildir. Ancak varoluşçuluğun insana yüklediği sorumluluk sadece kendisiyle sınırlı değildir. İnsan, herkese ve her şeye karşı da sorumludur. Varoluşçu felsefeye göre insan nasıl doğduysa öyle kalmak zorunda değildir. Her şey kendi ellerindedir ve ne olmak isterlerse onu olabilirler. Bu yüzden bir varlık olarak insan; yaşadığı hayattan, çevresinde olan insanlara kadar kendisi seçebilir. Sartre bu durumu varlığın kendini tasarlarırken aynı zamanda herkesi de kendi gibi tasarladığını ifade eder. (Sartre, 2018: 41) Yani insan, kendisi nasıl olmak isterse diğer bütün insanları da öyle tasarlar ve ona göre seçer. Sartre, insanın bu sorumluluğunu ve diğer insanları seçme tasarısını evlilik örneği

üzerinden anlatır. Bu örneğe göre evlenmek isteyen herhangi bir insan, kendisi gibi evlenmek isteyen birisini bulmalıdır. Bulma eylemi, insanın kendi arzusu dâhilinde olan tasarısıdır.

“Bu evlenme yalnızca benim durumumdan, tutkumdan ya da isteğimden doğsa bile, yine de ben bununla kendimi bağlamış olmuyorum, bütün insanlığı da tekli- evlenme yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış oluyorum” (Sartre, 2018: 42).

Sartre’ın bu açıklaması ise insanın, kendi sorumluluğu ve başkasının sorumluluğunu üstlenmesidir. Bu yüzden insan hem kendine hem de herkese karşı sorumludur. Bu sorumluluk duygusu beraberinde seçiş ve tasarlama edimini getirir. İnsana ait olan bu sorumluluk duygusu, seçiş ve tasarı edimleri onun özgür bir varlık olduğunun göstergesidir.

“Bu durumu, ‘İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur!’ sözüyle anlatıyorum. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur” (Sartre, 2018: 47).

Çünkü herhangi bir üst kural koyucunun varlığı kabul edilmediği için insan seçim ve eylemlerinde bir başınadır. Herhangi bir toplum, yasa, gelenek, töre ya da din gibi bir üst kural koyucunun kabul edilmemesi ahlak yoksunluğunu beraberinde getirir. İşte Sartre’ın varoluşçuları ikiye ayırmasının nedenlerinden biri de budur. Katolik varoluşçulara göre her eylemin bir muhatabı vardır. Aranılan şey ya bir kitapta ya da bir kişinin ağzında açıklığa kavuşmayı beklemektedir. Ama Sartre buna karşı çıkar. Dünyada insana yol gösterecek herhangi bir iz, işaret veya yön gösterici levha bulunmaz. Olsa bile bu tamamen insanın kendi yorumuna açıktır. Yani insan, istediği bir şeye, öyle olmasını istediği için istediği anlamı yükleyebilir. Bu yüzden üst kural koyucu bir ahlakın varlığına inanmazlar. Sartre’a göre insanlar, hayat boyunca kendi yollarını kendileri açarlar ve istedikleri tarafa gitmekte özgürdürler. Kendi inançları ve doğruları etrafında istedikleri yönü seçmekte serbestirler ve bir başkasının aklına, yönlendirmesine ya da ışık tutmasına ihtiyaçları yoktur. Bu yüzden insan, bir başkasının boyunduruğu ve emirleri altında değil özgürlüğünü kendi sırtında taşımayı seçerek yaşamayı bilir.

İnsan aynı zamanda sürekli olarak kendini yenileyebilen ve kendini yeniden kurabilen bir varlıktır. Hiçbir insan aynı şartlarda dünyaya gelmez ya da dünyaya fırlatılmaz. Ancak insan bulunduğu konumu veya durumu istemezse ya da beğenmezse olumsuzlayabilir. Kimse kahraman olarak dünyaya gelmez daha sonradan kahraman olur ya da hiç kimse korkak olarak dünyaya gelmez sonradan bu sıfatı edinir. Yani insan, istediği zaman bulunduğu durumu değiştirme hakkına sahiptir. Bu hak yine insanın özgürlüğünün bir getirisiidir. “Özgürsünüz, onun için kendiniz seçin, yolunuzu kendiniz bulun! Hiçbir genel ahlâk size yapacağımız şeyi söyleyemez. Buna ancak siz karar verebilirsiniz!” (Sartre, 2018: 51). Sartre’ın bu açıklaması onun felsefesinde özgürlük kavramının ne kadar önemli olduğunu bir göstergesidir.

Sartre, varlığı ikiye ayırır. Bunlardan ilki, kendisi için varlıktır, diğeri ise kendinde varlıktır. Kendisi için varlık özneyi temsil eder. Bu varlık özgürdür. Kendine, başkalarına ve dünyaya karşı sorumludur. Dünya üzerindeki yerini konumlandırmak ve varlığını açıklamak ister. Bu yüzden kendi varlığı üzerinden soru sorma ve cevap arama hakkına sahiptir. Aynı zamanda bilinçli bir varlıktır. Tüm hayatını, yaşamını veya tercihlerini kendi iradesiyle gerçekleştirir. Kendini yüceltme ya da mahvetme konusunda özgür olan bir varlıktır. Bunun yanında eksik bir varlıktır. Varlığının amacını arar ve onu bulmaya çalışır. Bu yüzden varoluşçu felsefe, devinimsel bir felsefedir. İkincisi ise kendinde varlıktır. Bu varlık sabittir, gelişme göstermez ve ne ise odur. Kendinde varlık nesneyi temsil eder. Tam ve eksiksizdir. Bu yüzden başka bir şey olma gereği hissetmez ve bilinçsizdir.

Kendisi için varlığın, “dayandığı iki temel değer vardır: bağlanma ve sorumluluk. Bağlanma, öznenin kendini aşmasını diğer öznelerle bir yolla ulaşmasını gerekli kılar” (Akdeniz, 2017: 42). Sartre’a göre, kendisi için varlığı ötekiler yaratır. Ötekinin varlığı, kendisi için varlığın yani öznenin diğer bireylerle ya da toplumla birleştiği noktadır. Sartre; ötekinin varlığını “bakış” fenomeni ile açıklar. Bu yüzden bakış fenomeni oldukça önemlidir. Çünkü algılamak için önce bakmak gerekmektedir. (Akdeniz, 2017:

8) Ötekinin bakışı; varlığın, var olduğunun kanıtıdır. Ancak ötekinin bakışı ile kendisi için varlık, kendinde varlık durumuna düşer. Yani bu dünyada ötekinin bakışı kendisi için varlığı, özgür olduğu kimliğinden dışarı çıkartır. Çünkü birey olan özne, hem kendini hem de etrafındaki insanları seçip, kendi istediği gibi kurabildiği için algıladı

bir bireyi istediği konuma oturabilir. Bu da kendisi için varlığı nesne durumuna yani kendinde varlık durumuna düşürmüş olur.

Ötekinin varlığı, kendisi için varlığın, kendine karşı yabancılaşmasını getirir. Çünkü o, artık ötekinin gözünde başka bir şey haline gelmiş ve nesne durumuna düşmüştür. Birey olan özne için bu düşüş, iyi bir şey değildir. Çünkü özne, kendisi için varlık olarak özgürdür. Ancak ötekinin bakışı, onu farklı biçim ve kılığa soktuğu için özgürlüğü elinden alınmış olur. Örneğin; bir bireyin, zayıflamak için diyetisyen tarafından verilmiş olan yemek listesini yemesi ile kendi isteği doğrultusunda yemek yememesi arasında fark vardır. Birincisinde öteki tarafından oluşturulmuş, sınırları olan bir alan vardır. Bu alan, bireyin özgürlüğünü kısıtlar ve başkasının özgürlüğünü yaşamasını zorunlu kılar. Ancak ikinci durumda birey, kendi iradesi doğrultusunda hareket eder. Yapıp yapmamak ya da eyleyip eylememek tamamen kendine kalmış bir durumdur. Bu yüzden Sartre, özgürlüğü kaybetmiş olmakla köle olmayı bir tutar. Bu durumdan ancak özne haline yani kendisi için varlık statüsüne tekrar ulaşırsa çıkılabilir. Aynı zamanda içine düşmüş olunan nesneleşme, yabancılaşma durumundan da kurtulmuş olunur.

Bütün bunlar açıklığa kavuştuğunda, Sartre felsefesinde özneyi kurmak ve konumlandırmak için kendisi için varlığı kullanmak gerekir. Çünkü kendisi için varlık, varlığının özünden önce geldiğini bilir. Hayatına kendisi yön verir ve dogma inançlardan uzaktır. Yaşamı boyunca yapıp etmelerinden kendi sorumludur. Sadece kendi yaşamından değil çevresine ve dünyaya karşıda sorumludur. Bu yüzden bu varlık evrensel bir varlıktır. Evrensel bir varlık olması, etrafında olup bitenleri anlama noktasında tasarı yapmasına ve yönlendirmesine sebep olur. Aynı zamanda özgürdür. Hayatı boyunca özgürlüğünü cebinde taşır fakat zaman zaman onu kaybedebilir. Ancak özgürlüğünü elde etmek yine kendisinin elindedir. Özgür olması, sorumlu olması, tasarı ve seçme gibi yetilerinin olması sıralandığında bütün bunları kendi iradesi doğrultusunda yapması en başından beri bilinçli bir varlık olduğunun da göstergesidir.

2.6. MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault (1926-1984), 20. yüzyılda yaşamış Fransız felsefi düşünürdür. Foucault, felsefe sahnesine çıktığında hâlihazırda bulunan iki büyük felsefi akım vardır. Bunlar; Varoluşçuluk ve Marksizm'dir. O, ilk başlarda kendi görüşlerine Marksizm

etrafında yön verse de ilerleyen zamanlarda bu düşünceden sıyrılarak kendi düşüncesini destekleyen teorilerini ortaya koymuştur. Foucault'nun özne hakkındaki görüşleri geçmiş dönemlerde yaşamış olan düşünürlerden oldukça farklıdır. O, kendi döneminde mevcut ve hazır olan bilgi ve düşünceleri kabul etmeyerek mutlak ve sarsılmaz olan bu düzene başkaldırmıştır. Özellikle Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi varlığı hareketli kılan ontolojik yapı içinde özneyi öldürmüş ve 20. yüzyılın en farklı bakış açısına sahip ve yorumlanması güç filozoflarından birisi olmuştur. Bu yüzden birçok kesim tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca kendi düşüncelerini anlatırken kullandığı dil, oldukça ağır olduğu için çoğu zaman anlaşılamamış ve bu anlaşılamamazlıktan kaynaklı olarak da düşünceleri kabul görmemiş ve tartışmalara yol açmıştır. Bu eleştirilerden en büyüğü dönemin önde gelen akımlarından olan varoluşçu felsefi düşünür ve yazar Sartre ile olan tartışmalarıdır.

Foucault'yu herkesten farklı yapan şey özneyi ortaya çıkarma biçimidir. Foucault, özellikle Descartes ve Kant ile birlikte süregelen bilgi sistemlerinin sarsılmazlığını ve ona karşı boyun eğmeyi kabul etmez. Kant'a göre bilgi sisteminin dışına çıkılmaz ve her şeyin bir kısıtlaması vardır. Örneğin; Kant'ın *Eğitim Üzerine* adlı eserinde *"Eğitimin en büyük meselelerinden biri çocuğun özgür iradesini kullanma yeteneğinin zorunlu sınırlamaya boyun eğmeyle nasıl birleştirileceğidir. Çünkü sınırlama zorunludur!"* (Kant, 2016: 51). Görüldüğü üzere Kant'ın bu düşüncesi mevcut disiplinlerin iktidarına karşı nasıl boyun eğdiğini gösterir ve onun bu tutumu sorgusuzca, mevcut olan bilgi ve fikirlerin kabulünü onaylar. Ancak Foucault, bunu reddeder. Kendisi içinde bulunduğu ve önünde hazır varlık olarak sunulan bilgi ve düşünceleri kabul etmez ve bu söylemleri oluşturan ilk kaynaklara inerek sorgulamaya çalışır.

Foucault, kendisini filozof olarak nitelendirmez. Kendisini bir entelektüel ve düşünce tarihçisi olarak görür. Düşünce tarihini, özneyi kuran şey olarak kabul eder. *"Bu anlamda Foucault'ya göre 'düşünce', felsefe ya da bilime özgü teorik ifadelerle değil; bireyin özne olarak ortaya çıktığı tüm konuşma, yapma ya da davranış bilimlerinde aranması gerekir"* (Foucault, 2016: 13). Ona göre özne, sistemlerin içinde varoluşunu gerçekleştiremeyen bir varlıktır. Bu yüzden klasik felsefenin öznesini öldürdüğünü ifade eder. Öznenin ortaya çıkarılması için mevcut olan ve düzen içinde işleyen her şeyin ortaya çıktığı zamanların açıklığa kavuşturulması gerektiğini ifade eder. Foucault'nun

çalışmaları incelendiğinde ise başlangıç noktasını, Antik Yunan ve Roma imparatorluğu dönemlerinde aradığını ve teorilerini bu dönemlere dayandığı görülür.

Foucault, özneye ulaşabilmek için şu anda içinde bulunduğu dönemde aktif olarak rol alan kavramların sorunsallaştırılması gerektiğini düşünür. Sorunsallaştırma ise şu zaman içerisinde kabul gören kavram ve değerlerin, sistem ve disiplinler tarafından dönüştürülmesini ifade eder. Foucault, sorunsallaştırmanın üç ana eksen üzerinden gerçekleşmesi gerektiğini düşünür. Bunlar; bilgi, iktidar ve etikdir. Bu anlayış biçimi özneyi, “ben’ci” sistemden çıkararak parçalar ve kendisini sorgulamaya iter. Öznenin bu sorgulayıcı tavrı kendisinin, bilgi, iktidar ve etik kavramları karşısındaki durumunu analiz etmesini ve buna göre tavır almasını sağlar. Foucault bu üç ana eksenin birbirleri ile yakından bağlantılı olduğunu ve ayrıca her birinin de kendi içinde karmaşık ilişkilere sahip olduğunu ifade eder (Foucault, 2016: 14; 15). Bu üç eksenin her biri iç içedir ve birbirlerinden tamamen bağımsız olmaları düşünülemez. Sorunsallaştırmanın asıl amacı hakikate ulaşmaya yardımcı olmaktır. Mevcut düzen ve iktidar içerisinde tartışmaya müsait olmayan şeylerin bile kökenine inerek doğruluğunu veya yanlışlığını sorgulamaktır. Bu yüzden bu hakikat oyunun diğer adı, doğru-yanlış oyunudur. Hakikat oyununda, Batı felsefesi anlam arayışı içine girer. Klasik Batı felsefesi bazı soruların cevaplarını yanıtlamaz ya da soruların sorulmasına müsaade etmez. Bu yüzden aranan kavramların hiçbir zaman net ve tam anlamını bulmak mümkün olmaz. İşte bu yüzden Foucault, Descartes ve Kant’ın sınırlayıcı anlayışını reddederek hakikat oyunu adını verdiği bir kavram ortaya koyar. *“Hakikat oyunlarında her zaman yeni bulgularla karşılaşmak, şu ya da bu kuralı hatta hakikat oyunun tümünü dolayısıyla bu yolla kurulan deneyimleri değiştirmek mümkündür”* (Foucault, 2016: 14; 15). Örneğin; Foucault kaleme aldığı eserlerinde ve yaptığı seminerlerinde çokça delilik kavramı üzerinde durmuştur. Sorunsallaştırmada, delilik diye bir şeyin varlığını ispatlamaya girişmez. Günümüzde kullanılan bu delilik kavramını hangi söylemler, hangi hakikat oyunları, hangi tasvirler yoluyla sorunsallaştırarak “akıl hastalığı” olarak kabul gördüğünü açıklamaya çalışır.

Foucault, öznenin içinde yaşadığı, çağın ona dayattığı ve onun dışına çıkmamasını söyleyen emir ya da söylemleri reddeder. O, bunun aşılması gerektiğini daha eski çağlara giderek dayatılan ve emir buyrulan şeylerin özüne inerek açıklığa kavuşturup tekrardan istediği gibi öznenin yaşayacağını ifade eder. Bu yüzden sorunsallaştırma ve

hakikat oyunu özne için olumlu bir girişimdir. Bununla birlikte tarihsel yolculuk ve araştırma yapan öznenin aynı zamanda tarihsel bir varlık olduğu da ortaya çıkarılmış olur. Bu yüzden Foucault'ya göre özne, tarihsel bir varlıktır. Geçmişte bütün olarak bulunan ya da öyle görünen yapıyı parçalara ayırıp her birini ayrı değerlendirmenin daha doğru olacağını düşünür. Foucault, özneye iki farklı anlam yükler. *“Özne sözcüğünün iki anlamı vardır; denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne”* (Foucault, 2016:

19). Foucault'nun ortaya koyup tasnif ettiği özneyi; doğrudan ve dolaylı özne olarak tanımlamak da mümkündür. Dolaylı özne, kurgulanıp sistem tarafından oluşturulmuştur. Bu özne, yalnızca verilen rolleri oynayan ve bunun dışında herhangi bir başkaldırıda bulunmayan öznedir. Dolaylı özne, özgürlüğünden mahrum bir yapıya sahiptir. Kendini ve davranışlarını yönetme, yaşamına yön verme, yapıp etmelerinden sorumlu olmayan bir öznedir. Bu özneye özgürlüğü, iktidar ve söylemi tarafından verilmiştir. Özne, her ne kadar özgür olduğunu düşünse de onun özgürlüğü iktidarın ona tanıdığı hak kadardır. Foucault'nun tanımına göre bu özne türü başkasına tabi olan öznedir.

Sorunsallaştırılan üç eksen yani bilgi, iktidar ve etik, özneyi yönetme ve yön verme konusunda oldukça güçlü durumdadır. Örneğin; dolaylı konumda bulunan bir özne kendisine sunulan bilginin doğruluğunu ya da yanlışlığını teyit etmez. Ya da şöyle söylemek daha mantıklı olacaktır. Sunulan bilgi doğruysa özne onun doğruluğuna, yanlışsa yanlış olduğuna inandırılacaktır. Bu şekilde ortaya konulan bilginin kökenine inilmeden özne bir şekilde ikna edilmiş olacak ve iktidarın istediği şekilde biçimlendirilmiş olacaktır. Bu özne, Kant'ın sınırlayıcı düşüncesinde kalmış olan öznedir. Bu durum karşısında Foucault'nun rahatsız olduğu şey sınırları olan her şeyi kaldırmaktır. Felsefe ve akıl, Kant'tan beri verilmiş ya da deneyimlenmiş olan şeyleri tekrar edip farklı varyantlarını sunmaktan öteye gidememiştir. Ancak Foucault bunu aşmanın gerekliliğinin eleştirisini getirmiştir. Asıl yapılması gereken doğrudan sunulan şeyleri kabul etmek değil onların kökenine inip neden-sonuç ilişkisi içinde açıklamaktır. Bu şekilde yapıldığında söylemlerden ve bu söylemler üzerinden kurulan düzenler fark edilebilir.

Bu üç düzen her ne kadar birbirleri ile iç içe olsa da mutlak içlerinden baskın olan bir düzen ortaya çıkar. Bu düzen genellikle iktidar düzenidir. İktidar düzeni sadece siyasi

ya da politik bir kavram olarak algılanmamalıdır. Foucault'nun burada kastettiği şey herhangi bir kişi, grup, topluluk ya da toplum dahi olabilir. Yani bireyin yaşamına, hayatına, kararlarına yön verebilen her şey iktidar kavramıyla açıklanabilir. İktidarın söylemi, dolaylı özne için oldukça baskın bir karaktere sahiptir. İktidar oluşturduğu söylemle her şeye hükmedebilir. Bireyin özgürlüğünden, eğitimine, sağlığından, toplum içindeki konumuna kadar her şeye uzanır. İktidar düzeni, çağlar boyunca farklı kesimler tarafından idare edilmiştir. Örneğin; Ortaçağ Avrupası'nda kilise bu iktidara sahipti. Kilise; kendisinin yasakladığı şeylerin insanlar tarafından yapılması üzerine, elinde bulundurduğu iktidar ve onun sağladığı söylem gücü ile yasaklı eylemlere giren insanları dinden çıkarma ya da onlara ölüm cezası verme yetkisine sahipti. Örneğin; Galileo, dünyanın döndüğünü keşfettiği zaman bu keşif, iktidar tarafından reddedilmiş ve kilise tarafından yargılanarak keşfinin inkârına zorlanmıştır. Kilisenin elinde tuttuğu bu iktidar gücü, o dönemde yaşamış olan aydınlara korku ve baskı yapmıştır. Birçok keşif ve icat iktidarın bu gücü ve söyleminden dolayı reddedilerek tarihin tozlu sayfaları arasına karışmıştır.

Kilisenin elinde olan bu iktidar gücü ve insanlara hükmeden söylemi daima daha uzun bir geçmişe sahiptir. “*Söylem hayat değildir: Onun söylemi size ait değildir*” (Paras, 2016: 65). Yani söylemin düzeni hep daha eskiye aittir. Onu, bugünde aramak doğru değildir. Foucault aynı zamanda farklı coğrafyalarda hüküm süren iki farklı iktidar düzeninin de var olabileceğini ifade eder. Örneğin Ortaçağ kilisesinde, zihinsel bir rahatsızlığı olan kişi deli olarak nitelenebilirdi ya da bu durum daha ileriye giderek kişinin lanetlenmiş olduğu düşüncesi yayılabilirdi. Bunun üzerinde iktidar o kişiyi yakarak ya da idam ederek öldürme kuvvetine sahipti. Bunun yanında o dönem içerisinde İslam'a mensup iktidarlara bu tür rahatsızlığı olan bireyler için sağlık merkezleri kurmuş, müzik ya da rahatlatıcı egzersizlerle tedavi etmeye çalışmışlardı. Böylece Foucault; iki farklı iktidar düzeninin, iki farklı özne oluşturduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu düzenleri oluşturan özne-hakikat ilişkisini sorgulayarak onların söylemleri üzerinden tarihsel bir araştırma yapar ve hakikati ortaya çıkarmaya çalışır.

Foucault'nun tanımladığı öznelardan ikincisi, vicdan ve öz bilgi yoluyla hareket eden öznedir. Bu özne, kendisini iktidar ve onun söylemine teslim etmez. Kendi araştırmasını kendisi yapar ve hakikat arayışı içine girer. Klasik Batı felsefesinin öznesi bu tanıma uymaz. Vicdan ve öz bilinç üzerinden işlerlik gösteren özne, “1960'ların ortasında hâlâ

geçerliliğini yitirmemiş ‘güçlü’ bireyden dem vuran düşünce akımlarına, yani tutarlı ve Kartezyen özneye karşı geliştirilmiş bir meydan okumaydı” (Paras, 2016: 43; 44).

Klasik özneyi, öldürdüğünü itiraf ettikten sonra Foucault kendi öznesini tanımlamaya çalışır. Özellikle 1980’li yıllarda *Collège de France*’da verdiği dersler ve seminerlerde bu konu üzerine yoğunlaştığı görülür. Foucault, özneyi açıklamaya çalışırken iki farklı kavram kullanır. Bunlar “kendini tanı” ve “kendilik kaygısı” kavramlarıdır.

Foucault; klasik felsefeden, yaşadığı döneme kadar olan süreçte öznelere genellikle “kendini tanı” kavramı üzerinden kurulduğunu düşünür. Bu şekilde oluşmuş öznelere genellikle adından anlaşılacağı üzere yalnızca kendini tanımaya yarayan bir yapı üzerine kurulmuştur. Bu yapı içinde oluşmuş öznelere genellikle öteki ile iletişimini, faydalı sorular sorarak veya sadece kendi istediği soruları sormak üzerinden gerçekleştirir.

“Batı düşüncesinin, felsefesinin kendi tarihini yapış biçiminde bu kendilik kaygısı kavramını her şeye rağmen ihmal etmesine neden olan şey nedir? Nasıl olmuş da “kendini tanı” bu kadar güçlü bir biçimde öne çıkarılmış, ona bu kadar yoğun biçimde değer verilmiş” (Foucault, 2015: 15)?

Kendini tanı kavramı, düzenli ve sabit bir işleyişe sahiptir. Bu kavrama dayalı olarak hareket eden özne önüne sunulan bilgileri ya da değerleri kendisinin seçtiğini ve hayatına, kendi kararları doğrultusunda yön verdiğini düşünür. Ancak yaptığı seçimler sadece iktidar tarafından ona sunulmuş olan yol veya seçimlerden başka bir şey değildir. İsteddiği yöne gitmekte özgür olduğunu düşünse de seçtiği her yol aslında iktidarın ona tanıdığı imkân kadardır. Foucault’ya göre; kendini tanı kavramı aslında kendilik kaygısının himayesi altında olan bir kavramdır. *“Kendilik kaygısı daha genel çerçevesi içinde görünür: kendi kendinle ilgilenmen gerekir. Ve kendini tanı kuralı bu kaygının uç noktasında, bunun içinde ortaya çıkar ve formüle edilir” (Foucault, 2015: 7).* Ancak klasik Batı felsefesi bu kavramı öylesine yüceltmıştır ki kendilik kaygısı sanki kendini tanı kavramının bir alt kolu gibi algılanmaya başlamıştır.

Ancak Foucault’nun kendilik kaygısı kavramı, kendini tanıdan oldukça farklıdır. Temelinde yine kendiyle ilgilenmek, kendi için endişe duymak vb. anlamlarına gelse de aynı zamanda belli bir düzeyde başkaları için kaygılanmak demektir. Kendilik kaygısı, sistem ve düzene karşı bir dikkat kesilme biçimidir. İşte bu noktada kendini tanı

kavramından ayrılır. Kendini tanı kavramının sistemli ve düzenli işleyişine karşı *“kendilik kaygısı bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi, varoluş boyunca sürekli endişe veren bir ilkedir.”* (Foucault, 2015: 10) Foucault’nun, Sartre’dan ayrılan noktası burada saklıdır. Sartre iyimser bir filozoftur. Oluşturduğu öznenin, hangi seçimi yaparsa yapsın, nereye giderse gitsin özgür olduğunu ve kendi davranışlarından sorumlu olduğunu düşünür. Ancak Foucault, Sartre kadar iyimser değildir. Foucault:

“İnsanların sandıklarından daha özgür olduklarını belli bir tarihsel dönemde yaratılmış bazı temaları, hakikat ve apaçıklık olarak kabul ettiklerini ve bu sözde apaçıklığın eleştirilebileceğini ve yok edilebileceğini göstermektedir” (Foucault, 2016: 100).

Bu anlayışı oluşturmak için özgür olmak gerekir. Özgür olmaya giden yol ise kendilik kaygısından geçer. Kendilik kaygısı, elbette kendinin bilgisidir. Kendilik kaygısı; özne-hakikat ilişkisinde özneyi hakikate ulaştıracak olan adımdır. Hakikat, öznenin varlığını anlamasına ve tamamlamasına yarayan unsurdur. Peki, öznenin hakikate ulaşması için yapması gereken veya aşması gereken engeller nelerdir? Foucault, varlığın kendi üzerinden belli değişim ve dönüşümler geçirmediği sürece hakikate muktedir olamayacağını ifade eder (Foucault, 2015: 163). Öznenin, hakikate ulaşması için sürekli biçim ve şekil değiştirmesi gerekir. Yani sabit ve tekdüze bir yapıya sahip olmaması gerekir. Foucault’ya göre bir özne birden fazla rol üstlenebilir. Yere ve ortama göre şekil değiştirir veya farklı bir kılığa bürünür. Bunu bilgi öznesi ya da cinsel özne ayrımını yaptığı örneği vererek açıklar. Bu iki eylemde özneler farklı söylem ve düzenler etrafında şekillenir ve ona göre eylemde bulunur.

Foucault; kendilik kaygısı kavramını, Sokrates’in savunması ile açıklar. Sokrates, cezalandırılır ve mahkeme önüne çıkar. Burada Atina halkına seslenerek mal ve mülk uğruna çaba gösterdiklerini ancak kendilerine bir şey katmadıklarını vurgular. Kendilik kaygısı çeken birisinin ortaya çıkması sonucunda ise o kişinin peşini bırakmayacağını ve peşine düşeceğini iddia eder. Sokrates’in savunması, Foucault için kendilik kaygısını açıklamaya yarayan bir örnektir. Ölümle cezalandırılmış olan bir kişinin böyle bir kaygısının olması sadece kendinden sorumlu olmadığını ifade eder. Aynı düşüncüyü, antik Yunan döneminde yaşamış olan Alkibiades üzerinden açıklamaya çalışır. Hatta Foucault, Sokrates’in kendilik kaygısı düşüncesine yaklaşmasında Alkibiades’in etkisi olduğunu söyler. Alkibiades, soylu bir ailenin çocuğudur. Güzelliği ve serveti vardır.

Peşinde koşan âşıkları dahi vardır. Ancak o bu durumdan memnun değildir. Güzelliğinin ve servetinin geçiciliğinin farkındadır.

“Alkibiades, bunlarla yetinmek istememektir. Halka dönmek, şehrin kaderini kendi ellerine almak, başkalarını yönetmek istemektedir. Kısacası, ayrıcalıklı konumunu, komum olarak önde gelir olmasını siyasi eyleme, kendisinin başkaları üzerinde etkili yönetimine dönüştürmek istemektedir” (Foucault, 2015: 32).

Görüldüğü üzere kendilik kaygısı çift yönlüdür. Özne hem kendisi için hem de çevresinde olan herkes için kaygılanır ve endişelenir. Söz konusu olan kendilik kaygısı aynı zamanda hareketli ve değişimi de beraberinde getiren bir kavramdır. Kendini tanı kavramı gibi tek ve düz yollar üzerinden ilerlemez. Aksine karmaşık ve birden fazla seçenekli yollara sahiptir. Bu yüzden kendilik kaygısı üzerine kurulmuş özneler daima kendini, iktidarı ve hakikati sorgulamaya muktedir olan öznelerdir.

Foucault felsefesinde ana sorun hakikate ulaşmak ve hakikatin doğruluğunu yanlışlığını anlamaktır. Bu yüzden hakikate ulaşmak için özneyi kendilik kaygısı üzerine konumlandırmak gerekir. Çünkü *“kendilik kaygısı ilk uyanış anı olarak görülecektir. Bu kaygı gözlerin açıldığı, uykudan çıkıldığı ve günün ışığına erişildiği anda konumlanır”* (Foucault, 2015: 10). Kendilik kaygısı kavramı üzerine kurulmuş özne, özgür bir öznedir. İktidar ve söylemlerinin ortaya koyduğu bilgileri ya da sorunları inceler ve bu sorunların derinliklerine inerek cevabı bulmaya çalışır. Bu özne, hiçbir sınırlama ya da kısıtlamayı kabul etmez. Mevcut olan iktidar düzeni içerisinde oturmuş olan bütün kavramlara şüphecilikle bakar. Bu kavramların tartışılmazlığını reddederek sabit olan fikirleri ve yargıları sarsmaya, mevcut iktidarı değiştirmeye ve dönüştürmeye çalışır. Hakikat arayışı içinde olan özne, aradığı hakikate ulaşmak için sürekli çabalar durur. Aslını, ilk kaynaklarını ve o düzenin getirdiği söylemlerini bulmak için tarihsel yolculuklar yapar. Bu yüzden özne aynı zamanda tarihsel bir varlıktır.

2.7. GILLES DELEUZE

Gilles Deleuze (1925-1995) modern çağ felsefesine farklı bir boyut kazandırmıştır. 20. yüzyıl klasik Batı felsefesinin yıkılmaya yüz tuttuğu dönemde oluşturduğu felsefî anlayış ve uygulamalarıyla yeni bir eksen kurmuş ve çökmekte olan klasik Batı

felsefesine bir darbe de kendisi indirmiştir. Klasik Batı felsefesi bu dönemde temelinden sarsılacak eylemlere maruz kalmıştır. Nietzsche, Heidegger, Sartre ve Foucault gibi ünlü isimler, kendi kuramları ve ortaya koymuş olduğu fikirlerle bu geleneksel yapıyı zayıflatmıştır. Hepsinin felsefî anlayışı, özne kavramına yaklaşma biçimleri ve bu öznenin hakikate ulaşma çabaları farklılık gösterse de genelde varlığı bir eksen üzerine oturtmayı denemişlerdir.

1960 ve 1970’li yıllarda felsefe sahnesine çıkan Deleuze, kendisinden önce ortaya konulan felsefî yaklaşımları reddederek Félix Guattari (1930,1992) ile oluşturmuş olduğu “şizoanaliz” kavramını öne sürer. Felsefe tarihinde, özne-hakikat ilişkisi kapsamında varlık sürekli olarak bir arayış içerisinde. Bu arayışın nedeni, salt bütünlüklü yapıya ve tam bir hakikate ulaşmak içindir. Ancak Deleuze, klasik Batı felsefesi yaklaşımının özne ve hakikat arayışı içinde olan varlığa baskı yapmaktan başka bir işe yaramadığını dile getirir. Varlık düşüncesinin özne-hakikat arayışı içine sokulmasının aslında onu, dogmatik inanışların hizmetine vereceğini ifade eder. (Kılıç, 2013: 18) Deleuze, varlığın bir öz ve hakikat kavramı eksenini etrafında oturtulmasının, Batı felsefesinin ağaç biçimli düşünme geleneğinin bir sonucu olduğu söyler. Bu anlayışa göre, ağaç biçimli geleneksel yapı belli bir hiyerarşik düzeni ve kronolojik sıralamayı esas alır.

“Batı düşünme yapısına egemen olan ağaç biçimli düşünmedir. Deleuze’e göre ağaç biçimini düşünmenin özünü ise dört temel ilke oluşturur: 1. Özdeşlik, 2. Benzerlik, 3. Zıtlık ve 4. Analoji. Bu ilkelerle kurulan ağaç biçimli düşünme beş temel özelliğe sahiptir: 1. Hiyerarşiktir, 2. Tarihselcidir, 3. Majöratiftir, 4. Aşkınısaldır, 5. Temsilcidir” (Kılıç, 2013: 18).

Bu anlayış sonrasında Deleuze’un ortaya koymuş olduğu varlık tipi böyle bir hiyerarşik ve kronolojik yaklaşım etrafında değerlendirilemez. Çünkü bu ağaç biçimli geleneksel yapı varlığa, bir öz ve hakikate ulaşma anlayışı yüklemektedir. Özne ve hakikat arasında sıkışıp kalmış olan bu varlık, yine böyle bir sorgulamaya dayatılarak gezgin ve devinimsel karakterini dogmatik, belli bir kalıba sokmuş ve yer yurt sahibi olmuş olarak bulur.

Özne, kendi varlığını ötekiler üzerinden olumsuzlayarak ayırır ve bütünlüklü bir yapıya sahip olmak ister. Ancak Deleuze'e göre, varlık tümelliği bırakıp tikelliğe yönelmelidir. Sinan Kılıç, *Deleuze- Guattari Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi* adlı eserinde, varlığın sahip olduğu tikelliğin hakikate ulaşmaya çalışan varlıkların tümelliğinden daha fazla olduğunu ifade eder (Kılıç, 2013: 19). Bu nedenle eksik olduğu düşünülen varlık, tekil bir varlık görünüşü ile özne-hakikat, ben-öteki gibi kalıplaşmış ve dogmatik düşüncelere dayandırılmadan açıklanmaya çalışılır.

Deleuze'e göre, varlığın kendisini diğerlerinden ayıran şey farktır. Bu fark kavramının ele alınmasının nedeni varlığın, hakikatini ortaya çıkarmak olmayıp onu, kendisi yapan şeylere ulaşmasını sağlamaktır. Deleuze, öncelikle bu fark kavramını dilbilimsel açıdan ele alıp incelemiş daha sonrasında ise özdeşlik kavramı ile açıklamaya gayret etmiştir. Dilbilimsel açıdan bir kelimenin anlamı araştırıldığında onun kökenine inilip bakılmaz. Kelimenin anlamı, diğer öteki cümleler içerisindeki konumlandırılışı ve bu konumlandırılış esnasında ortaya çıkan anlam dünyasından tespit edilebilir. Eğer kelimenin etimolojik yapısına inilirse orada kendisi olmayan birçok şey ile bağlantısı bulunur. Bu yüzden de kelimenin, cümle içinde verdiği anlam üzerinden ne olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılır. Özdeşlik/kimlik fark kavramında ise nesne, ne ise ona indirgenir ve bulunduğu noktada sabit kalır. Her nesne kendi özdeşliğini/ kimliğini, öteki olmayan üzerine kurar. Örnek olarak gece ve gündüz kavramları verilebilir. Her iki kavram da kendilerini oluşturan nitelikleri ayırt ederek kimliklerini bu şekilde oluşturmuşlardır.

Deleuze, geleneksel felsefeyi ağaç biçimli ontolojik fark üzerinden de anlatır. Bu ağacın bir kökü, bu kökten uzayan bir gövdesi, bu gövdeden ayrılan dalları ve bu dallardan çıkan yapraklar üzerinden simgeleştirir. Deleuze'un burada anlatmaya çalıştığı şey, klasik Batı felsefesinin belli bir kronolojik ve hiyerarşik yapısı olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktır. Deleuze, bu ağacın köklerine indiğinde, Aristoteles ve Platon ile karşılaşır. Antik Çağ felsefesinden beri süre gelen özne- nesne, akıl-düşünce, varlık- hakikat kavramlarının hepsinin bu ağaçtan ortaya çıkan dal ve yapraklar sonucu oluştuğunu ifade eder. Ancak Deleuze'e göre;

“Modern felsefe düalist düşünme üzerine inşa edilir: özgürlük- zorunluluk, iyi-kötü, geleneksel-gelecek, insan-doğa, içeri-dışarı, kaos- düzen vb. Bu düalizm anlayışı hiyerarşik bir sınıflamaya neden

olduğundan majöratif ve hiyerarşik bir düşünme üretir. Postmodern ve postyapısalcı felsefe modern felsefenin bu düalist düşünme modelinin yersiz yurtsuzlaştırılması üzerine kuruludur” (Kılıç, 2013: 39).

Geleneksel felsefe anlayışında fark, eksiklik anlamına gelmektedir. Ancak Deleuze’un felsefesinde fark, varlığı minörlüğe iten, onun yapısını daha güzel gösteren ve majörlükten çıkaran yapı anlamına gelir. Minör fark ontolojisi, varlığı herhangi bir öz veya hakikat kapsamına oturtmadan, kendi varlık oluşuyla ele alır. Bu düşünce sisteminde belli bir yapıya aidiyet duyan varlık kendisini olumlayarak ne ise o duruma gelir.

“Bu yaratıcı düşünmede üretilen şey bir şeyin karışıtına göndermede bulunmadan, kendinde fark olarak kökensiz bir üretilimdir. Farkın pozitif olarak düşünülebilmesi, ağaç biçimli düşünmede negatif fark ile kurulan sağduyuya (dogmatizm- temsillerle) dayalı tümel düşünme alışkanlığının terk edilmesiyle gerçekleşir” (Kılıç, 2013: 59).

Minör fark ontolojisi ile kurulmuş bir varlık, majör fark ontolojisi ile kurulmuş bir varlıktan farklılık gösterir. Çünkü majör fark ontolojisi kapsamında var olan bir varlık, ağaç biçimli düşünme sisteminin yani geleneksel felsefenin var ettiği bir varlık olacaktır. Bu varlık, sıradan, günlük ve herhangi bir şeye aidiyet hissedilen bir varlıktır. Ancak minör fark ontolojisi kapsamındaki varlık, özgündür. Kendini, diğerlerinden ayırt eden şeyleri fark etmiş ve bunu olumlayarak eksiklik duygusunu yitirmiştir. Bu varlık, ne ise o olmuş ve varlığını bu düşünce biçimi üzerine kurmuştur.

Klasik Batı felsefesinde varlık düalist bir yapıdan oluşur. Varlığın kendi özü, birçok ulaşmak istediği hakikat ve nesne dünyası vardır. Deleuze, varlığın klasik Batı felsefesindeki durumunu reddeder ve onun düalist yapıdan soyutlanarak ve kendi özünü kendi varlığında bulması gerektiğini düşünür. *“Deleuze bu anlamda özdeşlik temelli negatif farklılık düşüncesine dayalı aşkınsal Batı felsefe geleneğini ters çeviren pozitif fark ile işleyen içkin ve empirist bir ontoloji kurar” (Kılıç, 2013: 75).*

Fark ontolojisinin üzerinde durduğu iki farklı soru çeşidi vardır. Bunlar; “Bu nedir?” ve “Hangi biri?” sorularıdır. “Bu nedir?” sorusu, varlığı bir öze bağlayarak açıklar. Bu yüzden Deleuze’un felsefesine hizmet etmez. Ancak “Hangi biri?” sorusu, fark ontolojisinde daha kabul edilebilir ve makuldür. Çünkü “Hangi biri?” sorusu, varlığın

kökenine ya da onun içinde bulunduğu duruma yönelik soru sormaz. O, varlığın sahip olduğu şeyleri öze indirmeden sorarak yorumlar. Aynı zamanda bu soru, tekil varlıkları bir öze bağlamadan olumlama üzerine kurar ve bu şekilde varlık yeni bağlantılarla kendini her defasında yeniden ve en baştan üretir (Kılıç, 2013: 75).

Deleuze ve Guattari, fark ontolojisini ele aldıktan sonra arzu ontolojisi üzerine çalışmalar yürütür. Onlara göre, arzu da fark gibi ontolojiktir. Bilindiği üzere klasik Batı felsefesinde arzu, varlığın duyduğu eksiklik üzerine ortaya çıkar. Örneğin, *“Platon, arzuyu gerçek nesnenin eksikliğiyle tanımlar, onu ihtiyaçla ilişkilendirerek dışsal bir gerçekliğin yoksunluğunu ele alır”* (Demirtaş, 2017: 13). Platon’un görüşünden ayrı olarak Aristoteles ise arzuyu şöyle ele alır; *“Nikomakhos’a Etik’te, arzuyu kendine egemen olamamanın bir etkisi, eksik olanın giderilmesi olarak görülür”* (Demirtaş, 2017: 14). Bu anlayış biçimi etrafında süre gelen felsefe tarihinde Hegel ise arzuyu, varlığın kendinde eksik olarak bulduğu şeyi elde etmesi için olumsuzlaması olarak ele alır. Bu kapsam dâhilinde değerlendirilmeye tabi tutulan Freudyen psikanalizde ise arzu, id ve bilinçdışı sisteminin egoya baskı yaparak kendi isteklerini dayatması olarak görünür. İd ve bilinçdışının bu girişimi çoğu zaman ego ve bilinç sistemi tarafından dengelense de varlık, gece uyku esnasında rüya görerek bu bastırılmış olan arzuyu doyuma ulaştırır. Rüyalar sayesinde birey, bu bastırmadan zararsız bir şekilde kurtulurken bir fantezi dünyası da kurmuş olur. Mustafa Demirtaş, *Arzu Politikası Deleuze ve Guattari Etkisi* adlı eserinde Deleuze’un arzu kavramını üretici bir fabrika olarak değerlendirir (Demirtaş, 2017: 17). Deleuze, arzunun bilinçdışı ve id tarafından oluşmadığını, bu görülerin yine ağaç biçimli düşünme sistemine sahip olan klasik Batı felsefesinin dayatması olduğunu ifade eder. Bunu Oidipus kompleksi üzerinden ele alır ve inceler. Ağaç biçimli düşünme sisteminde arzu, bilinçdışına yani Oidipus’a dayandırılarak yer ve yurt sahibi edilmiş olur.

Oidipus döneminde çocuk babasının yasası altına girer. Freud bu dönemde oluşan arzuların bastırılmasını, hadım edilme korkusuyla açıklar. Eğer çocuk duyduğu arzuyu bastırmayıp bu davranışa devam ederse babası tarafından hadım edilir. Oidipus dönemi çocuk için topluma, yasaya yani Deleuze’un anlayışına göre belli bir öze zorunlu olarak oturtulmasıdır. Eğer çocuk bu dönemi sağlıklı bir şekilde atlatamazsa, toplumun istemediği, içerisinde barındırmayacağı biri olarak kabul edilir. Sinan Kılıç aynı adlı eserinden arzuların Oidipus kompleksine dayandırılarak bastırılmasının altında yatan

sebebin varlığın isteklerini törpülemek, toplumsal yasayı kurmak ve korumak olduğunu dile getirir. (Kılıç, 2013: 102) Toplumun devamlılığı için varlığı belli bir öze oturtmak gerekir. Bu sebeple toplumun yapısını ve onun devamlılığını sağlamak için varlığın arzularının bastırılması gerekir. Bu yüzden Kartezyen bakış açısı toplumsal düzeni sağlamak için varlığı belli bir hiyerarşi, düzen ve kölelik düşüncesi altına alarak arzuların bastırılmasını sağlamıştır (Kılıç, 2013: 102). Deleuze, Oidipus döneminde birey temelli olarak ortaya çıkan arzunun ilerleyen süreçte toplumu sömürgeleşmeye götüreceğini ifade eder. Çünkü bir temele dayanması istenilen arzuyu yönlendirmek ve bu yönlendirme sonrasında varlığı belli bir toplumsal yapıya monte etmek onu sömürme düzenine sokacaktır.

Bunun yanında ise Deleuze arzuyu, ağaç biçimli düşünce sisteminin bir parçası olan psikanalizin içerisinde değerlendirmeyi. Psikanaliz arzuyu, aşkın ve hiyerarşik yapıda bir öze temellendirir. Ancak Deleuze arzuyu, bir öze ve temele konumlandırmayarak teklik ve akış üzerinden kurmayı dener ve psikanalizin arzuyu bastırarak ele aldığını iddia eder. Deleuze, bu bastırma sonucu yer ve yurt sahibi olmuş arzunun varlığını reddederek şizoid arzu kavramını yersizyurtsuzlaştırmak için çalışır. Bu sayede arzu, ağaç biçimli düşünme sisteminden çıkarılmış majöratif ve tümel olmayan minör ve tikelliği esas alan bir kavram haline gelir. Deleuze, arzuyu düzene ve temele bağlamış olan Oidipal düzenden çıkararak üretici bir mekanizma haline getirmeye çalışır: *“Deleuze-Guattari bu dönüşümü gerçekleştirmede pek çok iç içe geçmiş kavramlar serisi kullanır: arzu makineleri, organsız bedenler, sosyal makine vb.”* (Kılıç, 2013:

106). Deleuze’un böyle bir düşünce yapısının içerisine girmesinin nedeni ağaç biçimli düşünme sisteminin varlığı bir öze oturtarak onu başka bir varlık, sistem ya da düzenin himayesi altına sokacağını düşündüğü içindir.

İnsanı bir arzu makinesi olarak gören Deleuze, onun bir makine disipliniyle çalıştığını ve arzuyu devamlı olarak ürettiğini ifade eder. Arzu makinesi ifadesinin kullanılmasının sebebi varlığın bir öze bağımlı olmadan devamlı ve kesintisiz arzu üretimini sağlamasından kaynaklanmaktadır (Kılıç, 2013: 107). Deleuze arzunun varlık üzerinden eksikliği tamamlamak adına ortaya çıktığını düşünmez. Ona göre arzu zaten mevcuttur ve aynı zamanda arzunun varlığı oluşturduğunu düşünür. Arzu makinesi sürekli kesintiler içerisinde devam eden bir akıştır. Bu şekilde yeni üretimler sağlar. Varlığın, toplumun, devletin var olabilmesi için sürekli bir akışın sağlanması gerekir. Varlığın

haricinde olan bütün nesneler ya da objeler ona işlevsellik kazandıracak şeyler gerçekleştirdiğinde hareket kazanır. Ancak insan bedeninin, akışı tek bir şeyle bozulmaz. Ancak birden çok şey içerisindeyken akışı bozulur. Örneğin, insan elini sadece yemek yerken kullanmaz aynı zamanda yazı yazarken ya da bir nesneyi tutarken kullanır. Bu yüzden insan bedeni tek bir öze dayandırılmaz. Varlığın bedeni işlevsel ve akışı her daim sürdüren bir yapıya sahiptir. Ancak insan bedeninin parçaları birbirleriyle uyumluyken arzu makinelerinin uyumu söz konusu değildir, bir köke ya da herhangi bir öze bağılılıkları yoktur. Bir öz ya da köke sahip olmadıkları içinde bu arzu makinelerini özne-nesne kavramı içinde değerlendirmek mümkün değildir. Arzu makineleri, varlığı kesintiye uğratarak yeni bağlantılar kapsamında akış yapmasını sağlar.

Organsız bedenler ise; *“Organlardan ziyade organizmaya karşıdır. (Her organın kendi yerinde olduğu, her organa kimliğini belirleyen bir rolün tayin edildiği, organların organize işleyişi)”* (Zourabichvili, 2011: 135). Aynı zamanda organsız bedenler ağaç biçimli düşünme sisteminin getirdiği kronolojik ve hiyerarşik düzene karşı da bir başkaldırıdır. Arzu mekanizması gibi organsız bedenler de varlığı tek bir boyuta indirgemez. Onun içindeki düalist yapıya karşı bu durum aslında bir tepkidir. Yani organsız bedenler varlığın, kadın oluş-erkek oluş, hayvan oluş gibi ikili yapısına karşı çıkar. Bu tür ifadelerin varlığı bir öze bağlayıp onun içine tutsak eden söylemler olduğunu iddia eder. Bu tutsaklık ise varlığı yer ve yurt sahibi yapar.

Organsız bedenlerde bir oluş vardır. Ancak bu oluş, varlığın bulunduğu kimlikten sıyrılarak kendi çokluğu kapsamında ne ise o olma durumuna geçmesidir. *“Kişinin dünyayı sanki bir köpek, bir böcek veya bir köstebekmiş gibi görebiliyor olarak tahayyül edebilmesini sağlar. İnsan bu sürece girerek kendisinden daha fazla bir şey olur veya olmadığıyla, en üstün gücüne kadar genişler”* (Demirtaş, 2017: 87). Franz Kafka’nın *Dönüşüm* adlı romanında ana kahraman Gregor Samsa’nın bir böceğe dönüşmesi, bu duruma verilebilecek örneklerden biridir. Bu durum varlığın, kendi sınırlarını aşıp başka bir şeye dönüşme sürecidir. Varlık bu oluş sürecinde tamamen dönüştüğü şey haline gelmez ama tam olarak kendisi de olmaz. Organsız bedenler, özünde varlığın kendinden, kendi varlığından kaçışını ve başka bir şeye sığınışını ifade eder. *“Bu bağlamda, Deleuze’ün ‘oluş’la kast ettiği şey, verili ya da kurulu benliklerimizden sıyrılıp sonunda tam olarak kim ya da ne olacağını bilmediğimiz süreçlere imkân tanıyan potansiyel bir yaşam yaratmaktır”* (Demirtaş, 2017: 91). Bu

yüzden, bu oluş varlığın kendi kimliğinden kaçışı ifade ettiği için aynı zamanda bir yersizyurtsuzlaşmayı da beraberinde getirmiş olur.

Organsız bedenlerin vücut bulduğu yer ise sosyal makinelerdir. Sinan Kılıç sosyal makineleri toplumun ve doğanın bedeni olarak tanımlar. (Kılıç, 2013: 119) Sosyal makine ile arzu makinesi aslında birbirleriyle aynı özelliklere sahip olsa da sosyal makineyi arzu makinesinden ayıran temel özellik onun bir ideolojiyi benimsemiş olmasıdır. Belirlediği ideolojik yapıyı ise psikanaliz merkezli değil şizoid merkezli olarak kendinde uygular. Çünkü psikanaliz bir öze bağlanma hareketi ve aşkınsal bir yapıyken şizoanaliz; varlığın içkinselliğini ve yersizyurtsuzlaşmasını temele alan yapıya sahiptir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Deleuze'un felsefesi, ağaç biçimli düşünme sistemine sahip klasik Batı felsefesinin dayatmalarını ve bir öz üzerine kurulma anlayışını reddeder. Varlık kendi oluşunu, başka nesneler üzerinden anlamlandırmaz. Bu sebeple aşkınsal değil içinsel bir yapıya sahiptir. Kendi durumunu olumlayarak eksiklik duygusunu yitirir ve ne ise o duruma gelir. Arzuyu bilinçdışı ve Oidipus'a bağlayan psikanaliz bilimine karşı şizoanalizi öne sürer. Bastırarak bilinçdışına gönderilen ve sonrasında Oidipus ile şekillenen bu bastırmaya karşın varlığın bilinçdışının, aslında arzusun kendisini ve dış dünya gerçekliğini oluşturduğunu iddia eder. Varlık bu süreçleri yaşarken daima içinde bulunduğu arzu akışını bozarak kendisini kesintiye uğratır ve her defasında yeni bağlantılar kurarak kendini yeniler. Buna köksap denir. Köksap sonucu her defasında kesilen ve her defasında tekrar anamlanabilen varlığın bu şekilde göçebe dolaşması ise yersizyurtsuz olduğunun ve klasik Batı felsefesi öznesinin tam karşısında durduğunun bir tablosudur.

3. SEVİM BURAK ESERLERİNDE ÖZNE

3.1. Benlik Farkındalığı

Felsefe terminolojisi içinde bulunan ve özneyi oluşturan yapı taşlarından birisi de benlik kavramıdır. Özneyi özne yapan ve diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biridir. Benlik kısaca “*İnsan olmanın temel şartı olan düşünmeyi, aklı, duyguyu, dili, hafızayı ve bunların ürünü olan bilgiyi gerekli kılmaktadır*” (Bıçak, 2014: 19). Öznenin ne istediğini bilmesi, kararlarını verebilmesi, adımlarını ona göre atması benliğinin farkına varmayı mümkün kılar. Ancak özne için kendi benliğine ulaşması kolay geçilebilecek bir süreç değildir. Öznenin hayatı boyunca yaşadığı, deneyimlediği her şey benliğini oluşturmak için birer yapboz parçası gibidir.

Benlik, temelinde “ben ve öteki” ayrımına dayanan bir kavramdır. Çünkü “*Kendilik kavramı ile kendimizi bizim dışımızda kalanlardan ayırır, kendimize özel bir yapı oluştururuz*” (Özen, 2016: 33). Öznenin karakteri itibarıyla sahip olduğu devinimsel yapı; sürekli kendini geliştirmesi ve öğrenmelere açık olması varlığın benliğine ulaşmasını sağlayacak adımlardır. Bu yüzden bu adımları açıklamakta fayda olacaktır. Bunlar başlıca: Olumsuzlama, istek ve arzu, bilme ve öğrenme isteğidir.

Olumsuzlama, özne için verileni kabul etmeme veya sahip olunan şeyin daha fazlasını isteme anlamına gelir.

“İnsan bilincinin en önde gelen özelliği olumsuzlama olduğu için, yani bilinç hiçbir şeyi verildiği gibi kabullenmeyip onu o haliyle değillendiği 'Hayır görüldüğü gibi olmaması gerek, onu görüldüğünden farklı ve bana uygun hale getireceğim.' dediği için, verilmiş olumsuzlayarak diyalektik hareketi başlatır” (İzmir, 2013: 65).

Görüldüğü üzere özne kendi istek ve arzuları doğrultusunda verileni ya da sahip olduğu şeyleri reddederek onu kendi benliğine uygun hale getirmeye çalışır yani olumsuzlar.

Olumsuzlamanın özne için önemi, hayatı boyunca devam edecek olan bir eylem olmasıdır. Çünkü her olumsuzladığı şeyden sonra özne, kendisi olmaktan çıkıp yeni bir hüviyet kazanır. Kazandığı bu yeni hüviyet sayesinde eskisi gibi olamayacağını da bilen özne ardından daha da ilerisini arzular ve elinde olan şeyleri tekrardan olumsuzlar. Öznenin hareketli yapısı, bir süreci kapsadığından bu olumsuzlama öznenin ölümüne dek sürer. Ancak ölümü ile bu olumsuzlama durumu ortadan kalkabilir. Aksi halde, hayatı boyunca yapısı gereği olumsuzlama yapmak zorundadır. Benlik farkındalığı düzeyi açısından bakıldığında ise olumsuzlama, özneyi mevcut durumundan farklı bir konuma getirir. Bu durum öznenin bilinci kapsamında gerçekleşir. Yani özne, kendinde eksik bir şey görmediği ya da duyumsamadığı şeyi olumsuzlayamaz. Olumsuzlamanın temelinde eksiklik vardır. Özne eksik olduğunu bildiği ya da hissettiği şeyleri ancak böylelikle olumsuzlar. Özne eksiklik hissetmediği bir şeyi olumsuzlayamaz. Eksikliğin getirdiği yokluk, düşünülene sahip olamamak, o şey üzerinde istek ve arzu duyulmasına sebep olur.

Öznenin parçalanmış ve eksik yapısı onu, daima öteki olana yani nesneye, mutlak bütünlüğe ve mükemmellik arayışına iter. Özne, sahip olduğu bilinç düzeyi ile elde etmek istediği ya da ulaşmak için arzuladığı şeyleri bu şekilde belirler. Mutluhan İzmir, *Öznenin Diyalektiği* adlı eserinde Hegelci bilinci tanımlamış ve ardından bu bilinçlilik durumunu oluşturmayı sağlayacak aygıtın istek olduğunu belirtmiştir. (İzmir, 2013: 68) İstek ve arzu daima eksikliği gidermek ve onu ortadan kaldırmak için ortaya çıkar. Eğer bir yerde istek ve arzu varsa onun temelinde mutlaka eksiklik vardır. Öznenin benliği açısından bakıldığında ise ne isteyip ne istemediğinin farkında olması sürekli olarak olmayanı arzulaması veya sahip olduğu şeyin daha fazlasını istemesi öznenin benliğinin farkına varmasına hizmet eder. Yani öznenin sahip olduğu bilinç düzeyi, olmayanın eksikliğini fark eder ve özneyi istek ve arzular doğrultusunda eksiklikten kurtarmaya çalışır.

İstek ve arzu, öznenin sadece fiziksel durumunun meydana getirdiği eksiklikleri ortadan kaldırmaz. Aynı zamanda onun manevi dünyasındaki eksiklikleri de arzu ve istek ile ortadan kaldırır. Öznenin manevi açlığı ise bilme ve öğrenme isteğidir.

Özne, hareketli bir yapıya sahiptir. Dünyaya gelmesiyle bu hareketliliği başlar ve ölümüne kadar devam eder. Doğum ile ölüm süreci içerisinde özne sürekli kendini geliştirir. Bu süreç içerisinde varlık tecrübe ettikleri ve öğrendikleri bakımından sonsuz

kapasitesi olan bir özne haline gelir (Dursun, 2004: 184). Öznenin arayışı ise mutlak hakikattir. O, mutlak hakikate ulaşmak için çabalar ve bu yolda emek sarf eder. Mutlak hakikate ulaşmak istemesinin sebebi ise bu süreçte kendini daha iyi tanıyarak mevcut kapasitesini daha ileriye ulaştırmak istemesidir. Bu şekilde hem eksik bulduğu şeyleri olumsuzlar hem de ne istediğini daha iyi bilir hale gelir. Bu yüzden öznenin bu arayışı onun için hayat boyu sürecek olan bir serüven ya da yolculuk gibidir. Görüldüğü üzere öznenin bilme ve öğrenme isteği onun benliğini oluşturan etmenlerden biridir. Bu süreç içerisinde ne istediğini daha iyi bilen bir varlık haline gelen özne, kendi eksikliğini bilip tanıyarak onu ortadan kaldırma gücüne sahip olur.

Benlik kavramı, bir makinenin içerisinde bulunan çark gibidir. Bu makine ne zaman çalışmaya başlarsa içerisinde bulunan bu benlik çarkı da onunla birlikte dönmeye ve işlemeye başlar. Makinenin bozulması ya da çalışmayacak duruma gelmesiyle onun da işlevi artık sona erer. Bu süreç boyunca çark, her zaman makinenin disiplinine göre hareket eder ve ona zarar verecek olan şeylerden sakınmasını sağlar.

Sevim Burak'ın yazmış olduğu hikâye, roman ve tiyatrolarında da benlik farkındalığı kavramına ulaşmak mümkündür. Örneğin, *Yanık Saraylar* adlı hikâye kitabının içerisinde bulunan “Sedef Kakmalı Ev” adlı hikâyesinde benlik farkındalığı kavramı şu şekilde ele alınmıştır:

“Ziya Bey’in tabutu kapıdan çıktı. İlerlemeye cesaret edemiyormuşçasına kısa bir an durdu. Sonra yoluna devam etti, sokağın köşesine gelince tabutu taşıyan adamlar koşmaya başladılar. Güçlü bir şeyin üstesinden geldiğini düşündü Nurperi Hanım. Ziya Bey ölmüştü, o sırada yapılacak hiçbir işi yoktu, görevi bitmişti.

Kırk yıldan bu yana onun için yorulduğunu anladı” (Burak, 2016a: 10).

Bu hikâye içerisinde yer alan Ziya Bey ve Nurperi Hanım evli bir çifttir. Ancak Ziya Bey, Nurperi Hanım'dan yaş olarak oldukça büyüktür. Hayatını Ziya Bey'e hizmet etmekle geçirmiş olan Nurperi Hanım bu evlilik süresi boyunca sadece Ziya Bey'in kendisine tanıdığı imkân kadarıyla kendi hayatını yaşamıştır. Yani Ziya Bey ile Nurperi Hanım arasında Hegel'in, efendi-köle diyalektiği ilişkisi vardır. Böyle bir ilişkinin ortada olması Nurperi Hanım'ın benliğinin farkında olmadığını gösterir. Evlilik hayatı boyunca Nurperi Hanım, kendi istek ve arzularından uzak bir hayat yaşamış ve ne

istediğini bilmeden bir yaşam sürmüştür. Ancak Ziya Bey'in ölümünden sonra sadece onun için yaşadığının farkına varması ve ardından yıllarını bir köle gibi ona heba etmesinden sonra yorulduğunu anlaması benliğinin farkına varmaya başladığının göstergesidir.

“Wicklund’a göre, kişi dikkatini çevreye ya da kendine odaklandırabilir. Tercih ettiği odak noktasına göre davranışlarında farklılık ortaya çıkacaktır. Kişinin dikkatini kendine odaklaması kendilik bilinçliliğinin yani kendi kendinin bilincinde olmayı hatıra getirir” (Özen, 2016: 37).

Wicklund'un yapmış olduğu tanıma göre, öznde mevcut olan benlik farkındalığı bireyden bireye değişkenlik gösterebilir. Yani bireyin benliği ya kendi üzerine odaklanır ya da öteki üzerine odaklanır. Nurperi Hanım'ın cümleleri dikkate alındığında ise bu odağın öteki olan Ziya Bey üzerine kurulduğu görülür. Bunun sebebi, evliliklerinde baskın erkek modelinin daha güçlü olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Nurperi Hanım, Ziya Bey'in ölümünün ardından kendi benliğini kendisi üzerine odaklayabilmiştir.

“Ziya Bey'in tabutu yavaş yavaş ilerliyordu.

Mezarlığa bakmaya koyuldu.

Mezarlığın eteklerinde tek katlı küçük evler vardı.

Nurperi Hanım'ın yıllardır özlemini çektiği düzayak bir hayat göze çarpıyordu”

(Burak, 2016a: 11).

Özne için benlik kavramını değerli kılan başka bir husus ise hayal etmek ve arzulamaktır. Evlilik hayatı boyunca ömrünü Ziya Bey'e adayan Nurperi Hanım, kendi istek ve arzularını dile getirememiş ve bu yüzden de köle gibi hayatını sürdürmüştür. Ziya Bey hayattayken kendini ona adayan Nurperi Hanım, efendisi konumunda olan Ziya Bey'in ölümünün ardından benliğinin farkına varmayı başarmış ve bu sayede de kendi istek ve arzuları gözünde canlanmaya başlamıştır.

“Kırk yılı yaşlı bir adamı yedirip içirmesi, yıkayıp paklaması tıraş etmesi niyeydi? Bazı şeyleri neden yaptığını, bazı şeyleri neden yapmadığını bilemiyordu hâlâ. Ziya Bey ölmeden önce bunları ne zaman

oturup düşünecek olsa bir işi çıkardı; evde hiç düşünemezdi, kapının önüne ya da aşağıya bostana inerdi. Arnavut bahçıvanla bir iki sözcük konuşurdu, anlamı yoktu konuştuklarının, yeşilliklere falan bakar, içi açılırdı. Ziya Bey’le iki çift söz edemezdi” (Burak 2016a: 12).

Nurperi Hanım’ın bu içsel konuşması benliğinin farkına henüz varamadığının bir göstergesidir. Ayrıca efendi- köle diyalektiğini yansıtan en iyi alıntılardan birisidir. Ziya Bey’in ölümünün ardından sorgulamaya ve düşünmeye başlayan Nurperi Hanım’ın köle olduğu açıkça ortadadır. Köle olan Nurperi Hanım, köleliğini ortadan kaldıracak ve benliğinin farkına varacak olan sorgulama ve düşünme eylemini ne zaman gerçekleştirmeye çalışsa Ziya Bey’in varlığı tarafından bu eylem engellenir. Ziya Bey ise efendi konumundadır. Nurperi Hanım’ın Ziya Bey ile iki çift söz edememesi, efendinin bilip tanıma gibi özelliklerinin olmamasından kaynaklanır. Efendi, kölesini her zaman çalıştırır ancak onun kim ve ne olduğunu asla bilmez. Çünkü köle onun her türlü ihtiyacını karşılamakla görevlidir.

“Bir gece kalktı Nurperi Hanım, elektriği yakmadan tavan arasına çıktı. Ziya Bey’in bonjurumu, ayakkabılarını, saat kordonlarını, rahmetlilerin kılıçlarını, kalpaklarını, pelerinlerini toplayıp evden çıktı. Bir tek sedefli sehpa dokunmadı. Karyolanın altında bıraktı.

Durduğu yer sallandı birden. Çevresindeki eşyalar ona düşmanca bakıyordu sanki. Ziya Bey’i gördü, yüzü, elleri tahtadandı. Nurperi Hanım birkaç adım attı. Sedefkakmalı sehpa, üzerine üzerine geliyordu. Duvar da çerçevelerin içinden üç kumandan fırlamış Nurperi Hanım’a yaklaşıyorlardı. Affan, Haydar, Tayyar Beyefendiler. Odanın içi Ziya Bey’in kardeşleriyle dolmuştu. Onları ayakta karşılamak istedi. Tayyar Bey kırmızı bıyıklarını titreterek ona tıpkı eskisi gibi bakıyordu. Tayyar Bey’e sofrayı hazırlamak için davrandı, Tayyar Bey burmumun dibine kadar gelip sesini Beylerin duymayacağı incecik bir sesle ‘ÜSKÜDAR ÇARŞISI’nda sattım’ diye cevap verdi.

‘Peki, Haydar Ağabey’imin kılıcı, pelerinlerim, çizmelerim, gümüş nişanlarım?..’ Nurperi ‘ÜSKÜDAR ÇARŞISI, ÜSKÜDAR ÇARŞISI!’ diye ağladı” (Burak, 2016a: 14).

Ziya Bey'in ölümü üzerine kendi özgürlüğünü elde ettiğini düşünen Nurperi Hanım, eski efendisi olan Ziya Bey ve onun kardeşlerine ait olan kişisel eşyaları satarak kendi efendiliğini ilan etmeye çalışır. Nurperi Hanım'ın kendi istek ve arzusu dâhilinde sattığı bu eşyalar, benliğinin farkına varmaya başladığının bir göstergesidir. Ancak onun bu eylemi efendi ve köle arasındaki savaşıardan biridir. Savaşın kazananı efendi, kaybedeni ise köle olmaya mahkûm olur. Eşyaların satılması Nurperi Hanım için efendiliğe giden bir yol olsa da, eşyaların yaşanmışlıkları ve hatıraları, Nurperi Hanım'ı rahatsız ederek köle olmaya mahkûm eder.

“Sedef Kakmalı Ev” adlı hikâyede, olayların geçtiği ev de aslında benliği temsil eder. Hikâyenin geneline bakıldığında, yıllarını eşine harcayarak geçiren bir kadının, eşinin ölümünden sonra kendi istek ve arzuları doğrultusunda yaşayacağı ve geri kalan hayatını geçireceği evi tasarlaması anlatılır. Fakat hikâyenin geneline bakıldığında bu tasarı gerçekleşmez. Ancak yine de böyle bir tasarı yapmak benlik farkındalığının varlığını ortaya çıkarır.

Benlik farkındalığına ulaşılan bir diğer hikâye ise “Pencere”dir. Bu hikâyede; karşılıklı iki apartman dairesinde oturan kadınların, içsel konuşmaları ve duygu dünyaları anlatılır. Hikâyenin kahramanı olan kadın, karşı dairesinde oturan ve devamlı olarak pencere silip çamaşır asan diğer kadını gözetlemektedir. Kahraman, karşısında oturan kadının hareket ve davranışlarına kendisinin yön verdiğini düşünür. “*Kendini kaldırıp atmak için ufak bir işaretçik bekliyor benden; benim elimden çıkmış bir insanmışçasına istediklerimi yapıyor, buna karşılık onun ölümünü göreyim istiyor*” (Burak, 2016a: 18).

Bu hikâyede kahraman bölünmüş kimlik yapısına sahiptir. Kahramanın karşısında oturan ve hareketlerini izlediği diğer kadın da aslında kendisidir. Bu yüzden karşısında oturan kadının ne istediğini ne hissettiğini bilmesi kendi benliğinin farkında olduğu anlamına gelmektedir.

“Genel kendilik bilinçliliği, kişinin davranışının duruma göre belirlemesi ve tutum davranış tutarlılığının düşük anlamına gelir. Genel kendilik bilinçliliği kişinin bir sosyal nesne olarak kendi kendisinin farkında oluşumu ifade eder. Genel kendilik bilinçliliği, sosyal bağlamda kişinin diğer insanlarla nasıl karşı karşıya geldiğinin ve başkaları üzerindeki etkilerinin farkında oluşumu yansıtır” (Özen, 2016: 40).

Bu tür benlik farkındalığına sahip olan özneler, karşısındaki insana yüklediği duygu, düşünce ve sorumluluğun merkezinde tahminen kendileri vardır. Diğer kadının intihar etmesini beklemesi, sıradan olan cam silme ve çamaşır asma davranışlarını buna göre yorumlaması bu yüzdendir. Genel benlik farkındalığına sahip öznelerin kullandığı dil ise genellikle ‘ben’ dilidir. “*Ne görebilirim – ne alabilirsem – YAŞAMINDAN – yetiniyorum bununla; beni görmemesi için perdemin ortasına küçücük bir delik açıp O’nu gözetliyorum*” (Burak, 2016a: 18).

Hikâyenin geneline bakıldığında “ben” dilinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bu dil, kahramanın kendi benliğinin farkında olmasının bir getirisidir. Öznenin arzu ve istekleri doğrultusunda ne istediği ne düşündüğü ve ne hissettiği açıkça “ben” diliyle açıklanmaya çalışılır.

“*-Ona ESRARLI bir güzellik veren BAKİRE BİR KIZ OLUŞUNU – ŞEREFİNİ – NAMUSUNU – yitirmeden yaşamasının kendi kendisinin ve başkalarının üstünde bıraktığı ESRARLI HAYRANLIĞI – ESRARLI HAYATINI – DÜŞÜNDÜ*” (Burak, 2016a: 28)...

Benlik, “ben ve öteki” ayrımında ortaya çıkan bir yapıdır. Yukarıdaki cümlede hikâyenin kahraman kadını, kendisini ötekilerden ayıran bir özelliğine değinmektedir. Öteki, benliğin oluşmasını sağlayan bir mekanizmadır. Ayrıca benlik kavramı, öteki ne ise o olmayandır. Yani özne sahip olduğu benliği ile kendini diğerlerinden farklı bir konuma koyar. “*Değil mi ki hep bir meydan okunacak ve üstesinden gelinecek öteki var; benden ayrı, benim dışımda ve bana karşıt olan, benim ben olmamı engellemeye hazır ve nâzır...*” (Dursun, 2004: 182) Sahip olunan benlik özneyi, ötekilerden değerli ve özel hissettirir. Bu yüzden bu kavram özneyi, sahip olduğu bilgi, akıl ve mantık yoluyla ötekilerden ayırır. Kahramanın kendisini, fiziksel niteliklerle ötekilerden ayırması benliğinin farkına varamadığını gösterir. “*On yaşımla anıları bunlar, MESELA YİRMİ YAŞIN ANILARI BAŞKADIR. Bu yaşta insan, KENDİ DÜŞÜNCELERİNİ KEŞFETMEK için uğraşır*” (Burak, 2016a: 33).

Benliği oluşturan kavramlardan biri de olumsuzlamadır. Yukarıdaki alıntıda insanın kendi düşüncelerini keşfetmeye çalışması, sahip olduğu devinimsel yapıyı işaret eder. Özne, varoluşu itibarıyla sürekli kendini keşfeden, ileriye gitmeye çalışan bir mekanizmaya sahiptir. Sahip olduğu şeyleri kabul etmeyerek kendisini ve içerisinde

yaşadığı dünyanın getirdiklerini olumsuzlayarak daha fazlasını elde etmeyi ve hakikate ulaşmayı amaçlar. Böylelikle öznenin kendini keşfetmesi; her defasında bir adım öteye gitmeye çalışması, benliğinin farkına varmasını da beraberinde getirir.

Alıntıda olduğu gibi on yaşın ve yirmi yaşın anıları birbirinden farklıdır. Çünkü her defasında kendini olumsuzlayan özne, her defasında kendini yeniden keşfeder ve benlik dağarcığını genişletir. Öznenin hayatı bir süreç olduğundan her olumsuzlama onu, eski benliğinden farklı bir konuma getirir. Yaşayışı, istediği, düşündüğü veya arzuladığı şeyleri her defasında olumsuzlar ve benliğini eksiklikten ve yoksunluktan kurtarmaya çalışır. Bu sayede her defasında yeni bir yapı kazanmış olur. Bu yüzden öznenin yirmi yaşındaki anıları ile on yaşındaki anıları birbirinden farklılık gösterir.

“Ben yalnız votkalarım için yaşıyorum. Sense derilerimi yüyüyorsun... Her akşam yukarıdan aşağıya doğru düşüyorum... Ben tekim... Siz bir sürüsünüz. Bütün yükleri ben çekiyorum... Bütün yollarım inceldi. Günahlara battım. Bunları gazetene yaz istersen. Gazeteye yazacak mısın? Günahlar bitmek bilmiyor, ben tükenmek üzereyim. Kadın bunları söyleyerek, braz sallanarak ayağa kalktı.

İstersen değer ver sözlerime... Votkalarımı elimden alamazsın”

(Burak, 2016a: 46).

Burada ise kahramanın içinde bulunduğu ruhsal durum anlatılmaktadır. Benlik aynı zamanda, kişinin kendisinin nasıl hissettiği ve ne durumda olduğunu söyleyebilmesidir. Kahramanın konuşmasında sadece votka için yaşaması, içinde bulunduğu sıkıntılı durumu dile getirmesi, işlediği suç ve günahların farkında olması, kahramanın benliğinin farkında olduğunun bir göstergesidir.

Benlik kavramına ulaşılabilen bir diğer hikâye kitabı ise *Afrika Dansı*’dır. Bu kitap içerisinde “Bir Akşam Yemeği” adıyla yayımlanan hikâye aynı zamanda *Palyaço Ruşen* adlı hikâye kitabında iki farklı metne ayrılmıştır. “Yalnızlık” ve “Sır” adıyla yayımlanmıştır. Bu incelemede *Afrika Dansı* hikâye kitabı içerisinde yer alan “Bir Akşam Yemeği” metni üzerinden benlik kavramı incelenmeye alınmıştır. *“Aynı hat üzerinde bahçe içinde bir villaya taşındık. Kavgayı, tartışmayı, küfürü, kötü söz söylemeyi hiç bilmiyorum. Ben irade gücümünden çok şikâyetçiyim”* (Burak, 2016b: 36).

Hikâyenin geneline bakıldığında kahramanın oldukça fazla şekilde içsel konuşma yaptığı görülmektedir. Mevcut durumundan şikâyetçi olmasına rağmen bu durumu değiştirmek için gayret etmemesi benliğinin farkında olmadığını göstermektedir. Kahraman hikâye boyunca ailesinden aldığı terbiyeden bahsetmektedir. Onun, ailesinden aldığı bu eğitim kendi benliğinin oluşmasını engelleyen tutumlardan biridir. Çünkü ailesi tarafından ona öğretilen değerleri yalnızca onlardan aldığı haliyle hayatına uygular. Varlığın kendi benliğinin oluşması için öznenin bilme ve öğrenmeye açık olması gerekir. Fakat kahraman burada bilme ve öğrenme isteği gütmeyiz bu da öznenin kendi benliğinin oluşmasını engeller.

“ANNECİĞİM NE GİYECEĞİZ?/ DİYE SORMAYA BAŞLADILAR. ANNESİ OĞLANA DÖNEREK, OĞLUM SEN ASKER RENGİ PANTOLONUNLA ASKER RENGİ TİŞÖRTÜNÜ GİYECEKSİN. AYAKKABILAR DA KAHVERENGİ, KISACIK ASKER BOTU, ASKER ÇORAPLARI, BİRDE NEFER ŞAPKASI ALMIŞTIM. ONU GİYECEKSİN, KIZIM SEN DE ANNEANNENİN DİKTİĞİ BAHÇIVAN PANTOLONUNLA BEYAZ TİŞÖRTÜNÜ VE BAŞINA DA KETEN KIRMIZI ŞAPKANI GİY/”(Burak, 2016b: 42; 43).

Hikâye kahramanın yeğeninin, çocuklarına bu şekilde davranması ilerleyen dönemlerde çocukların fiziksel ve psikolojik olarak benliklerinin oluşmasını zedeleyecektir. Emir şeklinde dile getirilen söylemler, çocukların istek ve arzularının göz önünde tutulmaması, benlik farkındalığının küçük yaşta oluşmamasına ya da kısıtlanmasına sebep olur. Bu çocukların benliği oluşmadığı için ilerleyen dönemlerde başkasının zevk ve isteklerine göre tavır ve tutum almaları beklenir. Başkasının arzu ve isteklerini, kendi arzu ve isteklerinden öncelikli hale koyar. Bu yüzden benlik ve benlik farkındalığı daha küçük yaşta şekillendiği için ebeveynlerin çocuklarının istek, arzu ve kararlarına karşı yaklaşımı ılımlı olmalıdır.

Sevim Burak'ın yazmış olduğu tiyatro oyunlarında da benlik kavramını görmek mümkündür. “Ah Ya Rab Yehova” adlı hikâyesinin genişletilmiş ve tiyatro metni haline getirilmiş olan *Sahibinin Sesi* adlı eserde benlik kavramını şu şekilde görmek mümkündür:

“İki kişi gidiyor, üç kişi geliyor... İki kişinin yerine üç kişi... Terakkiyat var terakkiyat... Bana kalırsa bugün bir şeyler hazırlanıyor. Hepsi de Zembul’ün akrabaları, hısımları. Hımm. Avam tabaka evlere hâkim oldu. Hımmm demek böyle. Olsun... Daha iyi... Bunlar avam tabakaları mı? Benim hesabım onlardan kuvvetli, benim planım onlardan önce (Burak, 2012: 48)...

Oyunun karakterlerinden biri olan Bilal’in ağzından çıkan bu sözler benlik kavramını açığa çıkaran ipuçlarıdır. Bilal’in “ben” diliyle cümleler kurması ve avam tabakayı ötekileştirmesi kendi benliğinin farkında olduğunu gösterir. Kendisini onlardan daha üstün gören ve kendini beğenmiş bir tavırla dile getirdiği sözleri “ben ve öteki” ayrımının yapılabilmesini sağlamaktadır. *“Ben bunu yapıyorum Bayan Zembul Allahınati. Uzun zamandan beri sizinle ve mahalle komşularınızla aramızdaki mesafeleri ölçmeye çalışıyorum”* (Burak, 2012: 62).

Yine Bilal’in ağzından çıkan bu cümleler “ben ve öteki” ayrımı üzerine kurgulanmıştır. Oyunda eşi olan Zembul’dan kendini ayırıştırması ve “mahalle komşularınızla” diyerek hem kendini hem de mahalle komşularını ötekileştirmesi, onları kendinden uzak tutmak istediğinin bir göstergesidir. Bu göstergeye dayanarak Bilal’in kendini onlardan ayırıştırması benliğinin farkında olduğunu yansıtmaktadır.

Bir diğer tiyatro oyunu olan *İşte Baş, İşte Gövde, İşte Kanatlar* adlı eserinde benlik kavramı şu şekilde ortaya konulmaktadır:

“Omun dostluğuna inanma, adam senin paralarına göz dikmiş, fırsat bekliyor, diyecek oldum, bu sefer Ziya Bey, ‘Sana ne, paramı istediğime veririm, hem ben ona aile kabristanı yaptıracağım, parmaklığı sarı pirinçten, mermeri somakiden olacak,’ diye kestirip attı. O böyle deyince ne yaparsın. ‘İyi edersin Ziya Bey,’ dedim... Ondan sonra da mezar taşçı bizim evden çıkmaz oldu” (Burak, 1995: 21).

Benlik kavramı, özne var olduğu sürece işlerlik gösterir. Ancak ölümle nihai sona ulaşır ve gelişmesi sona erer. Oyun karakterlerinden birisi olan Melek tarafından söylenen bu sözler, Ziya Bey tarafından Melek’e söylenmiştir. Ziya Bey, kararlarını kendi verebilen ve ne istediğinin farkında olan bir kimsedir. Benlik farkındalığının artık işlerlik göstermeyeceği ölümde dahi mezarını nasıl yaptıracağını en ince ayrıntısına kadar

anlatmıştır. Aile kabristanı yaptıracasını söylemesi ve yaptıracığı mezarı tasvir etmesi, Ziya Bey'in benliğinin farkında olduğunun kanıtıdır. *“Anladım, siz, umudunu hiç kaybetmeyen şu iyimser kadınlardan olacaksınız. (Durur.) Bense, ben şahsen iyimser değilim, meslek icabı kötü biriyim”* (Burak, 1995: 86).

Mezar Taşçı ile Melek Hanım arasında geçen diyalog esnasında Mezar Taşçı'nın Melek Hanım'a söylemiş olduğu bu cümle; benlik kavramının, Mezar Taşçı için tam olarak oluştuğunu göstermektedir. Çünkü benlik kavramı öznenin, kendine ilişkin bilinçli duyumsamalarının toplamıdır. Yani Mezar Taşçı'nın kendini kötümser olarak tanımlaması kendini bilmesinden ve onu bu hale getiren koşulun ise mesleği olduğunun bilincinde olması Mezar Taşçı'nın benliğinin sağlıklı bir şekilde işlerlik gösterdiğinin kanıtıdır.

Yazarın bir diğer eseri olan *Everest My Lord*'da ise benlik kavramının oluştuğunu görmek mümkün değildir. Kahramanın sürekli bir arayış içerisinde olması fakat aradığı şeyin ne olduğunu bilmemesi bu düşünceyi desteklemektedir. *“B e n n e y i m ?”* (Burak, 1997: 74).

Kahramanın kendine bu şekilde bir soru yöneltmesi ve ardından bu soruyu yanıtsız bırakması benlik kavramının özünü oluşturan *“Kişinin kendisinin ne olduğunu söyleyebileceği her şeyin toplamıdır”* (Özen, 2016: 32) tanımını eksik bırakmaktadır. Bu yüzden de *Everest My Lord* adlı eserin başkahramanın benliğinin oluşmadığını söylemek yerinde olacaktır.

Yazarın son eseri olan ve ölümü sebebiyle bitiremediği ancak yıllar sonra düzenlemeler sonrasında yayımlanmış tek romanı olan *Ford Mach I* de de benlik farkındalığını görmek mümkündür. Örneğin:

“Öldüğümü yalnız ben biliyorum

Ölüyüm

Fakat

Bir tarafım yaşıyor

Bir tarafım diğer tarafımı öldürmüş

Düşman gibi...

Öldüğümü yalnız ben biliyorum

Çünkü zihnim çalışıyor

Tam ölüm sayılmaz

Allahın işi ölüm gibi değil

Makine işi gibi

Makine gibiyim

Yüzümde demir bir peçe var

Tam alnımın ortasında adım yazılı

Ford Mach I” (Burak, 2014a: 30).

Bu eserin başkışisi bir arabadır ve olaylar onun gözünden anlatılır. Ford Mach I’in sözlerine bakıldığında öldüğünün farkında olduğu görülür. Bu farkındalık, benlik kavramının mevcut olduğunu gösterir. İçerisinde bulunduğu durumu anlayabilmesi ve aynı zamanda neden böyle bir durumun içerisinde olduğunu açıklaması benlik kavramını işaret etmektedir. Ayrıca “Makine gibiyim, yüzümde demir bir peçe var ve tam alnımın ortasında adım yazılı Ford Mach I” gibi ifadeler kendi benliğinin farkında olduğunun da kanıtıdır.

3.2. Kaygı

Felsefenin temel amacı, varlığı dönüşüme uğratarak kendini anlamlandırmasını ve hakikate ulaşmasını sağlamaktır. Filozoflar bunu yaparken çeşitli yollar denemişler ve kendi varlık görüşlerini her defasında farklı bir kalıba oturtarak varlığın kendini anlamlandırması için çalışmışlardır. Tarih boyunca bütün filozofların ideal varlığı arama ve bulma çabaları farklı olsa da varlığı idealleştirmek ve bunun üzerinden varlığı anlamlandırmak yegâne amaçları olmuştur.

Varlığı anlamlandırmak ve onu idealleştirmek için filozoflar belli başlı kavramların varlıkta bulunması gerektiğini dile getirirler. Bu kavramlardan biri de kaygı kavramıdır. Öncelikle kaygı: “*Bilinç dışından kaynaklandığı için nedeni bilinmeyen tehlike, talihsizlik korku ya da bekleyişinin yarattığı tedirginlik, akıldışı korku; anksiyete,*

endişe, bunaltı”dır (Bakırcıoğlu, 2012: 731). Kaygı kavramını derinlemesine ele alıp inceleyen ilk kişi Søren Kierkegaard olmuştur (1813, 1855). *Kaygı Kavramı* adlı eserinde kaygının tarihsel sürecini ele almış, ilk kaynağına inerek var oluş şeklini açıklamış ve varlığın üzerine nasıl tesir ettiğini açıklamaya çalışmıştır.

Kierkegaard’ın ortaya koymuş olduğu kaygı kavramı günahkârlıkla birlikte yeryüzüne iner. Âdem’in, yasak meyveli ağaçtan meyveyi yemesi onu günahkâr yapmıştır. Kierkegaard bunu mevrus günah olarak tanımlar. Mevrus kavramının anlamı; miras kalan, varis demektir. Kierkegaard mevrus günahın daima şimdiye ait olduğunu onun, Âdem ile yeryüzüne inerek varlıkta vücut bulduğunu ifade eder. (Kierkegaard, 2018: 18). Günahkâr olduğu için cezalandırılıp yeryüzüne gönderilen Âdem, günahkâr olduktan sonra benliğinin farkına varmıştır.

“Öyleyse benliğe giden yolda masumiyetten kurtulmak gerekecektir ki bu da nedeni belirsiz olan ve hiçlikten gelen kaygının hissedilmesiyle gerçekleşecektir. Adem’in ilk günahı işleyerek yasak meyveyi yemesine ve suçu yeryüzüne indirmesine vesile olan bu belirsiz kaygıdır.” (Tepeli, 2010: 85)

Ondan önce cennette yaşayan Âdem, masum olduğu için benliğinin farkında değildir. Kierkegaard’a göre masumiyet cehaleti temsil etmektedir yani varlığın benliğinin farkında olamama durumudur. Kierkegaard, varlığın bu masumiyet durumunu barış ve huzur içerisinde olmasına bağlar. Bu barış ve huzur ortamı içerisinde varlık ötekiyle ya da başka bir şey ile mücadele içerisine girmez. Bu yüzden varlık böyle bir ortam içerisinde kaygı duymadığı için cehalet içerisindedir. (Kierkegaard, 2018: 34-35) Âdem’in cezalandırılarak günahkâr bir şekilde yeryüzüne gönderilmesi ondan sonra gelecek Âdemoğullarını da gizil günahkâr yapmıştır.

Ancak kaygı kavramının Âdem ile yeryüzüne inmesi ve insanlara musallat olması tehlikeli bir durum olarak karşılanmamalıdır. Çünkü Kierkegaard’a göre kaygı, varlığı, ideal insana ulaştırmaya yarayan kavramdır. Ona göre kaygı; yaşamın-ölümün, sonlunun-sonsuzun, ya da iyinin-kötünün ne olduğunu ayırt etmesini sağlayan kavramdır. Kaygı daima varlığın bilinçlenmesine ve benliğinin farkına varmasına yardımcı olan bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Kaygı, aynı zamanda varlığın, özgürlüğüne kavuşmasına da yardımcı olur. Kierkegaard varlığın özgür olabilme

durumunu onun kaygı duymasıyla mümkün olabileceğini ifade eder. (Kierkegaard, 2018: 69) Çünkü kaygı, varlığın kendini keşfetmesine ve kendini bilmesine yardımcı olan bir kavramdır. Kierkegaard bu durumu çocuklar üzerinden ele alır. Buna göre benliğinin farkına henüz varamamış çocuklar daha az kaygı duyarlar ve bu durum onların kendileri hakkında daha az bilgi sahibi olmasından kaynaklanır. Yani varlığın benliği henüz gelişmemişse ya da gelişmekteyse duyulan kaygı da bu gelişmişlikle orantılı bir şekilde artmaktadır (Kierkegaard, 2018: 36) Bu yüzden varlık ne kadar büyürse kaygı derecesi o kadar artar ve varlığın özgürleşme olanağı da o denli genişler. “*Kaygı derinleştikçe toplumda derinlik kazanacaktır.*” (Kierkegaard, 2018: 36) Kierkegaard kaygıyı iki ayrı başlığa ayırır. Bunlar; nesnel kaygı ve öznel kaygıdır. Nesnel kaygıda Kierkegaard, Âdem’in günahkârlığı yüzünden ondan sonra gelen bütün Âdemoğullarının günahkâr olduğunu kastetmektedir. Kierkegaard’ın öznel kaygı ile anlatmak istediği şey ise Âdem’in sebepsiz yere yasak meyveli ağacın meyvesini yiyerek günahkâr olmasına işaret etmektedir.

Sonuç olarak Kierkegaard’ın ortaya koymuş olduğu kaygı kavramı Âdem’in işlediği günah ile yeryüzüne inmiştir. Günah işlemeyen önce masum/(cahil) olarak yaşayan Âdem benliğinin farkında değildir. Âdem’in benliğinin farkına varma arzusu onu günah işlemeye sevk etmiştir. Âdem bu yüzden yasak meyveli ağacın meyvesini yemiştir ve cezalandırılarak tanrı tarafından yeryüzüne gönderilmiştir. Âdem’in yeryüzüne gelişiyle beraber kaygı da günahkârlığın içinde yeryüzüne inmiştir. Böylelikle kaygı, varlığın benliğinin farkına varmasına ve en önemlisi de özgür bir varlık olmasına zemin hazırlayan yapı taşlarından biri olmuştur.

Kaygı kavramını ontolojik açıdan ele alan bir diğer düşünür ise Martin Heidegger’dir. Heidegger kaygı kavramını *dasein* üzerine temellendirmiştir. *Dasein*, dünyaya fırlatılmış bir dünya içinde varlıktır. Kendi varlığını kendi üzerinden anlamlandırır. Ancak bunu becerebilirse *dasein* bir özne konumuna ulaşmış olur. Bundan önce birey, kendi varlığını kendi üzerinden anlamlandıramıyorsa, *dasein*, özne konumuna ulaşamamış demektir.

Heidegger için kaygı kavramı Kierkegaard ile benzer özellikler taşımaktadır. Varlığın kendi benliğinin farkına varmasında ve özgür bir varlık olarak yaşamasında kaygının yeri yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak Kierkegaard, kaygının kaynağını Âdem’e dayandırırken Heidegger bunu bir mitos üzerinden anlatır. Bu mitos şöyledir:

“Vaktiyle ‘İhtimam- Gösterme’ bir ırmağı geçerken killi toprak gördü: Düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine akıl yorarken Jüpiter yanaştı kendisine. ‘İhtimam- Gösterme’ Jüpiter’e rica etti ve şekillendirdiği kil parçasına ruh vermesini diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye kendi ismini vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona adının verilmesini istedi. ‘İhtimam- Gösterme’ ile Jüpiter isim konusunda münakaşa ederken Toprak (Tellus) doğruldu ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn’ü seçti. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: ‘Sen Jüpiter ona ruhunu verdiğin için öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini armağan ettiğin için onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yarattığı ilk önce ‘İhtimam- Gösterme’ şekillendirdiği için yaşadığı müddetçe onun sahibi ‘İhtimam- Gösterme’ olsun. Keza onun adı üzerine münakaşa ettiğiniz için bundan böyle onun adı ‘homo’ olsun, çünkü o ‘humus’tan (topraktan) yapıldı” (Heidegger, 2018: 301; 302).

Heidegger’in kaygı kavramını böyle bir mitos üzerinden anlatması, bu kavramın *dasein*’in varoluşundan beri onun içerisinde mevcut olduğunu düşündüğü içindir. Ayrıca *dasein* kendisine ihtimam gösteren bir varlıktır. Bu durum onun kendisini incelemesine sebep olurken aynı zamanda kaygı duymasını da gerektirir. Çünkü *dasein*, dünya -içinde- varlık olarak kendisine ihtimam gösterir. Bu ihtimam gösterme sonrasında kendisini ötekilerden ayırır ve özgür bir varlık olmasını sağlar. Todd McGowan, *Sahip Olmadığımız Şeyin Keyfini Sürmek* adlı eserinde kaygının varlığa haz vermemesine rağmen onun içindeki özgürlüğü ortaya çıkardığını dile getirir (2018: 185).

Kierkegaard’da olduğu gibi Heidegger için de kaygı kavramı, varlığı anlamlandıran, onu her günkü varlıktan ayıran şeydir. Heidegger felsefesinde *dasein* otantikliğine kavuşmadan önce her günkü varlıktan biridir yani sıradan varlık olarak yaşamaktadır. Bu varlık, benliğinin farkına varamamış varlıktır. Henüz kendini anlamlandıramayan bu varlık, içinde yaşadığı hayatın ona sunduklarını kabul eder. Düşünüp-eylemeyen ve zamansal olmayan bir varlıktır. Kierkegaard kendi felsefesinde, Heidegger’ci her günkü

varlığın bulunduğu alana estetik yaşam alanı ifadesini kullanır. Varlığın bulunduğu her günkü alan ile estetik yaşam alanı, varlığın, benliğinin farkına varamadığı ve kendini anlamlandıramadığı bir alan olarak göze çarpmaktadır.

Heidegger kaygı kavramını ele alırken korku kavramından da bahseder. Çünkü kaygı ve korku kavramlarının birbirleri ile karıştırıldığını öne sürer. Buna göre:

“Onun ontolojik bakımdan korkuyla nasıl bir ilişki içinde olduğu henüz karanlıktır gerçi. İkisinin arasında fenomenal bir yakınlığın bulunduğu aşikârdır. Bunun bir işareti her iki fenomenin çoğunlukla birbirinden ayırt edilememesidir. Çoğunlukla korkuya kaygı denmekte, kaygı karakterine sahip olanaysa korku denilmektedir” (Heidegger, 2018: 284).

Heidegger, korkunun varlığı tehdit ettiğini dile getirir. Bunun yanı sıra ise kaygı varlığı tehdit etmez aksine onun varlığını, kendiyle ilgilenmesini, kendine ihtimam göstermesini ve kendini önelemesini ifade eder. Yine bu iki kavram üzerinde duran Heidegger aynı zamanda korkunun ve kaygının nedenlerini açıklama girişiminde de bulunur. Buna göre korkunun kaynağı dünya- içinde- olmakken *“kaygının nedeni tamamen belirsizdir”* (Heidegger, 2018: 285). Tıpkı Kierkegaard’ın felsefesinde Âdem’in yasak meyveli ağacın meyvesini yemesinin belirsiz olması gibi.

Dasein için kaygı aynı zamanda düşkünlükten kaçış anlamına gelmektedir. *Dasein* kendi varlığını, kendi üzerinden açıklayan varlıktır ve otantik bir yapıya sahiptir. Kendini bilir. Kendisini ötekilerden ayırt eden temel nitelikleri fark etmiştir. Sıradan ve günlük bir varlık olmaktan öte bir varlık haline gelmiştir. İşte bu noktada *dasein* kaygı duymaya başlar. Heidegger, kaygının varlığı düşkünlük içinden çekip çıkartacağını ve kendi kapasitesini keşfetmesine olanak sağlayacağını ifade eder. (Heidegger, 2018: 291) Bu şekilde *dasein* kaygı duyarak kendi sınırlarını korumaya ve otantikliğini kaybetmemeye gayret eder. Onun duyduğu bu kaygı, düşkünlük yaşamaktan çekindiği için oluşan kaygıdır. Düşkünlük ise *dasein*’ın tekrardan kendi varlığını ötekilerden ayırt eden noktalarını fark edememesi ve sıradanlaşması anlamına gelir. Düşkünlük yaşayan bir *dasein*, varlığını anlamlandıramaz ve ötekiler gibi sıradan bir hayat yaşamaya

mecbur kalır. Bu yüzden özne, *dasein* kavramına ulaştıktan sonra düşkünlüğe uğramamak için kaygı duyar, kendini önceler ve kendine ihtimam gösterir.

Sonuç olarak Heidegger felsefesi de Kierkegaard felsefesi gibi varlığın benliğinin farkına varmasına ve kendi varlığını anlamlandırmasına yardımcı olan, nedeni ve kökeni belli olmayan varoluşsal bir sancıdır. *Dasein* kaygı duyarak özgürlüğünü ve sınırlarını belirler ve bunları muhafaza edebilmek için her daim kaygı duymaya, kendiyi ilgilenmeye, kendine ihtimam göstermeye çabalar.

“Kaygı Dasein’ı münferitleştirerek onu zati dünya- içinde- varolmasına iter ve özü itibariyle anlamsal olarak kendi olanakları üzerine tasarlatır. Kaygılanmanın nedeni yüzünden kaygı, Dasein’ı olanaklılık olarak açılar. Zira Dasein yalnızca kaygıdan hareketle münferitleşmiş bir münferitlik olarak var olabilmektedir. Dasein’da kaygı en zati varlık olanağına yönelik varlığı yani kendini- seçmenin ve kendini- yakalamanın özgürlüğü için özgür olmayı açılar” (Heidegger, 2018: 287).

Kaygı kavramını ontolojik açıdan ele alan Heidegger’den sonra onu varoluşçu felsefe açısından değerlendiren başka bir düşünür ise J.P. Sartre’dır. Heidegger’in *dasein* üzerine kurgulamış olduğu kaygı kavramından Sartre da etkilenmiştir. Varoluşçu bir filozof olan Sartre’a göre varlık özden önce gelir. Yani dünyaya fırlatılmış bir varlıktır. Varlık dünyaya fırlatıldıktan sonra kendi istek ve arzularına göre hayatına yön verir. Sartre bu özneyi, kendisi için varlık olarak tanımlamıştır. Kendisi için varlık, bir üst akıl veya yönlendirici gibi bir şeyin varlığını reddeder. Ona yön verecek bir üst aklın olmaması kendisi için varlığı özgür kılar. Yani ne olmak istediğine, nereye gideceğine, varlığını anlamlandırırken neyi esas alacağına sadece kendisi karar verir. Kendisi için varlığın özgür olması, onu hakikate ulaştıracak adımlardan biridir. Seçimlerinde ve eylemlerinde daima kendisi gibi olan, kendisine benzeyen diğer ötekileri seçer.

Kendisi için varlığın yani Sartre’cı öznenin sahip olduğu bu özgürlük duygusu aynı zamanda onun sorumlu bir varlık olmasını da beraberinde getirir. Öznenin sahip olduğu özgürlük ve bu özgürlüğün getirmiş olduğu sorumluluk duygusu, kaygıyı doğurur. Sartre bu durumu şöyle ifade eder:

“Sorumlulukları olan herkes bilir bu bunalıyı. Nitekim bir saldırının sorumluluğunu yüklenen bir komutan, nice insanı ölüme atmanın sorumluluğunu da yüklenmiş olur. Üstelik bu sorumluluğu kendisi seçer. Gerçi üstlerinin verdiği komutlarda vardır; ama pek geniştir bu komutlar, enine boyuna yorumlanmak ister. Bu yorumlama on, on beş, hatta yirmi kişinin hayatıyla ilgilidir. İşte bu yorumlamayı yapmak, ona göre bir karar vermek komutana düşer. Bundan ötürü kararı verirken ister istemez bir bunalıya, bir iç sıkıntısına kapılır. Bütün komutanlar yaşarlar bu sıkıntıyı. Ama bu yine de onların hareketlerine engel olmaz. Tam tersine, eylemlerinin başkoşulu (şartı) olur” (Sartre, 2018: 44; 45).

Varlığın varmak istediği ideallığe onu ulaştıracak olan diğer ötekileri de kendisinin seçmiş olması ve bunun sorumluluğunu üzerine alması varlıkta derin bir iç sıkıntısı, bunalı ve kaygı hissi uyandırır. Yine böyle bir durumu Sartre, evlilik örneği üzerinden anlatır. Eğer bir kimse evlenmek isterse, aradığı insanın da evlenmek istemesi gerektiğini dile getirir. Yani bireyin evlenmek istemesi hem kendini seçmesi hem de evlenmek isteyen bir başka ötekiyi seçmiş olması demektir. Ve bireyin özgür iradesiyle bir başka olan ötekinin sorumluluğunu üzerine alması aslında varlığın seçtiği bu öteki yüzünden kaygı duyması anlamına gelir.

Sonuç olarak Sartre felsefesinde varlık, kendi varlığını anlamlandırırken seçtiği insanlar üzerinde kaygı duyar. Çünkü Sarte’in öznesi doğuştan özgürdür ve seçeceği, yanına alacağı kişilerin de kendisi gibi olmasını tasarlar. Bu yüzden varlık, kendisini ideallığe götürecek olan diğer ötekileri seçmekte serbesttir ve bu seçilen kişiler üzerinde kaygı duyarak kendi varlığını anlamlandırmaya ve varlığını idealleştirmeye çalışır.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Sevim Burak’ın eserlerinde de kaygı kavramına rastlamak mümkündür. İlk yayınladığı hikâye kitabı olan *Yanık Saraylar*’ın içerisinde yer alan “Pencere” adlı hikâyede şu şekilde göze çarpmaktadır:

*“Sık sık yarı belinden tramvay caddesine sarkıp aşağıya bakıyor,
iki kez art arda “hayır” gibisine başını sallıyor.*

Bundan ölmek istemediği anlamını çıkarıyorum.

Gene de kesin değil.

Yıllardır umutlanmadım.

Yeni bir anı defterime başlarmışçasına ara sıra kaldırıp kadına bakıyorum.

O da bana bakıyor.

İçimden geçeni okuyor.

Bu yüzden kırık bana.

Çok kaygılı.

İkimiz de iyi değiliz” (Burak, 2016a: 17-18).

Sartre’in oluşturduğu özne hem kendisini hem de kendisi gibi olan insanları seçer. Kendisi gibi olan insanları seçtiği için onlara karşı sorumluluk duyar ve onlar için kaygılanır. Öykünün kahramanı burada kendi aklından geçenleri, penceresinden baktığında gördüğü kadına atfetmiştir. Ancak burada pencereden baktığında gördüğü kendi yansımasıdır. Burada kahramanın bölünmüş benlik yapısının olduğu anlaşılmaktadır. R.D. Laing *Bölünmüş Benlik* adlı eserinde kahramanın buradaki davranışına şöyle açıklık getirmektedir: “*Bu durumdaki birey sabit bir şekilde, korkunç derecede edimin tam karşısını yani diğeri tarafından gözlenme altında olma hissini anlatan kullanımı bağlamında ‘kendi halini düşünen’ biridir.*” (Laing, 1993: 74) Kahramanın intihara meyilli bir yapısının olması ancak bunu yapacak kudretinin olmayışı kendi benliğinin parçalanmasına ve onda yabancı bir şizoid benliğin oluşmasına sebep olmuştur. Alıntıda geçtiği gibi bölünmüş benliğin intihara meyilli olmasına rağmen kahraman buna engel olmak istememektedir. R.D. Laing, bu durumu varlığın eyleme engel olmak yerine olayı içselleştirerek tepki verdiğini söyler. (Laing, 1993: 81) Görüldüğü üzere kahramanın yaşadığı ruhsal rahatsızlık yüzünden benliği parçalanmıştır. Bu yüzden ortaya çıkan yabancı şizoid, iç benlikteki kendisine karşı kaygı duymaktadır. Çünkü şizoid bölünmüş benliğin intihara meyilli yapısı kahramanın sağlıklı benliğini de tehdit etmektedir. Bu yüzden sorumlu olduğu yabancı şizoid iç benlik için kaygılanmaktadır.

Örneğin, *Afrika Dansı* adlı hikâye kitabında yer alan “Afrika Dansı”nda ise kaygı kavramı şöyle geçmektedir:

“NEREYE GİDİYORUZ.

NE OLACAĞIZ.

BİZİ KİM KURTARACAK.

‘Bedensel nitelikte ve ruhsal anlaşılabilirlikteki bütün umut ve tasavvurların ötesinde bir anlamın ve anlama benzetilenin, bir gölgenin peşinden giderek:

AMA O GÖLGE KİM

BENZETİLEN NE

BİRBİRLERİNİN BEDENLERİ ÜZERİNDE

SON BİR MUTLULUĞU ELE GEÇİRMEK İÇİN

ÇARESİZ

UMDUĞUNU BULAMAMIŞ

EŞİNİYORLAR

BİR ŞEY ARIYORLAR

KİM BUNLAR

NE ONLAR

ONLAR

NE DE

ÖBÜRLERİ

ÖBÜRLERİ

DEĞİLDİLER

AMA BU DA BİR BENZETİŞTİ”

(Burak, 2016b: 17).

Burada olan kaygı daha çok Sartre’ın düşüncesine yakın bir kaygıdır. Çünkü Sartre’ın ortaya koymuş olduğu bunaltıda/ (kaygı) varlık kendi tamlığına ve ideallğine ulaşmak için yanında olacak kişileri seçmekle yükümlüdür. Bu alıntıda ise kahramanın yanında

olmasını istediği kişileri yanlış seçtiği ve onlara karşı duyduğu sorumluluğun altında kaldığı ifade edilmektedir. Çünkü kahramanın; “nereye gittiğini, ne olacağını ve kendisini kimin kurtaracağını” sorması, seçtiği ve tasarıda bulunduğu kimseleri ifade etmekte gibidir. Aynı zamanda parçanın ilerleyen bölümlerinde kahramanın bu kimseleri tanıyamaması “ama bu da bir benzetişti” diye cümlesini sonlandırması kendi sorumluluğunun doğurduğu kaygının altında ezildiğini gösterir niteliktedir.

“MAKİNEYİ HATIRLIYORUM

HADİ BAKALIM

O MEŞHUR POMPANIZI GÖRELİM

ŞU NIGERIA 'LARDA

LAGOS'TA

O 40° SICAKLARDA SÜRÜKLEDİĞİNİZ

BİZ SİZE GİTME DEDİK

NEM DERECEŚİ %80

BİZ SİZE GİTME DEDİK

ATLAS OKYANUSU KENARINDA BARBEACH 'LERDE

SICAK KUM

DALGALAR

BİZ SİZE GİTME DEDİK

NEYSE HADİ ŞİMDİ GÖSTERİN

O MEŞHUR KALBİNİZİ

NE HALE GELMİŞ” (Burak, 2016b: 19-20).

Burada ise ağırlıklı olarak Heidegger’ci felsefenin ortaya koymuş olduğu kaygı göze çarpmaktadır. Heidegger kaygının sadece şey ya da nesnelere karşı olmadığını aynı zamanda varlığın bir hal durumu içinde kaygı duyduğunu ifade eder. (Heidegger, 2018: 287) Bir makinenin ağzından dökülen bu sözler aslında *dasein*’ına ulaşmış bir

kahramanın hastalanarak düşkünlük yaşaması sonrasında dile getirilmiştir. Hastalığın doğurmuş olduğu bu kaygıda varlığın otantikliğine dair bir şey kalmaz. Böylece hastalığın ortaya çıkardığı kaygı, varlığın dünya- içinde- varlık olmasına engel olarak otantikliğini kaybetmesine ve sıradan varlık olmasına neden olur.

3.3. Hiçlik

Felsefenin ilgilendiği konulardan biri olan hiçlik kavramı özellikle yirminci yüzyıldan itibaren ön plana çıkmaya başlamıştır. Daha öncesinde de ele alınan ancak modern çağ felsefesinde olduğu kadar üzerinde durulmayan hiçlik kavramının bu denli ön plana çıkmasında Fransız filozof Sartre'ın etkisi oldukça büyüktür.

Sartre, 1943'te yayınladığı *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, hiçlik kavramının üzerinde önemle durmuş ve ardından bu kavram, felsefenin temel sorularından biri haline gelmiştir. Sartre; *Varlık ve Hiçlik*'te, hiçlik kavramını önce Hegel felsefesi kapsamında ele almış ardından da Heidegger felsefesinde nasıl işlendiğini incelemiştir. Akabinde kendi oluşturduğu hiçlik kavramını bu zemin üzerine temellendirmiştir. Sartre, Hegel felsefesinde ortaya çıkan olumsuzlamanın, hiçliğin temelini oluşturduğunu iddia etmiştir.

Bilindiği üzere Hegel felsefesinde varlık, istek patlamasına uğramadan önce mükemmel bir bütünlükte, tam ve eksiksiz bir yapıya sahiptir. Ancak mükemmel yapının bozulması üzerine birçok öteki meydana gelmiş ve meydana gelen bu ötekilerin hiçbiri önceden olduğu gibi mükemmel bir yapıya tekrar sahip olamamıştır. Bu durumdan memnun olmayan ötekiler tekrardan eski bütünlüğüne ulaşmak için var oldukları durumu reddetmiş yani olumsuzlamışlardır. Pek çok kavramın yapı taşı olan bu olumsuzlama Sartre'a göre; hiçliğin de temel yapı taşlarından birisi olma durumuna gelmiştir. Varlığın, daha önce sahip olmadığı bir hüviyete sahip olmak istemesi onun hiçlikle beraber olduğunun bir göstergesidir.

“Sorunumuz daha da karmaşılaşıyor, çünkü artık yalnızca insanın varlığının kendinde- varlıkla olan münasebetleri ele almakla yetinmeyeceğiz; varlığın varlık olmayanla münasebetini ve insanın varlık olmayan oluşu ile aşkın varlık olmayan arasındaki münasebetlerini de irdelemek durumundayız” (Sartre, 2014: 48).

Varlığın amacı hakikate erişmek yani mutlak bütünlüğe ulaşmaktır. Mevcut durumdaki varlıkların kendi eksiklerini bilmesi, bu eksiklikleri nasıl giderecekleri üzerine kafa yorup, sorgulaması ve ardından bütün bunlara diğer ötekine sahip olarak elde edeceğini bilmesi, bilinçli birer varlık olduklarını gösterir. Bununla birlikte, varlık için mutlak hakikate ulaşma çabası, bu bilinçlilik düzeyi ile eksikliklerini fark etmek ve bütün, tam bir yapıya ulaşana dek varlığını zorunlu olarak olumsuzlamak olmuştur. Varlığın; eksik, bölünmüş ve parçalanmış yapısını olumlaması yani bu durumu kabul etmesi onu sade ve boş bir duruma getirir (Sartre, 2014: 56). Bu durumu Hegel felsefesinde olan efendi-köle diyalektiği üzerinden açıklamak gerekebilir. Köle, efendisiyle girmiş olduğu savaşı kaybetmiş ve bütünsellikten mahrum kalmıştır. Efendi ise savaşı kazanarak mutlak güç durumuna gelmiştir. Kölenin aksine efendinin yapısı tam ve doluluk halindedir. Bu durumu yadsıyarak efendisi gibi olmak isteyen köle, kendini tekrardan efendiye ulaştıracak eksikleri tespit ederek gidermeye çalışır. Eğer köle, köle olmaktan vazgeçmez ve bulunduğu durumu olumsuzlamazsa hayatı boyunca köle olarak kalmaya mahkûm olur. Ancak bulunduğu durumu olumsuzlar ve efendisine tekrar ulaşmayı arzu ederse birtakım yükümlülükleri yerine getirmesi gerekir. Bu durum ise olumsuzlama yapmasını gerektirir. Köle olumsuzlama yaparak eksikliklerini giderir ve efendisine başlangıçta olduğu gibi bir savaş açar. Kazanırsa mutlak hakikat ve bütünlüğe ulaşmış olur. Bu durumda *“Gerçekten de, hiçlik, kendi kendisiyle yalın özdeşlik, eksiksiz boşluk, belirlenimsizlik ve içerisizlik değil midir? Şu halde saf varlık ve saf hiçlik aynı şeydir”* (Sartre, 2014: 56). Yani kölenin efendisi gibi olmaya çalışması ve ardından bunu başarıp tekrar mükemmel ve eksiksiz yapıya erişmesi, saf varlık haline gelmesi, hiçliğe ulaşmakla aynı şeydir. Görüldüğü üzere Hegel felsefesinde hiçlik kavramı, saf varlık ile aynı anlama gelmektedir. Varlık, tam ve mükemmel yapıya ulaşmadan hiçliğe ulaşamaz.

Sartre, Hegel’den sonra Heidegger felsefesi üzerine yoğunlaşır ve onun, hiçliği nasıl temellendirdiği üzerine incelemeler yapar. Heidegger’in başlıca sorusu, “Varlığın ne olduğu?” sorusudur. Kendisi yapmış olduğu çalışmalarda ve ortaya koymuş olduğu teorilerde bu kavramı esas almış ve onun etrafında oluşan sorulara cevap aramaya çalışmıştır.

Heidegger, varlığı ve onun karşısında bulunan hiçliği kavramak için bütüncül yapı olan *dasein*’e yönelir. *“Heidegger, varlığın bütünlüğü ile inkârı olan hiçliğin mahiyetini*

keşfetmek için evvela varlığı bütünlüğü içinde keşfetmenin gerekliliğine inanır. Bu keşfin kaynağı ise filozofun derin iç sıkıntısı olarak isimlendirdiği hâldir” (Çelebi, 2016: 42). *Dasein*, kendi varlığını kendi üzerinden anlamlandıran bir yapıya sahiptir. Bu yüzden otantiktir. Onu otantik yapan şey, kendi kimliğini diğerlerinden farklı kılan şeylerden ayırt etmiş olmasıdır. Bu noktaya ulaşmış olan varlık kaygı duyar. Kaygı duymasının sebebi, otantik olarak kurduğu varlığının tekrar ötekilerin içine düşkünlük yaşamasından endişelendiği içindir. Bu noktada Heidegger’in “derin iç sıkıntısı” dediği şey de aslında kaygıdır. Varlığın otantikliği içinde onu bütüncül kılan başka hiçbir şey yoktur. Eğer varlık kaygı duymaz ve otantikliği kaybetmekten çekinmezse düşkünlük yaşayıp ötekilerin içinde onlardan birisi olma durumuna gelir. Otantikliğini kaybetmiş bir varlık, kendinde var olanları elde tutamadığı için geride kalan ve varlığını kuşatacak olan şeyler hiç olur. Heidegger bu durumu hiçliğin tecrübesi olarak aktarır. (Çelebi, 2016: 43) Görüldüğü üzere Heidegger felsefesinde hiçlik; kendini kaygı üzerinden gösterir. Mutlak olan varlığın, düşkünlük yaşaması sonucunda varlığın içinden çıkan bir kavramdır. *“Hiçlik kayıp gitmekte olan bütünüyle varlığın içinde kendini gösterir. Başka bir deyişle hiçlik ile eriyip yok olan varlığın bütünlüğü “birlik” içinde vukua gelmektedir*” (Çelebi, 2016: 43).

Sartre’a göre de hiçliği, varlık dışında bir yerde aramak doğru olmaz. Hiçlik, varlığın kendisinde ortaya çıkar. Sartre’a göre varlığın kendini hiçlemesi için önce var olması gerektiğini ifade eder (Sartre, 2014: 66). Hiçlik, kendi kendine var olmaz. Onu vücuda getirecek bir varlığın muhakkak olması gerekir. Bu yüzden Sartre insanı, hiçliğin meydana gelmesinde aracı olan varlık olarak kabul eder (Sartre, 2014: 68). Sartre’a göre varlık özden önce gelir. Onun bu durumu doğuştan özgür olmasına sebep olur. Hiçliği özgürlük üzerinden sorunsallaştıran Sartre, varlığı da bulunduğu durumdan memnun olmaması üzerine ve kendisini değillemesi üzerinden tanımlar. Varlığın bilinçli ve özgür olması onu hiçliğe iter. Çünkü her defasında kendini yeni bir varlık olarak yaratan bu bilinçli varlık, önceki varlığını da hiçlemiş olur.

Bütün bu gözlemler sonucunda Sevim Burak’ın eserlerinde de hiçlik kavramına ulaşmak mümkündür. Örneğin *Yanık Saraylar* hikâye kitabının içerisinde yer alan “Pencere” hikâyesinde şu şekilde göze çarpmaktadır: *“HİÇBİR ŞEYDEN UMUDUM YOKTU DENEMİŞTİM HER ŞEYİ KENDİ HESABIMA*” (Burak, 2016a: 21).

Hikâye kahramanının dilinden dökülen bu cümleler, Heidegger'in varlığı olan *dasein*'in otantikliğini kaybederek düşüş yaşamamasından sonraki halini anlatır gibidir. *Dasein*, otantikliğini kaybettikten sonra; hiçlik, daha öncesinde sahip olduğu şeylerin üzerinden var olur. Kahramanın “hiçbir” ifadesini kullanması ve daha önceden bazı şeyleri deneyimlemiş ve bu deneyimlediklerine sahip olması ancak ardından bunları yitirmesi kahramanın üzerinde hiçliği meydana getirmiştir. “Yanık Saraylar” adlı hikâyede ise şu şekilde karşılaşılmaktadır: “*Bu kadın kolu için yaşıyor; bense, paltom için yaşıyorum. Fakat bir HİÇ için yaşanır mı? diye düşündü*” (Burak, 2016a: 31)

Hiçliğin mevcudiyeti için varlığın bilinçli olması şarttır. Çünkü ancak bilinçli varlık kendi durumunun farkındadır. Bilinçli olan varlık, durumunu değiştirebilmek için sürekli sorgulama ve olumsuzlama yapar. Yapılan bu sorgulama ve olumsuzlama eylemi bilinçli varlığı hiçliğe ulaştırmayı sağlayabilir. Aksi takdir de durumunu olumlayan varlık; sabit, don ve devinimsiz olduğu için hiçlik durumuna ulaşmaz. Ayrıca sabit olan varlık hiçlik kavramının sorgulanmasını dahi bilmez.

“O, canlı bir varlıktı

O, tılsımlı bir oyuncaktı

Çocukluk günlerimin sesiydi

Çocukluğumun en büyük hastalığıydı...

Fincanı bana ver- Fincan- Fincan diye bağıırıyordum.

Fulya Teyzem duymuyordu.

Günlerce, Fulya Teyze 'min anlamadığı, bir dil konuşmaya başladım”

(Burak, 2016a: 37).

Kahramanın burada kendisini, kendi yapan hatıraları üzerinde bir anlatı gerçekleştirir. Çocukluk dönemini Fulya Teyze ve onun fincandan çıkardığı ses üzerinden özelleştiren kahraman, Fulya Teyze'nin ölmesi ve fincanından artık ses çıkmaması üzerine onu o yapan karakteri de silinip gider. Yine bu alıntı, *dasein*'in düşüşü ve bu düşüş üzerine hiçliğin meydana gelmesine benzetilebilir. “Büyük Kuş” adlı hikâyede hiçlik kavramına ulaşmak mümkündür:

“Emekleyerek ‘O’nu kaybettim

Avunç, öğüt istemeyen -Gözlerinden tatlı bahar yaşları fışkıran- En büyük acıların kendisine öğretildiği- En büyük Kent'lerde- En usta çilekeşlerin yanında büyütilen- Cenaze levazımatçısı dükkânlarında bir insan boyu- Bazı bir çocuk boyu- Kedi ayaklı bir tabutun yanak etiyle çay bardağı içinde kırmızı şarap içirtilen- Ölü başlarının sağa sola çevrilip bir oyuncakmışçasına eline verildiği- Dokundurtturulduğu- Evcilik oyununda bütün evlerini götürüp sokağa bırakan- Elini kapı aralığına sokan- Ayağının altını kırık cam, teneke parçasıyla kesen- Saatlerce susmadan ağlayabilen- Ana babasını korku ve kaygıya vererek ölü doğa- Uzun bir süre uğraşıldıktan sonra gözleri açtırılabilen- Yirmi beş yıl önce uykusuna kanmış olarak uyanan- Kapının önünde çocuk duaları mırıldanırken başına saldıran bir atmacayla göğü kararan- O günden bu yana KADERİNİ o Atmacayla paylaşan- Onu görünce herkesin kaçtığı- Sokaklarda başında Atmacayla dolaşan O kız çocuğu (ki şimdi o Atmaca başından uçmuştu yalnız kalmıştı)- Göklere bakarak ağır ağır dönüyordu- Ve göklerde siyah kanatlı bir gölge arıyordu- Ah O'nu nerede bulursun? O'nu nerede bulursun? O'nu nerede? (Burak, 2016a: 43)

Kahraman burada kendini yine ötekilerden ayırt eden unsuru bulmuş olsa da kaygı duymadığı için kaybetmiştir. Bu nitelikleri başının üstünde uçan bir Atmaca olarak niteleyen kahraman, o varlıkla birlikte tam doluluk halindedir. Ancak bu tam doluluk hali varlık için kaygı duymayı gerektirir. Aksi takdirde kaygı duymayan varlık düşüş yaşar ve geri kalan her şey bir hiçliğe dönüşür. Kahramanın, Atmacasını kaybetmesi de kaygı duymadığının ve düşkünlük yaşadığına işarettir. Tekrar otantik varlığına ulaşmak için sorgulamalar ve olumsuzlamalar yapsa da etrafında olan her şey aslında bir hiçlikten ibarettir. Hikâyenin ilerleyen bölümlerinde şöyle bir konuşma geçer:

“-KİMSEDEN BİR ŞEY BEKLEMEDİM dedi. SENDEN DE... BEN ERKEKLERİ SEVMEDİM... BİR HAYAT YOLCUSUYUM. NEREDEN GELİP NEREYE GİTTİĞİMİ SÖYLEMEYECEĞİM... SADECE KOŞUYORUM YOLU BEN KENDİM BULURUM... Böyle dedi ve ertesi gün gitti (Burak, 2016a: 52).

Sartre’a göre, varlık özgürdür ve bu özgürlük çerçevesinde yapıp etmelerinden kendisi sorumludur. Kahramanın, kendisini bir hayat yolcusu olarak tarif etmesi ardından yolu kendisinin bulduğunu ifade etmesi zaten hiçlikte olan varlığını tekrar hiçlikle buluşturur. Çünkü her defasında kendi kararları doğrultusunda yeni bir yola giren kahraman, öncesinde var olan varlığını da tekrar hiçlemiş olur. *Everest My Lord*’da ise hiçlik kendisini şu şekilde ele verir:

“Başvekil: Herhalde işler hararetli değil bu günlerde. Şu meşhur koleksiyonlarınız ilgi çekmiyor mu Şato’da?”

Everest My Lord: Herkes senin kadar meraklı değil ki...

Başvekil: Ne demek istiyorsun?

Everest My Lord: Hiçbir şey demek istemiyorum.”

“Yazarın Gölgesi: Ooo, Everest My Lord, deminden beri sizi izliyordum. Ağarların arasındaydım, baktınız, fakat görmediniz.

Everest My Lord (umutla Başvekilin kolunu çeker): Sizi Başvekil ile tanıştırayım: Bu centilmen de bir yazardır... Beni yazıyor...

Başvekil (biraz şaşkın): Lord’lar için mi kitap yazıyor?

Everest My Lord: Bu yazar herkes için de, kimse için de yazılmayan bir kitap yazıyormuş!” (Burak, 1997: 11; 16; 17).

Hiçlik, varlığın mevcudiyetinden meydana gelir. Everest My Lord’un bu tutumda konuşması kendi hiçliğini yaratmış olmasından kaynaklanmaktadır. Everest My Lord’un Başvekil ile verdiği “Herkes için de, kimse için de yazılmayan bir kitap yazıyormuş.” cevabı hiçliğin, varlık üzerinden şekillendiğinin ve hiçliğin, Everest My Lord’un üzerinde var olduğunun temsilidir. Aynı zamanda “*Varlık ne olacaksa bu, zorunlu olarak olmadığı şeyin formu üzerinden elde edilecektir*” (Sartre, 2014: 48) açıklaması “Bu hiçbir şey değilmiş; o da bunu yazıyormuş” cümlesini açıklayan ve varlığın ne olduğu göstergesinin mecburi olarak olmadığı şey üzerinden açığa çıkarılışıdır. *Ford Mach I* adlı eserinde ise şöyledir:

“Elimi kaldırdım bir taksiye ama o da durmadı, kimse kaldırdığım eli görmüyor HEY BÜYÜK ALLAHIM kimse kimseyi görmüyor. Herkesin

yüzüne bakıyorum beni gören yok, beni bir kişi bile tanımıyor, önümden beni görmeden geçiyor. Evladım, oğlum dedim önümden geçen bir çelenk taşıyıcıya “Ölen kimlerden?”

"Ben eski Erenköylüyüm." yüzüme bakmadan geçti (Burak, 2014a: 28).

Yine burada da otantikliğini kaybetmiş kahramanın kendi varlığının ispatı üzerinde durulmaktadır. Kahramanın etrafından geçenlere seslenmesi fakat etrafından geçen kişilerin onu görmemesi kendi varlığının hiçliğe ulaştığını göstermektedir. Çünkü kendi varlığını anlamlandırdıktan sonra kaygı duymayarak düşkünlük yaşamış olan bu kahraman, sahip olduklarını kaybettiğinde etrafını saran şeyler bir hiçlikten ibaret hale gelmiştir.

3.4.Ötekilik, Yabancılaşma ve Kaçış

Öteki kavramı, içerisinde varlığın bulunduğu her şeyde mevcuttur. Varlık, kendi benliğinin farkına varmadığı sürece, bir ötekinin varlığını fark edemez. Ancak varlık, zaman geçtikçe benliğinin farkında olmaya başlar ve bu andan itibaren varlığın dışında gelişen her şey, bir öteki üzerinden temellendirilir. Bu süreç, varlığın benliğinin oluşmasıyla başlar ve hayat boyu varlığın daima peşinde olacağı bir kavram hâline gelir. Ancak öteki kavramı, her daim mekâna ve zamana göre şekil değiştirebilen ve sabit olmayan bir karaktere sahiptir.

Hegel'e göre öteki, öznenin hakikate ulaşma yolunda eksikliklerini kapattığı varlıklardan biridir. Özne, kendi eksikliklerini bilir ve ötekilere sahip olarak tam ve bütüncül yapıya ulaşmaya çabalar. *“Öyleyse burada bu tanıma kıpısı bulunmaktadır, şöyle ki, öteki bilinç kendisini kendi –için- varlık olarak ortadan kaldırırken böylece birincinin ona karşı yaptığını kendisi yapmaktadır”* (Hegel, 1986: 130). Bunun yanı sıra Heidegger için öteki, *dasein*'in aralarından çıkıp kendi varlığını kendi üzerinden temellendirerek ayrıldığı bir topluluk ya da cemiyettir. *“Başkaları dendiğinde söylenmek istenen, kendimi onlardan ayırt edemediğim, araların da olduğum kimselerdir”* (Heidegger, 2018: 188). Ancak *dasein*'in kendini ötekilerden ayırması sınıfsal bir anlamda değil daha çok varoluşsal anlamdadır. *Dasein* kendi otantikliğini kaybettiği anda ötekilerden biri hâline gelir. Bu yüzden bundan kaygı duyan varlıktır.

Lacan’a göre ise öteki kavramının oluşması için varlığın ayna dönemine girmiş olması gerekir.

“... bu eşleşme öznenin ilk gösteren olarak önce Ötekinde ortaya çıktığını, birli gösteren olarak ötekinin alanında boy gösterdiğini ve bir başka gösteren nezdinde özneyi temsil ettiğini, o öteki gösterenin etkisinin ise öznenin aphanisis’i olduğunu anlamımıza olanak verir” (Lacan, 2017: 231).

Varlık, bu dönemde annesinden uzaklaşmış, mükemmel ve tam olan haz bütünlüğü parçalanmıştır. Bu dönemde varlık, kendini ilk kez annesinin bedeni haricinde bir yerde görme fırsatı bulur. Bu süreç ilk başta inkâr edilerek varlığın anneden ayrı olarak kendisine ait bir bedeninin olduğu reddedilse de bu durum zaman içerisinde aşılarak kabul edilir.

Dünya yaşamı içerisinde birçok alanda farklı ötekiler mevcuttur. Felsefe, edebiyat, tarih, psikoloji, sosyoloji, din, siyaset bilimi vb. gibi pek çok alanda ötekinin varlığı mevcuttur ve kabul edilmektedir. Peki, öteki nedir? Varlık için ötekiyi değerli yapan ya da ayrı kılan şeyler nelerdir? Öncelikle öteki: *“kurgusal tahayyüllere dayanan ve grup önyargılarıyla desteklenen bir “ben/biz” olmayan kategorisi; farklı olan, farklılığın altını çizen bir varoluş biçimidir”* (Parlak, 2003: 363). Öteki kavramı, varlığı varlık yapan esas etmenlerin başında gelmektedir. Varlık, öteki sayesinde kendini tanımayı öğrenir ve kendine has farklılıkları ortaya koyar. Bu sayede kapasitesinin, gücünün ve yapabileceklerinin farkına varır. Varlık, ötekini keşfetmeye başladığı andan itibaren aynı zamanda kendisini de keşfetmeye başlar. Abdullah Şengül, “Edebiyatta Ötekilik Meselesi ve Türk Edebiyatı’nda Öteki” adlı yazısında ötekiyi, ben olmayan olarak tanımlar ve varlığın kendi benliğini oluştururken ötekine göre oluşturduğunu ifade eder. (2003: 98).

18. yüzyıldan itibaren dünyanın aydınlanma çağına girmiş olması öteki kavramının tanımını ve konumunu da değiştirmiştir. Özellikle aydınlanma çağıının Avrupa kıtasından başlaması burada bulunan devletlerin kendilerinden olmayanları öteki olarak görmesine sebep olmuştur. Yine bu dönemde ortaya çıkmaya başlayan yabancılaşma pek çok alana sirayet etmiş ve öteki kavramının da alanını genişlemiştir. Yabancılaşmanın getirdiği ayrılıkçı tutum öteki kavramını din, ulus, millet, kültür gibi

alanlarla da temasa sokarak pek çok alanda bir “ben ve öteki” ayrımının yapılmasını gerektirmiştir.

Ötekilik, felsefe ve insan tarihi içerisinde varlığın bulunduğu her alana sıçramayı başarmış ve kendini bu alanlarda göstermiştir. Varlık, içine doğduğu toplumun şeklini alır ve hayatına yön verir. İçinde yaşadığı topluma ait kültürel veya sanatsal özellikleri göstermeyen bir başka toplum üyesi bu varlık için bir öteki konumunda olur. Ötekilik, bu noktada ayırt edici özelliği ile ön plana çıkar ve kendini bunun üzerine temellendirir. Yine varlık için içinde yaşadığı toplumun dili, kendi benliğini oluşturduğu için onun konuştuğu dili konuşmayan başka bir varlık ötekileştirilerek bir ben olmayan durumuna düşerek öteki haline gelir. Ötekiliğin doğal özelliği olarak görülen bu ayırt edicilik aynı zamanda dine de etki etmiştir. Bu konuda Sevim Burak örneğini vermek mümkündür. Sevim Burak, Müslüman bir toplumun içinde kalmış Yahudi dinine mensup bir sanatçıdır. Onun bağlı olduğu bu din yüzünden hem içerisinde yaşadığı toplum tarafından ötekileştirilmesine hem de edebî eserlerinin ötekileştirilmesine sebep olmuştur. Sevim Burak’ın edebî eserlerine ve mektuplarına bakıldığında bu durumdan oldukça etkilendiğini dile getirmiştir. Bütün bunların yanı sıra bir de cinsel anlamda ötekinin varlığından bahsetmek mümkündür. Kadın-erkek eşitliğinin sağlanmadığı ilkel zamanlarda erkek egemen toplum baskın bir şekilde hüküm sürmekteydi. Bu dönem içerisinde erkekler, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmüş ya da erkek, eşinin kız çocuk doğurması üzerine kadını güçsüz ve aciz duruma düşürerek ötekileştirmiştir. Günümüzde kadın-erkek eşitliğinin sağlandığı ifade edilse de halen erkek cinsiyetinin kadına nazaran daha üstün görüldüğü ortadadır. Toplumsal düşüncüyü de şekillendiren bu anlayış sebebiyle ötekilik kavramı artık ayırt edici özelliği ile değil dışlayıcı, asimile edici ve bastırıcı özelliği ile de ön plana çıkmaktadır.

Sonuç itibarıyla, ötekilik kavramını sadece varlık merkezli düşünmek hata olacaktır. Öteki kavramı, varlığın içerisinde bulunduğu bütün alanlarda mevcuttur. Çoğu zaman varlık, ötekine göre şekillenerek yapısını oluşturur. Bütün bu görüşler dikkate alındığında Sevim Burak eserlerinde de ötekilik temalarına ulaşmak mümkündür. Örneğin, *Yanık Saraylar* hikâye kitabının içerisinde bulunan “Sedef Kakmalı Ev” hikâyesinde şöyle geçmektedir:

“GELDİLER

Çok yorgundular.

Sokağın başına dizildiler.

Sekiz on kişi vardılar

Bunların ardından kadınlar göründü” (Burak, 2016a: 7).

Ötekilik kavramı, cinsiyet farklılığı üzerinden de kendini göstermektedir. Özellikle gelişmemiş veya az gelişmiş ülke toplumlarında kadının yeri daima erkeğin gerisinde olmak üzerine konumlandırılır. Bu durum, kadının daha az değerli olduğu düşüncesi üzerine temellendirilebilir. Çünkü erkek egemen toplumda kadınların ön plana çıkmasına müsaade edilmez. Kadınlar her zaman erkeklerin arkasında kalmaya mahkûmdurlar. Bu durum geçmiş dönem tarihinden günümüze kadar olan süreçte kadının, kendisini daha az değerli hissetmesine neden olmuştur ve toplum hayatına atılmasına izin vermemiştir. Bu yüzden kadınlar, erkekler tarafından ötekileştirilmeye çalışılmıştır.

“Ziya Bey’in bencilliği günden güne arttı.

İskeleden İstanbul’a gitmek için vapura binerler, Ziya Bey birinci de Nurperi Hanım ikincide otururdu, buna tutulmazdı” (Burak, 2016a: 12).

Burada da yine cinsiyet farklılığı üzerinden kadınların toplum içindeki ötekileştirilme durumuna örnek bir durum söz konusudur. Ziya Bey ile Nurperi Hanım evli olmalarına rağmen birlikte oturmak yerine iki farklı yerde oturmaktadırlar. Ziya Bey’in vapurun birinci bölümünde oturmasına rağmen eşi olan Nurperi Hanım’ı arka taraflara oturtması, yine erkeklerin kadınları toplum içerisinde nasıl ötekileştirdiğini göstermektedir.

“Nurperi Hanım kırk yıldan beri pencere önünde oturuyordu.

Hiç kıvıldamamıştı yerinden

MENLİK’ten ÜSKÜDAR’a geldiğinden bu yana tırnaklarını yiyip duruyordu.

Kapının önüne dizilenler tırnaklarını yiyip duran bu saçma hayvana yumruk salladılar” (Burak, 2016a: 14).

Yine cinsiyet odaklı bir ötekileştirme söz konusudur. Alıntılanan pasaj hikâyenin son bölümlerinde geçmektedir. Nurperi Hanım, yıllarca hizmet ettiği kocasının ölümünün ardından yaşadığı ev üzerine hak iddia etmiş ve sonrasında kocasının akrabaları tarafından hem şiddet görmüş hem de hayvan ithamında bulunularak insan dışı bir varlık olarak resmedilmiştir.

Afrika Dansı adlı hikâye kitabı içerisinde bulunan “Osmanlı Bankası” adlı hikâyede ise ötekileştirme kavramı şu şekilde ele alınmaktadır:

“İCADIYE’DEKİ HANELERE BAKIYORUM

BU HANELER SENİN YAHUDİ KOMŞULARININ

HANELERİNE

BENZİYOR MU

CEVAP YOK

PSİ PSİ PSİ

GEL BENİM YAHUDİ KEDİM

ZAVALLI YAHUDİ KEDİLER” (Burak, 2016b: 52).

Sevim Burak, Yahudi inancına sahiptir. Dinî inancı onu, yaşadığı toplumun neredeyse tamamı Müslüman olan kesimin içerisinde öteki durumuna düşürmüştür. Çünkü ötekilik aynı zamanda çoğunluğun yanında kalan azınlık kesimdir. Tolga Demir, *Kavram Olarak ‘Ötekiye’ Göre Sevim Burak’ın Tiyatro Metinlerinin İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezinde belli bir dini inancıya sahip toplumlardaki insanların kendinden olmayan azınlık gruplarını ötekileştirdiğini ifade eder. (Demir, 2018: 55). Bu metinde de Yahudilerin kedilere benzetilmesinin sebebi kedilerin genellikle sokakta yaşayan aciz, aç, bakıma muhtaç ve yalnız olmasından kaynaklanmaktadır. Sevim Burak, kendi gibi olan Yahudileri kediye benzeterek onların çoğunluğun içerisinde olan azınlığı ve güçlünün karşısında güçsüzü temsil etmesinden dolayı dışlayarak ötekilik kavramını burada derin bir şekilde hissettirmiştir. Dolayısıyla bu hikâyede evlerden, sokak hayvanlarına kadar olan bütün varlıklarda Yahudi kimliğine bürüdüğü şeylerin zavallılığına işaret ederek, onların ötekileşmiş konumunu ifade etmeye çalışmıştır.

Sahibinin Sesi adlı tiyatro oyununda ise ötekilik şu şekilde ele alınmıştır:

“ZİYA BEY: Ya... Vah... Vah... Nasıl bir baba bu?

ZEMBUL(miyavlayarak ağlar): Geceleri Tepebaşı, Beyoğlu ne kadar bar varsa dolaşıyor. (Keman sesi daha yükselir, vals çalmaktadır.) Macar, Rus kadınlarının koynunda yaşıyor... Şampanyalar, havyarlar, parfümlü sigaralar; (valsle yavaş yavaş sallanmaya başlar.)

ZİYA BEY(birlikte vals yaparcasına): Sizi üzmem Zembul Hanım ama, bende duyduğum bir şeyi söyleyeyim: (Dururlar) son ilişkisi bir zenci, adı da Tanya imiş...

ZEMBUL(sevinçli bir çığlık atar): Hii, Ne müthiş... Bir siyahi... düşünün bir umacının yanından kalkıp bana geliyor... Aman Allahım...

ZİYA BEY: Geceden gündüze geçer gibi.

ZEMBUL(şuh bir çığlık atar- miyavlama): Hiii... İşte onlar... Bakın... Bakın... Geçiyorlar... İğrenç... Çirkin... Bu kadarı da fazla... (Arka planda zenci bir kadın ve Bilal kolkola, sarhoş geçerler) (Burak, 2012: 10).

Burada geçen diyalogda Bilal Bey’in, Zembul Hanım’ı siyahî bir kadınla aldatmasının ardından Ziya Bey’in bu duruma karşı olarak kullandığı ‘geceden gündüze geçer gibi’ ifadesi ırkçılığa dayanan bir ötekileştirmeye örnektir. Ötekilik kavramı içerisinde cinsiyet zeminli bir ötekilik olduğu kadar, ırka dayanan ötekilik de mevcuttur. Burada Ziya Bey’in vermiş olduğu tepki siyah tenli bir kadının beyaz tenli insanlardan nasıl ötekileştirildiği gösterilmektedir.

“ZEMBUL(eliyle başını tutar): Of, offfff, size fena dedim bilemiyorum, bilemeyeceğim, hiçbir şey bilmiyorum.

BİLAL: Niye, demin benim ölecek gibi olduğumu bildiniz, nasıl olacağımı da bilirsiniz, neden öleceğimi de... Yetmiş iki milletin üstünde dostlarınız, akıl hocalarınız, büyücüleriniz, tefecileriniz, ermişleriniz, uzakta yakında akrabalarınız, mahalle amirleriniz, casuslarınız, cadılarınız var... Size söylemediler mi? Söylediler; ama işinize gelmiyor...

ZEMBUL: Söylediler ama bu kadarını bilmiyordum...

BİLAL (kolundan yakalayıp çeker): Söyle büyücü kaldı? Ne zaman öleceğim? (Burak, 2012: 62).

Bu diyalogda ise Bilal Bey'in eşi Zembul Hanım üzerinde Yahudi inancını, kültürlerini ve hayatlarını nasıl ötekileştirdiği görülmektedir. Özellikle eşine, Zembul Hanım'a karşı büyücü ifadesi kullanması İslam inancına sahip kimsenin gözünden Yahudileri dinsel anlamda nasıl öteki konumuna ittiği gösterilmektedir.

Palyaço Ruşen adlı hikâye kitabında yer alan “Palyaço Ruşen” hikâyesinde ötekilik kavramı şu şekilde ele alınmıştır:

“- Mach I orada da yoktu- karanlıkta gözlerini kırpıştırıp onu düşlemenin bile hayal olduğunu aklına getirdi- Mach I belki de ona hiç görünmeyecekti- çünkü Mach belki de insanlara, bilgilerine- toplumdaki yerlerine- sınıflarına- zenginliklerine- hayatta başarılı olup olmadığına- giderek başarının büyüklüğüne küçüklüğüne göre görünyordu (bu da yeterli değil) insanların toplumdaki yerlerine aile durumlarına, mutlu olup olmadıklarına hatta sağlık durumlarına (bu da yeterli değil) fiziki yapılarına dolayısıyla dış görünümüne (bu da yetmez) iyi giyinip giyinmediklerine- paltolarının biçimine göre görünyordu hatta Mach I kendini göstermekten çok belki de Palyaço Ruşen'i görmekten çekiniyordu” (Burak, 1993: 83-84).

Burada ötekilik kavramı ile maddi anlamda karşılaşılmaktadır. Ruşen, Medrano Sirkinde çalışan bir palyaçodur. Ancak hayallerini süsleyen Ford Mach I model arabayı görmek istediğinde bu araba onun bu durumunu kabul etmeyerek, kendini ona göstermez. Ruşen'in sirkte çalışan bir palyaço olması Ford Mach I için maddi anlamda güçsüzlüğü ve fakirliği temsil etmektedir. Ötekilik içinde yer alan zengin-fakir çatışması Ford Mach I'in Palyaço Ruşen'i ötekileştirmesine sebep olmuştur. Çünkü Ford Mach I, alıntıda geçtiği gibi insanları; bilgilerine, statülerine, maddi kazançlarına, başarılarına ve mutluluklarına göre değerlendiren bir yapıya sahiptir. Ancak Ford Mach I'in düşüncesine hâkim olan bu şeylerin hiçbiri Palyaço Ruşen'de olmadığı için Ford Mach I tarafından ötekileştirilmiş ve kendini ondan gizlemeye çalışmıştır.

Yabancılaşma kavramı da çoğu zaman ötekileştirme ile beraber görülmektedir. Bu iki kavramın alt yapılarına bakıldığında benzer pek çok anlayış görülse de felsefi anlayışları temelde farklılık göstermektedir. Yabancılaşma da öteki kavramı gibi insan tarihinin başlangıcından beri süregelen bir kavramdır. Ancak özellikle modernliğin getirdiği yeni dünya düzeni anlayışı ile tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Her birey, her toplum ve her devlet geliştikçe kendisine ve sorumlu olduğu şey ya da nesnelere karşı yabancılaşmıştır. Yabancılaşmayı sadece birey odaklı düşünmek yanlış olacaktır. Aynı zamanda toplum ve devlet temelli olarak da düşünmek gerekir. Rollo May *Kendini Arayan İnsan* adlı eserinde yabancılaşmanın altında yatan sebebin aslında boşluk duygusundan kaynaklandığını ifade eder (May, 2018: 18). Bu boşluk duygusunun yaratmış olduğu yabancılaşma sonucu varlıkta, toplumda ya da devlette; çöküntü, huzursuzluk, ürperti ve yalnızlık görmek mümkündür.

Yabancılaşma özellikle 19. yüzyılda sanayi devriminin gerçekleşmesiyle birlikte baskın ve daha hissedilir hâle gelmiştir. Sanayi ve teknolojiye görülen bu yenilikler ilk başta insan hayatını kolaylaştıracak hamleler olarak görülse de daha sonradan bu hamlelerin hepsinin insanın insana, insanın topluma karşı yabancılaştığı bir düzene doğru evrilmiştir. Özellikle son otuz yıl içerisinde gelinen nokta, insanlığı başka bir boyuta taşımıştır. Öyle ki bu teknolojik gelişmelerin arasında yer alan uzay araştırmaları gibi programlar, insanlığa öyle bir şekilde dayatılmaktadır ki insanı, içinde yaşadığı kendi gezegenine bile yabancılaştırma boyutuna sürüklemektedir. Peki, yabancılaşmanın kökeninde ne yatmaktadır, son yüz yıl içerisinde insanlık tarihine yön verebilecek ve insanın en büyük problemlerinden biri olacağı bu konuma nasıl ulaşmıştır? Hegel, yabancılaşmayı geist ve ide üzerinden anlatır. Varlık yani özne, hakikat olan geist'e ulaşabilmek için sürekli şekil değiştirir. Hegel bu şekil değiştirmeyi, varlığın bir önceki hâline karşı kendini yabancılaştırması olarak değerlendirir.

“Tarih felsefesi adlı eserinde Hegel, ruhun varmak istediği tek hedefin tasarısı ve düşüncelerini gerçekleştirmek olduğunu belirtir. Ama ruh bu yönde araç hedefler amaç hedeflerin önüne geçer. Böylece insan kendi kendine yabancılaşma içine girmiş olur” (Akdeniz, 2017: 16).

Marx'ın yabancılaşmaya getirdiği bakış açısı ise “iş” kökenlidir. Marx, yabancılaşmanın dört farklı türü olduğunu ifade eder. Buna göre ilki, işçinin ürettiği ürünün, değerinin yitirilmesi anlamındaki yabancılaşmadır. İkincisi, işçinin üretime karşı

yabancılaşmasıdır. Üçüncüsü işçinin kendi varlığına, özüne karşı yabancılaşmasıdır. Dördüncü ve son tür ise işçinin, bu yabancılaşma içerisinde, etrafına ve dünyaya karşı yabancılaşmasıdır. Marx'a göre varlık, bu olgu etrafında her ne kadar maddi zenginliğe ulaşsa da manevi varlığı daima yabancılaşır.

“Karl Marx’ın gençlik yazılarında ve özellikle de ‘1844 El Yazmaları’nda kullandığı bu kavram, insansal ürünlerin insanı boyunduruğu altına alan karşıt güçler durumuna gelmeleri ve bunun sonucu olarak da insanı insan olmayana dönüştürmeleri sürecini dile getirir” (Erkoç- Artvinli: 2011: 9).

Yabancılaşmanın kökeninde esasında öznenin benliğinin gelişmekte olan şartlar ve düzenler sebebiyle körelmesi yatmaktadır. Çünkü benlik kavramı, öznenin kendi bilgisidir. Yapabileceklerinin, gücünün ve kuvvetinin farkında olmasıdır. Rollo May yine aynı adlı eserinde benlik farkındalığının bir gecede yitirilmediğini varlığın bu yitime yabancılaşma ile zemin hazırladığını dile getirmektedir. (May, 2018: 56) Bu sebeple yabancılaşma, öncelikle varlığın, benlik farkındalığını ortadan kaldırmıştır. Örneğin; günümüz teknolojisinin sunduğu akıllı telefonlar sayesinde özne, hazır bilgiye önüne sunulmuş olarak, saniyeler içerisinde ulaşabilmektedir.

Bu dönemde çile ve çabanın yerini kolaylık almıştır. Bu sayede varlık, emek vermeden sonuca kolayca ulaştığı için herhangi bir araştırma ve sorgulama işlemi yapmaktan kendini soyutlar ve önüne ne sunulursa onu kabul edecek duruma gelerek kendine ve dünyaya yabancılaşmaya başlar. Yabancılaşma durumuna sosyal medya örneği de verilebilir. Teknoloji öncesinde toplumlarda ortak bir bilinç ve anlayış varken; günümüzde bu durumdan farklı kopuk bir tavır sergilenmektedir. İnsanlar, sahip oldukları teknolojik telefonlar sayesinde artık kendilerine ait, sadece kendilerinin oluşturdukları dünyalar yaratmaya başlamışlardır. Bu dünyada herkes kendinden sorumludur ve çevresinde olan insanları seçebilir. Hipnoz edici bir güce sahip olan sosyal medya bireyin, dış dünya gerçekliğini reddetmesine sebep olmaktadır. Rollo May bu durumun sebebini bireyin onaylanmadığı ve yalnız kalmadığı bir dünya kurmak istemesine bağlayarak yapay ortamlar ve dünyalar inşa ettiğine değinir. (May, 2018: 30) Bu yüzden gelişmiş teknolojik düzen, varlığın hem kendine hem de içinde yaşadığı toplum, sistem ve dünyaya karşı yabancılaşmasını getirmektedir.

“Geçmişe oranla akıl almaz imkânlarla donatıldığı halde ve bu dünyada kendini evinde hissedebilmesi için kuramsal olarak her türlü araç- gerece sahip iken, bunları sürekli kendini yoksullaştırmak, yok etmek yolunda kullanmaya eğilimli görünmesi, problemin nesnelerden, nesnel ilişkilerden daha çok, bunlardan böyle yararlanan insanın kendisinde düğümlendiğinin bir göstergesidir” (Kızıltan, 1986: 76).

Yabancılaşmanın başka bir boyutta ele alınışı ise kutuplaşmadır. Kutuplaşmada zengin-fakir, siyah adam-beyaz adam, doğulu-batılı vb. gibi ayrımcılığa iten söylemler mevcuttur. Bu durum karşısında zengin, fakiri ötekileştirir ve hakir görür. Beyaz adam ise siyah adama köle muamelesi yapar. Batılı ise doğuluyu gerici zihniyete sahip ve gelişmemiş olarak tanımlar. Bunun altında yatan sebep ise çoğunluğun oluşturduğu kesimin, azınlık kesime karşı kendi perspektifinden bakmasıdır. Güven Savaş Kızıltan *Kişinin Silinen Yüzü* adlı eserinde bu durumu insanın diğer ötekilerle özdeşlik duygusunu yitirmesine ve o varlığın sadece tek bir özelliği üzerinden değerlendirmesine bağlamaktadır (Kızıltan, 1986: 79).

Günümüz insanın yaptığı bu kutuplaştırıcı tavır yüzünden şehirleşme, eğitim, sağlık düzeni gibi pek çok alanda da bireylerin birbirini görmeye tahammül edememesi durumu ortaya çıkmaktadır. Bu düzen içerisinde ikili ilişkiler rekabetçi ve çıkar üzerine kurulur. *“Hatta sizin başarısızlığınız beni merdivende bir üst basamağa çıkaracağından en az kendi başarım kadar önem taşır ve böylesi bir bireysel rekabetçilik ortamı pek çok psikolojik soruna yol açar”* (May, 2018: 49). Örneğin, gelişmiş şehirlerin pek çoğunda kendisini diğer insanlardan üstün gören kişiler için özel olarak şehir dışında ya da kimsenin kolayca ulaşamayacağı yerlerde siteler yapılmaktadır. Bu durum insanın hem kendine hem de topluma karşı yabancılaşmasını doğurmaktadır. Maddi durumu iyi olan insanlarda çocuklarının kaliteli olduğunu iddia ederek onları daha iyi okullara gönderme çabası görülmektedir. Ancak bu okullardaki iletişim suni, yapmacık ve samimiyete dayanmayan bir temel üzerine kurulmuştur. Bu yüzden burada eğitim alan olan çocuk, ileri dönemlerde kendi içine kapanık, iletişim kurma becerisi olmayan birisi hâline gelerek hem kendine hem de topluma karşı yabancılaşmış olur.

Sonuç itibariyle yabancılaşma ile ilgili olarak; özellikle sanayi ve teknolojinin gelişmesi ile beraber varlığın, kendi iç dünyasına hapsolması ve dış dünya gerçekliği ile iletişimini kesmesidir. Yabancılaşma, varlıkta yalnızlık, huzursuzluk, boşluk ve endişe

gibi hisleri de beraberinde getirir. Hem kendine hem de içerisinde yaşadığı topluma karşı sorumluluk duygusunu kaybeder ve makine düzeninde çalışan bir varlık haline gelir. Ancak bu düzeni yaratan insan odaklı yaklaşıma karşı çare yine insanın kendisidir. Varlığın hem kendisine hem de kendi dışında olan her şeye karşı yabancılaşmayı en az seviyeye indirilebilecek kudret yine kendisinde saklıdır.

“İnsanlara açlığı, yoksulluğu, işsizliği, değersizliği, belleksizliği uygun gören bu yapılanmanın yabancılaşma ve kimliksizlik yaratması, insanı kişiliğinden uzaklaştırması doğal bir sonuçtur. Bu noktada Yeni Dünya Düzençilerinin “tarih ve ideolojiler tükendi” demelerinden yola çıkarak şöyle düşünmemiz gerekir: Umudun, insanlığın dünündeki yaşanmışlıklarda olduğunu, insan düşüncesinin her şeyle baş edebilecek güçte olduğunu, ateşi çalarak tarih yaratmaya başlayan insanlığın ateşi söndürmeyeceğini ve umudun insanda olduğunu unutmamalıyız” (Yağcı, 2005: 63).

Yabancılaşma temasına Sevim Burak’ın *Yanık Saraylar* adlı hikâye kitabında ulaşmak mümkündür. Örneğin, “Pencere” hikâyesinde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Kadın bu bacakla terasın duvarına çıkıp yürümeye başlıyor, adımlarını attığı noktadan duvarın bitimine dek olan yol epeyce uzun görünüyor bana. Bir şeyin olup bitmesinden önce hep böyle uzadığını- yavaşladığını düşünüyorum.

Birini kaldırıyor ayağının.

Bir taş düşecek aşağıya.

Kadınla ilgisi yok.

Önemsiz bir iş yaparmış gibi atacak kendini aşağıya” (Burak, 2016a: 19).

Yabancılaşmanın birey üzerindeki etkilerinden birisi de kişinin kendisini değersiz hissetmesidir. Bireyin kendini hem başkası için hem de kendisi için değersiz hissettiği

durumlarda başvuracağı eylemlerden birisi de intihardır. Bireyler arasındaki iletişimsizlik, gündelik yaşam ile ilgili paylaşımların yapılamaması bireyi iç huzursuzluğuna itmektedir. Burada, karşılıklı iki apartman dairesinde oturan kadınlardan birisinin iç konuşmaları geçmektedir. Kahraman, kadının iç dünyasını bilmemesine rağmen hareketlerini intihar edecekmiş gibi algılamaktadır. Ayrıca intihara meyilli tavırlarını algılamasına rağmen onu intihardan vazgeçirecek ya da intihar etmemesi konusunda ikna edecek bir eylemde bulunmayıp, kadına bu hareketler sonrasında ne olacağını düşünmektedir. Bu durum kadının hem kendisine hem de ötekilere karşı yabancılaştığının bir göstergesidir. “Yanık Saraylar” hikâyesinde ise yabancılaşma şu şekilde ele alınmıştır:

“‘SEVGİLİ KENDİM’

Yazdı

Dudaklarında acı bir Gülümseme.

Uğraş düzeninin aynalarında kendine baktı

Gerçekten O,

KENDİSİ...

Hiç değişmemiş

YİRMİ YILIN DAKTİLOSU

İstemli inşaların soyundan

Karanlıkta kalmış kadın yüzü

Boyasız

Sevisiz

Ölümsüz...

‘EVLADIM BEN’ diye kendisi düşündü bir

dakika için

Her şeyden

Uğraş düzeninden

Ayrıldı.

Kocaman dili ağzından kavis çizerek çıktı

Havada dolaştı

Titredi

ESKİ HİKÂYELEİ anlattı” (Burak, 2016a: 27).

Yabancılaşmayı doğuran etmenlerden birisi de sadece üretim amaçlı düşünmektir. Bu düşünce sistemi insanı bir makine konumuna sokarak onun duygu, düşünce ve hislerini görmezden gelir. Kahramanın burada “uğraş düzeni” dediği şey ise insanı kendisine karşı yabancılaştıran; sektör, iktidar, sanayi, teknoloji vb. her şey olarak düşünülebilir. Kahramanın kendisini aynada görerek tekrar geçmişi hatırlaması ise kendilik kaygısının köreldiğine işaretler. Çünkü yabancılaşma, bireyin kendisiyle ilgilenmesine, kendiyle vakit geçirmesine müsaade etmeyecek derecede kuvvetli bir yapıya sahiptir. Kahramanın aynada kendisini görmesi, bunun ardından da kendilik kaygısının tekrar canlanması sonucu birey, zaman içindeki değişimini ve farklılığını algılamaya başlamaktadır.

Palyaço Ruşen kitabında bulunan “Mut...” adlı hikâyede ise yabancılaşma şu şekilde geçmektedir:

“Gene bir hücumu uğrayacağız.

Nerden mi geliyorlar?

Bilmiyorum.

Genç bir ülke bize saldırıyor.

Ne mi istiyorlar?

Hiiiç...

Bizi sevmiyorlar

Neden mi?

Yaşlı *olmamız*

Bu yetmez mi?

*Ellerinde **T Cetveli** gittikleri günü umutmuş gibi genç ülke*

genç ülke

Evlâtlarımız

Evlâtlarımızın evlâtları

Torunlarımız

Torunlarımızın çocukları olacak neredeyse

O kadar yaşlıyız ki bizi tanımıyorlar

***Yapıcı** olsun diye gönderdiklerimiz*

***Yıkıcı** geldiler*

Evimizi başımıza yıktılar” (Burak, 1993: 51).

Yabancılaşmanın toplum üzerindeki yıkıcı etkilerinden biri de tarihi gerçekleri bozmak, maddi ve manevi değerlere zarar vermektir. “Mut” adlı bu hikâye içerisinde bir toplum içindeki kuşak farkı, yabancılaştırma üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Eski- yeni çatışması olarak da değerlendirilebilecek olan bu hikâyede; yeni neslin kendi atalarını, cetlerini tanımamaları, görmezden gelmeleri ele alınmaktadır. Ayrıca tek taraflı olan bu yabancılaşma eylemi sadece yeni neslin eskileri tanımaması olarak ortaya çıkmaktadır. Yabancılaşmaya karşı verilecek savaşta yine insanın ön planda olmasına rağmen yabancılaşmayan eski kuşağın güçten, kuvvetten düşmesi ve yaşlanması, toplumun geri kalanı için sorun yaratmakta ve yabancılaşan değerlerin güdümü altına girmesi tehdidini oluşturmaktadır.

*“Ayakları su içinde yaşlanmış yalılarımızı tanıyormuş gibi bu genç ülke hem de yabancıymış gibi şöyle hainane tepeden, koparıp alıcı bir atmaca gözüyle baktıktan sonra –öyle uzun bir bakış ki- bu bakışta kafasının içindeki hainane planı eviriyor, çeviriyor, tartıyor kendi hesabına uydurduktan sonra ancak evimizin kapısını çalıyor onların deyimiyle **“mutluluk”** teklifleriyle kandırıp, parayı verirken de **“mutlu musunuz?”***

Kaç kez kulağımla duydum” (Burak, 1993: 52).

Hikâyenin devam eden bu bölümünde yabancılaşan bireylerin sadece maddi olan şeylere önem verdikleri görülmektedir. Mal, mülk ve para gibi şeyleri kazanmak için kendi tarihini, hatıralarını, gelenek ve göreneklerini ayaklar altına almaktan sakınmadıkları ve bunu yaparken de sahte mutluluk satmaktan çekinmedikleri görülmektedir. Eski neslin bu gibi davranışlara kıymet vermemesine rağmen onlar tarafından dayatılan görüş, kazandıkları para üzerinden mutlu olmaları gerektiği aşılacaktır.

“Eğer onların yanında yanılıp da ceddinizden bahsedecek olursanız ‘benim ecdadım şunlara dayanır’, ‘bunlara dayanır’ diye ağzınızdan kaçırırsanız genç ülke sizi alaya alır/ eski fotoğrafınızı aranjman yapan yeni bir dansöz resmiyle montaj yapar ve gazeteye basar/ babanızı ve sizi Taht’a çıkarır/ bakarsınız babanızın fesini maymuna giydirip bir Osmanlı pulu ve yanında sizin gençlik resminiz orta kapak olmuşsunuz/ ‘bu budur’ ‘şu budur’ diyenlere ‘hayır’ ‘bu şudur’ ‘şu budur’ ‘şu şudur’ dersiniz ‘hayır’ ‘bu şu değildir’ ‘şu bu değildir’ ‘şu şu değildir’ derler onlarda size/” (Burak, 1993: 54).

Yabancılaşmış birey ve toplumların yaptığı değişikliklerden biri de var olan düzeni, sistemi veya tarihi bozarak gerçek olmayan suni bir yapı inşa etmektir. Esas olanı sahte gibi göstererek devam eden süreçte de sahte olanı gerçek gibi algılatmaya çalışmaktadırlar. Kendi düşüncelerini birey ve topluma bu şekilde dayatırlar. Gerçek ve tarihi temeller üzerinden yükselmiş değerleri kötü göstererek kendi yarattıkları ve temeli olmayan şeyleri sunarak, bu suni ve temeli olmayan değer, yargı, şahıs veya olayları benimsetmek, yabancılaşmış birey ya da toplumun hedefleri arasındadır.

“Palyaço Ruşen” adlı hikâyede ise yabancılaşma şu şekilde ele alınmaktadır:

“Ama çarpan araba haklı çünkü sağı solu tutmuyor ki” diye alay etti Austin Maxi. Aman sert davranmayın adama çok yoruldu arabayı kullanırken diye ekledi. GT Ferrari, Austin Maxi’nin sürücüsünü destekledi “kolay değil çok uğraştı bu kazayı yapmak için” gülüşmeler oldu. Arkadan bir ses “herif transa geçmiş dalgasına taş atmayın” Chevrolet farlarını söndürmüş gerçekten de rüya görüyordu Bağdat Caddesi’nde koşuyordu

10 yıl önce” (Burak, 1993: 70).

Yabancılaşmanın topluma dayattığı başka bir şey ise tüketim çılgınlığıdır. Sürekli gelişen teknoloji sayesinde her alanda bireyin elinde bulundurduğu eşyalar artık anında eski muamelesi görmektedir. Arabaların ağzından anlatılan bu hikâyede Chevrolet marka araba eskimiş ve yeni model arabaların eğlencesi olma durumuna düşmüştür. Eskidiği için artık eski performansına sahip olmayan Chevrolet, kaza yaptığında artık onun devrinin bittiği diğer arabalar tarafından söylenmektedir. Eskiden çok iyi bir araba olduğu ama yeni arabaların yanında sönük kaldığı anlatılmaya çalışarak, teknolojinin hızı yüzünden hiçbir şeyin eskisi gibi dayanıklı ve güçlü kalamadığı ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Ford Mach I adlı romanda ise yabancılaşma şu şekilde anlatılmaktadır:

“Dünyanın bütün sesleri

Cinlerin, perilerin şarkıları caddeye yayıldı

GXL'nin sesi

MXL'nin sesi

LTD'nin

LS'nin

VE

Mach I'in göğü kaplayan fren sesi

Bir anda 70 düşmanı biçmiş gibiydi” (Burak, 2014a: 25).

Yabancılaşmanın birey ve toplum üzerindeki etkilerinden biri de insanların birbirini tanımaması ve düşmanca tavır takınmalarıdır. *Ford Mach I* adlı roman, arabaların üzerinden anlatılmaktadır. *Ford Mach I* son model ve devrinin en beklenen arabasıdır. Bir yarış sahnesinin anlatıldığı bu alıntıda *Ford Mach I*'in rakiplerini düşmanca biçmiş gibi görünmesi, kendisinden önce olan arabaların varlığını tanımamakta olduğunu ve onlara saygı göstermediği anlamına gelmektedir.

Yabancılaşmanın doğurduğu, insana ve topluma dayattığı bir diğer kavram ise kaçıştır. İnsan dünyaya geldiği andan itibaren bir yolculuk içine girer. Her geçen zaman içerisinde daha ileriye gitmek için kendinden, bulunduğu ortamdaki kaçarak uzaklaşmaya çalışır. Rollo May, *Kendini Arayan İnsan* adlı eserinde geçmiş düşünmenin varlığın kendinden ve geçmişten kaçarak geleceğe sığınması olarak değerlendirir (May, 2018: 251). İnsanın doğası kaçmak, uzaklaşmak ve bir yerlere sığınmak üzerine temellenmiştir. Çocukken gençliğine kaçmak isteyen insan, yaşlılığında ise gençliğine ve orada yaşadığı anılarına sığınmaya çalışır. Varlığın devinimsel yapısına da hizmet veren bu eylem aslında bireyin donuk olmamasına ve sürekli değişken yapıların içerisine girerek farklı biçim ve hal almasına da sebep olur. Eğer varlık devinimsiz, sabit ve boşluk duygusuyla yaşayan bir yapıda kalırsa, hastalıklı bir ruh haline bürünür. Rollo May bu hastalıklı ruh halinin varlığın yaşamını derinden etkileyerek ilerleyen dönemlerde yıkıcı etkiler yapabileceğini söyler. (May, 2018: 27) Ancak modern dünya insanının kendisine ve topluma yabancılaşmasıyla birlikte kaçış; bireyin kendinden kaçması, toplumdan uzaklaşması ve insanı insan yapan değerlerden uzaklaşması anlamına gelmeye başlamıştır.

“Ve istekleriyle hisleri gerçek anlamda bir fark yaratmayacağı için çok geçmeden istemek ve hissetmekten vazgeçer... Kişi sürekli olarak üstesinden gelemeyeceği tehlikelerle yüzleştğinde nihai savunması bu tehlikeleri hissetmekten kaçınmaktır” (May, 2018: 27).

Bireyin bu kaçışı içinde bulunduğu gerçek dünyadan sıyrılarak kendi iç dünyasına kaçışını da ifade eder. Birey boşluk duygusunu derinlemesine hissetse de pek çok şeyle yapay ve gerçekçi olmayan bir ilişki içine girer. Rollo May yine bu durumu varlığın kendisini bir şekilde meşgul ederek kendinden ve içinde yaşadığı dünyadan kaçmasının bir yolu olarak tanımlamıştır. (May, 2018: 112) Varlığın bu şekilde kendini meşgul etmesi ve sürekli eylemde bulunması varlığın kendi benliğini yok etmesi anlamına gelmektedir. Benlik kavramı temelde varlığın kendini bilmesi anlamındadır. Ancak varlığın, her türlü eylemi yaparak kaçmaya çalışması kendi benliğini köreltmekte ve yok etmektedir. Çünkü varlığın benliği kendi ilgilendiği ve bildiği şeylerden güç bularak oluşur. Ancak varlığın bu kaçış serüveni içerisinde her türlü eylemi yapması bu eylemlerin içerisinde ilgilenmediği ve bilmediği şeylerin de olması anlamına

gelmektedir. Bu yüzden varlığın kendi benliğini güçlendirmesi için ilgilendiği ve bildiği şeyleri yapması gerekir. Aynı zamanda bireyin ve toplumun da yabancılaşmasıyla beraber yalnızlığa itilen insan, bir limana demir bağlayamadığı için sürekli yer değiştirerek bir arayış içine girer. Bu arayış ve kaçışın ana sebebi ise bireyin kendisine ait yeni bir dünya kurma gayretidir. Bu noktada felsefe, psikoloji, bilim gibi alanlar kaçıp sığınabilecek güvenli limanlar olarak görülebilir. *“Hayatın her alanı bir zorlantı nevrozu olarak görülebilir: felsefe, kişiyi gündelik hayatın endişe ve düzensizliğinden koruyan bir ‘sisteme’ kaçış ya da gerçekliği daha iyi kavramaya dair cesur bir çaba olarak görülebilir”* (May, 2018: 184). Varlığın kendi benliğinin farkına varması onun, hem benliğinin hem de ruh halinin daha güçlü olmasına olanak sağlar. Bu yüzden Rollo May, benlik farkındalığı üzerinde oldukça fazla durmuştur. Varlık, benliği sayesinde öngörülü olmayı öğrenir ve kendini diğer canlılardan ayırt eden özelliklerini keşfeder (May, 2018: 82). Varlık doğduğu toplumda pek çok sebepten dolayı ötekileştirilerek kaçmaya sevk edilir. Bu noktada varlığın ötekileştirmeyi önlemek için sığınabileceği alanlardan birisi de kutsal dinlerdir. Yine Rollo May burada dinlerin varlığı olduğu haliyle kabul edip etmeyeceğini sorgulamakta ve bu dinlerin varlığı sağlıklı kılıp kılmayacağını araştırmaktadır (May, 2018: 184). Burada yine Sevim Burak örneği verilebilir. Kendisi Yahudi inancına sahip olsa da içinde yaşadığı toplum Müslümanların çoğunlukta olduğu bir toplumdur. İslam dini her ne kadar varlığı doğrusuyla yanlıyla veya farklı inancına rağmen kabul etse de burada üzerinde durulması gereken sorun çoğunluk kesimin yaşadığı İslam anlayışının daha baskın olması ve kendinden olmayanı kabul etmeme ya da benimsememe probleminin ortaya çıkmasıdır. Yine Rollo May, bu konu üzerine değerlendirme yapmış ve dinlerin değil insanların dini algılayış ve yaşayış biçimlerinin irdelenmesi gerektiğini ifade etmiştir (May, 2018: 184). Bu yüzden her ne kadar varlık için dinler birer kaçış alanı olarak görülse de aslında değerlendirilmesi gereken dinden çok o dini yaşayan insanların kendinden olmayanlara karşı aldığı tavırlardır. Bu şekilde varlık için dinler kaçılacak ve sığınabilecek güvenli bir liman haline gelebilir.

Yabancılaşmanın doğurduğu kaçış evrenini Sevim Burak eserlerinde de bulmak mümkündür. Örneğin, *Yanık Saraylar* hikâye kitabındaki “Yanık Saraylar” adlı hikâyede şu şekilde görülmektedir:

“Baron Bahar- MEMLEKETTE FELAKET Mİ VAR? ACABA HANGİ KENTTEYİM?

Rome

Paris

Zürich?

Baron Bahar Fifth Avenue’ye saptı- Karşısına hayatında ilk kez gördüğü bir başka cadde çıktı- Oradan hiç bilmediği bir başka caddeye saptı- Önüne başka bir cadde çıktı- “Gitgide yok oluyorum” diye düşündü ve bilmediği başka bir caddeye doğru koşmaya başladı” (Burak, 2016a: 39).

Yabancılaşmanın dayattığı eylemlerden biri de bireyin kendisini herhangi bir yere ait hissetmemesi ve duyarsızlaşmasıdır. Kahramanın nerede olduğunu bilmemesi ve kaçarak her defasında tanımadığı caddelere girmesi bu durumdan kaçarak uzaklaşabileceğini düşündüğü içindir. Aynı zamanda bir yere ait hissetmediğinin de göstergesidir. Ancak kahramanın hem kendinden hem de içinde bulunduğu durumdan kaçarak kurtulmaya çalışması ve “gitgide yok oluyorum” demesi yine yabancılaşmanın getirdiği intihar fikrine açık kapı bırakmaktadır.

“Ah Ya Rab Yehova” adlı hikâyede ise kaçış teması şu şekilde ele alınmıştır:

“Ve Bayan Zembul Allahanati cevap verdi: - Çünkü nişanım olan Aşer’i sevmedim. Çünkü beni ona verirsiniz diye korkmuştum. Ondan kaçtım ve onunla beraber anamdan, atamdan, evimden, tunç ve demir eşyadan bana ait olanların hepsinden kaçtım. Babamın evinden çıktım. Çünkü ben Bilal’i sevdim” (Burak, 2016a: 60).

Zembul Allahanati’nin ağabeyi İsrail ile yaptığı bu konuşmada yabancılaşmanın getirdiği kaçış görülmektedir. Çünkü yabancılaşma kavramı bireyin; duygu, düşünce, his ve tavırları ile ilgilenmez. İnsanı bir makine olarak gören bu yapıda bireyin isteklerinin bir önemi yoktur. Burada aile kurumunun yabancılaşması ön plandadır. Ailenin, Zembul Allahanati’yi istemediği birisiyle evlendirmek zorunda bırakmaları ve

bu olay sonrasında Zembul Allahanati'nin âşık olduğu Bilal Bey'le kaçarak ailesini terk etmesi ve sevdiği insanla evlenmesi söz konusudur. Zembul Allahanati'nin kendi istekleri yönünde hareket etmesi ve yabancılaşma makinesinin çarklarından birisi olmayı reddetmesi adına yaptığı bu eylem yabancılaşmanın getirdiği yozlaşmadan kaçarak bir başkaldırıda bulunmaktadır. Aynı zamanda Zembul Allahanati'nin kaçıışı sadece ailesinden değil içerisinde bulunduğu ve değer verdiği eşyalardan da kaçışını temsil etmektedir.

Başka bir örnek ise “Ölüm Saati” adlı hikâyede şu şekilde geçmektedir:

“Ben dışardayken arayıp soran oldu mu?

Evet- İki Frenk geldiler selamla birlikte kartvizitlerini bırakıp gittiler

Dediğimi anlıyor musunuz?

Yavaş yavaş söylerseniz anlarım

Çabuk söylerseniz şaşırrım

Ben tamamıyla aksamış bir kadınınım artık

Elinizi bana uzatmaz mısınız?

Benim yerime O imza etmeye yetkilidir

Benim adıma her ne varsa O'nundur

Saatten haberiniz var mı?

Yarın ben yolcuyum

Gidiyorum

Yerime O'nu bırakıyorum” (Burak, 2016a: 87).

Bu hikâye, karşılıklı iki bireyin birbirleri ile konuşması şeklinde ilerlemektedir. Ancak bu iki kişi birbirlerinin dilinden anlamamakta ve istedikleri anlaşma düzeyine çıkamamaktadırlar. Birey tabanlı olarak ortaya çıkan bu yabancılaşma düzeni bireylerden birisinin ikinci bir benlik oluşturması ve ona kaçması üzerinden gelişmektedir. Kahramanın “Benim yerime O imza atmaya yetkilidir, Benim adıma her ne varsa onundur, Yerime O'nu bırakıyorum.” demesi ikinci bir benlik oluşturduğunun

ve oluşturduğu bu benliğe sığınarak daha güvende olduğunu ifade etmeye çalışmasını göstermektedir. *Sahibinin Sesi* adlı tiyatro oyununda kaçış teması şu şekilde geçmektedir:

“MUZAFFER SEZA: Çok güzel... Demek Dârülfünun’da muallimsiniz?

BİLAL(çabuk çabuk öğrenmeyi sıkıştırır): Üç yıl Fransa’da Science politik okudum. Fakat bitiremedim. Maalesef, Dârülfünun’da Fransızca hocası oldum.

MUZAFFER SEZA (alayla): Cidden, iptidai bir meslek.

BİLAL: Haklısınız. (Durur) Bende fazla ehil olmayabilirim. (Öğünen bir tonda:) Benim için esas olarak, askerlikten başka hiçbir mesleğin katiyeti yoktur.

MUZAFFER SEZA: Askerlik size göre değil, onu bırakın da gençliğiniz Avrupa’da geçmiş, anlatın biraz, ben hiç Avrupa görmedim.

BİLAL(korkak, çekinir): Aklıma bir şey gelmiyor... Ben, ben çok müze gezdim, çok broşür okudum Fransa hakkında... Fransız İhtilali, Napolyon, Viktor Hügo, Kale pardon Kule, Eyfel Kulesi, Harikalar Müzesi, Hayvanat Bahçesi, Metro Sarayları, Mullen Ruj, Kırmızı Değirmen, Cüce Ressam Lotrek... ” (Burak, 2012: 32).

Oyunun kahramanı Bilal, asker kaçağı bir kimsedir ve askere gitmemek için daha önce şehit olmuş bir asker olan Muzaffer Seza’nın kimlik bilgilerini kullanarak adını değiştirir. Bu şekilde askere gitmekten kurtulur. Yani Bilal ve Muzaffer Seza aynı kişi olur. Ancak oyunun içinde yer yer Muzaffer Seza’nın kendisi gelerek Bilal’le konuşur. Bilal ve Muzaffer Seza farklı mizaçlara sahip iki farklı kişidir. Muzaffer Seza’nın Bilal’i sürekli konuşturmaya çalışması ve anılarını anlatmasını istemesinin sebebi Bilal’in Muzaffer Seza sayesinde sahip olduğu kimlikten kaçmasını ve kendi hüviyetine sığınmasını istemesinden kaynaklanır. Bu sayede Muzaffer Seza da kaybetmiş olduğu kendi hüviyetine geri sahip olmuş olacaktır.

“MUZAFFER SEZA: Oh, (çok yumuşak bir tonda,) şimdi sizden bir ricam olacak...

BİLAL: Rica ederim... Rica ederim. Ne demek... Lütfedersiniz. Aman efendim estağfurullah, sizin gibi bir kahramanın benim gibi birinden ne ricası olabilir?

MUZAFFER SEZA: Gayet basit... Hüviyetimi kaybettim... (Daha sert bir tonda) Onu bana geri verin...

BİLAL(değişir, yalvarmaya başlar): Geri veremem... kaybolmadı fakat... geri veremem. İzah edeyim... Biraz önce gelen polis aldı... Beni Şark Hizmetine yollayacaklar. (Kitapları karıştırır, birini çıkarıp gösterir.) Bunun içine koymuştum bakın yok... Bu lügatin içinde saklıyordum size geri vermek için” (Burak, 2012: 34;35).

Yabancılaşmış toplumların kendi vatandaşlarından bir takım kalıp beklentileri vardır. Düşünmemek, sorgulamamak, çok fazla çalışmak vb. Ancak Bilal’in askerden kaçması yabancılaşan toplumun isteklerine karşı bir başkaldırıdır. Ayrıca Muzaffer Seza’nın kendi hüviyetini istemesi Bilal’in de kendi kimliğinden devamlı olarak kaçmasına ve askere gitmemek için bahaneler bularak Muzaffer Seza kimliğine sığınması da görülmektedir.

“OSMAN SABRİ (ayağa kalkar): Demek o?.. Sonra başka bir adam daha var... (Yalpalar) İki adam var... Demek o yanık yüzlü adam başka... Deminden beri ismini söyleyemediğin adam başka... Hummm... (Yalpalar) Hummm... İş anlaşılıyor... İsmi veremediğin, asıl tatbikatçı... Demek bütün mesele bu adamın gizlenmesi...

(Bilal de heyecanla ayağa kalkar, burun buruna gelir bakışırlar.)

BİLAL: Burada bütün hadiselerin felsefesini iki kişi temsil ediyor... Sana şu kadarını söyleyebilirim ki, biri avamla beraber... Biri de avama karşı mücadele ediyor... Kim kazanacak belli değil...” (Burak, 2012: 55; 56).

Bilal’in bu sözleri oluşturmuş olduğu ikinci benlik olan Muzaffer Seza’ya karşıdır. Muzaffer Seza, kendi hüviyetini alıp Bilal’in de herkes gibi askere gitmesini isterken; Bilal bunu reddederek oluşturmuş olduğu ikinci benliğe sığınarak ona kaçmış ve

buradan yabancılaşmış topluma karşı kendince savaş ilan etmiştir. R.D. Laing'in, *Bölünmüş Benlik* adlı eserinde yer alan “Şekillenmemiş Benlik” başlığı, Bilal ve Muzaffer Seza arasındaki ilişkiyi açıklayıp anlamada yardımcı olacaktır. R.D. Laing, şekillenmemiş benlikte varlığın, kendi benliğini bedeninden ayrılmış olarak görmesi olarak tanımlamaktadır. (Laing, 1993: 69) Şekillenmemiş benlikte oluşan bu sahte benliğe karşı varlık, mutlu veya hüzünlü ya da dostane veya düşmanca bakar. Bilal'in de Muzaffer Seza'yı düşman olarak görmesi oluşan bu benliğin şekillenmemiş benlik olduğunu gösterir. Bilal'in sahte benliği olan Muzaffer Seza “avamla beraber” iken “avama karşı” olan ise kendisidir. Bu savaş esnasında Bilal, yaşadığı mahalleyi yakmaya çalışırken vücudunda ilerleyen iğne, kalbine saplanarak ölür ve savaş Muzaffer Seza kazanır.

Bir başka örnek ise “Palyaço Ruşen” adlı hikâyede, Palyaço Ruşen ve Ford Mach I arasında şu şekilde geçmektedir:

*“Tepede yusuvarlak tepsi gibi saçma bir ay asılıydı- Palyaço Ruşen durduğu karanlıktan bir ayın içine doğru yürüyormuş yer değiştiriyormuş gibi ayla- o koskocaman tepsi biçiminde yusuvarlak ayın altında **Ford Mach I** duruyordu- kımtısız gövdesiyle dimdik- **kral** gibi- biri **soytarı** gibi bir çift bunlar- aynı paraleli izleyerek giden- gene de ayrı birbirinden- Palyaço Ruşen bir iki geniş adımla **Ford Mach I**'e yaklaştı (dimdik gövdesiyle uyuyor gibiydi- ya da uyuyor gibi hesaplı hareket ediyordu)- Palyaço Ruşen'in yaklaşmasını bekliyormuş gibi sokağı gürültüye boğarak geri çekildi- sanki kendisine doğru yaklaşıldığını hissederse kaçıyordu- ...”* (Burak, 1993: 80).

Yabancılaşmış toplumların özelliklerinden birisi de orta sınıfın olmamasıdır. Yani zengin, çok zengin; fakir ise çok fakir durumdadır. Palyaço Ruşen, fakir sınıfta yer aldığı için Ford Mach I sürekli ondan uzaklaşarak kaçmaya çalışmaktadır. Çünkü Ford Mach I için Palyaço Ruşen zavallı bir kimsedir ve onunla herhangi bir temasta bulunursa Ford Mach I'in itibarı yerle bir olacaktır. Bu yüzden Ford Mach I her defasında kendisini görmek ve dokunmak isteyen Palyaço Ruşen'den uzaklaşmak istemesinin sebebi Palyaço Ruşen'in Ford Mach I'den daha az değerli, güçsüz ve tanım yerindeyse fakir olmasından kaynaklanmaktadır.

3.5.Özgürlük İsteği

Özgürlük kavramı, insanlık tarihinin başlamasıyla vücut bulmuştur. Felsefe içerisinde çok geniş bir kavram olan özgürlük, her dönemde farklı bakış açıları etrafında değerlendirilmiş ve her defasında bu kavramın farklı boyutları ele alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Peki, özgürlük kavramı ile ne kastedilir? Özgürlük, yalnızca varlık için mi geçerli bir kavramdır yoksa onu bağlayan toplumsal kurallar içinde geçerli midir? Varlık, doğuştan mı özgürdür yoksa özgürlüğünü sonradan mı kazanır? Bütün bu sorular antik çağ felsefesinden günümüz modern çağ felsefesine kadar olan her dönemde tartışılmalıdır.

Öncelikle özgürlük, “...İnsanın kendi istemesi, kendi istenci ile eylemde bulunabilme olanağı; insanın dıştan engellenmeden etki yapabilmesi” (Akarsu, 2016: 146). Özgürlüğü sadece varlık özelinde değerlendirmek ve bu kavramı onun üzerinde açıklamak, özgürlüğün anlaşılması ve açıklığa kavuşturulması açısından yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda varlığın içerisinde yaşadığı toplumsal yasa ve kurallar üzerinden de değerlendirmek gerekir.

“Özgürlük ile nelerin nitelendirildiğine, yani k i m i n özgürlüğünden, n e y i n özgürlüğünden söz edildiğine baktığımız zaman, özgürlüğü üç ana türe ayırabiliriz. Birbiriyle ilgili olmakla birlikte, karıştırılmaması gereken bu üç tür: a) insanın özgürlüğü, tür olarak insanın özgürlüğü (ki ben buna ‘a n t r o p o l o j i k özgürlük’ adını veriyorum); b) kişilerin özgürlüğü ya da e t i k özgürlük ve c) t o p l u m s a l özgürlüktür” (Kuçuradi, 1988: 1).

İnsanın özgürlüğü kapsamında bakıldığında ilk önce akıllara şu soru gelmelidir: “İnsan özgür bir varlık mıdır?” Pek çok filozof bu soruya cevap aramaya çalışmıştır. Örneğin, Hegel felsefesinde varlık iki şekilde özgürlüğünü elde eder. Birincisi, varlığın efendi olmak için ölümünü göze alarak savaşa girmesi sonucunda elde etmiş olduğu özgürlüktür; ikincisi ise köle olan varlığın geçen zaman içerisinde köle olmaktan memnun olmaması ve kendi eksiklerini kapatarak efendi olma mücadelesine girerek elde ettiği özgürlüktür. Görüldüğü gibi Hegel felsefesinde özgürlük sonradan kazanılan bir şeydir. Hegel’in özgürlük anlayışından farklı olarak Sartre’ın özgürlüğe getirdiği bakış ise varlığın ona doğuştan sahip olduğu varsayımdır. Bu iddiaya göre varlık özden önce gelir yani varlık doğduğu andan itibaren özgürdür hatta Sartre’ın deyişiyle;

“özgür olmak mecburiyetindedir”. İonna Kuçuradi, Sartre’ın tanımladığı özgürlük anlayışının aslında insanın varoluşunu belirleyen bir üst kural koyucunun olmamasından kaynaklandığını ifade eder (Kuçuradi, 1988: 4). Çünkü varlık dünyaya fırlatılmıştır. Varlık yapacağı bütün eylemlerde ve alacağı bütün kararlarda tek başınadır ve bu kararların sorumluluğu da kendi sırtındadır. Bu yüzden Sartre’a göre varlık doğuştan özgürdür. *“Özgürlüğün insan doğasının bir gereği olduğunu aksiyon sayan bir görüştür bu”* (Akatlı, 1998: 14). Fransız filozof Foucault’ya göre ise özgürlük varlığın onu bağlayan iktidar ve söylemlerinden kurtularak saf öze ulaşmak istemesidir. Çünkü iktidar sahip olduğu söylem gücüyle varlığı yöneterek onun davranış ve tutumlarına yön verir. Aynı zamanda iktidar kendi dayatmalarını da özgürlük gibi sunarak varlığın kendisini özgürmüş gibi düşünmesini ve öyle hissetmesi için uğraşır. İktidarın bu yaptırımlarına karşı Foucault, varlığın özgürlüğe ulaşması için geçmişi, tarihi araştırıp sorgulaması gerektiğini ve bilgilerin en saf haline ulaştığında özgürlüğünü elde edeceğini ifade eder. Görüldüğü üzere Foucault felsefesinde de özgürlük varlığın kendi elindedir ve sonradan elde eder. Özgürlük varlığın doğuştan sahip olduğu bir kavram değildir.

Varlığın özgürlüğünü elde etmesi aynı zamanda onun benliğinin oluştuğu anlamına gelmektedir. Çünkü varlık bilinçsizken içinde bulunduğu hâl ya da durumdan kurtulamaz ve özgürlüğünü isteyemez. Ancak kendisinin farkına vardığında, istek ve görüşleri değer kazandığında özgürlüğüne ulaşmak için çaba gösterir. Bu yüzden varlığın özgürlüğe ulaşabilmesi için içerisinde bulunduğu durumu fark etmeli ve onu değiştirmeye gayret ederek özgür olmaya çalışmalıdır. Füsün Akatlı da insanın belli kalıplara mahkûm olduğu sürece köle hayatı yaşayacağını ve bu durumdan kurtulması için öncelikle benliğinin farkına varması gerektiğini dile getirir. Böylelikle varlığın özgürleştiğini ifade eder (Akatlı, 1998: 14).

Bir diğer özgürlük tipi ise etik özgürlüktür. Bu etik türü kişisel ve insanı temel alan özgürlük biçiminden farklılık gösterir. Etik özgürlük, varlığın sahip olduğu donanımsal bilgiyi karşısında olan varlığa ya da topluma karşı aktarma biçimidir. Başka bir anlamda ise varlığın sahip olduğu donanımsal bilginin diğer varlık ya da topluma aktarılma zorunluluğudur. *“Özgür kişi yaşarken, insanlarla ilişkilerinde, yapabildiği kadar çok, doğru değerlendirmelere dayanarak ve değer bilgisini de (bu felsefi bilgiyi de) hesaba katarak eylemde bulunan kişidir”* (Kuçuradi, 1988: 6). Etik özgürlük eğitim üzerine

temellenen bir yapıya sahiptir. Oldukça önemli bir yere sahip olan etik özgürlük bir toplumun yetişmesinde ve özgürleşmesinde önemli rol oynamaktadır. Örneğin, eğitim vermeye yetkisi olan bir kimsenin özgür bir zihniyete ve anlayışa sahip olması ardından yetiştirdiği öğrencilerinin de özgür zihin ve anlayış yapısına sahip olmasını sağlar.

Özgürlük kavramı sınıflandırmasının sonuncusu olan toplumsal özgürlük ise iki alt başlığa ayrılmaktadır. İlki birey merkezli özgürlük iken ikincisi devlet merkezli özgürlüktür. Birey merkezli özgürlükte varlık, geniş bir ovada önünde hiçbir engel yokmuş gibi koşamaz ya da kısıtlayıcı herhangi bir şey yokmuş gibi davranamaz. Toplumsal özgürlükte bireyin özgürlüğü bir başkasının özgürlüğüne zarar verdiği yerde ya da ihlal ettiği yerde son bulur. Bu yüzden buradaki özgürlük serbestlik anlamında değil kısıtlayıcı bir anlam ifade eder. Bu yüzden birey merkezli özgürlük varlığın diğer varlıklara karşı belirli bir çizgi etrafında hareket etmesini gerektirir (Mill, 2014: 104). Birey merkezli özgürlük de kendi içerisinde ahlaki özgürlük ve hukuki özgürlük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ahlaki özgürlükte birey, yaşadığı dini inanç ya da içerisinde bulunduğu topluluğa göre şekil alır ve değer yargılarını ona göre şekillendirir. Bu kapsamda değerlendirme yapan birey, karşısına çıkan herhangi bir olay sonrasında iyi ya da kötü ifadeleri kullanarak kendi bakış açısıyla olaya açıklık getirmeye çalışır. Bireyin yaptığı bu değerlendirme sonrasında ahlaki özgürlük: *“Bir kişinin, mensup olduğu grubun değer yargılarına aykırı bir şekilde davrandığı, tavır takındığı, değerlendirdiği zaman, yaşamını etkileyecek derecede tepki görmemesi anlamına gelir”* (Kuçuradi, 1988: 13). Hukuki özgürlükte ise devletin bireye tanımış olduğu düşünce ve ifade özgürlüğü ifade edilir. Özünde ahlaki özgürlük gibi bireyin sahip olduğu görüş ve düşünce sebebiyle kısıtlanmaması veya istediği düşünce sistemini benimsemesi durumunda yargılanmaması veya toplum tarafından dışlanmaması ifade edilir. Toplumsal özgürlüğün ikinci eksenini olan devlet özgürlüğü ise içerisinde yaşadığı toplumu ve bireylerin temel haklarını korumaktır. Devlet özgürlüğünün sağlam bir temel üzerine kurulması bu devletin içinde yaşayan vatandaşların da daha özgür olmalarına olanak sağlar. İonna Kuçuradi bu durumu bir devletin vatandaşına karşı vereceği imkân olarak görür (Kuçuradi, 1988: 18).

Sonuç itibarıyla özgürlük kavramı, sadece varlık özelinden ele alınmamalıdır. Aynı zamanda onun hayatına yön veren etmenler içerisinde de değerlendirilmelidir. Varlığın özgürlüğe doğuştan mı yoksa yaşamı esnasında mücadele ederek mi kazandığı ya da

sadece onu arzulaması ve istemesiyle sahip olunabileceği düşüncesi pek çok filozof tarafından ele alınmış, tartışılmış ancak net bir şekilde sonuca ulaşılamamıştır.

Özgürlük kavramı ile ilgili bu değerlendirmeler kapsamında da Sevim Burak'ın eserlerinde de özgürlük temasına ulaşmak mümkündür. Örneğin, *Yanık Saraylar* adlı hikâye bulunan “Sedef Kakmalı Ev” hikâyesinde şu şekilde geçmektedir:

“Durdugu yer sallandı birden. Çevresindeki eşyalar ona düşmanca bakıyordu sanki. Ziya Bey'i gördü, yüzü, elleri tahtadandı. Nurperi Hanım birkaç adım attı. Sedef kakmalı sehpa üzerine geliyordu. Duvarda çerçevelerin içinden üç kumandan fırlamış Nurperi Hanım'a yaklaşıyorlardı. Affan, Haydar, Tayyar beyefendiler. Odanın içi Ziya Bey'in kardeşleriyle dolmuştu. Onları ayakta karşılamak istedi. Tayyar Bey kırmızı bıyıklarını titreterekona tıpkı eskisi gibi bakıyordu. Tayyar Bey'e sofru hazırlamak için davrandı, Tayyar Bey burnunun dibine kadar gelip sesini kalınlaştırdı “Nurperi, saat kordonum nerde?” diye sordu. Nurperi kızardı. Haydar ve Affan beylerin duymayacağı incecik bir sesle “ÜSKÜDAR ÇARŞISI'nda sattım” diye cevap verdi.

“Peki, haydar Ağabey'imın kılıcı, pelerinlerim, çizmelerim, gümüş nişanlarım?..” Nurperi “ÜSKÜDAR ÇARŞISI, ÜSKÜDAR ÇARŞISI!” diye ağladı” (Burak, 2016a: 13; 14).

Küçük yaşta Ziya Bey ile evlendirilen Nurperi Hanım, o yaşlanıp ölünceye kadar geçen süre boyunca ona hizmet etmiş ve bütün hayatını ona adamıştır. Hegel'in efendi-köle arasında olan diyalektik savaşını andıran bu ilişkide Nurperi Hanım köle durumundadır yani özgürlüğü elinden alınmıştır. Nurperi Hanım evlilik hayatı boyunca Ziya Bey tarafından ötekileştirilmiş ve onun istek- arzularına önem vermemiştir. Nurperi Hanım'ın bu durumu kendi benliğinin oluşmamasına neden olurken Ziya Bey'in varlığı da onun benliğine ve bilinçdışına etki ederek özgür olmasına ve özgürlüğünü istemesine engel olmuştur. Nurperi Hanım'ın, Ziya Bey'in yaşlanması ve ölümünün yaklaşmasına doğru benliğinin farkına vararak özgürlüğünü elde etmek istemiştir. Özgürlüğüne ulaşma noktasında Ziya Bey'in ölümünün ardından kendisine kalacak evi tasarlamak ve geri kalan hayatını geçirecek maddi imkân bulmak amacıyla evde eskiden yaşamış ve hatıraları olan kişilerin eşyalarını satarak köle durumundan kurtulmaya çalışmaktadır.

Nurperi Hanım'ın bu girişimi onu bağlayan ve köle olmasına sebep olan kişilerin kendisine, varlıklarına, hatıralarına ve hatta kazandığı zaferlere karşı açtığı bir özgürlük savaşıdır. Ancak kölenin efendisine karşı açmış olduğu her savaşı kazanması beklenemez. Burada da yaptığı eylemlerin altında kalarak ve eşyalarını sattığı Ziya Bey ve kardeşlerinin hayalleri ve hatıraları onun peşini bırakmayarak Nurperi Hanım'ın özgür bir varlık olmasına izin vermemişlerdir. *Afrika Dansı* adlı hikâye kitabında yer alan “Afrika Dansı” hikâyesinde özgürlük isteği şu şekilde göze çarpmaktadır: “*Koğuşlarda/zemin katta/ koridorlarda toplansalar onu dinleseler bile/ sessizce birbirlerine sokularak/ AH! MAKİNEİN ELİNDEN BİR KAÇIP KURTULSAK MI ACABA diye düşünüyorlar*” (Burak, 2016b: 11).

Özgürlüğün temel problemlerinden ve tartışmaya açık boyutlarından birisi de özgürlüğü istemenin onu elde etmek için yeterli olup olmadığı sorusudur. Varlığın mutlak özgür olduğu kesin olarak kabul edilmiş bir yargı değildir. Bu alıntıda da hasta kahramanın kendi özgürlüğünü kısıtlayan ve onu bağlayan makine düzenine karşı bir özgürlük isteği vardır. Sadece fikir olarak görünen bu isteğin, varlığı gerçek ve bağımsız bir özgürlüğe götürüp götüremeyeceği ise felsefe içerisinde hâlen netlik kazanmamıştır.

Palyaço Ruşen kitabının içerisinde yer alan “Sır” adlı hikâyede ise özgürlük isteği şu şekilde anlatılmaya çalışılmıştır:

“...sanki her yere benden önce o giriyor/ bu evin tavanları üstüme geliyormuş gibi oldum ve her şeyi ondan öğrendim aslında üzülmедim diyemem diyemem/ çünkü artık biraz hakikati yaşamak istediğim çok oldu işte o zaman ağlamaya başladım” (Burak, 1993: 39).

Foucault'cu felsefede varlık özgürlüğe ulaşabilmek için kendilik kaygısına sahip olmalı ve devam eden süreçte de derinlemesine araştırma ve sorgulamalar yapmalıdır. Çünkü iktidarın gücü hakikati, gerçekliği ve hatta özgürlüğü değiştirmeye yetecek kuvvete sahiptir. Hikâye kahramanına sunulan hakikat, iktidar tarafından çarpıtılarak veya kahramanı yönlendirmek adına kısıtlayıcı bir özgürlüğü işaret etmektedir. Bunun farkında olan kahramanın söylemi ise hakikati ve özgürlüğü istediğine işaret etmektedir.

3.6.Yalnızlık İsteği

Yabancılaşmanın doğurduğu ve bireyin üzerine tesir eden başka bir uzantı ise yalnızlıktır. Yalnızlık, yabancılaşmanın kölesidir. Birey, modern dünyanın getirdikleri ile beraber kendi dünyasına hapsolmuş ve dış dünya gerçekliğinden kendisini soyutlamıştır. Peki, yalnızlık nedir? Birey kendi yalnızlığını seçebilir mi yoksa yalnızlığa mahkûm mudur? Öncelikle yalnızlık:

“Bir duygu ve ruh halidir. Sevgiden yoksunluktur. Modern aklın zindanı, ilkel aklın özgürlüğüdür. İnsan ruhumun doğum sancısıdır. Sümük bataklığında yetişen insanı hapşırtan siyah bir çiçektir... Yalnızlık, gölgelerin iktidarında insan ruhumun başkaldırması, madde ve mana egemenliği arasında ise bocalamasıdır. Bu bocalama, huzur limanı ile kurt kapamı arasında devam edip gider” (Yahyaoğlu, 2011: 26).

Yalnızlığı daha derinlemesine anlayabilmek için onu sınıflandırmak gerekir. Bu sınıflandırmayı iki alt başlığa ayırmak mümkündür. İlki fiziksel yalnızlık, ikincisi ise psikolojik ya da gerçek yalnızlıktır.

Fiziksel yalnızlık, *“İnsan çevresinde başka insanların bulunmaması halidir ve bu durumdaki kişiler İngilizce’de ‘alone’ (tek başına) terimi ile ifade edilir”* (Özodaşık, 2001: 17). Bu yalnızlık türünü, Robinson Crusoe örneği üzerinde ifade etmek doğru olur. Çünkü Robinson, mahsur kaldığı adada 23 yıl boyunca tek başına yaşamış ve yanında fiziksel olarak kimse bulunmamıştır. Fiziksel olarak başka bir kimseden yoksunluğu ifade eden bu yalnızlık türü, her ne kadar psikolojik olmasa da ilerleyen dönemlerde bu durumun bireyin ruh ve akıl sağlığına zarar vereceği bir gerçektir. Bu yüzden uzun süreli bir fiziksel yalnızlık birey için sağlıklı olmayacaktır. Fiziksel yalnızlık, çözümü olan ve bu durumun ortadan kalkması için gayret edilerek yok edilebilecek bir durumdur.

Fiziksel yalnızlığı da kendi içinde; bir eksiklikten kaynaklı yalnızlık ve keyfî yalnızlık olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Eksiklikten kaynaklı yalnızlık, bireyin çok sevdiği bir ferdi kaybetmesi veya terk edilmesi olarak ifade edilir. Örneğin, bir kimsenin aile bireylerinden birisinin ölümü, kişide yeri doldurulamaz bir boşluk oluşturacağı için o kişi derin bir sancı ve huzursuzluk duyar. Ancak kısa süreli ya da geçici olarak kabul edilebilen bu yalnızlık türünde, bireyin, değer verdiği kişinin ölümü

ya da bireyi terk etmesi sonrasında yaşanan sarsıntının kabullenilmesinin ardından, gündelik, normal hayatına geri dönmesi beklenir. Bir diğer yalnızlık türü ise keyfî yalnızlıktır. Entelektüel bir anlam ifade eden bu yalnızlık türünde sanatçı, bilim adamı gibi kimselerin ortaya ürün koymak için kendi iç dünyalarına kendi istekleri doğrultusunda kapanması ifade edilir. Örneğin, Orhan Pamuk *Kara Kitap* adlı romanını yazabilmek için kendisini bir apartman dairesine nasıl kapattığını şu şekilde anlatmaktadır:

“Üç yıllık bir çalışmadan sonra, 1988 Kasım’ında kitabı kısa bir süre içerisinde bitirmek üzere Erenköy’de yeni yapılan on yedi katlı bir apartmanın tepesinde boş bir daireye kapanmış, hiç durmadan yazıyordum. Karım Amerika’daydı; telefonumu bilen, arayan yoktu. İyice yalnızdım ve bundan çoğu zaman şikâyetçi değildim. Zaten az olan arkadaşlarım; dergi, gazete yazısı ya da benzeri şeyler isteyecek editörler; yani kitabımdan ve Galip’in maceralarından beni alıkoyacak her şey uzaktaydı. Aynı büyük apartmanda oturan ve bana bazan şefkatle akşam yemeği veren iki uzak hısım- arkadaş (Ömer ve Sibel) dışında kimseyi görmüyordum ve bir kitabın içine saplantıyla girip bütün dünyayı mutlulukla unuttuğum zamanlarda olduğu gibi, kimseyi görmekten de oldukça memnundum.” (Pamuk, 2016: 469)

Sanatçının ortaya bir sanat eser koymak adına kendisini nasıl yalnızlaştırdığı görülmekle birlikte, bu yalnızlığın, sanatçıya haz veren bir duygu olduğu da açıkça ifade edilmiştir. Ancak her ne kadar birey, yalnızlığı kendi iradesiyle seçmiş olsa da uzun süreli her yalnızlık, bireyin akıl ve ruh sağlığını tehdit etmesi bakımından tehlikelidir.

Fiziksel yalnızlık çoğu zaman insanın etrafında kimsenin olmayacağı düşüncesiyle endişeye sebep olur. Yalnızlığın içinde endişe duyulmasının sebebi, varlığın kendi benliğinin tehlike içerisine girmesinden ve varlığının yok olacağını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Rollo May, *Kendini Arayan İnsan* adlı eserinde endişenin insanın düşüncesinde güçlenerek varlığın, benlik farkındalığını güçsüzleştirdiğini ifade eder. Endişeyi kontrol altında tutmak için varlık benliğinin farkında olmalı ve ona güçlü bir şekilde sarılmalıdır. May, bu şekilde yapıldığında endişenin varlığı kontrol altına alamayacağını ve bu tehdidin azalacağını ifade eder (May, 2018: 45-46). Ancak bu yalnızlık türü doğru bir şekilde kullanıldığında insanın hayatına olumlu etkileri de

görülür. Çoğu zaman insanlar, etrafında bulunan diğer insanlar yüzünden kendi benliklerinden çıkıp içinde yaşadığı toplumun veya grubun benliğine bürünür ve bu yüzden de varlık yabancılaşmaya maruz kalır. Rollo May, yalnızlığın yanlış anlaşılmasından veya kıymetinin bilinmemesinden dolayı varlığın kendini asla bulamadığını ve anlamlandıramadığını ifade eder (May, 2018: 29). Yalnızlık, varlığın endişelenmesini tetiklediği gibi aynı zamanda korku duymasına sebep olur. İnsanın korku duymasının sebebi, yabancılaşmış toplumun getirdiği ikili ilişkilerin onaylanma, kabul görme ve beğenilme üzerine kurulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın içerisinde yaşadığı toplum tarafından onaylanmayacağını, kabul görmeyeceğini ya da beğenilmeyeceğini düşünmesi onda korku hissini uyandırır. Bu yüzden toplumun istek ve arzularına göre hareket ederek bu edimleri gerçekleştirmeye çalışır ve bu şekilde yalnızlığından ve onun verdiği korku hissinden kaçmış olur.

Sonuç itibariyle fiziksel yalnızlık, çoğu zaman geçici olmasına rağmen uzun süreli yaşanan ruhsal yalnızlıklar, bireyin bu konuda bir çabasının olmaması halinde kalıcı ve hastalıklı bir hal alabilir. Bu yüzden birey bu konuda çaba göstermeli ve bu durumdan kurtulmak için sosyal bir varlık olduğunu unutmamalıdır. Ayrıca fiziksel yalnızlık endişe ve korku ile bireyin benliğini de tehdit eder. Bu yüzden varlık benliğinin farkında ve bilincinde olmalıdır. Varlığın benliğinin farkında olması endişe ve korku duygusunun azalmasına yardımcı olacaktır.

Yalnızlığın ikinci eksenini ise psikolojik ya da diğer adıyla gerçek yalnızlıktır. “*Bu durumdaki kişiler İngilizce’de ‘lonely’ (yalnız) terimi ile ifade edilir*” (Özodaşık, 2001: 18). Psikolojik ya da gerçek yalnızlık, modern dünyanın insanlığa sunmuş olduğu yeni bir hastalık olarak görünmektedir ve özellikle 20. ve 21. yüzyılda insan psikolojini derinden sarsan bir yapı haline gelmiştir.

“Bugün psikolojik sıkıntıları ile ruh sağlığı kuruluşlarına başvuran birçok kişi, yalnızlık, insan olarak bir değer taşımama duygusu, Sevmek-sevilmekte yetersizlik gibi var oluş sorunlarını çok yoğun bir şekilde dile getirmektedir. Bunlar bireysel exsantrik şikâyetler değil, yaşadığımız çağın ortak nevrozudur” (Kasatura, 1989: 44).

Psikolojik yalnızlığın insan üzerine bu denli etki etmesinin altında yatan sebepler boşluk duygusu ve içi boşalmış değerler sisteminden kaynaklanmaktadır. Modern insan

içerisinde koca bir boşluk taşır. Bunun sebebi yabancılaşmanın insanı etki altına almasından ve sistem düzeninde hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Yabancılaşmış insan, sistem ve düzenden çıkamadığı için hayatını tekdüze ve monotonluk içerisinde yaşar. Bu duygu, varlığı, kendi isteklerinden önce başkasının isteklerini yapmaya iter. Rollo May bu durumu David Riesman'ın *Yalnız Kalabalık* isimli kitabıyla açıklamaktadır. Buna göre insan, birinci dünya savaşı öncesi daha fazla kendine ihtimam gösterip olmasını istemediği şeye karşı başkaldırırken, bu savaştan sonra değişen dünya düzeni yüzünden içe dönük bir hal almış ve uyum sağlama taraftarı olmaya yönelmiştir (May, 2018: 22). Uyum sağlama bireyin kendi istek ve arzularını terk edip toplumun veya yönetici sınıfının istek ve arzularına yönelmek ve gerçekleştirmek anlamına gelmektedir. Bu uyum sağlama sürecinden sonra varlık, kendine ihtimam gösteremediği için tamamen içi boş hale gelmiş, benliğini yitirmiş ve özne olma özelliğini kaybetmiştir.

İçi boşalan değerler sistemi ise “komşunu kendin gibi sev” ilkesinden uzaklaşarak fazla kazanç ya da kâr elde etmek için “komşunu kendi çıkarın için kullan” anlayışına hizmet etmektedir (May, 2018: 49). Bu anlayış biçimi insanların ya da toplumların sürekli bir rekabet ve yarış içerisinde girmesine sebep olmuştur. Bu şekilde bireyin kendisine ve topluma karşı yabancılaşması sonucu birey, iç dünyasına kapanarak yalnızlığı tercih eder hale gelmiştir. Ancak bu yalnızlık fiziksel yalnızlık gibi değildir. Psikolojik yalnızlık tabiri yerindeyse kalabalıkların içerisindeki yalnızlığı ifade eder. Bireyin robotik bir aygıt olarak görülmesi; duygu, his ya da görüşlerinin önem taşımaması, onu, içerisinde yaşadığı dünyaya karşı boyun eğmeye ve bu düzende hareket ederek sistem dâhilinde çalışmaya itmektedir. Bu yalnızlık türünde bireyin etrafında insanların olmasına rağmen samimi ve içten paylaşımların yapılmadığı yapay düzenler inşa edilir. Bu düzen içinde bireyin ilişkileri yüzeysel ve soğuktur.

Psikolojik yalnızlık içindeki birey, kendi iç dünyasını tatmin edemediği için sürekli olarak kendini tatmin edecek farklı yerler ve şeyler arayıp durur. Örneğin, “*Sürekli ve aşırı yemek yeme, anlamsızca ve sürekli bir şeyler satın alma, seçim yapmaksızın art arda film ya da TV seyretme, amaçsızca dükkân vitrinlerini izlemeyi alışkanlık haline getirme, sürekli uyumayı tercih etme, bunlar arasında sayılabilir*” (Özodaşık, 2001:

35). Arzularını bastırarak bir yaşam sürdürmeye çalışan birey; yaşamak ve tatmak istediği duyguları, doyuma ulaşacağı hazları bastırarak içinde yaşadığı hayal

dünyasından uzaklaşarak sistemin ya da düzenin yarattığı dünya ile zoraki bütünleşme çabası içine girmiş olur. Bu şekilde başkasının yarattığı bir dünyada yalnızlık çeker.

Sonuç olarak modern çağ insanının hayatı; sıkıntı, zorluk, huzursuzluk, güvensizlik ve karamsarlık sarmalı içindedir. Dolayısıyla modern çağ insanına sunulan bu hayat tarzı, onu, kalabalıkların içindeki yalnız rolünü oynamaya itmiştir. Buradan kaçış yine yabancılaşmada olduğu gibi insanın kendisinde gizlidir. Birey, aklının, gücünün ve yapabileceklerinin farkına vararak, sunulan bu hayat tarzını kendi lehine çevirmeyi başarabilir.

“Önemli olan olumsuzluklara direnç gösterebilmek, yaşama dört elle sarılabilmektedir. Bunun içinse insanın zihinsel yeteneklerinin, entelektüel ilgilerinin gelişmiş olması gerekir. Ancak bu yetileri aracılığıyla insanın yalnızlığı yazgı olmaktan çıkarıp yaşama isteğine ve azmine dönüştürmesi mümkündür” (Elgün, 2006, 42).

Bütün bu bağlamlar kapsamında Sevim Burak’ın eserlerinde de Yalnızlık temasına ulaşmak mümkündür. Tema, Burak’ın *Yanık Saraylar* hikâye kitabında yer alan “Yanık Saraylar” adlı hikâyede şu şekilde işlenmiştir:

“Yorgunluktan sinirleri üşümüş kadının kolu, birden omuz kemiğinden aşağı sarktı. Uğraş düzeninin korkunç makine gürültüsü durdu. Uğraş düzeninin korkunç gürültüsüne alışmış olan Baron Bahar, hayretle sessizliğin sesini dinlemeye koyuldu ve her şeyi anladı ilk kez...”

SESSİZLİK

DÜZ

UZUN

İNCEYDİ

Ayrıca:

- Bu kadın kolu için yaşıyor; bense, paltom için yaşıyorum. Fakat bir HİÇ için yaşanır mı?

Diye düşündü.

Kadın yılların verdiği ustalıklı çıkın kolunu yerine taktı

İYİCE YALNIZDI” (Burak, 2016a: 31).

Sevim Burak’ın uğraş düzeni ile kastettiği şey aslında sistem veya düzendir. Bu düzenin getirdiği yabancılaşma, bireyin yalnızlaşmasına sebebiyet vermektedir. Bu düzen içerisinde kendisiyle ilgilenemeyen birey ne tür bir dünya içinde olduğu fark edemeyecek derecede yoğundur. Ancak kahraman, kolunun düşmesi ile birlikte içinde bulunduğu durumu tarif edebilir hale gelmiştir ve ardından kahramanın, düşen kolunu kimseden yardım istemeyerek ustalıklı tekrar yerine takması yalnızlığının kanıtı gibidir.

“NERDEN OKUDUM BUNU

HAYATA NASIL BAŞLADIM?

NERDEN GELDİM?

O’NU KİM ÇEKTİ VURDU?

Siz, Baron Bahar, hayatın dehşetini hiç düşünmüyorsunuz:

HER ŞEYİNİZ VAR

OTOMOBİLİNİZ

YATINIZ

7 CÜCELİ EVİNİZ

BONOLARINIZ

ÇOCUKLARINIZ

BENSE, ÖLÜMDEN KORKMAYACAK KADAR YALNIZIM” (Burak, 2016a, 35).

Bu alıntıda fiziksel bir yalnızlıktan söz edilmektedir. Yabancılaşma düzeninin getirdiği maddi dünyanın zenginliği, bireyin yalnızlığını örtülmüş gibi göstermektedir. Ancak bu sahte gösteriş, ölümle yıkılıp gidecek bir düzene sahiptir. Kahramanın, ölümden korkmayacak kadar yalnız olduğunu bilmesi, fiziksel yalnızlıktan sıyrılarak içsel bir yalnızlık yaşadığının göstergesi niteliğindedir.

Başka bir örnek ise *Palyaço Ruşen* adlı hikâye kitabının içinde yer alan “Sır”da şu şekilde geçmektedir:

“.../bu evin tavanları üstüme geliyormuş gibi oldum ve her şeyi ondan öğrendim aslında üzülmeydim diyemem/ çünkü artık biraz hakikati yaşamak istediğim çok oldu işte o zaman ağlamaya başladım/ benim için çok acı bir olay/ kendimden bile sakladım/ bir doktorla evlendi beni ve villayı bırakıp kocasıyla birlikte gitti işte benim mücadelem/ yalnızlığım/ bundan sonra daha büyük hız kazandı o kadar gençtim ki her şeyi yapabilecek kuvvetteydim/ her şey olabilirdi/ ihtimaller çoktu/...” (Burak, 1993: 39).

Kahramanın burada yaşadığı yalnızlık, bir kimsenin eksikliğinden kaynaklı olarak ortaya çıkan yalnızlıktır. Kahraman, anne ve babasının ölümü üzerine yalnızca ablasıyla kalmış ve hayatını onunla geçirmeye başlamıştır. Ancak kahramanın ablası evlilik çağına geldiğinde bir doktorla evlenerek onu terk etmiş ve kahramanı bir başına bırakmıştır. Ablasının yokluğundan kaynaklı olarak ortaya çıkan bu yalnızlık, kahramanın ilerleyen yaşlarında da onun peşini bırakmamıştır. Bu yalnızlıktan kurtulmak için çaba göstermeyen kahraman, daha sonra hastalıklı bir ruh haline sahip olmuştur.

*“.../ ve o geceden sonra çok şey değişebilirdi benim için/
/ ve buna karşı koymak için o gece benim gücüm yoktu/
/ bu kadar yorgunluktan sonra
/bunca baskılardan bunca aile terbiyesinden sonra/
/ içimde fırtınalar esmesini isteyemezdim/
/ O’na karşı duracak kuvveti kendimde bulamazdım
/ Gitseydim o gece/ bir pelesenk ağacı kadar kuvvetli olan irademi ve
gücümün erimesine mani olamazdım/
/Hayırgitmedim*

/ O gece evde hep O'nu h a y a l e d e r e k davetin bitme saatine kadar uyumadım/' (Burak, 1993: 47).

Kahraman, ablası tarafından terkedildikten sonra bir başına kalarak yalnızlığa mahkûm olmuş ardından bu durumu kabul edip yalnızlığı ile özdeşleşmiş ve bu durumu değiştirmek için çaba göstermemiştir. İş yerine idareci olarak gelen ilk aşkının davetini reddederek evde kalmayı ve yalnızlığını yaşamayı tercih etmiştir. Bu anlamda yalnızlık; tercih edilebilir, arzulanabilir bir kavram olarak da gün yüzüne çıkmaktadır.

Başka bir örnek ise *Everest My Lord* adlı tiyatro oyununda geçmektedir:

“Başvekil: Ooo Everest My Lord... Hayrola, bakıyorum gene dalgadasm...

Everst My Lord: Diyelim ki ben dalga geçiyorum sen ne yapıyorsun?

Başvekil: Hiç... hiçbir şey yapmıyorum; parlamentodan çıktıktan sonra Hyde Park'a şöyle bir uğrayayım dedim. Niye bu kadar düşüncelisin?

Everest My Lord: Yalnızlığın tesiri olacak... (Derin derin içini çeker.)

Başvekil: Herhalde işler hararetli değil bu günlerde. Şu meşhur koleksiyonlarımız ilgi çekmiyor mu Şato'da?

...” (Burak, 1997: 11).

Yalnızlık, anlam arayışını ve hakikat özlemini yok ederek bireyin boşluğa düşmesine sebep olur. Bu durumdan kurtuluş ancak bireyin benliğinin farkına varmasıyla mümkündür. Çünkü benlik, bireyin kendinin bilgisidir. Yalnızlığın bireyin ruhunda açmış olduğu boşluğu ancak kendinin bilgisiyle ve bireyin istek, aruzlarıyla kapatmak mümkündür. Aksi halde yalnızlık, bir ağacın içini kemirip onu çürüten böcek gibi insanın ruhunu kemirip onun varlık amacını elinden alacaktır.

Bir diğer örnekse *Ford Mach I* de şu şekilde geçmektedir:

“ G İ T B U C A D D E D E N Y A R I Ş I B İ R A K

Y A R I Ş Y A L N I Z L I Ğ I N I V E

D E L İ L İ Ğ İ N İ O R T A Y A Ç I K A R I R

yazısı gerildi

...

HER SOKAĞIN ÜSTÜNE SUADIYE

PLAJ VE OTELİ BİR BEZ GERİLDİ VE

WESTMINISTER ABBEY

HER GERİLEN BEZİN SOKAK

ÜSTÜNDE BİR CÜMLE üstüne bez gerildi

bir sokak Turab Sokak

HER BEZİN ÜSTÜNE BİR Bir bez bir sokak

CÜMLE ŞAŞKIN

Bir bez bir cadde bir sokak RASİM

Ne zaman girmişti bu sokaklara PICADİLLY CIRCUS

Ne zaman başlamıştı bu yalnızlık MARBLE Arche

CLAUSTERROAD”

(Burak, 2014a: 56).

Yabancılaşmış ve yalnızlığa itilmiş toplum içinde yaşayan bireyler, bu düzene başkaldırabilmek için onların sunduğu düzene karşı aykırı eylem veya harekette bulunurlar. Aykırı eylem yapan bireyler yalnızlaşmış toplum içinde daha da yalnızlaşırlar. Yani yalnızlığın yalnızlığını yaşarlar. Burada da Ford Mach I, kendisinden önce olan bu düzene karşı başkaldırarak ötekilerin nefretini kendi üzerine çekmektedir. Ancak içine doğduğu toplumun yalnızlıklar cumhuriyeti olması, onun dışlanmasına sebep olmakla beraber aynı zamanda ezelden beri yalnız olduğunun farkında olamamasının da nedenidir.

3.7.Ölüm

Dünya üzerinde öleceğini bilerek yaşayan, yer yer ondan kaçan ancak bu gerçekliği bilmesine rağmen ölümü engelleyemeyen biricik ve tek varlık insanoğludur. İnsan,

ölüm duygusunu daima içinde taşır ve bu mutlak sonun varlığının bilincindedir. Ancak çoğu zaman bu bilinçlilik hali, insanda korku hissi uyandırır. Ölüm korkusu sebebiyle pek çok insan, hayatını mutlu geçiremez ve sürekli başlarına bir şey geleceği endişesiyle hayatın güzel yanlarından mahrum kalıp, mutsuzlaşırlar. Yabancılaşmanın doğurduğu korku ve endişe duyguları insanın ölüme bakış açısını değiştirmiştir. Paul Tillich, *Olmak Cesareti* adlı eserinde ölümün mutlak gerçekliğini ifade eder. Ancak Tillich, yabancılaşma ve insanın düşünce sisteminin değişmesi üzerine ölüme karşı ruhun ölümsüzlüğünü bir soru işareti olarak koyar (2019: 66). Bu yüzden insan daima var olmanın ötesini ve sonlu yaşamın bitmemesini yani ölümsüzlüğü arzular. Bu yüzden pek çok dini inanışta ruh ve beden ayrımı yapılır. Beden sonluluğu temsil ederken ruh ise sonsuzluğu temsil eder.

Ölümün bedene bir sonluluk getirdiği düşüncesi ile birey ölümden korkmaya ve kaygı duymaya başlar. Bu korku ve kaygı seviyesi kişiden kişiye değişiklik gösterir. “*Kimisi tabutta kapana kısıldığını, burun delikleri toprakla dolu bir şekilde ölü ama her şeyin farkında olarak karanlıkta sonsuza dek uyanık yattığını görür. Başka biri, sevdiği insanı bir daha görememek, duyamamak ya da ona dokunamamaktan korkar*” (Yalom, 2017: 19-20). Bazı kimseler bu durumu kabullenebilirken bazıları ise bu durum karşısında psikolojik olarak sıkıntı yaşar yani ölümün mutlak son olduğu düşüncesi bireyi korkuya iter.

19. ve 20. yüzyıl bilimsel anlamda pek çok gelişmenin yaşandığı dönemlerdir. Bu dönemdeki bilimsel gelişmeler, insanın karşılaştığı fiziksel ya da psikolojik zorlukları kolayca aşmasına yardımcı olmuştur. W. Wahl, *Ölümün Anlamı* adlı eserinde insanlığın geçmişten bugüne kadar tıp bilimindeki gelişmeler sayesinde ömürlerine ortama 36,7 yıl kattığını ifade eder (Wahl, 1992: 17). İlkçağ medeniyetindeki insanlardan günümüz modern çağ insanlarına kadar geçen zaman boyunca insanların yaşam süresi artmış olsa da onların ölümden duydukları korku, kaygı ve endişe duyguları azalmamıştır. Bu yüzden ölüm, felsefenin de ilgilendiği bir kavram haline gelmiştir. Genellikle metafizik felsefesi kapsamında değerlendirilen ölümü varlık ekseninde ele alan ilk kişi Martin Heidegger’dir. Ancak Heidegger’in ölüm hakkındaki görüşlerine geçmeden önce Hegel’in ölüme bakış açısını açıklamakta fayda olacaktır.

Hegel’de iki farklı ölüm görmek mümkündür. Yaşanılan ilk ölüm gerçekliği, efendi- köle çatışması içine girmiş varlıkların kendi canlarını ortaya koyarak ve ondan

vazgeçerek ötekine karşı mücadele etme girişimidir. Varlıkların kendi ölümlerini göze alması efendi olma yolunda atılan adımların başında gelmektedir. Çünkü varlık kendi ölümünü göze alamazsa böyle bir mücadele içerisine giremez ve olduğu halde kalarak varlığını anlamlandıramaz. İkincisinde ise henüz efendi ve kölenin deneyimlemediği mutlak hayatın sonluluğunu ifade eden ölümdür. Bu ölüm varlık için içerisinde yaşadığı dünyanın sonluluğunu ve öte bir dünyanın varlığını temsil eder. Her ne kadar ikinci ölümün varlığı gerçek olsa da varlık daha önce bu türlü bir ölümü deneyimlemediği için ona karşı kayıtsız bir durumdadır. Aynı zamanda ölüm, eksik olan varlığı bütünleyecek bir yapı olduğundan onu mutlak doyuma ulaştırarak varlığını da ortadan kaldırmış olur.

Heidegger ise ölümü, ontoloji felsefesi kapsamında ve “Varlığın anlamı nedir?” sorusu etrafında değerlendirmeye tabi tutmuştur. Onun ölüm kavramını, varlık ekseninde etrafında ele alması insanın ölüm karşısında nasıl kaygı, korku duyduğu ve onu nasıl karşıladığı ile ilgili bilgiler vermektedir.

Heidegger ölümü *dasein* üzerinden temellendirir. *Dasein* devamlı olarak kendini olumsuzlayan ve bu şekilde kendi tamlığına ulaşmaya çalışan bir varlıktır. Her olumsuzlama da farklı bir içeriğe sahip olan *dasein* kendini daima daha ileriye taşımaya çalışır. Ancak ölüm gerçekleşmediği sürece *dasein*’ın kendi tamlığına ve mükemmel yapısına ulaşması söz konusu değildir. A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman* adlı eserinde *dasein*’ın tamlığa ulaştığında varlığının son bulacağını ve kendini yeniden tecrübe edemeyeceğini dile getirir (Çüçen, 2015: 88). Ölüm gelene kadar *dasein*, otantik yaşamına devam eder. Kendi otantik varlığını diğerlerinden ayırt eder ve yine kendi otantikliğini elde tutmak için her defasında kaygı duyar. Ancak *dasein* kendini keşfetmeden önce ötekilerle birlikte var olan bir yapıya sahiptir. Ötekilerin içinde varlık olarak *dasein*, ölümü ancak bu şekilde ötekilerin içinde görüp tecrübe edebilir.

“Dolayısıyla başkalarının ölümü daha büyük bir etki yaratıyor olamaz mı? Böylelikle *Dasein*’ın sonlanışı adeta “nesnel” olarak erişilir olmaz mı? *Dasein* (hele ki özü itibariyle başkalarıyla birlikte- varolma olarak var olduğundan) böylece belli bir ölüm deneyimi kazanabilir. Ölümün bu “nesnel” veriliği, *Dasein* bütünlüğünün ontolojik sınırlandırılışına imkân tanıyabilir belki böylece” (Heidegger, 2018: 358).

Dasein yaşamı boyunca sürekli olarak ötekilerle etkileşim halindedir. Onun bu girişken yapısı dünya- içinde- varlık olduğunun göstergesidir. Dünya- içinde- varlık olarak *dasein*, ölümü deneyimlediğinde mevcut varlığı artık dünya- içinde- varlık olmaktan çıkar. *Dasein*'in dünya- içinde- varlığı son bulduğunda, onun cansız varlığı diğer *dasein* 'ler için ölümü görmeleri bakımından tecrübe oluşturur. Yine A. Kadir Çüçen aynı adlı eserinde ölümün otantikliği üzerinde durur ve onu diğer *dasein* 'lar için yalnızca seyirci olabileceği bir durum gibi aktarır. Bu durumu diğer varlıkların ölen varlığı kadavra olarak incelemesi olarak değerlendirir (2015: 89). Ölen bir *dasein*'in, diğer *dasein* 'lar tarafından görülmesi ve tecrübe edilmesi onlar için ölümü deneyim etmekten öteye gitmez. Çünkü ölüm, varlığın en özel ve kendi başına yaşayabileceği bir eylem ve nihai sonuçtur. Otantikliğini elde etmiş bir varlık olan *dasein* sürekli kaygı duyar. Onun duyduğu bu kaygı, ölüm fikrinin temellerini oluşturur. Çünkü *dasein*, kendi otantikliğini elde ettiğinde varlığının geçiciliğinin ve sonluluğunun farkına varır. Bu yüzden otantik olan *dasein* için ölüm; bir kaygı duyma hali, varlığının geçiciliğinin ve sonlu olduğunun işaretidir.

Ölümün varlığın ontolojik kapsamda değerlendirmesini yapan Heidegger'den sonra onu, varoluş ekseninde ele alıp değerlendirmeye sokan başka bir filozof ise Jean Paul Sartre'dır. Sartre'ın ölüm hakkındaki görüşleri incelendiğinde Heidegger ile bağlantılı olduğu noktalar kadar ayrı düştüğü noktalar da mevcuttur. Sartre'a göre varlık dünyaya fırlatılmıştır ve yapısı itibariyle özgürdür. Varlığın özgür olması onun kimliğinin en belirgin özelliğidir. Bu yüzden varlık özgürlüğü gereği kendi sınırlarını kendisi belirler. Heidegger'in *dasein*'i, ölüme- doğru- varlık olarak tanımlamasını kabul etmez ve böyle yapmasının varlığın sınırlarını çizeceğini ifade eder. Hâlbuki Sartre'a göre ölüm de doğum gibi varlığın kendi elinde olmayan anlamsız ve saçma bir gerçekliktir. Sartre, varlığı ölüm ile sınırlamayı reddederek bu duruma şu şekilde izah etmeye çalışmıştır:

“Bizlerin, infaz gününü bilmeyen, ama her gün zindandaki yoldaşlarının infaz edildiklerini gören idam mahkûmları arasından bir idam mahkûmu durumunda olduğumuz çoğu kez söylenmiştir. Bu tam olarak doğru değildir: bizleri daha çok, nihai eziyete cesaretle hazırlarken, darağacında iyi bir görünüm sergilemek için elinden geleni yaparken, bir İspanyol gribi salgını sonucu ölüveren bir idam mahkûmuna benzetmek gerekir” (Sartre, 2009: 630- 631).

Sartre’ın bu ifadesi ölümü beklemenin manasızlığını ve gereksizliğini ifade etmektedir. Çünkü bu şekilde varlığa bir sınır çizilse bile ölümün gerçekliği her an varlığın peşinde onu habersiz bir şekilde beklemektedir. Sartre’ın ölümü açıklarken, Heidegger’den ayrıldığı bir başka görüşü ise ölümün varlığı mutlak bütünlüğe ulaştıracağı düşüncesidir. *Dasein*, kendi otantikliğinde devamlı olarak gelişen ancak kendi mevcudiyetini tamamlayamayan bir varlıktır. Onun varlığına anlam katacak son şey ise ölümdür. Ancak *dasein* varken ölüm yoktur, ölüm varken *dasein* yoktur. Bu yüzden *dasein*, dünya- içinde- varlık olarak daima eksik bir varlıktır. *Dasein*, ölüm ile karşılaştığında tamlığa ulaşır ama bu kez de varlığı son bulur. Bunun yanı sıra Sartre’a göre ölüm, insan iradesinin dışında gerçekleşen bir olay olduğu için varlığı tamlığa ulaştırdığı söylenemez.

“Ölümümü ne keşfedebilir, ne bekleyebilir, ne de ona karşı bir tavır alabilirim, çünkü ölüm kendisini keşfedilemez olarak gösteren şeydir, bütün beklentilerin elini kolunu bağlayan şeydir, bütün tavırları ve özellikle de ona karşı alınacak tavırları dışsallaştırılmış, dondurulmuş ve anlamı sonsuza kadar bizden başkalarına emanet edilmiş davranışlara dönüştürmek üzere, bu tavırların içine sızan şeydir” (Sartre, 2009: 643-644).

Görüldüğü üzere Sartre, ölümü insan ekseninin dışında gelişen bir kavram olarak görmektedir. Bu yüzden ölümü, varlığın kimliği olan özgürlük ile birlikte düşünmek gerekir. Bu yüzden Sartre, kendi sınırlarını belirleyen varlığın üzerine, dışarıdan gelen dogmatik bir düşüncenin çökmesini ve onu tamlığa ulaştırdığı düşüncesini reddeder.

Ölüm ile ilgili görüşlerin verilmesinin ardından Sevim Burak’ın eserlerinde ölüm kavramına dikkat çekilmiştir. Örneğin; *Yanık Saraylar* adlı hikâye kitabı içerisinde yer alan “Yanık Saraylar”da hikâyesinde ölüm teması şu şekilde geçmektedir:

“Kırk gün- Eşyalarla- Kiremitlerle- Taşlarla- Kuşlarla- komuştum. Küçük kuşların havada uçuşması acıkıydı- Fincan hâlâ Fulya Teyze ’min parmakları arasındaydı- Fincanı almak için, Fulya Teyze ’min ölmesini bekledim.

...

Kadın, makinesine çift kopya kâğıt taktı. Yazarak anlatmasına devam etti.

‘SEVGİLİ OYUNCAKLARIM

PAMUK HALA’M

ÜÇ PORTAKALIM

YAYACIĞIM

KUTULARIM

BEBEKLİK PATİĞİM

KRALİÇE BİÇİMİNDE ŞAPKAM

ANAHTARLARIM

PENCERELERİM

ODAM ELVEDA BEN GELİNCEYE KADAR USLU OTURUN

SAKIN YARAMAZLIK YAPMAYIN

SAHİBİNİZİN UFAK BİR İŞİ VAR DEDİM ÖLÜM.’

BİR GÜN EVVELİNDEN HAZIRLIKLIYDIM” (Burak, 2016a: 37- 38).

Varlık, ölüm ile karşılaşmadığı sürece onun nasıl bir duygu olduğunu bilemez. Ancak diğer varlıkların ölümüne şahit olarak bunu tecrübe edebilir. İlk alıntıda kahraman, Fulya Teyzesinin ölümüne şahit olarak bu duyguyu deneyimlemektedir. İkincisinde ise kendi ölümüne gittiği görülmektedir. Kahramanın bu girişimi Sartre’ın ortaya koyduğu ölüm kavramına daha yakın durmaktadır. Çünkü Sartre’a göre varlık kendi özgür iradesi ile kendi sınırlarını belirleyebilir. Bunun ardından kahramanın kendi iradesiyle, ölüme gitmesi, Kendisi için Varlık’ın tutumlarına benzemektedir. Bir başka örnek ise “Büyük Kuş” adlı hikâyede şu şekilde ele alınmaktadır:

“ – Senin de canın cehenneme hepinizin canı cehenneme, diye bağırdı, yüzünde kızgınlık belirtileriyle.

- Bana votkalarımı ver, yetişir ...

Kent, kadının hırslı ve çetin yüzünü görünce

- *Sen ne çetin şeysin böyle? sordu. Beni rahat bırak uyumam gerek çünkü, diye ekledi.*

Kadınsa ölüm korkularıyla uğraşıyordu.

'Herkes birbirini boğazlar' 'Herkes birbirini öldürür' 'Benim kadar ölümle dalaşan olmasın Tanrı'nın günü' düşüncesini ileri sürüyordu...'

(Burak, 2016a: 46).

Ölümün varlıkta uyandırdığı en derin his korku ve kaygıdır. Çünkü Heidegger'e göre varlık, var olduğu sürece kaygı duyarak sürekli kendini geliştirir ve geleceğe hazırlanır. Ancak ölümün kendisi bizzat geldiğinde varlık, tamlik ve doluluk haline ulaşacağı için artık kendi eksiklerini ve otantikliğini giderecek kaygı ve korkuyu hissetmemeye başlar. Çünkü ölüm, henüz gelmemişken varlıkta kaygı ve korku uyandırır ancak geldiğinde ise bu kaygı ve korku ortadan kalkar.

"- 'DİKKAT ET SAAT YAKLAŞIYOR' diye tekrarladı güir bir sesle Kent. 'BANA İYİ BAK' 'SESİMİ DİNLE' 'SESİME DİKKAT ET' 'SESİME DİKKAT EDİYORMUSUN?' diye bir adım yaklaştı kadına. Atkıyı kadının boğazına ilmikledi. 'BİL BAKALIM BEN KİMİM?' Kadın, Kent'in elinden kurtulmak için çırpındı. 'HAYIR OLAMAZ DİYE DÜŞÜNDÜ, BENİ KİMSE ALAMAZ' Geri geri çekilip yere yuvarlandı. Kent hemen kadının üstüne çullandı, atkıyı bir iki kez daha kadının boynuna dolayıp yeniden ilmik attı. 'ANLADIN MI ŞİMDİ? 'ANLADIN MI BEN KİMİM?' 'TANIDIN MI BU SESİ?'"(Burak, 2016a: 56).

İntihar ve cinayet gibi kavramlarını da varlığın yaşamını sonlandırdığı için ölüm kavramının içerisinde değerlendirmek gerekir. Bu alıntı da yine Sartre'ın ölüm kavramına daha yakın durmaktadır. Sartre'a göre ölüm varlığın dışında gelişen ve onun elinde olmayan bir sondur. Sartre bu durumu, darağacına giden idam mahkûmunun bir gece öncesinde İspanyol gribinden ölmesine benzetmektedir. Çünkü ölüm varlığın dışındadır ve ona müdahale edemez. Dolayısıyla bu alıntıyı Sartre'ın ölüme bakış açısından değerlendirmek gerekirse, kadın ölüm tarihi belirlenmiş bir idam mahkûmudur, buna karşın Kent'in ise ondan habersiz ve onu aniden yakalayacak olan İspanyol gribi olduğu söylenebilir. Bir diğer örnek ise "Ah Ya Rab Yehova" adlı hikâyede geçmektedir:

“... Şahende Hanım da geldi. Üst komşumuz Ahmet Kaptan, oğlu Hüsnü Kaptan (içkili olarak) karısı Madam Ester ve kayınvalide Nazlı Hanım geldi. (Nazlı Hanım’ın da evi 100 ayaktır.) Bugün 1931- 7 Temmuz Çarşamba- Saat 10’u 55 geçe- İğne beni öldürmek üzere kalbime doğru ilerliyor- ...” (Burak, 2016a: 80).

İnsan, dünyada yaşayan ve ölümün bilincine sahip olan tek ve yegâne varlıktır. Burada kahraman Bilal Bey daha önce babasının ölümüne şahit olmuş ve böylelikle ölümü tecrübe etmiştir. Babasının ölümünün ardından onun yatağını kendi evine getirmesi, bu yatakta yatarken bir iğnenin topuğuna saplanıp zaman içerisinde kalbine doğru ilerlemesi ve bu iğne yüzünden ölmesi anlatılmıştır. Bilal Bey’in ağzından dökülen bu cümleler ölüme her an biraz daha yaklaştığını ifade etmektedir. Ancak buna karşı bir çözüm bulamayarak kendi ölümüne adım adım gittiği görülmektedir. Hikâyenin geneline bakıldığında yine Sartre’ın ölüme getirdiği bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir. Çünkü Bilal Bey yaşadığı mahalleyi havaya uçuracak kadar gaz toplamış ve bunu gerçekleştirmeden iğnenin kalbine saplanması sonucu ölmüştür. Yine Sartre’ın örneği ile durumu açıklamak gerekirse, Bilal Bey’in mahalleyi havaya uçurma planı idam mahkûmunun belli bir tarihte darağacına gitmesi olarak görülmekteyken iğnenin ansızın kalbine saplanarak onu öldürmesi İspanyol gribinin idam mahkûmunu bir gece önceden beklenmedik bir şekilde öldürmesi olarak görülmektedir. Ölüm, *Afrika Dansı* adlı hikâye kitabında yer alan “Afrika Dansı” adlı hikâyede ise şu şekilde göze çarpmaktadır:

“.../ sen olmasan da hani şuanda bir adım atmış oluyorum sana doğru/ ameliyathaneye gidinceye kadar/ aslında bu koridorlardan bir ok gibi hedefe gidiliyor/ makine tarafından sürüklenip alınmaya karşı gelecek gücüm var mıydı acaba/ gitmeyeceğim diyebilir miydim acaba/ ve tekrar geri dönebilecek miydim/” (Burak, 2016b: 31).

Bu alıntıda ise Heidegger’in *dasein* üzerinden ele alıp açıkladığı ölüme- doğru- Varlık’ı görmek mümkündür. *Dasein*, ölümün bilincindedir ve sahip olduğu bu bilinç sayesinde varlığının geçiciliğinin, sonluluğunun farkına varır. Kahramanın, ölüme karşı gelecek gücünün olup olmadığını sorgulaması ve aynı zamanda ölümden geri dönüşün mümkün olup olmadığını düşünmesi Heidegger’in ölüm hakkındaki görüşlerine benzemektedir.

Ölümün ele alındığı bir diğer eser ise *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar* adlı tiyatro eseridir ve burada şu şekilde işlenmiştir:

“MELEK: Benim yolum ayrı.

MEZAR TAŞÇI: Pekii, sizin yolumuz ne tarafa düşüyor?

MELEK: Söyleyeyim... Hiç hoşunuza gitmeyecek ama, şimdilik ölümsüz bir yola gidiyorum...

MEZAR TAŞÇI: Böyle bir yol yoktur...

MELEK: Yeter... Keyfimi kaçırıyorsunuz... Benim için her şeyden önce yaşamak gelir... Ölülerden hoşlanmam... Malum siz seversiniz... Ben hemen çıkıyorum...” (Burak, 1995: 107).

İnsan, kendi varlığını sonlandıracak olan ölümden çağlar boyunca daima korkmuş ve her zaman sonsuz hayatı dilemiştir. Melek ile Mezar Taşçı arasında geçen bu diyalog, ölümden kaçış ile ölümün kendisi arasında geçen bir konuşmaya benzemektedir. Melek ölümden korktuğu için sonsuz hayatı dilemekte ve ölümün olduğu her şeyden nefret etmektedir. Buna karşın Mezar Taşçı, Melek’in bu yaklaşımını gerçekçi bulmayıp, sonsuz hayatın varlığını reddederek, böyle bir yolun mümkün olmadığını dile getirmeye çalışmaktadır. Ancak Melek’in ölümden duyduğu bu korku, Mezar Taşçıyı dinlememesine ve tedirgin olarak bulundukları ortamdan uzaklaşmasına sebep olmaktadır.

3.8. Arayış

Varlık, dünyaya geldikten ve benliğinin farkına vardığı andan itibaren bir arayış içerisine girer. Bu arayışın amacı hakikate, gerçeklere ulaşmak ve varlığını anlamlandırmaktır. Her varlık bir diğerinden farklılık gösterir. İnsan özelinde et ve kemikten ibarettir ancak varlığı varlık yapan ve onu diğerlerinden ayrı kılan şey ise değerleri ile yaşantılarıdır. Bu yüzden her varlığın hakikat arayışı, hakikate ulaşma çabaları ve onu ararken neler yaptığı ötekilerden farklılık gösterir. İnsan kendi varlığını anlamlandırmaya ve hakikate ulaşmaya çalışırken pek çok kaynağa başvurur. Özellikle dinler ve ideolojiler, insanın çağlar boyunca kendi kimliğini kurduğu ve hakikate ulaşmak için kendilerini adadıkları düşünce biçimlerini oluşturmuştur. Bu noktada din

ile ideolojileri birbirinden ayıran hususları belirtmek gerekir çünkü ideolojiler insanın kendi aklı ve kapasitesiyle ele alınıp ortaya koyulurken dinler bizzat Tanrı tarafından insanlığa vahiy yoluyla gönderilmiş kutsal inanç ve değerler bütünüdür. İdeolojiler, insan zihni tarafından oluşturulduğu için kapasitesi insan aklının alabileceği ve sorgulayabileceği kadardır. Buna karşın dinler itaat amaçlı ve boyun eğmeyi öne süren yapıya sahiptir. Bu yüzden dinlerdeki hakikat arayışı teslimiyet zeminine oturtulur. Çünkü: *“Tanrı, insanî varlıklardan verilen cevaplara inanmalarını, bilmelerini ve iman ile emirleri yerine getirmelerini ister. Tanrı, isteklerinin yerine gelip gelmemesine göre insanî varlıklara mükâfat veya ceza vaat eder”* (Karahana, 2012: 168). Bunun yanında ideolojiler, insan aklı ön planda olduğu için sorgulamayı, tartışmayı daha ön plana çıkaran bir yapıya sahiptir. Çünkü ideolojiler, din gibi Tanrı tarafından değil insan aklı ve sahip olduğu kapasitesi ile ortaya konulmuştur. İdeolojiler ile aynı mantıkta ortaya çıkmış ancak daha kutsal gözüyle bakılan bir diğer kavram ise beşeri dinlerdir. Beşeri dinlerde, ideolojiler gibi insan aklı ve kapasitesiyle ortaya çıkmıştır. Örneğin; Hinduizm ve Budizm gibi dinler hiçbir ilahi kaynağa dayanmasa da insanlar tarafından benimsenmiş ve kabul edilmiştir. Bu yüzden zaman zaman beşeri dinler ile ideolojiler aynı zihniyet ile değerlendirilmiş ve aynı sorulara cevap vermeleri beklenmiştir. Fazıl Karahana, “İnsani Varlığın Anlam Arayışı” adlı yazısında bu durumu destekleyici açıklamalarda bulunmuş ve Muhammed Hamidullah’ın Komünizmi din saydığını ifade etmiştir. (Karahana, 2012: 168).

Din ve ideolojiler açısından bakıldığında varlık, sadece kendi hayatını bir temel üzerine kurma çabası içerisinde. Ancak burada sorgulanması gereken varlığın çaba ve emek sarf etmeden hazır olan düşünceleri benimseyerek varlığını onun üzerinden kurarak kimlik sahibi olmaya çalışma girişimidir. Peki; hakikat, sabit olan düşünce ve fikirleri benimsemekten mi geçer? Varlık, sabit düşünce, fikir ve akımlarla gerçekliği ya da kendini anlamlandırmayı başarabilir mi? Varlığın önünde hazır olarak bulunan bilgi yığını, gerçekten varlığı hakikate ulaştıracak saflıkta mıdır? Hakikate ulaşma noktasında insanın arzu ve istekleri başlangıç noktası olarak kabul edilirse böyle bir yaklaşımın tek bir hakikate ulaşmaktan ziyade çoğulcu ve kaosa yatkın bir düzen kuracağı aşîkârdır. Çünkü bu çoğulcu yapı içerisinde mutlak ve saf olan hakikat, derinlerde, ulaşılması güç durumda ve yanlış bilgi yığınlarının arasında kaybolmuş vaziyette bulunmayı beklemek zorunda bırakılacaktır. Bu yüzden hakikate ulaşma noktasında varlığın istek ve arzuları temel alması mantıklı olmayacaktır.

Felsefe içerisinde de yıllar boyunca pek çok filozof varlık ve hakikat üzerine düşünceler geliştirmiş ve hakikate varlık üzerinden nasıl varılacağını açıklamaya gayret etmişlerdir. Bu noktada varlığı hakikate ulaştıracak yegâne şeyin, varlığın aklından ve mantığından başka bir şey olmadığını ileri sürmüşlerdir. “*Kesin bilgiye, hakikate yaklaşmanın yolu mantıktan, akıl yürütmeden geçer*” (Karahana, 2012: 173). Örneğin Hegel felsefesinde, varlığın hakikate ulaşması için ilk önce kendi benliğinin farkında olması gerekir. Çünkü bu şekilde kendi varlığının eksiklerini fark eder ve bu eksikleri nasıl kapatacağını düşünerek yani kendisini olumsuzlayarak varlığını anlamlandırmaya ve mutlak hakikate ulaşmaya gayret eder. Bunun yanında Heidegger’de ise iki farklı hakikatin varlığından söz etmek mümkündür. İlk anlam keşfedici konumda olan *dasein*’dir. İkinci anlamdaki hakikat ise varlığın keşfettiği varlık ya da nesnedir (Ökten, 2008: 176). Heidegger’ci felsefede hakikat keşif ile ortaya çıkmaktadır. *Dasein*, otantikliğini elde etmek için sürekli ve her defasında kendisini keşfeder. Her keşiften sonra varlık, tamlığa ve bütünlüğe daha fazla yaklaştığı için *dasein* için her keşif, hakikate giden yolda atılan adımlardan biridir.

Hegel ve Heidegger’den ayrı olarak ele alınması gereken önemli bir diğer düşünür ise Michel Foucault’dur. Foucault’cu felsefe mevcut varlık, düzen, disiplin, sistem ve iktidar gibi varlığı ve içerisinde yaşadığı toplumu yönlendirip şekil veren her türlü yapıyı sorunsallaştırma adı altında yeniden değerlendirmeye çalışmış ve günümüz kavramlarının geçmiş tarihteki hallerinden farklılıklarını ve bu farklılıkların nasıl ortaya çıktığını izah etmeye çalışmıştır. Foucault, yaptığı bu çalışmaya soybilim adını vermiştir. Soybilimin diğer adı, hakikat ya da doğru-yanlış oyunu olarak da geçmektedir.

Foucault, kendini bir düşünce tarihçisi olarak gördüğü ve insanı tarihsel kökenli bir varlık olarak değerlendirmeye tabi tuttuğundan hakikati arayışı da tarihsel bir süreci ifade etmek zorundadır. “*Benim yapmaya çalıştığım şey, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini yazmaktır; hakikatin düşüncesi olarak düşüncenin tarihi*” (Foucault, 2016: 85). *Deliliğin Tarihi, Cinselliğin Tarihi, Hapishanenin Doğuşu ve Kliniğin Doğuşu* adlı yapıtlarında günümüzde kullanılan kavramların en eski hallerine ulaşmayı amaçlamış ve bu kavramların en eski kaynaklarda kullanılan biçimleriyle günümüzde kullanılan biçimleri arasındaki kavramsal farkları ele alıp onları açıklamaya çalışmıştır.

“Beni bir gelenek ve görenekler tarihi, bir davranış tarihi, cinsel pratiklerin toplumsal bir tarihini değil; zevkin, arzuların ve cinsel davranışın antikçağda belirli bir yaşam sanatıyla ilişkili olarak sorunsallaştırılışının, irdelenişinin ve düşünülüşün tarihini yazıyorum”
(Foucault, 2016: 84-85).

Foucault’nun kavramlara bu denli tarihsel ve sorunsallaştırıcı yaklaşmasının sebebi; mevcut düzen ve iktidarların, sahip oldukları söylem diliyle, günümüzde kullanılan kavramlara kendi istedikleri anlamları yüklediklerini düşünmesi ve bu kavramların anlam bütünlüğünün bozulduğunu iddia etmesidir. Bu sebeple Eric Paras, *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna* adlı eserinde Foucault’nun hakikati incelemek istediğini dile getirir (Paras, 2016: 73). Dolayısıyla Foucault günümüz kavramlarının birçoğunu bu düşünce biçimiyle değerlendirmeye tabi tutarak mevcut disiplinlerin ortaya attığı fikir ya da düşüncelerin sarsılmazlığını yok ederek her kavramın tartışmaya açık olduğunu göstermeye çalışmış ve bu konuda da oldukça başarılı olmuştur.

Foucault’nun oluşturmuş olduğu bu felsefi yaklaşımı benimseyen varlık, hakikate ulaşmak için daima önüne sunulanın daha fazlasını ister ve onun doğruluğu ya da yanlışlığına ulaşmak için kendisine sunulan kavramın en eski ve en ilkel haline ulaşarak onu sorunsallaştırır ve aslını öğrenir. Bu şekilde varlık, en saf ve en el değmemiş haliyle hakikate ulaşmaya muktedir olur.

Sonuç olarak insanın hakikate ulaşmak için yapması gereken şey kendi gücünü, kuvvetini ve kapasitesini keşfetmek olmalıdır. Bunun sebebi varlığın sahip olduğu akıl ile yapabileceklerinin idrak etmek ve benliğinin farkına varmaktır. Çünkü varlık, benliğinin farkına varamadığı sürece bir hakikat arayışı içerisine giremez. *“Bu anlam, sadece kişinin kendisi tarafından bulunabilir oluşuyla ve böyle olması gereğiyle, eşsiz ve özel bir yapıdadır; ancak o zaman bu, kişinin kendi anlam istemini doyuran bir önem kazanabilmektedir”* (Frankl, 2018: 113). Bu yüzden hakikate ulaşırken varlık, ilk başta benliğinin farkında olarak hakikate ulaşmayı istemeli ve daha sonrasında ona sunulan bilgi, değer ve yargıların doğru ya da yanlışlığına karar vermeden önce onları sorunsallaştırarak araştırmalı ve ilk kaynaklarına inerek saf ve mutlak hakikate ulaşmaya gayret etmelidir.

Bu bilgiler göz önünde tutulduğunda Sevim Burak'ın eserlerinde de hakikat, gerçek ve anlam arayışlarına ulaşmak mümkündür. Örneğin; *Yanık Saraylar* hikâye kitabının içerisinde yer alan “Büyük Kuş” hikâyesinde kavram şu şekilde geçmektedir:

“Uzun bir süre uğraşıldıktan sonra gözleri açtırılabilen- Yirmi beş yıl önce uykusuna kanmış olarak uyanan- Kapının önünde çocuk duaları mırıldanırken başına saldıran bir Atmacayla paylaşan- O günden bu yana KADERİNİ o Atmacayla paylaşan- Onu görünce herkesin kaçıştığı- Sokaklarda başında Atmacayla dolaşan O kız çocuğu (ki şimdi o Atmaca başından uçmuştu yalnız kalmıştı)- Göklere bakarak ağır ağır dönüyordu- Ve göklerde siyah kanatlı bir gölge arıyordu- Ah O’nu nerede bulursun? O’nu nerde bulursun? O’nu nerde?” (Burak, 2016a: 43).

Varlığın, hakikate ulaşması için ilk başta benliğinin farkında olması gerekir. Benlik farkındalığı, varlığın kendi eksiklerini bilmesini ve hakikate ulaşma yolunda tamlığa ve mükemmelliğe ulaşmasını sağlamaktadır. Burada da kahramanın başına konan Atmaca onun benliğini temsil etmektedir. Çünkü kahraman Atmacayı ilk başta kabul etmezken daha sonrasında kaderini onunla beraber yaşamaya başlamıştır. Bu noktada Atmaca ile ifade edilen benlik; varlığın gözlerini hakikate doğru açmış, kendini ve bulunduğu konumu sorgulamaya yöneltmiştir. Aynı zamanda Atmaca ile temsil edilen benlik kavramı sadece kahramanda oluşmuş ancak onun çevresinde yer alan diğer insanlarda oluşmamıştır. Çünkü kahraman başında Atmaca yani benliği ile yaşarken onun bu halini gören kimselerin bu durumdan rahatsız olarak ondan kaçtığı da ifade edilmektedir. Daha sonrasında kahramanın, Heidegger felsefesinin varlığı olan *dasein* gibi Atmacayı yani benliğini kaybederek düşkünlük yaşadığı ifade edilmektedir. Bunun sonucunda ötekilerin içinde yaşamaya mecbur kalan kahraman, “Ah O’nu nerede bulursun” serzenişleriyle kendini diğerlerinden ayırt eden ve otantik varoluşunu sağlayan benliği ile hakikate ulaşma çabasını kaygı verici bir şekilde ve düşkünlük içerisinde aramaktadır.

“Kentlerde

Evlerde

Odalarda

Yollarda

Sessizliklerde

Açık kapıların önünde

Kalabalıklarda

Yataklarda

Onu ararsın

Onu ararsın

Onu ararsın

Uzağa sürüklendi bir ışıkmişçasına Kentin aşağılarına sürüklendi

Omuzlarına

Yakasını

Kol kapaklarını

Giysilerinin uçlarını

Yukarı doğru kaldırdı

GÜNLERİN İNCE KENAR ÇİZGİLERİNDEN GEÇTİ

Tabakların

Votkaların

Portakalların

Çevresinde

Döndü

Uzun adımlarla

Uzaklara açılan

*Bazı kaybolan adımlarla yan yana getirilen günlerden
yuvarlaklar çizmeye başladı. O büyük bir oyuk açıyordu*

Odalarda

Yollarda

Kentte

O Y O K T U...

Yavaş yavaş yollarda dönüyordu

TEMMUZ HAVASI

O aklına geldikçe hazin türküler mırıldanıyordu

Bilinmez ki

Ona kavuşacak mı?

Aradığını bulacak mı?” (Burak, 2016a: 44).

Kahraman, kendisini diğerlerinden ayırt eden özelliklerini kaybettiğinde düşkünlük yaşayarak ötekilerden birisi haline gelir. Ancak bu duruma düşmek de bu durumdan çıkmak da kendi elindedir. Bu yüzden kahramanın bir önceki alıntıda bahsedilen kaybettiği Atmacayı aramaya çalışması, düşkünlüğün içinden kurtulmaya çalıştığının ve varlığını bu şekilde anlamlandırmaya çalıştığının bir göstergesidir.

Palyaço Ruşen adlı hikâye kitabında yer alan “Sır” adlı hikâyede ise arayış teması şu şekilde ele alınmaktadır:

“.../bu evin tavanları üstüme geliyormuş gibi oldum ve her şeyi ondan öğrendim aslında üzülmedim diyemem/ çünkü artık biraz hakikati yaşamak istediğim çok oldu işte o zaman ağlamaya başladım/ benim için çok acı bir olay/ kendimden bile sakladım/ bir doktorla evlendi beni ve villayı bırakıp kocasıyla birlikte gitti işte benim mücadelem/ yalnızlığım/ bundan sonra daha büyük hız kazandı o kadar gençtim ki her şeyi yapabilecek kuvvetteydim/ her şey olabilirdi/ ihtimaller çoktu/...” (Burak, 1993: 39).

Foucault’cu felsefede varlık, iktidar ve onun söylemi içerisinde yaşar. İktidar, sahip olduğu söylem gücü ile bireyi ve toplumu kontrol altında tutarak kendi istediği şekilde yönetir. Burada da kahramanın bağlı olduğu iktidar, ablası ve içerisinde yetiştiği

ailesidir. Hikâyenin kahramanı rahat bir çocukluk geçirdikten sonra ilk önce annesini kaybetmiş daha sonra da bu iktidardan son kalan ablasının evlenip gitmesiyle tek başına kalmıştır. Hayatına etki eden iktidarın zaman içerisinde onu tek başına bırakmış olmasına rağmen kahraman, hâlâ onun söyleminden ve gücünden kendini kurtaramamıştır. Kahraman, her ne kadar “hakikati yaşamak istediğim çok oldu” ifadelerini kullansa da onun etkisi altından çıkmak için çaba sarf etmemektedir. Çünkü hikâyenin içerisinde devamlı olarak yetiştiği iktidarın varlığından bahsederek yapmak istediği şeyleri, içinden gelen davranışları kendisine yakışmayacağını düşündüğü için kendine engel olmaktadır. Bu yüzden kendi varlığını anlamlandıramayan kahraman, hikâyenin sonunda mutsuz bir şekilde yaşamına devam etmektedir. Burada Foucault’cu felsefenin varlığa yapmasını önerdiği şey, iktidarın söyleminden kurtularak kendi hakikatini araması ve ona ulaşmasını sağlamaktır. Ancak kahraman, bunu reddederek iktidarın ve söyleminin etkisi altında kalmayı kabul etmektedir.

Everest My Lord adlı 3 perdelik romanında da hakikat, gerçeklik ve anlam arayışına ulaşmak mümkündür:

“ ‘Niçin

Yoruldukça

Yorulurum’

‘Neden duruyoruz?’

‘Son bir sual

Neden d ü ş ü n ü y o r u z ?’

‘B e n n e y i m ? ..’ (Burak, 1997: 58; 68; 70; 74).

Varlığın hakikate ulaşması için kendisini sorgulaması ve bu sayede içerisinde bulunduğu durumu olumsuzlayarak kendi eksiklerini kapatması ve hakikate tam ve mükemmel bir şekilde ulaşması beklenir. Varlığın hakikati ve kendini arayışı ancak kendisinin istemesi sonrasında bulunabilecek bir gerçekliktir. Bu arayışı başka bir şeyin üzerinden anlamlandırmak mümkün olmaz. Burada da *Everest My Lord*’un kendine yönelttiği “ben neyim, neden düşünüyoruz, neden duruyoruz” gibi sorular, varlığına

ulaşmak ve onu anlamlandırmak için sorduğu sorulardır. Bu sayede kendi durumunu anlayabilecek ve benliğine ulaşarak hakikate muktedir olmuş olacaktır.

3.9. Kötülük

İnsan doğduğu anda içerisinde çokça zıtlıkların mevcut olduğu bir dünyaya gelir. İyilik-kötülük, doğru- yanlış, günah sevap, artı- eksi vb. gibi bütün zıt kavramlar insanın değer dünyasının oluşmasına yardımcı olur. Ancak bunların arasında kötü veya kötülük kavramı insanın varlığı kadar eskilere dayanmaktadır. Öncelikle kötü kavramı:

“İyinin karşısı olan. 1- Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplanmanın konusu olan her şey; istencin yasaya uygun bir biçimde karşı gelmeye ve elinden geldiğince değiştirmeye hakkı olduğu her şey. 2- Ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey. Bu anlamda: a. Düzen bozucu ve yıkıcı olarak beliren şeyler. b. Olumsuzluk yadsıma ilkesi olarak beliren şeyler”
(Akarsu, 2016: 120).

Kötülük kavramı genelde tanrının varlığı temelinde açıklanmaya çalışılır. Tanrı mutlak vardır ve her şeyi bilendir. Tanrı mutlak iyidir ancak kötülük de vardır. Bu önerme, tanrının mutlak iyiliği temsil etmesine rağmen hâlâ bir yerlerde veya bir şekilde dünyada ve insanda kötülüğün nasıl mevcut olduğunu sorgulamaktadır. Ancak Batı ve Doğu din felsefesinde düşünürler, tanrının yarattığı iyiliğin bir şekilde yok olduğunu ve kötülüğün de bu yok oluştan kaynaklı olarak ortaya çıktığını ifade etmişlerdir.

Kötülük kavramı, din ya da metafizik felsefesi kapsamında değerlendirmeye tabi tutulmuş ve bu görüşler etrafında açıklanmaya çalışılmıştır. Bu görüşlere dayanarak kötülük kavramını iki ana başlıkta toplamak mümkündür. Bunlar: Ahlaki Kötülük ve Fiziki Kötülüktür.

Ahlaki kötülük, *“En genel tanımı içinde, insanın iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hata ya da günah olarak anlaşılmaktadır. Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, öldürmek gibi her biri ayrı bir ahlaki kötülüktür”* (Yasa, 2003: 17). Ahlaki kötülüğü dinî anlamda değerlendirmek gerekirse günah ile eş değerli bir anlama sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Ahlaki kötülük, temelde insana dayanır. İnsanın olduğu her alanda ahlaki kötülük mevcuttur. Örnek olarak toplumsal düzenler ya da siyasi düzenler gösterilebilir. Toplumsal düzeni üreten, sabitleyen kural ve yasalar

çöktüğünde onların sağladığı iyilik düzeni de yıkıldığı için kötülük hâkim olur. Bunun örneklerini *Kur'an-ı Kerim*'de de görmek mümkündür. Pek çok kavim, kendilerine peygamber gönderilip ikaz edilmiş olsalar da düzeni terk edip düzensizliği tercih ettiklerinden mevcut kötülüğün içerisinde yok olmaya mahkûm olmuşlardır. Siyasi temelde yükselen ahlaki kötülük ise mevcut düzen ve iktidarın ya da gücü elinde bulunduran grup veya cemaatin sahip oldukları gücü kötüye kullanmalarıdır. Örneğin Nazi Almanyası, Hitler'in öncülüğünde büyük bir savaşa sebep olmuş ve bu savaş sonucu dünya üzerinde milyonlarca insan hayatını kaybetmiştir. Ürün Şen Sönmez: "Türk Edebiyatında Kötülük (Başlangıçtan 1950'ye)" adlı yazısında bu gibi örneklerin uygarlığı sorgulattığını ve uzun dönem boyunca düşünürlerin uygarlık ve kötülük arasında bir bağ kurmaya çalıştığını ifade eder (2014: 272).

Ahlaki kötülükte tartışılan bir diğer konu da insanın iradesi kapsamında gelişip gelişmediği sorusudur. Yani insan bu tür bir kötülüğe kalkıştığında bunu bilerek ve isteyerek mi yapmaktadır? Eğer insan kendi iradesini bu şekilde kötüye kullanma hakkına sahipse tanrı neden insanı özgür bir varlık olarak yaratmıştır? Bu sorunun cevabı insanın "özgür" bir varlık olması altında yatmaktadır. İnsan hür iradesi ile önünde mevcut olan iyiyi veya kötüyü seçmekte serbesttir. Yani insan, kendi hür iradesi ile karşısındaki bir kişiye fiziksel ya da psikolojik olarak zarar verdiğinde bu ahlaki kötülüğe örnek temsil eder.

Fiziki kötülük, "*Genel olarak, 'acı çekme' kastedilir. Hastalık, kıtlık, yoksulluk, ölüm gibi kötü sayılan şeylerin her biri ayrı bir fiziki kötülüktür*" (Yasa, 2003: 18). Bu tür kötülük kavramı ise genellikle insan iradesinin ötesinde gelişen bir kötülüktür. Ahlaki ve fiziki kötülüklerin yanı sıra ayrıca üzerinde durulması gereken bir başka kötülük türü ise metafizik kötülüktür. Sönmez yine aynı adlı yazısında metafizik kötülüğün doğal kötülükle aynı sınıflandırma içerisinde değerlendirildiğini ve bu yüzden de ona ait yeni bir kategori açılmadığını dile getirmiştir (2014: 273). Bu kötülük türü genellikle fiziki kötülük içerisinde değerlendirilmiştir. Fiziki kötülüğün içerisinde değerlendirilmesinin sebebi yine ortaya çıkan kötülüğün insan iradesinin dışında vuku bulmasından kaynaklanmasıdır. Ancak Leibniz'e göre ahlaki ve fiziki kötülük temellerini, metafizik kötülüğe dayandırmaktadır. Metafizik kötülük, yetkinlik ve tamlığın olmamasından kaynaklanmaktadır. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* adlı eserinde yetkin olmayışı dünyada zorunlu olarak bulunan bir kavram olarak değerlendirmiştir (2016:

31). İnsan, üzerinde yaşadığı dünyada yetkin değildir. Yani geçici, eksik, sonlu ve ölümlüdür. Bu yüzden varlıkların eksik ve yetkin olmayışları metafizik kötülük kapsamında değerlendirilir (Yaran, 2014: 31).

Sonuç olarak kötülük kavramı mevcut olmakla birlikte bir paradoksu da ortaya çıkarmaktadır. Bu paradoks şöyledir:

“Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor; o hâlde, O güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor; o hâlde O, kötü niyetlidir. Eğer Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırmak niyetinde ise bu kadar kötülük nasıl olur da var olmaktadır? (Hume)”
(Çüçen, 2005: 113).

Batı felsefesi dini inanç bakımından daha serbest olduğu için İslam felsefesi ve dini inancına nazaran daha sorgulayıcı ve araştırmacı olmuştur. Bunun yanında İslam felsefesinde de kötülük problemi ele alınmış olsa da genelde teistik yaklaşımla ifade edilmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır. Görüldüğü üzere kötülük hem dinî hem de felsefî açıdan çağlar boyunca ele alınarak açıklanmaya çalışılmış, birçok fikir ve tez çürütülmüş ancak ortaya yeni sorular çıkmıştır. Bu yüzden kötülük kavramı günümüz modern çağ felsefesi ve mevcut dinlerde hâlâ tartışılmaya devam edilmekte, açıklanamayan sorulara yeniden ve her defasında açıklama yapılmaya çalışılmaktadır.

Bu bağlamlar göz önünde tutulduğunda Sevim Burak’ın eserlerinde de kötülük temasına ulaşmak mümkündür. Örneğin *Sahibinin Sesi* adlı tiyatro eserinde şu şekilde ele alınmaktadır:

“ZEMBUL(eliyle başını tutar): Of, offff, size fena dedim bilemiyorum, bilemeyeceğim, hiçbir şey bilmiyorum.

BİLAL: Niye, demin benim ölecek gibi olduğumu bildiniz, nasıl olacağımı da bilirsiniz, neden öleceğimi de... Yetmiş iki milletin üstünde dostlarınız, akıl hocalarınız, büyücüleriniz, tefecileriniz, ermişleriniz, uzakta yakında akrabalarınız, mahalle amirleriniz, casuslarınız, cadılarınız var... Size söylemediler mi? Söylediler; ama işinize gelmiyor...

ZEMBUL: Söylediler ama bu kadarını bilmiyordum...

BİLAL (kolundan yakalayıp çeker): Söyle büyüücü kaldı? Ne zaman öleceğim? (Burak, 2012: 62).

Kötülüğün meydana geldiği alanlardan biri de insanların birbirlerini ötekileştirmesi ve hakir görmesidir. Bilal ile Zembul'un arasında geçen bu diyalog ahlaki kötülüğe örnek olarak gösterilebilir. Çünkü insanların birbirlerine karşı yapmış oldukları psikolojik ya da fiziksel zorbalıklar karşı tarafta olumsuz duygu ve düşünce uyandıracak için kötülük kapsamında değerlendirilebilir.

“PLAKTAN ŞAHENDE (şuh bir sesle): Ben Şahende ablan Sultancicim. Ayy... Bu ne poz böyle; öyle ne yapıyorsun? Aaa bak sana bir sürprizim var, sevinçten şaşıracaksın... Senin Muzaffer Seza mıydı Feza mıydı, onunla buluştuk, likör içtik, çikolata yedik, feci bir alaka kurduk, flört ediyoruz... Belki nişanlanacağız. (Bir müzik başlar.) Ona Şopen çaldım, Şopen'in Hüznünü... Yok, yok, Ölüm Marşı'nı daha çok seviyor. Çok seviyor... O da bana Tayyareciler Marşı'nı öğretti... La la... (Şarkı söyler.)

PLAKTAN OSMAN SABRİ: Ben milliyetçi Osman Sabri... İnkilapçı... (Bir marş söyler.) Zembul, düğünümüz yarın ne somurtuyorsun? Hadi kalk, kalk ve gel beni öp...

PLAKTAN YABANCI BİR SES: Bırakın bu adam... Bu adam ölü... (Plakta sesler hızlanır.)

PLAKTAN AZİZE HALA: Ah... Ah... Bilal öldün mü yavrucuğum? (Ağlama sesleri.)

PLAKTAN ZEMBUL: Bilalciğim... Kocacığım... (Ağlama)

MUZAFFER SEZA: Bilal Bağana, Bilal Bağana... ” (Burak, 2012:

70).

Burada ise fiziki kötülüğe örnek bir durum söz konusudur. Bilal, babasının yatağında yattığı esnada topuğuna bir iğne saplanır ve zaman geçtikçe bu iğne, Bilal'in kalbine doğru ilerleyerek onun ölümüne sebep olur. Ölüm, insan iradesi dışında geliştiği ve önlenemediği için bu durumu fiziki kötülük kapsamında değerlendirmek gerekir.

Palyaço Ruşen adlı hikâye kitabının içerisinde yer alan “Para Kazanmak İçin Yazılan Hikâye” de ise kötülük kavramı şu şekilde işlenmiştir:

“- *Bırak numarayı diye tabancayla göğsümü dürttü, söyle Fatma nerde? Bir aydır kayıp. O’na ne yaptın? Söyle canavar herif, seni öbür dünyaya göndermeden önce bana Fatma’nın nerde olduğunu söyle.*

- *Fakat, bilmiyorum diye kekeledi, bilmiyorum.. Beni öldürürsen haksız yere öldürmüş olacaksın..*

- *Hadi ordan, diye gürlledi şoför.. Fatma, sizin yanınızda figüranlık yapmadı mı? Fatma’yı beş liraya kiralayıp onu lekelemediniz mi? Sonra da paçavra gibi attınız.. Nereye attınız? Ne yaptınız? Ne oldu Fatma’ya?*

- *Yanlışınız var dedi.. Yolcu, ben Fatma’yı tanımıyorum, sizi şerefimle temin ederim.. Yarın yazıhaneme buyrun.. Aldanıyorsun..”*
(Burak, 1993: 147).

Burada da yine ahlaki bir kötülük görmek mümkündür. Ünlü bir rejisör olan kahraman, kendinden küçük Fatma adındaki bir kıza tecavüz etmiştir. Bu insanın yaptığı eylem, karşısındaki insanı psikolojik veya fiziksel olarak etki altında bıraktığından bu durum ahlaki kötülüğe örnek olarak gösterilir.

“*Birden bire şoför- Ver şu paraları dedi, ani bir kararla.. Cüzdanı cebine atıp, motoru işletti. Şehrin yolunu tuttular. Yolcu’nun içini bir sevinç kapladı, tekrar hayata dönmüştü.. Yarın sevgilisini kolları arasına alıp sıkacak sıkacaktı.. Şehrin ışıkları göründü.. Ya Fatma’nın namusu diye düşündü, yolcu.. Adam sen dedi.. Birden, Fatma’nın yüzünü gördü, ağlıyordu yolcuya sordu- Beni sen mahvetmedin mi? Beni sen aldatmadın mı? Beni sen kandırmadın mı. Yalancı.. Yalancı.. Yalancı.. Yolcu ürperdi.. Gözünü kapattı, Fatma’nın hayalini silmek içini gözünü iyice yumdu..”*
(Burak, 1993: 150).

Hikâyenin devam eden bu bölümünde ise şoförün, kahramana karşı yaptığı soygun ve zorbalık anlatılmaktadır. Bireyin can güvenliğinin tehdit edilmesi ve ardından mal varlığına karşı yapılan saldırı, ahlaki kötülük kapsamında ele alınmalıdır. Kötülük

temasına rastlanan bir diğ er eser ise *İ te Ba  İ te Gövde İ te Kanatlar* adlı tiyatro oyunudur ve bu eserde Őu Şekilde i lenmi tir:

“MELEK (bağırır): Gözümün içine bak, korkma!.. Dosdoğru gözünün içine!.. Korkma!..

NIVART: Kartal kanatlı yılan gibi bir Şey üstüme doğru geldi.

MELEK ( ığlık  ığlık a bağırır): Eğil, saklan, dur saklanma... dur... dur...

NIVART: Eteklerime yapıştı, beni aşağıya çekti, ye d   ird ...

MELEK: Ne yapıyorsun! (Bağırır:) Bağırsana... ko .. durma... dur... dur...

NIVART: Ne yapabilirdim!.. Beni d   ird , sa ımı ba ımı çekti!... ay!.. aman!.. aman!..

MELEK: Sonra... sonra...

NIVART: Ayy!.. ayy!.. ( ığlıklar.)  st me saldırıyor!..  st me saldırıyooor!.. Amaaan!.. ( ığlıklar.) Koca kanatlı ejder ağızlı canavar...

MELEK: Aaay!.. aaay!.. ( ığlıklar.) Amaann!.. ( ığlıklar.) Kaaa !..

kaa !.. kaç diyorum!..

NIVART ( ığlıklar).

MELEK ( ığlıklar)” (Burak, 1995: 71-72).

Melek ile Nivart arasında geçen bu diyalogda, Melek’in, e i Ziya Bey tarafından tecavüze uğradığı anlatılmaktadır. Bireyin kendi iradesi dışında gerçekleşen ve zorbaca davranış gösteren Ziya Bey’in bu tutumunu ahlaki kötülük kapsamı altında değerlendirmek gerekir.

3.10. Dil ve Bilinçdışı

19. ve 20. yüzyıl, felsefi ve bilimsel anlamda pek çok gelişmenin ortaya çıktığı bir dönemlerdir. Dil açısından bakıldığında da bu dönemin oldukça kayda değer olduğu görülmektedir. “Yirminci yüzyılda Batıda üretilmiş entelektüel ürünlerin en temelinde Dil üzerine yapılan araştırmaların yattığı söylenebilir” (Erengil, 1999: 60). Özellikle Ferdinand de Saussure’ün (1857, 1913) bu dönemde ortaya koymuş olduğu *Genel Dilbilim Dersleri*, mevcut dil ve sahip olduğu sistemi başlı başına değiştirmiş ve dile yeni bir boyut kazandırmıştır. Yine bu dönemde Freud ile birlikte psikanaliz biliminin ortaya konması ve uygulanması, dil ve bilinçdışının birbirleri ile alakalı olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

Ancak Freud, dil ve bilinçdışı ilişkisini ele alırken Saussure’cü yaklaşımı temele almaz. Freud, *Hatalı Eylemler, Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri ve Rüyaların Yorumu* adlı kitaplarında bu ilişkinin nasıl meydana geldiğini anlatmaya çalışır. *Hatalı Eylemler* kitabında özellikle üç farklı kusurdan bahseder. Bunlar; unutkanlık, geçicilik ve lapsus yani dil sürçmesidir. Freud, bu kavramlardan özellikle dil sürçmesinin bilinçdışı ile doğrudan ilişkisinin olduğunu düşünmektedir. Freud, dil sürçmesini bireyin; hasta, yorgun, gergin olduğu zamanlarda yaptığında önemsenmemesi gerektiğini dile getirir. Ancak bireyin herhangi bir konuşma bozukluğu olmamasına rağmen ikili diyaloglarda ya da kalabalığa karşı hitap ederken yaptığı hatalara dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü bu durumlar genellikle bireyin bilinçdışının da tetiklemesiyle dil sürçmesine dönüşebileceğini ifade eder.

1895 yılında M. Meringer ve M. Mayerin, dil sürçmesinin kelime ve cümleleri nasıl deformasyona uğrattığını bir taslak üzerinden anlatmış ve Freud da bu taslağı kendi çalışmaları üzerinden uygulamıştır. Bu taslak şöyledir:

- “a) Sözcüklerin yer değiştirmesi;
- b) Sözcüğün bir kısmının yer değiştirmesi ya da önceki sözcüğü ihlal etmesi (Vokland);
- c) Sözcüğün gereksiz yere uzatılması ya da aynı sözcüğe saplanıp kalınması (Nachklang)
- d) Karıştırma (kontaminasyon);

e) *Değiştirme*” (Freud, 2018a: 26).

Freud, Mayerin ve Meringer’in ortaya koyduğu bu taslağı kabul etmekle birlikte bu sınıflandırmanın dil sürçmesini açıklamada eksik ve yetersiz olduğunu da ifade eder. Bu yüzden danışanları ve gözlemleri üzerinden deneyimlediği bazı dil sürçmesi olaylarını da kendi ifadesiyle açıklamaya çalışır. Freud’un gözlemleri neticesinde karşılaştığı dil sürçmeleri genelde bir sözcüğü ona benzeyen başka bir sözcükle karıştırma durumudur. (Freud, 2018a: 28) Bir kişinin grup ya da topluluğa karşı konuşurken herhangi bir kelime yerine ona benzer ancak kötü niyetli bir kelime telaffuz etmesi, Freud’un belirttiği dil sürçmesine örnek olarak verilebilir. Bunun yanında ayrıca dikkat edilmesi gereken bir başka dil sürçme şekli ise bireyin söylemek istediği şeyin tersini söyleme durumudur. (Freud, 2018a: 28) Burada da yine bireyin ego ve bilinç sisteminin güçsüz ya da dikkatsiz olduğu bir anda bilinç dışından gelen uyarıların ortaya çıkması bireyin dil sürçmesi yaşamasına sebep olur. Peki, dil sürçmesi sadece konuşma esnasında ortaya çıkan kelime veya cümlelerin içinde mi kısıtlı kalmaktadır? Freud’un bu soruya cevabı oldukça net ve açıktır, “hayır”. “*Zaten haklı olduğumu yazım hatalarına, yanlışlara vs. bağlı örnekleri inceleme konusunda göreceksiniz*” (Freud, 2018a: 40). Freud’un bu ifadesi dil sürçmelerinin sadece ifade de kalmadığını aynı zamanda yazılı cümleler içerisine de müdahale ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Freudyen psikanalizde hatalı eylemler adı altında geçen dil sürçmesi çok masum olmayan bir kavramdır. Bu yüzden Freud, *Hatalı Eylemler* kitabında hatalı eylemlerin altında bir anlam yattığını ve anlamı ortaya çıkarmak için varlığın eylemlerine bakılması gerektiğini ifade eder (Freud, 2018a: 52). Bireyin ego ve bilinç sisteminin dengeli bir şekilde çalışmadığı anda, bilinç dışından gelen uyarılar, varlığı etkisi altına alarak hatalı davranış ya da eylemde bulunmasına sebep olmaktadır.

Freud’dan sonra psikanaliz bilimine yeni bir soluk katan Jacques Lacan için dil ve bilinç dışı ilişkisi Freud’un ortaya koyduğu ilişkiden farklılık gösterir. Lacan, kariyeri boyunca bilinç dışı tanımını pek çok kez yinelemiştir. Buna rağmen Lacan’cı dil ve bilinç dışı ilişkisi üç farklı tanım üzerinden ele alınabilir. Bu tanımlar şöyledir:

- “1. Bir boşluk ya da kopuş olarak bilinç dışı.
2. Bir dil gibi yapılanmış bir şey olarak bilinç dışı.
3. Öteki’nin söylemi olarak bilinç dışı” (Homer, 2016: 94).

Sean Homer'in belirttiği bu tasnif içerisinde yer alan “bir boşluk ya da kopuş olarak bilinçdışı”, Freudyen dil sürçmesi ile örtüşmektedir. Homer bunu söylemek istemediğimiz ancak yine de söylediğimiz şeyi ima eden ifadeler olarak görür (Homer, 2016: 97).

Freud, bilinçdışını anlatırken buzdağı imgesini ele alır. Buna göre birey, çoğu zaman bilinçdışındaki şeylerden habersizdir. Buna rağmen id ve bilinçdışı sistemi, güçlü bir örgütlenmeye sahip olduğundan ego ve bilinç sistemine müdahale ederek kendisini gün yüzüne hata ile çıkarır. Lacan için bilinçdışı ise varlığın kendini keşfedemediği bir yerdir; var olmanın ontolojik bir gerekliliği ve bir var oluş sorunudur. Sean Homer, *Jacques Lacan* adlı eserinde Lacan'ın psikanaliz bilimine getirdiği en büyük yeniliğin dil olduğunu ifade eder ve bu durumun aynı zamanda Lacan düşüncesinin merkezini oluşturduğunu söyler (Homer, 2016: 97). Freud bilinçdışını cinsellik, libido ya da bastırılmış duygular olarak görürken Lacan bilinçdışını bir gösteren olarak kabul eder. Bilinçdışı kendisini davranışlardan ziyade dil ve söz ile ortaya koyduğu için Lacan onu gösteren düzeninde aramıştır. Bu yüzden bilinçdışı bir boşluk değil aksine gösterendir. Bu yüzden Mutluhan İzmir, *Öznenin Diyalektiği*'nde Lacan'ın dil ve bilinçdışını birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirir (2013: 243).

Lacan, oluşturmuş olduğu bilinçdışı dil ile dilbilimsel dili birbirinden ayırır. Lacan, dil ve bilinçdışı ilişkisini tamamen dilbilimsel anlamda kurmaz. Lacan bu ilişkiyi dilin, bilimsel olmayan tarafı üzerinde durarak inceler. Bu noktada bilinçdışı, dil gibi ele alındığında özneye oyunlar oynayarak onu tökezletmek ister ve bozguna uğratmaya çalışır. Homer dil ve bilinçdışı konusunu ele alırken Fink'in “la linguisterie” kavramını “linguistrick” ibaresi ile değiştirerek bu durumu açıklayıcı bir anlatıma kavuşturduğunu ifade eder (Homer, 2016: 99).

Lacan dil ve bilinçdışı ilişkisini aynı zamanda ötekinin söylemi olarak kabul eder. Buna göre küçük harfli “öteki” ile büyük harfli “Ötekiyi” birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü küçük harfli “öteki” çocuğun ayna dönemini esas alır. Buna göre çocuk için öteki, henüz tam anlamıyla bölünmemiş mutlak haz bütünlüğü olan annesidir. Bu dönemde çocuk kendisini öteki olan annesinden ayıramaz. Buna karşıt olarak büyük harfli “Öteki” ise çocuğun içerisinde yaşadığı simgesel düzeni işaret eder. Varlık içine doğduğu toplumda kendisine yer edinebilmek için simgesel düzenin öne sürmüş olduğu gereklilikleri yerine getirmeye çalışır. Bu beklentilerin başında ise dil gelmektedir.

“Zaman zaman kendimizi gerçekte hiç de istemediğimiz bir şey için çabalarken bulduğumuzda, yıkıcı ve hatta felaketle bitecek oluşumu bile bile bazı eylem ve ilişkileri tekrar edip durduğumuzu fark ettiğimizde, altında ezildiğimizi göre göre ve aslında hiç benimsemediğimiz bazı beklentiler taşıdığımızı hissettiğimizde, hiçbir motivasyon duymadan bazı amaçlar peşinde koştuğumuzu anladığımızda olan nedir? Kendi içselleştirme ve bir kalıba dökme tarzlarımızın bizi kuşatan ötekilerin arzuları ve söylemi aracılığıyla, o sayede mümkün olması demektir” (Özmen, 2010: 94).

Bu durum şu şekilde açıklanabilir: Geleneksel aile yapılarında ebeveynin doyuramadığı ve tatmin edemediği arzu ve isteklerini, kendi çocuğuna dayattığı görülmektedir. Ebeveynin bu dayatması çocuk için ötekinin söylemi olarak ortaya çıkar.

Sonuç olarak Lacan’cı psikanalizde dil ve bilinçdışının ilişkisi Freud’dan farklılık gösterir. Bilinçdışı faktörünün dilin, sadece hata yapmak üzerine kurgulanmadığını aynı zamanda bilinçdışının dil tarafından nasıl kurulduğunu ve özneye nasıl etki ettiğini söylemleriyle dile getirmeye çalışır.

Freud ve Lacan’dan ayrı olarak Deleuze’cu felsefe, bilinçdışını oluşturan yapı olan psikanalitik temelli yaklaşımı kabul etmez ve şizoanalitik yaklaşımı öne sürer. Psikanalitik yaklaşıma göre bilinçdışı, Oidipus kompleksi üzerinden yer yurt sahibi edilmiştir. Ancak şizoanalitik ontolojiye göre bilinçdışı, Oidipal arzudan kurtarılacak varlığın içkinlik ve olumlulayıcı yapı ile arzu üretimine katılmasıdır. (Kılıç, 2013: 96) Şizoanalitik yaklaşıma göre, psikanalitik bilinçdışı ve Oidipal yapı negatiftir. Çünkü varlık, kendi arzu ve eylemlerini yaşamaktansa ötekiler tarafından dayatılan arzu ve eylemleri yaşamak mecburiyetinde kalır. Sinan Kılıç, “Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması” adlı yazısında arzu üretiminin şizoanalitik bilinçdışı ile yersizyurtsuzlaştırılarak bağımsızlaştırıldığını ve bu sayede de bilinçdışının bir üretim merkezi haline geldiğini ifade eder (Kılıç, 2016: 96).

Deleuze, Freudyen psikanalizi ağaç biçimli düşünme sistemi kapsamında ele alır. Bu alanda ortaya konulan Oidipus kompleksi, çocuğun anneden ayrılmasını ifade eder ve bu durum onun mutlak haz bütünlüğünün parçalanması anlamına gelir. Ancak babanın

devreye girmesiyle çocuk, annesini tekrardan ulaşamayacağı bir haz bütünlüğü olarak görür ve bu arzularını bastırarak bilinçdışına gönderir. Psikanalitik bilinçdışı, genellikle ego ve bilinç sistemini bozma ve tehdit üzerine kuruludur. Ancak şizoanalizde bilinçdışı, arzu üretiminin merkezi olarak görünür.

“Şizoanaliz, reaktif düşünme yapısıyla oluşan Oedipus temelli bilinçdışının kodlarını parçalayan, onun yerine olumlayıcı aktif güç (Nietzsche), etkin beden arzusu (Spinoza) ve oluş (Bergson) düşüncesine dayalı bilinçdışının üretici arzu mekanizmasıdır” (Kılıç, 2016: 101).

Şizoanaliz bilinçdışı kapsamında düşünüldüğünde varlık, ağaç biçimli düşünce sisteminden soyutlanarak kendini tek bir öz ya da gerçekliğe bağlamayı reddeder. Bu şekilde varlık kendini sürekli kesintiye uğratarak her defasında yeni bir oluş gerçekleştirir. Yine Sinan Kılıç aynı adlı yazısında, Deleuze ve Guattarinin Oedipal bilinçdışı ile varlığı belli bir öz ve hakikate oturtulmasının varlığı baskı altına aldığını ve buna karşılıkta Deleuze ve Guattarinin şizoid bilinçdışı ifadesini kullanarak bilinçdışının arzu üretim merkezi haline geldiğini söyler (2013: 105).

Şizoid arzu makineleri, varlığı bir makine gibi görmez. Burada kastedilen şey toplumsal düzen tarafından bastırılmış bir bilinçdışını reddetmek ve varlık için sürekli üretim sağlayan bir bilinçdışı oluşturmaktır. Arzu makineleri, belli bir öze aidiyet duymadan çalıştığı için her defasında kendisini yeniden ve en baştan üretir. Bu üretim arzu üzerinden gerçekleşir. Şizoanalitik ontoloji, varlığın tümelliğini değil tikelliğini, aşkınılığını değil içkinliğini, olumsuzlamayı değil olumlamayı kabul eder ve varlığı bunun üzerine kurar. Todd May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* adlı eserinde şizoanalitik ontolojinin yeni dünya düzenini ve anlayışını kurduğunu ifade eder ve bilim, dil gibi kavramların da bu yeni düzenini oluşturmayı sağlayacak araçlar olduğunu söyler. (2017: 103) Ağaç biçimli düşünce sisteminin bilinçdışı ve diğer bütün sistemleri kategorize ederek yer yurt sahibi yapmasına karşın Deleuze, şizoanalitik ontolojinin kurmuş olduğu bilinçdışı sayesinde dili de yersizyurtsuzlaştırarak kategorizeleştirmeden çıkarmak ister. *“Belki de hiçbir kategori görüldüğü kadar sabit olmadığı ya da daha iyi bir ifadeyle ‘kategori’ fikri dilde gerçekleşeni zapt edemediği için dil içten kanamaktadır”* (May, 2017: 105). Deleuze düşüncüyü, algıyı ve bilinçdışını dogmatik anlayıştan kurtarmaya çalışır. Bu eylemin ardından dil de dogmatik düşünceden çıkarılmalıdır. Eğer düşünce ve algı bu sistem içinden çıkarılır ancak dil çıkarılamazsa

bu söylemleri bize ifade edecek olan dil dogmatik düşüncede kalacağı için Deleuze'un felsefesine hizmet etmez (May, 2017: 130). Dilin belli bir söz dizimi, gramer yapısı ya da harflerin yan yana gelerek anlamlı bir bütün oluşturması Oidipusçu bilinçdışının sunduğu yasaklayıcı ve kısıtlayıcı bir yapıya sahiptir. Ancak şizoanalitik dil yapısında bu düzen tamamen bozulur ve dil yersizyurtsuzlaştırılır.

Sonuç olarak Deleuze felsefesi ve şizoanaliz bakış açısıyla bilinçdışı, belli bir düşünce üzerine sabitlenmiş, kategorize edilmiş ve bastırılmış bir alan olmaktan çıkarılıp arzu üretiminin merkezi haline getirilmiştir. Bilinçdışının kategori anlayışından çıkarılıp arzu üretiminin merkezine geçmesi üzerine pek çok sabit düşünce bu durumdan etkilenmiş ve dil de bundan nasibini almıştır. Dilin ancak yersizyurtsuzlaştırılmış hali şizoanalitik bilinçdışı ve düşünme eylemlerini aktarmaya muktedir yapıdadır. Aksi halde bilinçdışı ne kadar arzu üretim merkezi haline gelirse gelsin dil, ağaç biçimli düşünce sisteminin ya da bir diğer adıyla dogmatik düşüncelerin etkisi altında kaldığı sürece Deleuze'un felsefesini aktarma gücüne sahip olamayacaktır.

Bu görüşler açıklandıktan sonra Sevim Burak'ın eserlerinde de dil ve bilinçdışı ilişkisine rastlamak mümkündür. Örneğin *Yanık Saraylar* adlı hikâye kitabı içerisinde yer alan “Yanık Saraylar”da şöyle geçmektedir:

“DEMİR KAPIDAN GİRDİLER

YEŞİLKÖY

YOL

KADIN

Uğraş düzeninin koridorlarından geçtiler

Artları sıra yürüdüler

Odalar

Pencereler

Birbirlerini arayıp buldular

Tüm ayrıntılarıyla...

Kapılar

Anahtarlar

Kilitler

Yerine takıldı

Kuruldu

Çalışma

Yüzeyi”

(Burak, 2016a: 25).

Sevim Burak’ın burada kullandığı cümle düzeni var olan cümle düzeni içerisindeki işleyişi sekteye uğratmaktır. Sevim Burak’ın böyle bir cümle düzeni kurmasının nedeni dili yersizyurtsuzlaştırmaya çalıştığının bir göstergesidir. Majör dilin sıralı ve düzenli işleyişine karşı bu basamaklı ifadeler serbestliği ifade ederek yasaklayıcı ve kısıtlayıcı dilin yaptırımlarına karşı bir başkaldırı niteliğindedir.

Başka bir örnek ise *Afrika Dansı* hikâye kitabının içerisinde yer alan “Afrika Dansı”nda şu şekilde ele alınmıştır:

“MAKİNE BİZİ BURADAN ÇIKARACAK MI

ÇOK ÇOK UZAKLARDA

BAŞKA BAŞKA İNSANLAR

BİZİ KURTARACAKLAR MI

YOKSA

BU MAKİNE BENİM DE Mİ HESABIMI GÖRECEK ALT

KAPIDAN

GİZLİCE ÇIKARILAN

BİR CESET Mİ OLACAĞIM

ÖLÜ MİVES KARUB MU GELİYOR OLACAĞIM

NİYE GİZLİ ÇIKARILACAĞIM” (Burak, 2016b:

12).

Bu alıntıda yazarın kendi adını “Mives Karub” olarak tersten ifade etmesi, dil üzerinden kendi kimliğini ve dili yersizyurtsuzlaştırmaya çalıştığını ifade eder. Çünkü şizoanalitik

bilinçdişı, var olan dilsel düzeni yıkmayı hedef alır. Sevim Burak'ın kendisini bu şekilde ifade etmesi hastane köşesinde ölmekten korktuğu için bir kaçıışı ifade eder ve Mives Karub'a sığınarak bundan kurtulmaya çalışır.

“HAKİKAT ŞU:

BU YAHODİ KEDİLERİNİN YAŞAMALARI PEK

BEDBAHT BİR YAŞAMAKTIR

PEK ACINACAK BİR YAŞAMALARI VARDIR

KASSAP DUKKİANE EUNUNDEKİ KEUPEKLER

ARASENDE

HER GÜN VOUKOU BOULAN GHAVGHA TAARİF

OLENEMAZ” (Burak, 2016b: 52).

Deleuze- Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* adlı eserinde varlığın kendi diline nasıl yabancı ve göçebe olduğunu sorgular (Deleuze- Guattari, 2015: 51). Onlar bu sorunun cevabını dilin yersizyurtsuzlaşması olarak verirler. Buna göre:

“Yersizyurtsuzlaşma hep daha ileri gitmek... ağırbaşlılığın verdiği güçle. Sözcük dağarcığı kurduğuna göre, onu yoğunluğu içinde titreştirmek. Her türlü simgesel, hatta anlamlandırıcı ya da yalnızca ‘gösteren’ dil kullanımının karşısına, tamamen yoğun bir dil kullanımı koymak. Kusursuz ve biçimlenmemiş bir anlatıma, maddi, yoğun bir anlatıma kavuşmak” (Deleuze- Guattari, 2015: 50).

Sevim Burak da burada majör dilin içerisinde kendi minör dilini kullanarak Türkçenin kelime ve cümle yapısını bozmuş, anlamlı kelimeleri anlamsızlaştırmış dili bozmaya çalışarak onu yersizyurtsuzlaştırmıştır. Böylelikle Sevim Burak, içinde yaşadığı toplumun dili olan Türkçenin tabir yerindeyse göçebesi, yabancı ve çingenesi durumuna gelmiştir.

Palyaço Ruşen hikâye kitabının içerisinde yer alan “Mut”ta ise dilin yersizyurtsuzlaştırılması şu şekilde işlenmiştir:

“(Eskiden adamlar/ en yüceleri/ Profesörler bile yalnız yürür kendi kendine komuşurlardı/ daracık sokaklarda/ o kadar dar ki/ alçaktan uçan bir yarasa bu dar sokakta kendi kendine ve komuşan adamlara çarpabilirdi/ bundan önceki düşmanlarımız böyleydi/ bu düşmanlarımızı hürmetle izlerdik/ ya yarın ki dersini ve surelerini ezberleyen Medrese talebesi – ya lügat okuyan ve mor kalemi diline götürüp ıslatarak yürürken bile elindeki deftere not alarak lügatı takip eden bir mütercimdi)” (Burak, 1993: 53; 54).

Sevim Burak’ın burada yaptığı şey ise majör dil içerisindeki düzenlerden biri olan noktalama işaretlerini tahrip ederek kendi akış dilini oluşturmaktır. Bu sayede majör dilin hegemonyasından çıkarak kendi oluşturduğu dil içerisinde kendi düzenini kurmaya çalışır ve dili yine bu şekilde yersizyurtsuzlaştırır. *Ford Mach I* romanında ise şöyle göze çarpmaktadır:

“Caddeye daldılar

Bir gün önceden hazırlıklıydılar

Üst üste tekrarlanan hamleler ve şahlanmalarla

Demirden bir ordu

Caddenin sahipleri

Zorlu iki düşman

İkide birde karşısına çıkan ölümlü bir geçit

*‘ALÇAK PARMAKLIKLAR VE BODUR TARHLAR
GEÇİT AĞIZLARINDAN KALDIRILARAK AÇIK BİR BIRAKILMIŞ
HERKES GİRMİŞ GİBİ YA DA GİRMESİ YASAK OLAN BİRİNİN
BAHÇEYE GİRMESİNE İZİN VERİLMİŞ GİBİ’”* (Burak, 2014a: 55).

Yazarın burada yapmak istediği şey majör dilin işleyiş biçimini bozmak ve cümle yapısına zarar vermektir. Özellikle küçük harf kullanımından sonra büyük harf kullanımına aniden geçilmesi, Türkçenin cümle yapısına aykırı olup yazarın kendi minör diliyle majör dili yani Türkçeyi nasıl yersizyurtsuzlaştırdığını göstermektedir.

Burak, oluşturduğu bu yöntemle, yasaklayıcı ve kısıtlayıcı bir sistemden, kendi oluşturduğu düzen ile kaçışı ifade etmektedir.



4. ÖZNENİN DİL ÜZERİNDEN KURULUMU

19. ve 20. yüzyıl içerisinde dil kavramı kendini aşmış ve pek çok bilimin temel yapı taşı ve temsilcisi haline gelmiştir. Dilin bu denli gelişip pozitif bilimin içerisine eklenmesinde Ferdinand de Saussure'ün etkisi oldukça büyüktür. Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* adlı eseri şu an ki mevcut dili pek çok bilimin yapı taşı haline getirmiş ve sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* adlı eserinde Saussure öncesi dil çalışmalarının genellikle kelimelerin etimolojisi, dillerin sınıflandırılması ve akrabalığı üzerine kurulduğunu ifade eder (2016: 149). Dilin bu şekilde açıklanması onun varlığını bilimden ve bilimsel olandan soyutlamaktadır. Saussure öncesi dil genellikle dogmatik düşünce denilen sabit ve hareketsiz bir yapıya dayanmaktadır. Tura aynı adlı eserinde bu yapının Descartes'çı anlayışa yakın olduğunu ifade eder (2016: 150). Felsefe tarihinin belli bir dönemine hükmeden Kartezyen bakış açısı pek çok açıdan kısıtlamayı getirmekteydi. Oysaki Antikçağ'da pek çok filozof ve düşünür dili sadece ifade aracı olarak görmemiş, dile doğayı ve düşünceyi açıklamada etkin bir rol vermişlerdir. “*Her dönem dili, kendi bilgisine göre farklı biçimlerde yorumlamıştır. Eski Yunan'da dile felsefenin içinde önemli bir yer ayrılmıştır. Sokrates'ten önceki dönem içinde genel eğilim, dilin düzeninin doğadan geldiği şeklindeydi* (Işık, 2000: 26). Devam eden süreçte Rönesans gibi bir aydınlanma çağının yaşanması yine dili bu dönemde açıklanması gereken kavramların başında getirmekteydi. Ancak yaşadığımız çağa doğru yaklaştıkça Descartes ile başlayan ve Kant ile devam eden dogmatik düşünce sisteminin zihniyeti, dili de etkisi altına almış ve böylelikle dil sıradan bir araç gibi algılanmaya başlamıştır. Ancak dilin karanlığa gömülmesini önleyen ve Antikçağ'dan Rönesans'a kadar olan süre boyunca hak ettiği değeri gören ve ardından belli düşünce sistemlerinin içerisinde sadece bir ifade aracı olarak görülen dil anlayışını, Saussure yıkmaya çalışır.

Saussure ile birlikte dil dogmatik düşünce sisteminden çıkarılarak hareketli ve diğer pozitif bilimlerle ilişki içine sokulmuştur. Böylesi bir yapılanma içerisinde dil, düşünce

ve fikirleri ses ile karşı tarafa iletme aracı olarak görülmekle kalmayıp aynı zamanda dil; düşünce, fikir ve bilinçdışı tarafından da açıklanmaktadır. Saussure, dili artzamanlılık ve eşzamanlılık kapsamında değerlendirmeye sokar. Buna göre eşzamanlılık: “... *geneldir, ama buyurucu değildir. Kuşkusuz, ortaklaşa kullanımın zorlamasıyla kendini bireylere benimsetir... Kısacası, eşsüremliliğe yasa sözü, düzen, düzenlilik ilkesi anlamında kullanılır*” (Saussure, 1985: 99). Buna karşıt olarak artzamanlılık:

“Belli bir sonuç doğuran, bir şey gerçekleştiren devinimsel bir etken içerir. Ama bu, buyurucu özellik evrim olgularına yasa kavramının uygulanması için yeterli değildir. Ancak bir olgular bütünü aynı kurala uydu mu yasadaki söz edilebilir. Artsüremliliğe olaylar her zaman rastlantısal ve özel niteliklidir. Kimi karşıt belirtiler durumu değiştirmez” (Saussure, 1985: 99).

Saussure’ün eşzamanlılık ve artzamanlılık tanımlarını toparlayacak olursak eşzamanlılık, dili, belli bir tarihsel ya da kronolojik araştırma ya da incelemeye tabi tutmadan olduğu şekliyle ortaya koymaktır. Artzamanlılık ise dili belli bir tarihsel, kronolojik uzantı ve kategori içerisinde gramer ve söz dizim açısından incelemek anlamına gelmektedir. Saussure, artzamanlı dili belli bir kalıba göre hareket ettiği için dilbilim dersleri içerisinde tercih etmez. Daha çok eşzamanlı dili tercih eder. Bunun sebebi dilin kendi sınırlarını aşmaya çalışan bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Eşzamanlı dil esnek ve hareketli bir yapıya sahip olduğundan pek çok bilimin içerisine sızmayı ve buralara kök salmayı başarmıştır. Dilbilimin üzerine kurulan yapısalcılık da eşzamanlı dilin bu hücumuna uğrayarak meydana gelmiştir.

“Burada kullanılan ‘yapısal’ terimini biraz açmak gerekmektedir. T. Parsons ‘sosyal sistemleri (social systems) daha genel bir hareket sistemi (system of action) içinde’ bir bileşen olarak ele alır. Diğer bileşenler ise kültürel sistemler (cultural systems), kişilik sistemleri (personality systems), davranışsal organizmalar (behaviorial organism) olarak sıralanmaktadır” (Işık, 2000: 57; 58).

Görüldüğü gibi Yapısal Dilbilim anlayışı, sadece dilin ilgilendiği alanlarla sınırlı kalmamış sosyal bilimler, felsefe, psikoloji, kültür gibi pek çok alana da temas etmeyi

başarmıştır. İ. Emre Işık, *Öznenin Dili* adlı eserinde yapısalcılığın sadece dilbilimde etkin olmayacağını diğer pozitif bilimlerinde gelişmesi ve devamlılığı için yapısalcılıktan yararlanılması gerektiğini ifade eder. Işık, kendi düşüncesini Lévi- Strauss’a dayandırır ve onun, “sosyal bilimler yok olmamak için yapısalcılıktan yararlanmalı” ifadesiyle destekler (2000: 87).

Lévi- Strauss’un yapısalcı yaklaşıma böyle bir tanım yüklemesi onun, pek çok pozitif ve sosyal bilimle birlikte görülmesi anlamına gelmektedir. Böylece dilbilimi ile güçlenen yapısalcılık felsefeye de temas etmeyi başarmıştır. Örneğin Heidegger’in varlık felsefesini bir dil felsefesi olarak görmek mümkündür.

“Geç- burjuva felsefesinin bu akımı, Heidegger düşüncesinde de yoğun olarak görülür. Heidegger Nietzsche’nin ve Dilthey’in temel düşüncelerini Kierkegaard’ın ‘kaygı felsefesiyle’ ve Husserl’in fenomenolojisiyle birleştirmiştir. Heidegger’in ‘varlık felsefesi’ aynı zamanda dil felsefesi olarak ortaya çıkar. Onun felsefesinde varlık, dilin dünyasına yerleşmiştir; bu düşüncesiyle dil ‘varlık felsefesi’nin’ temel koşulu oluverir” (Birkiye, 1984: 134).

Heidegger, varlığı özellikle ontoloji kapsamında ele almış ve “Varlığın anlamı nedir?” sorusu etrafında cevap aramaya çalışmıştır. Heidegger’in bu girişimi kendisinden önce mevcut olan varlık görüşlerine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Çünkü Heidegger’den önce varlık sorusuna yanıt arayan Descartes, Kant ve Hegel gibi düşünürler varlığı akılcı ve ikilik fikri yaklaşımıyla ele alırken Heidegger varlığı oluş şekli ile ele almıştır.

Heidegger varlığı ortaya çıkarırken fenomenolojiden yararlanır. Fenomenolojinin alt başlıklarından bir tanesi ise logostur. Logos, anlamı ortaya çıkaran ve açıklığa kavuşturan bir kavramdır.

“Logos hep akıl, yargı, kavram, tanım, neden ve ilintili olarak ‘çevrilmekte’ yani hep yorumlanmaktadır. Peki ama nasıl oluyor da ‘söz’ değişim geçirerek bilimsel dil olarak kullanılan logos yukarıda ki bütün bu anlamlara gelebiliyor?” (Heidegger, 2018: 61; 62).

Heidegger’in bu sorusunu varlık özelinden değerlendirmek gerekirse onun “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun kapalılığına ve varlığın kapalı kapılar arkasındaki durumuna

karşı dili kullanarak açmaya çalıştığı ve varlığı bu şekilde ele alıp anlamlandırmaya çalıştığı söylenebilir.

Saussure dilbilimci, Heidegger ise düşünürdür. Bu yüzden onların dili ele alış biçimleri veya dili kullanma şekilleri tamamen birbirinden farklıdır. Saussure, dilbilimsel kavramları ortaya koyarken bu kavramların özne için önemini düşünmez. Sadece sistem dâhilinde düşünür. Bu yüzden gösterge, gösteren ve gösterilen ilişkisini birey üzerinden değil kavramlar üzerinden anlatmaya çalışır. Aynı zamanda Heidegger için de bu durum böyledir. Heidegger dili, varlığın dil gelişimi açısından değerlendirmez. Çünkü varlığın dil kullanımını ve bu kullanımın varlığa karşı yansımalarını ele alan bilim dalı psikoloji ve psikanalizdir.

Psikanaliz bilimi içerisinde de dil kullanımının ve öznenin dil üzerinden hayat bulması ve ardından şekillenmesi mümkündür. Bu konu öncelikle Freud tarafından ele alınmış akabinde de Lacan, dilin bu durumunu kendi teorisinin zeminine oturtmuştur. Kartezyen bakış açısı felsefeye etki ettiği kadar psikanaliz bilimine tesir etmiştir. Bu açıdan bakıldığında psikanaliz içerisinde de bireyin dil kullanımının bilinçli olma durumu yani akıl ile ilişkili olduğu ortaya çıkar. Freud; espri, şaka ve dil sürçmesi gibi kavramların bireyin bilincinin sağlam olmadığı anda ortaya çıkan şeyler olduğunu öne sürer. Bu noktada Freud, bilinç kavramının karşısına bilinçdışı kavramını çıkarmış olur. Bilinç ile bilinçdışı birbirinin tam karşısında yer alan iki farklı kavramdır. Bilinç, açıklanabilir ve tarif edilebilirken bilinçdışı bilinmeyen, açıklanamayan ve tanımlanamayan bir sistemdir. Freud, bilinçdışını bu şekilde ele alır ve böylece bilinçli olma durumunun karşısına daha gizli, ulaşılamayan bir kavram olarak bilinçdışını çıkarmış olur. Freud ile başlayan bu sorular özne ve dil ilişkisine geçmeden önce bilinçdışının varlığının tartışılmasına sebep olur. Örneğin Cengiz Erengil, “Yapısalcılık, Dil, Bilinçdışı ve Özne II” adlı yazısında bu durumu Saffet Murat Tura’nın *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz* adlı eserine dayandırarak Sartre’cı bir bilinçdışının mümkün olmadığını ve bilinçdışı diye tabir edilen şeylerin aslında doğa olduğunu dile getirir (1999: 44). Sartre bu yüzden varlık kuramını kurarken bilinçli ve farkında olan varlığa, kendisi için varlık derken doğada bulunan tam ve eksiksiz varlığa ise kendinde varlık demektedir. Bilinçdışına dair bu tür tartışmalardan sonra onun varlığının kesinliği hâlâ yerine oturmamışken psikanaliz son kozunu oynar. Bu koz ise dil’dir.

“Ancak henüz psikanaliz son sözünü söylemedi. Bize burada bir başka kavram yardımcı olacak: Dil. Jacques Derrida’nın anahtar niteliğinde bir cümlesi var: ‘Dil, paranteze alınamaz.’ Gerçekten de fenomenolojik indirgeme yöntemi, paranteze alma işlemi aslında hiç ummadığı bir kalıntı bırakır. Dili bilinçten atamazsınız, çünkü bu durumda bir bilinç edimi, cogito mümkün olmaz. Dilden arınmış bir düşünce düşünülemez” (Tura, 2016: 109).

Dogmatik düşüncenin hâkim olduğu dil 18. ve 19. yüzyılda yerini giderek daha önemli bir yere sabitlemeye başlar. Bu dönemde dil, düşünceyi sözlerle ifade etme ya da yazıya geçirmede kullanılan bir araç niteliğindedir. Ancak Saussure ile birlikte var olan düzen bozulur. Erengil yine aynı adlı yazısından dili toplumsal ve uzlaşımsal bir kurum olarak değerlendirir (Erengil, 1999: 45). Mevcut dil, Muharrem Ergin’in tanımı ile toplumsal anlaşmalar sistemi olduğundan tek başına bireysel bir dil ya da düşünceden söz etmek mümkün değildir.

“İşte Lacan’a göre bilinçdışı, bu ‘insan-dil’ ilişkisinin kaçınılmaz mantiki sonucudur. İnsan kendi varoluş gerçeğini olduğu gibi değil, ancak toplumsal bir kurumun ona sağladığı imkânlarla düşünür. Böylece, Anika Lemaire’in dediği gibi, insanda bir yarık meydana gelir. İşte bilinçdışını temellendiren budur. İnsan kendi gerçeğini bilinçdışı kılar. İnsan kendi gerçeğini önce ailenin, sonra diğer kültür kurumlarının söyleminden dolayımınarak düşünürken, esas otantik gerçekliğini bilinçdışı kılmış olur” (Tura, 2016: 110; 111).

Lacan’ın dili, bilinçdışı ile açıklaması ve toplumsal yani simgesel düzene dayandırmasının bir nedeni vardır. Erengil yine aynı adlı yazısında bu durumu dilin belli bir konuma oturtulmadan çok geniş bir alana yayılmasından kaynaklandığını ifade eder ve bunu bulutsuya benzetir (1999: 45; 46). Dilin belli bir sınırlandırma olmaksızın bir bulutsuya benzemesi onun önünün ve sonunun olmadığı düşüncesini desteklemektedir. Bu yüzden Lacan kuramında kullandığı dili belli bir düzene oturtarak ona bir dayanak noktası sağlamak ister.

“Dile doğar doğmaz, dilin içine alınır alınmaz insan yarığın göbeğine yeniden ayarlanır; artık eksikle yaşamaya ve kendini tamamen

parçalamadan uzakta tutmaya adayacağı uzun bir yaşam onu beklemektedir: ne söyleyeceği, neyin ifade edeceği, söylemin nereye ulaşacağı ve onu nerede bırakacağı Simgeselin yasası tarafından çoktan belirlenmiştir” (Keskin, 2009: 2).

Lacan dili kültürel, simgeleşmiş bir düzen üzerine yerleştirerek özneyi de bu temel üzerine kurar. Özne dünyaya geldiği andan itibaren belli bir toplumsal bütünlüğün içerisine düşer. Bu düzen ilk önce aile daha sonra ise toplum tarafından oluşturulur. Öznenin dil kullanımı ve biçimlenmesi ilk başta aile daha sonrada toplum tarafından yasaklayıcı, kısıtlayıcı, engelleyici şekilde temellenir. Saffet Murat Tura varlığın dil kullanımını biyolojik varlıktan toplumsal, kültürel varlığa geçişi olarak görür (Tura, 2016: 114). Öznenin ilk olarak aile içerisinde bulunması dil düzeninin Oidipal düzlem etrafında ele alınmasını gerektirir. Oidipal düzen, özneyi simgesel yani toplumsal/kültürel düzene götürecek dilsel kalıba sokmayı amaçlar.

“Simge dizgesinin, Lacan’da üçlü bir etkisi olduğunu belirtir Tura: Simge dizgesi; ilk olarak ‘ben ile ben- olmayanı’ içsel olan ile dışsal olanı’ ayırmaya olanak sağlar; ikinci olarak ‘öznelliği, içselliği’, bu içselliğin ifadesi olan ‘söylem’den ayırmaya olanak sağlar ve bu sayede insan kendi öznelliğini, bu öznellikten bağımsız olarak düşünebilir. Bir anlamda ‘bilinçdışı’ kuran da budur; üçüncü olarak da insan ‘bir özne olarak’ diğerlerinin karşısında bir komuma yerleştirir. ‘Oidipal dönemde çocuk, anne ve baba karşısındaki kültürel komumunu gene simge sayesinde kazanır’” (Erengil, 1999: 49).

Oidipal düzende öznenin dilini oluşturan iki farklı dil vardır. Bunlardan ilki anneye ikincisi ise babaya ait dildir. Çocuk ilk başta annenin dili altında yaşarken ayna evresinin yaşanması ve ilerleyen dönemde babanın devreye girmesiyle Babanın Adına ya da diğer bir deyişle Babanın Yasasına doğru yönelir. Tura, Oidipus’u insanın toplumsal ve kültürel bir varlık olması için zorunlu olarak oturtulması gereken bir alan olarak görür (Tura, 2016: 197). Babanın devreye girememe durumu ise çocuğun gelişimi için oldukça zararlı bir durumu ifade eder. Babanın devreye girmemesi çocuğun hem fizyolojik ve zihinsel olarak gelişimini engellerken hem de onu simgesel düzende bu dile öğrenmesini ve kullanmasını engelleyici bir unsur teşkil eder. Örneğin, İkinci Dünya Savaşında Almanlar tüm Avrupa’yı ele geçirmeye çalışmışlar ve bunu da

belli bir süre içerisinde başarmışlardır. Her ne kadar gittikleri yerleri ele geçirirler de oralarda kalabilecek ve etkilerini devam ettirebilecek yeterli nüfusa sahip olmadıkları için sağlıklı bir şekilde yayılamamaktaydılar. Kendilerini ari ırk olarak gören Almanlar bu işgalin devamını düşünerek cepheden sağlıklı askerler ile sağlık çalışanı olan kadınları ilişkiye sokmuşlardır. Hamile kalan kadın bir tür toplama kamplarında kalırken ilişki sonrası erkek ise cepheye savaşmak için geri dönerdi. Kadın da doğum yaptıktan sonra tekrar cepheye sağlık hizmetlerini yerine getirmek için döner ve doğum sonrası bebek yalnız bırakılırdı. Ancak çocuk hem anneden yoksun büyüdüğü için gelişimsel olarak zorluk çekmiş hem de babanın olmaması onu topluma dâhil edecek bir yasadan mahrum kalmasına neden olmuştur. Alman hükümeti kendilerini bu dönemde en gelişmiş zekâyâ sahip toplum olarak tarif ederken savaş esnasında yaptıkları bu eylemin sonucunda doğan çocukların zekâ seviyeleri olması gerekenin altında kalmış ve bu çocuklar bir babadan mahrum büyüdükleri için de toplumun içerisinde kendilerine yer bulamamışlardır. Bu yüzden Babanın Yasası hem çocuğun “ben”i için hem de dilsel anlamda oldukça önemlidir.

Babanın Yasası devreye girmediği zaman psikozlar meydana gelir. Saffet Murat Tura aynı adlı eserinde psikozun sebebini Oidipus kaynaklı olarak varlığın simgesel döneme geçememesi olarak değerlendirir (Tura, 2016: 187). Yani çocuk aile düzeni içerisinde ilk önce Oidipal üçgeni sağlıklı bir şekilde atlatmalıdır. Bu üçgen içerisinde çocuk ayna evresini yaşar. Ayna evresinden önce çocuk kendi bedenini annesinden ayıramaz. Ayna evresinin yaşanması ile gelişimsel süreç içerisine girilir ve çocuk bedenini tanımaya başlar. Daha sonra çocuk ayna evresiyle beraber annenin dilinden çıkıp Babanın Yasasına dâhil olur. Babanın Adı ya da Babanın Yasası ise “*kültürün düzenidir*” (Tura, 2016: 199). Bu şekilde özelden genele doğru çocuğun hem dilsel gelişimi hem de fiziksel ve zihinsel gelişimi tamamlanmış olur.

Lacan’dan sonra tezin ikinci bölümünde yer alan Michel Foucault ve Gilles Deleuze, dil konusunda kendilerinden önce yer alan filozof ve düşünürlerden ayrılık gösterirler. Bu ayrılığın sebepleri arasında, yaşadıkları çağda her anlamda bilgi patlaması yaşanmış olmasının yeri yadsınamaz. Ancak onlar bu bilgi patlamasının içerisinde kendilerini diğerlerinden ayıracak olan şeyi ya da kimseyi keşfetmişlerdir. Bu kişi Alman düşünür Friedrich Wilhelm Nietzsche’dir (1844, 1900). Foucault ve Deleuze özellikle 18. ve 19. yüzyılda yaşamış başka bir Alman düşünür olan Hegel’in diyalektik düşünme sistemini

reddetmişler ve kendi düşünme biçimlerini oluştururken Nietzsche'nin düşüncelerini kendilerine temel olarak almışlardır.

Foucault ve Deleuze'un Nietzsche düşüncelerini ele almasının sebebi, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini eleştirmesi ve yeniden yapılandırılması gerektiğini ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Ali Akay, *Tekil Düşünce* adlı eserinde Nietzsche'nin Hegel'e ait olan efendi-köle diyalektiğinde aslında kölenin sadece fiziksel bir varlık olmadığını dile getirir ve ardından köle düşüncesinin tanrının kölesi veya devletin kölesi olduğunu ifade eder. Bu iki kurumun oluşturmuş olduğu kölenin daima emir altında ve uyum sağlayıcı yapıda olduğunu dile getirir (2016a: 126; 127). Bu yüzden Foucault ve Deleuze kronolojik olarak ele alındığında ikilik fikrini reddederek tekil düşünce sistemine yönelmeye başlamışlardır. Örneğin; Hegel'in efendi- köle diyalektiği ikilik fikrinin temasını en iyi anlatan örneklemdir. Hegel'in bu örneklemeden Lacan da etkilenmiştir. Hegel'in ortaya koyduğu bu diyalektik örneklemini yer yer Lacan'ın kuramında da görmek mümkündür. Örneğin, ayna evresi bu duruma verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Çocuk doğduktan sonra belli bir süre kendisini annesinin bir parçası olarak görür ve kendisini annesinden ayıramaz. Bu durum Hegel'in diyalektiğine göre bölünmemiş parçalanmamış haz bütünlüğüdür. Ardından çocuk kendisini aynada ilk defa gördüğünde bu durum çocuğun annesinden ayrı bir varlık olarak mevcudiyetinin farkına varmaya başladığının ilk göstergesidir. Hegel'de ise mükemmel bütünlük patlamaya uğrar ve birçok öteki meydana gelir. Çocuk için kendi varlığını keşfetmek eksik bir yapı olduğunun farkına varması anlamına gelir ki çocuk bunu fark ettikten sonra tekrar mükemmel yapıya yani annesine ulaşmak için çaba gösterir. Hegel'in diyalektiğinde de meydana gelen ötekiler kendi eksiklerini diğer ötekilere sahip olarak gidermeye çalışır ve bu şekilde mükemmel ve tam yapıya ulaşmaya gayret eder. Ardından çocuk mükemmel bütünlüğe ulaşmaya çalışırken Babanın Yasası devreye girer ve çocuğun bu arzusunu yok eder. Aynı şekilde Hegel'de de köle, efendiye ölümünü göze alarak savaş açar, kazanırsa mükemmel ve tam yapıya sahip olmuş olur ancak kazanamazsa köle olmaya devam eder.

Hegel ile Lacan'ın varlıkları böyle bir yapı içerisine kurmaları, bu varlıkların ikilik fikrinin zihniyetiyle hareket ettiğini gösterir. İkili fikirlerde bir yöneten bir de yönetilen vardır. Hegel'de yöneten efendi, Lacan'da ise Babanın Yasası'dır. Bu durum varlığın belli bir iktidar ve onun sahip olduğu dilin altına girdiği anlamına gelir. Varlık bu dilin

içerisinde doğar, büyür, yaşar ve ölür. İşte tam da bu noktada Foucault ve Deleuze'un neden Nietzsche'nin görüşlerini benimsediği ortaya çıkar. Nietzsche'nin tanrının öldüğünü ilan etmesi ardından Foucault'nun da modern öznenin öldüğünü ilan etmesi aslında fiziksel veya metafiziksel bir ölümü ifade etmemektedir. Bu ölüm Descartes ile başlayıp Kant ile devam eden akılcılık akımının sonlanması ve Hegel ile boyut değiştirip aynı şeyin tekrar varlıkların önüne sunulması fikrinin ölümüdür. Yani bu durum bir üst aklın, bir emredicinin, buyurucunun veya yönetici sınıfının varlığının artık kabul edilmediği anlamına gelmektedir. Bu durum insanın kendinden daha güçlü bir iktidar ve onun sahip olduğu dilin ölümünü temsil etmektedir.

“Klossowski ve Deleuze'ün Nietzsche üzerine yapıtları, Foucault'mun Nietzscheci tarih okuma biçimi ve Georges Bataille'ın Hegel ve Nietzsche arası bir filozof oluşu Fransız düşüncesinin Hegel'den koparak, daha tekil okumalara doğru sürükler... Artık Bataille Hegelci bir sistemden Nietzscheci bir düşünceye doğru kaymaktadır bu yıllarda. 1936 yılında 'artık tek bir kimsenin değil, herkesin birer efendi olma zamanı gelmiştir' diye yazmıştır” (Akay, 2016a: 117; 118).

Foucault bu ikili fikir yapılarını, tarih okumaları ile bozmaya çalışır ve kendine hedef olarak varlığa yön veren en güçlü alanları hedef alır. Foucault bir tarihçi olmamasına rağmen varlıkların bu denli kendilerini kısıtlamaları ve hapsetmeleri üzerinde durur ve onları yöneten dili sorgulamaya başlar. Foucault tarihsel araştırmalarına devam ederken görmek ve söylemek fiilleri üzerinde durur. Özellikle bu kavramların üzerinde durmasının sebebi varlığın karşılaştığı şeylerin aslında görüldüğü anlamında mı yoksa söylendiği gibi mi olduğunu sorgulamasından kaynaklanmaktadır.

“Kelimeler ve Şeyler kitabında da yazdığı gibi: 'Biz istediğimiz kadar gördüğümüzü söyleyelim (Velázquez'in tablosu üzerine) görülen şey söylenen şeyin içinde değildir, istediğimiz kadar tasvirlerle ve metaforlarla imgelerin yardımı ile bazı şeyleri göstermeye uğraşalım, üzerine konuştuğumuz yer gözlerimizin önüne açılan, gözlerimizin önünde harikalar yaratarak çiçek açan yer değildir; sadece belli sözdiziminin birbirinin ardından sıralanıp anlamlarını açıkladıkları yerdir” (Akay, 2016b: 36).

Akay'ın da belirttiği gibi Foucault'nun burada dikkat çekmek istediği şey aslında ikilik fikrinin varlığıdır. İktidar ve onun sahip olduğu dil, varlığı öyle bir etki altına almıştır ki iktidar, varlığı istediği gibi yönetebilmekte ve ona şekil verebilmektedir.

Foucault'nun çalışmalarına bakıldığında delilik ve akıl hastalığı üzerinde çokça kafa yorduğu görülmektedir. Böyle bir ikilik fikrini ele almasının sebebi iktidarın bu kavramlara yüklediği anlamları ortaya çıkarmak ve tarihsel okumalar yaparak vakaların ilk karşılaşıldığında nasıl gözlemlendiğini ve nasıl ele alındığını ortaya çıkarmaktır.

“Deliliğin Tarihi’nde ve Hapishanenin Doğuşu kitaplarının da iki ayrıışık biçimi vardır. Bunlardan birincisine değinirsek; delilik, hastanelerin içersine kapatılan ‘görünen’ vakadır. Ama Foucault, bu kitabında bir de akıldışı olan, söylenen şeyleri de kullanıyor: Akıldışı tıbbî sözceler, edebi sözceler (Cervantes, Voltaire, Diderot, Descartes vb.). Sonuçta, tarihsel olarak, ikisinin aynı şey olmadığını ve deliliğin nesnesinin akılsızlık olmadığını, içeri kapatılan delilerin, toplum dışı olduklarını ve yalnızca deli olmadıklarını gösteriyor” (Akay, 2016b: 39).

Foucault dil üzerinde gerçekleşen bu kavramsal farklılıkları ele alıp onları açıklamaya gayret eder ve bu şekilde tekil düşünceyi dilde ve öznenin üzerinde hâkim kılmaya çalışır. Foucault kavramların anlamlarının çağlar geçtikçe farklı anlam ve algılayış kazandıklarını tespit eder. Foucault, *Sonsuza Giden Dil* adlı eserinde bu değışikliğin ortaçağdan beri süregelen bir durum olduğunu ifade eder (2014: 77). Foucault dilin esaretini bu şekilde ele aldıktan sonra onu kurtarmak için kendisine üç farklı hedef seçer. Bu hedefler din, devlet ve eğitimidir. Foucault, öznenin en çok bu üç iktidarın oluşturduğu dil tarafından etki altına alındığını ve şekillendiğini ifade eder. Bu üç farklı iktidar biçimi varlığı genellikle baskı altına almaz, varlığın kendisini iyi ve güvende hissetmesini sağlar böylece kendi söylemlerini varlığa aşlamaya çalışır. Bu iktidarların dayattıkları dil ile şekillenen varlıklar daima bu iktidarların istediği şekilde hareket eder ve aykırı davranmaz. İktidarın onlara açtığı yol bellidir ve onlar sadece o yöne gittiklerini düşünerek özgür olduklarını zannederler. Bu iktidar kurumları özneye bilgi ve akıl yoluyla yön verir ve onları etkisi altına alır.

Foucault, iktidarın özneye dil üzerinden bu yaptırımını engellemek için tarihsel çalışmalarını Antikçağ felsefesine ve Hristiyan kaynaklarına dayandırarak açıklamaya

çalışır. Foucault'nun kaynakları bu şekilde değerlendirmesinin sebebi özneyi, akılcı ve ikilik fikrinin hâkim olduğu dilden uzak tutmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. *“Görüldüğü gibi, Adorno ve Horkheimer Batı'nın bilimsel aklını mitoslarda aramakta, buna karşın Foucault Nietzscheci bir filozof olarak bu nesneleştirici bilginin soykütüğünü Hristiyan düşüncesinde bulmaktadır”* (Akay, 2016a: 117).

Foucault, iktidar ve bilgi sistemlerinin özne üzerinde oluşturdukları güçlü dilsel etkiyi sarsmış ve öznenin tabi olduğu düzen kalıplarını kırarak kendisinden sonra sahne alacak olan Deleuze için yer açmıştır. Deleuze, Nietzsche ve Foucault'nun düşünce sistemlerini benimsemiş ve o da kendi kuramını tekil düşünce üzerine kurmuştur. Deleuze, bilinçdışı ve Oidipus kavramının varlığı yine akılcı ve ikilik fikrinin emrine verdiğini söyleyerek bu kavramlar üzerine kurulan varlıkların yer yurt sahibi edilmiş olacağını ifade eder. Deleuze, bilinçdışı ve Oidipus ile yer yurt sahibi edilen varlığı yersizyurtsuzlaştırmak için Anti- Oidipus kavramını ortaya atar. Anti- Oidipus kavramı mevcut Oedipus kavramının tam karşısında yer alır. Oidipus kavramının varlığı yine ikilik fikrinin emrine vereceğini ifade eder. *“Deleuze- Guattari'nin Anti- Oedipus'ta gösterdikleri gibi 'geleneksel arzu mantığı', arzuyu yasanın bakış açısından düşünerek, onun doğasını sahip olmaya, ihtiyaca, eksikliğe doğru tercüme ederek büyük hata yapar”* (Çalıcı, 2016: 289). Anti- Oedipus ile bilinçdışı üretim merkezi haline gelir ve varlık emir sözcüklerinden arındırılmaya çalışılır.

Deleuze'e göre emir sözcükleri iktidar ve onun sahip olduğu dilin gramer yapısını temsil etmektedir. Sercan Çalıcı: *“Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması: Emir Sözcüklerden Tercihler Mantığına”* isimli yazısında iktidarın varlığa neden kendi dilini ve gramer yapısını dayattığını sorgular (2016: 283). İktidar yalnızca varlığın yaşam şekline ya da ona sunduğu bilgi sistemine müdahale etmez. Aynı zamanda bireyin konuştuğu dili ya da dili kullanım biçimine de etki eder. Bireyin bulunduğu toplum içerisinde o toplumun dilini konuşmasını ister, o dilin gerektirdiği gibi yazmasını ve yazarken de imla ve gramer kurallarını ihlal etmemesini ister. Deleuze bireye dayatılan bu dil ve gramer yapısının, onu belli bir kalıba soktuğunu ifade eder. Deleuze, iktidar sisteminin sahip olduğu ve bireye dayattığı dili majör dil olarak tanımlar. Bu dil bir kurallar dilidir ve bu dilin bireye hitabı, emir sözcükleriyle ve cümleleriyle ulaşır. Deleuze, varlığı bu sistemden ve sahip olduğu dilden çıkarmak için minör dili ortaya koyar. Majör dilin oluşturduğu tarih, edebiyat, felsefe gibi pozitif ve

sosyal bilimlerin iktidarın beklediği yönde oluşacağını ifade eder. Ancak minör dil ile oluşan tarih, edebiyat, felsefe ise bireyin sisteme ve onun beklentilerine karşı bir başkaldırıdır. Bu sebepten dolayı Deleuze- Guattari, minör edebiyat kavramını şu şekilde açıklamıştır: “*Minör edebiyat, minör bir dilin edebiyatı değil, daha ziyade, bir azınlığın majör dilde yaptığı edebiyattır. Ama temel özelliği, dilin, güçlü yersiyurtsuzlaşma katsayısından her koşulda etkilenmiş olmasıdır*” (Deleuze- Guattari, 2015: 45).

Minör dil majör dile karşı bir başkaldırı olduğu için minör dil, majör dilin bütün kalıplarını yıkmaya çalışır. Deleuze, minör dilin kullanılmasının aslında majör dilden daha büyük bir hareket olduğunu dile getirir. Deleuze, *Klinik ve Kritik* adlı eserinde varlığın minörlüğüne değinir. Varlığın minör yaklaşımı benimsedikçe kendi varlığının daha da büyüdüğünü ifade eder. Deleuze bu şekilde hareket eden varlığın hem kendinin hem de dilinin sınırları zorlayan, çeşitlenmeyi öne çıkaran bir yapıda olduğunu ifade eder (2007: 139). Minör dil sayesinde birey, majör dilin yarattığı ortamdan kaçarak kendisine bir çizgi yaratır. Birey dili bu şekilde kullanarak hem kendi oluşunu gerçekleştirir hem de ikilik fikrinden kendini uzak tutmayı başarır ve emir dilinin baskısı altına girmekten kaçınmış olur. Böylece ikilik fikrinin ve emir dilinin onu sabit ve hareketsiz kılan yapısını bozarak hem kendisini hem de dilini yersiyurtsuzlaştırarak tekil düşünce fikrine doğru hareket etmiş olur.

SONUÇ

Özne kavramı, ilk başta felsefenin temel problemlerinden biri olmasına rağmen gelişen ve değişen dünya düzeni içerisinde diğer sosyal- beşeri bilim ve sanat dallarına sıçramayı başarmış ve kendi belirsizliğini bu bilim ve sanat alanlarında da belirgin bir şekilde ortaya koymuştur. Özne kavramının bu değişken ve hareketli yapısı onun ele alınıp açıklanırken birçok kaynağa ve araca başvurulmasına sebep olmuştur. Öznenin açıklanmasında bu denli geniş bir yelpazenin olması bu kavramın aslında çok derin anlamlarının olduğu manasına gelmektedir. Bu kavramın Antikçağ felsefesinden günümüz modern çağ felsefesine kadar olan süre boyunca sürekli değişen özü, onun altında yatan derinliği daha da artırmaktadır. Bu yüzden bu tez içerisinde yer alan düşüncülerin özne hakkındaki görüşlerine kronolojik bir şekilde yer verilerek belirli bir sınırlama getirilmiştir. Böylelikle özne kavramının belli bir zaman dilimi içerisindeki değişimi ve boyut atlayışı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Özne kavramının bu değişim sürecini, felsefe tarihinin belli bir dönemine hükmeden Kartezyen bakış açısından sıyrılmasından itibaren görmek mümkündür. Kartezyen bakış açısı özneyi belli bir aklın himayesine sokmaktadır. Böylelikle özne, bir üst aklın varlığını kabul etmesinden dolayı kendi düşünce ve isteğini öncelemeyerek daima başka bir üst aklın dilediği ve istediği şeyi yaparak kendi benliğini ihmal etmekte ve bu yüzden de benliğini sağlam bir şekilde oluşturamamaktadır. Bu yüzden bu düşünce sisteminde özne hiçbir zaman kendi benliğinin farkına varamamakta ve varlığını anlamlandıramamaktadır. Tezin içerisinde bu düşünce sistemini benimseyen düşüncüler Hegel ve Lacan'dır.

Hegel'in özne kavramı hakkındaki görüşleri efendi-köle diyalektiği üzerinden ele alınmıştır. Buna göre köle olan varlık yani özne, ölümünü göze alamadığı için efendiyle girdiği savaşı kaybetmiş ve bu yüzden köle olmuştur. Dolayısıyla köle daima efendisine hizmet eden ve bu süreçte de eksiklerini kapatmaya çalışan bir varlık haline gelmiştir. Kölenin çalışıp işlediği ve değerli kıldığı her şey dolaylı olarak efendiye ait olmuştur.

Yani efendi hiçbir şey ile ilgilenmese de sadece kölenin ona hizmet etmesiyle dolaylı yoldan farklı şey ya da nesnelerin sahibi olmaktadır. Köle, köle olmaktan rahatsızlık duyup kendi benliğinin farkına vardığı zaman efendisine karşı mücadeleye girer. Bu savaş ilk başta giriştiği fakat kazanamadığı savaş gibidir. Köle olan özne ölümünü göze alır ve efendisine meydan okur. Eğer köle bu savaşı kazanırsa efendi konumuna yükselerek mutlak, bütün ve tam yapıya ulaşır. Ancak kazanamazsa hayatına köle olarak devam eder ve efendisinin buyruklarını ve emirlerini yerine getirir. Lacan'da ise bu durum ayna evresi ile başlar. Varlık önce mutlak haz bütünlüğünün bir parçasıdır. Ancak varlık kendini aynada tecrübe etmesiyle birlikte öteki ve eksik olduğunun bilincine varır ve kendi eksiklerini kapatmaya, mutlak bütünlüğe tekrar ulaşma çabası içine girer. Bu dönem içinde daha sonra baba devreye girerek bu mutlak bütünlüğün oluşmasına izin vermez. Babanın devreye girmesiyle efendi- köle arasındaki savaş gerçekleşir ve efendi galip gelir. Varlık bundan sonraki yaşamında simgesel düzen adı verilen toplumun, kültürün, dilin etkisi ve emri altına girerek hayatını bu yönde idame ettirir.

Psikanalizin babası olarak bilinen Freud'da da bu yaklaşım benzer özellikler gösterir. Freud'un benlik kuramında varlığa karşı önce onun ilkel benliği yani idi ardından da üst benliği yani süper egosu tehdit oluşturur. Bu iki sistemden varlığa karşı gelebilecek herhangi bir tehdiye karşı Freud özneyi ego ve bilinç sistemi üzerinden temellendirir. Böylelikle varlık ego ve bilinç sisteminin sağladığı akıl ve mantık düzlemi üzerinden hareket eder. Bu sayede varlık kendisine gelecek en az zarar ile hayatını devam ettirmeye çalışır.

Özne kavramının Kartezyen felsefeden ve onun dayattığı akılcı yaklaşımdan sıyrılması kolay olmamıştır. Bu konuda ilk çalışmaları yapan ve varlığı kendi oluşu üzerinden ele alıp inceleyen kişi Heidegger olmuştur. Heidegger varlık üzerine araştırma yaparken bunu *dasein* kavramı üzerinden açıklar. Heidegger için *dasein* kavramı varlığın anlamını ortaya çıkaran bir yapıdır. *Dasein*, fenomenoloji ve zaman bağlamında kendini çözümleyerek kendi benliğini oluşturmaya çalışır. Böylelikle varlık herhangi bir akılcı yaklaşımla münasebet kurmadan kendi üzerinden kendini anlamlandırmaya ve benliğinin farkına varmaya çalışır.

Heidegger'in açmış olduğu varlığın kendi oluşu ile kendini anlamlandırma ve benlik farkındalığı sürecine Sartre da katılır. Sartre'ın Heidegger ile olan özne görüşleri ve onu

ortaya çıkarma biçimleri farklılık gösterse de bu iki düşünürün yaklaşımları birbirine yakınlık gösterir. Öncelikle Sartre kendi öznesini 1943'te yayımladığı *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde “Kendisi İçin Varlık” başlığında değerlendirir. Bu varlığın temel karakteristik özelliği özgür olmasıdır. Onun özgür olması bütün eylem ve davranışlarında bir üst aklın ve yönetici varlığının reddini beraberinde getirmektedir. Kendisi için varlık özgür karakteriyle daima kendi düşüncelerine ve hayatına yön verir. Başkasının onun hayatına müdahale etmesini ya da yön vermesini kabul etmez. Onun bu özgür tavrı çevresinde olan insanları dahi seçmesine neden olur. Akrabalık ilişkilerinden arkadaşlık ilişkilerine kadar bütün alanlarda bu varlığın özgür olması onun etrafında olan kişi, şey ya da nesnelerin çeşitlenmesine sebebiyet verir. Dolayısıyla kendisi için varlığın özgürlük üzerine kurulmuş olması onun daha çok kendi istek ve düşüncelerini incelemesine ve bu sayede de kendine ihtimam göstererek başka bir varlığın düşüncesinden sıyrıldığını göstermektedir.

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Foucault ise bu değişen özne kavramına kayıtsız kalmayarak kendi yaklaşımını öne sürer. Bu yaklaşıma göre özneye yön veren bütün disiplinler sorunsallaştırma adı altında tarihsel bir inceleme sürecine sokulmalıdır. Foucault'nun böylesi tarihsel bir yaklaşımı öne sürmesinin sebebi pek çok kez üzerinde durduğu “delilik”, “akıl hastalığı”, “hapishane”, “ceza”, “cinsellik”, “haz” kavramlarının Antikçağ'dan günümüz modern çağa kadar olan süre boyunca nasıl ele alındığını ve geçen zaman içerisinde anlamlarının ne denli değiştiğini veya ne gibi anlamlar yüklediğini ortaya çıkarmaktır. Foucault, bu kavramların tarihsel okumalarını Antikçağ'a kadar götürmektedir. Çünkü en eski kaynakların akılcı, buyurucu, emir diliyle konuşan ve varlığı baskı altına almaya çalışan akılcı zihniyetten uzak olması Foucault'nun özne kavramını bu dönemde aramasına neden olmuştur. Foucault, belli başlı kavramların tarihsel okumalarını yaptıktan sonra varlığı dil ve söylemleriyle yönlendiren iktidarı kendisine hedef alır. Varlığın bu iktidarın dilinden kurtulması ve kendi varlığının hakikatine ulaşması için bilgilerin en safına ve el değmemişine uzanması gerektiğini dile getirir. Bu sayede Foucault varlığın, hakikate erişmesine olanak sağlamış olur.

Bu bölümün son düşünürü Gilles Deleuze'dur. Deleuze, varlığın herhangi bir hakikati aramasını veya bütünlüğe ulaşmasını istemez. Çünkü bu gibi düşüncelerin tamamını Kartezyen düşünme sisteminin varlığa dayattığı şeyler olarak görür. Bu yüzden

Deleuze, varlığı oluş şekli ile ele alır. Varlığın bilinçdışını hedef alan Deleuze yine Kartezyen bakış açısına saldırarak Freudyen bir bilinçdışına hizmet eden Oidipal sistemin özgürleştirilmesi ve arzu üretim merkezi haline getirilmesi için uğraşır. Bu sayede varlık sürekli toplum içinde kendine bir yer aramak zorunda kalmayarak olduğu haliyle gün yüzüne çıkmış olur. Deleuze, varlığın bilinçdışını ve Oidipal sistemini kendi lehine göre değiştirdikten sonra Kartezyen bakış açısının hâkim olduğu diğer yerlere saldırmaya devam eder. Bu alanlardan biri de dildir. Normal bir dilin işleyişine karşı Deleuze'cu anlayış o dilin gramer, söz dizimi, noktalama, yazım kuralları vb. gibi hususlarını bozarak varlığın kendini, kendi oluşu üzerinden anlamlandırmasını sağlamak ister. Deleuze felsefesinin burada yapmak istediği şey majör yani ana bir dilin içerisinde kendi dilini oluşturmak isteyenlerin başvuracağı bir yöntemi oluşturmaktır. Deleuze'un ortaya koyduğu ve özellikle Kafka üzerinden açıklamaya gayret ettiği minör edebiyatın temelleri bu şekilde atılır. Ve bu minör edebiyat anlayışının içerisinde varlık; hakikat ve bütünlük arayışından, belli sistem ve dayatmalardan, dar kalıp, görüş ve zihniyetlerden uzak yalnızca kendi oluşuyla ilgilenen bir varlık olarak görünür.

Özne kavramının konumlandırılışı 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar olan süre boyunca bu şekilde değişiklik göstermiş ve bu değişiklik yukarıda geçen düşünürlerin kendi teorileri ile açıklanmaya çalışılmıştır. Özne kavramı bu şekilde açıklığa kavuşturulduktan sonra tezin merkezi olan Sevim Burak'ın eserlerinde bu kavramın nasıl yer ettiği ve nasıl bulunduğu üzerine genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Sevim Burak'ın Yahudi inancına sahip olması onun içinde yaşadığı toplumda ötekileştirilmesine ve dışlanmasına neden olmuştur. Sevim Burak'ın Yahudi olmasından kaynaklı ötekileştirilmesinin yanı sıra ayrıca kaleme aldığı ve Cumhuriyet dönemi edebiyatı içerisinde kendisine has bir yer edinmesine olanak sağlayan eserleri de pek çok sanatçı ve yazar tarafından ötekileştirilmiştir. Bu yüzden onun eserlerinde genellikle postmodern öznesizlik vardır. Yani Deleuze'un ortaya koyduğu özne kavramına yakın bir anlayış görülür. Deleuze'cu anlayış ile Sevim Burak edebî eserlerinde daha çok kendi tarzını oluşturmuştur. Bunu yaparken de majör dil olan Türkçeyi bozarak kendi dilini eserlerinde hâkim kılmış ve bu şekilde minör bir dil yaratmıştır. Sevim Burak'ın bir azınlık olması onun içinde yaşadığı toplumun majör dilini bozmasına ve bu majör dil içerisinde kendi dilini oluşturmasını sağlamıştır.

Sevim Burak, profesyonel yazarlık döneminde ortaya koyduğu eserlerinin neredeyse tamamında büyük ve küçük harf kullanımını bozmuştur. Bunun sebebi okuyucunun dikkat kesilmesini ve sağlıklı bir okuma gerçekleştirmesini sağlamak olarak düşünülebilir. Bu noktada Sevim Burak'ın okuyucusuyla interaktif bir şekilde iletişime geçtiği aşikârdır. Ancak içerisinde sıkıştığı dönemin böyle bir edebî anlayıştan mahrum olması onun eserlerinin anlamsız bulunmasına neden olmuştur. Aynı zamanda eserlerinin çoğunda noktalama işaretlerini yok saymış ve bunun yerine (-)/ (/) gibi karakterler kullanarak cümlelerin akıcılığını sağlamaya çalışmıştır. Sevim Burak'ın noktalama işaretlerinden kaçması Deleuze'cu anlayışa yakın olduğunu gösterir. Çünkü Deleuze'cu anlayışa göre varlık akış halindedir. Belli başlı kalıp düşünce, fikir ya da dilin etkisi altında olamaz. Deleuze'cu anlayışta varlık kendini sürekli farklı nesnelerle akış içine sokarak varlığını bu şekilde anlamlandırır. Yine satır şeklinde ilerleyen cümle düzenini kırarak şiire benzeyen cümle yapısını eserlerine hâkim kılmak için uğraşmıştır. Sevim Burak'ın genellikle bu tarz bir anlayış ile ürün ortaya koyması onun eserlerinin vermek veya anlatmak istediği hakikati saklamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Deleuze'cu felsefî anlayış varlığın hakikate ulaşmasını ya da bütünlüğe varmasını istemez. Bu yüzden Sevim Burak'ın eserlerinde yer alan kahramanlar genelde hakikatten yoksun veya o hakikati ellerinden kaçırmış olarak bulur ya da mevcut hakikat kahramanın varlığını kabul etmez. Örneğin, “Palyaço Ruşen” hikâyesinin kahramanı Ruşen'in tek amacı kendisini Ford Mach'a göstermek ve ona sahip olmaktır. Ancak burada Ford Mach sürekli kendisini ondan gizlemeye çalışmış ve onun toplum içindeki statüsünün düşük olmasından kaynaklı olarak ötekileştirmiştir. Burada da kahramanın hakikat tarafından kabul edilmediği görülür.

Sevim Burak kahramanlarını kedilere benzetmiş ve onlara “Yahudi Kedilerim” diye hitap etmiştir. Onun kahramanlarına bu şekilde seslenmesi akılcı ve Kartezyen bakış açısının varlığa yüklediği düzenliliği, bütünlüğü ve disiplini kabul etmediğini göstermektedir. Ayrıca hitap ettiği edebî kitlenin de genellikle toplum tarafından ötekileştirilmiş olduğu düşünülürse bu kahramanları kediye dönüştürerek şu an içinde bulundukları durumdan kurtarmak istediği anlaşılır. Çünkü onun burada yapmaya çalıştığı şey varlığı gerçeklikten, hakikatten, dilden ve hatta toplumdan soyutlayarak bedensizleştirmeye çalışmaktır. Sevim Burak'ın bu bedensizleştirme girişimi varlık için bir kaçış alanı olarak görülür. Burada varlığa yüklenen Yahudi kimliği onun kedi oluşu

ile birlikte ortadan kalkar. Bu şekilde Sevim Burak kahramanlarına doğuştan yüklenen yükümlülüklerden onları kurtarmış olur.

Sonuç olarak bu çalışmada öncelikle özne kavramı açıklığa kavuşturulmuştur. Ardından tespit edilen farklı konumdaki özne kavramları Sevim Burak'ın eserlerinde aranmıştır. Sevim Burak'ın eserlerinde tespit edilen kahramanlar genellikle kendi benliğinin farkında olan kimselerdir. Bu kahramanların benliklerinin farkında olması kendi varlıklarını anlamlandırdıkları anlamına gelmektedir. Ayrıca bu kahramanlar kendi benliklerinin farkında oldukları için onu kaybetme korkusu hissederler ve bunun içinde kaygı duyarak mevcut durumlarını muhafaza etmeye çalışırlar. Onların bu tutumu kendi varlıklarını özne konumuna ulaştırdığını göstermektedir. Bunun haricinde hikâyelerinde, tiyatrolarında veya romanında yer alan bazı kahramanların kendi benliklerini fark edemediği gözlenmiştir. Ancak yine de bu kahramanlar sürekli arayış ve keşif içerisinde olup benliklerini bulma çabası içerisindeyler. Yine de bu kahramanlar varlıklarını anlamlandıramamış ve özne konumuna ulaşamamış olsa da onların bu girişimi kendilerini arama çabaları özne konumuna ulaşabileceklerini de gösterir. Sevim Burak'ın eserlerindeki bu kahramanlara bakıldığında onların günlük hayatta karşılaşılabilecek sıradan kimseler olduğu görülür. Bu kahramanların toplum içindeki durumları, statüleri veya içsel anlamda bakıldığında psikolojileri öteki konumundadır. Sevim Burak'ın eserlerinde özne konumuna ulaşmış bu kahramanlar bir yandan da güçlü bir kesimin içerisinde azınlık kısmı oluştururlar. Bu yüzden Sevim Burak'ın eserlerinde yarattığı özne kavramı daha çok Deleuze'cu özneye yakındır. Kendisi gibi yarattığı kahramanlarında Yahudi veya her anlamda öteki kimliğine sahip olması bu kahramanların içinde yaşadıkları toplum içinde yersizyurtsuz bir özne konumuna sahip olmasına neden olur. Aynı şekilde sığınacak bir liman arayan bu yersizyurtsuz özneler kendilerine has bir dil oluşturarak güvenli bir ortama sığınmış olurlar.

KAYNAKÇA

1. Akatlı, Füsün, “Özgürlük ve Yabancılaşma”, *Varlık Dergisi*, Temmuz 2004, S.1042, (14- 15) s. 14.
2. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2016.
3. Akay, Ali, *Tekil Düşünce Modern Fransız Toplum Bilim Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016a.
4. Akay, Ali, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, (Çev. Kaan Ökten), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016b.
5. Akdeniz, Emel Binbirçiçek, *J.P. Sartre 'da Yabancılaşma Fenomeni*, Pales Yayınları, İstanbul 2017.
6. Altuğ, Fatih, *İkinci Bir Yaşam Sevim Burak Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018.
7. Ayazdır, Meral, *Heidegger 'de Özne Problemi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
8. Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara 2012.
9. Bıçak, Ayhan, *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
10. Birkiye, Atilla, *Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru*, Varlık Yayınları, İstanbul 1984.
11. Bowie, Malcolm, *Lacan*, (Çev. V. Pekel Şener), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
12. Burak, Sevim, *Palyaço Ruşen*, Nisan Yayınları, 1993.
13. Burak, Sevim, *İşte Baş İşte Gövde İşte Kanatlar*, Nisan Yayınları, 1995.
14. Burak, Sevim, *Everest My Lord*, Nisan Yayınları, 1997.
15. Burak, Sevim, “Hikâye ya da İmge ya da Tansık”, *Kitap-lık Dergisi*, 2004, S.71, (99-101) s. 101- 102- 103- 104- 105.

16. Burak, Sevim, *Sahibinin Sesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.
17. Burak, Sevim, *Ford Mach I*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Nisan 2014a.
18. Burak, Sevim, *Mach One 'dan Mektuplar*, Palto Yayınevi, İstanbul Temmuz 2014b.
19. Burak, Sevim, *Yanık Saraylar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Haziran 2016a.
20. Burak, Sevin, *Afrika Dansı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul Haziran 2016b.
21. Castanet, Hervé, *Lacan'ı Anlamak*, (Çev. Baturalp Aslan), Encore Yayınları, İstanbul 2017.
22. Çalçı, Sercan, *Dışarıdan Düşünmek Deleuze ve Guattari Perspektifinden Felsefe, Siyaset ve Sanat Yazıları*, Chiviyazıları Yayınevi, Ankara 2016.
23. Çelebi, Emin, "Heidegger ve Sartre'ın Hiçlik Çözümlemeleri Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, C.5, S.2, (39- 40), s.42- 43- 45.
24. Çüçen, A. Kadir, "Kötülük Problemi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Ağustos Eylül Ekim 2005, S.33, (113-133) s. 113.
25. Çüçen, A. Kadir, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015.
26. Deleuze, Gilles, *Kritik ve Klinik*, Norgunk Yayınları, İstanbul 2007.
27. Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, (Çev. Işık Ergüden), Dedalus Kitap, İstanbul 2015.
28. Demir, Tolga, *Kavram Olarak 'Ötekiye' Göre Sevim Burak'ın Tiyatro Metinlerinin İncelenmesi*, İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
29. Demirtaş, Mustafa, *Postyapısalcı Edebiyat Kuramı Sevim Burak, Edebiyatta Bir Tekillik Düşünürü*, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2015.
30. Demirtaş, Mustafa, *Arzu Politikası Deleuze ve Guattari Etkisi*, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2017.

31. Dursun, Çiler, “Hegel’de Kendilik Bilinci ve Öteki İçindeki Yolculuk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2004, S.28, (181- 193) s.182- 183- 184.
32. Erengil, Cengiz, “Yapısalcılık, Dil, Bilinçdışı ve Özne II”, *Us Düşün ve Ötesi Dergisi*, 1999, S.4, (41-61) s.44- 45- 46- 49- 60.
33. Erkoç, Şahap ve Fatih Artvinli, “Yabancılaşmak mı, delirmek mi?”, *Psikeart Yabancılaşma*, Şan Matbaa, Ekim 2011, S.11, (6-11), s.9.
34. Elgün, Tülay, “Yalnızlık Üzerine”, *Plastik Sanatlar Dergisi*, 2006, S.73, (42-47) s. 42.
35. Evans, Dylan, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, (Çev. Umut Yener Kaya-Turgay Sivrikaya), Işık Yayınları, İstanbul 2019.
36. Foucault, Michel, *Sonsuza Giden Dil*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
37. Foucault, Michel, *Öznenin Yorumbilgisi*, (Çev. Ferda Keskin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.
38. Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, (Çev. Işık Ergüden- Osman Akınbay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.
39. Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, (Çev. Selçuk Budak), Okuyanıs Yayınları, İstanbul 2018.
40. Freud, Sigmund, *Amatör Psikanalizi*, (Çev. Kamuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul Mart 2016b.
41. Freud, Sigmund, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, (Çev. Ali Babaoğlu), İstanbul Kasım 2016a.
42. Freud, Sigmund, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, (Çev. Emre Kapkın), Payel Yayınevi, İstanbul Aralık 2016c.
43. Freud, Sigmund, *Rüyaların Yorumu*, (Çev. Dilman Muradoğlu), Say Yayınları, İstanbul 2017.
44. Freud, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (Çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul Ocak 2018b.

45. Freud, Sigmund, *Psikanalize Giriş Hatalı Eylemler*, (Çev. A. Can İdemen), Cem Yayınevi, İstanbul Şubat 2018a.
46. Freud, Sigmund, *Psikanalize Giriş*, (Çev. Kamuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul Şubat 2018c.
47. Freud, Sigmund, *Kitle Psikolojisi*, (Çev. Kamuran Şipal), Cem Yayınevi, İzmir Temmuz 2018d.
48. Gasset, Ortega y, *İnsan ve “Herkes”*, (Çev. Neyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul 2017.
49. Güngörmüş, Nülüfer, *A’dan Z’ye Sevim Burak*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
50. Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1986.
51. Heidegger, Martin, *Sanat Eserinin Kökeni*, (Çev. Fatih Tepebaşı), De Ki Basımevi, Ankara 2007.
52. Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan Ökten), Alfa Basımevi, İstanbul 2018.
53. Homer, Sean, *Jacques Lacan*, (Çev. Abdurrahman Aydın), Phoenix Yayınevi, Ankara 2016.
54. Işık, İ. Emre, *Öznenin Dili Dilbilim ve Yapısalcılık*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2000.
55. İleri, Selim, “Edebiyatımızda Bir Primadonna”, *Hürriyet Gösteri Dergisi*, 1984, S.40, (18- 23) s. 19.
56. İlksavaş, Yaşar, “Sevim Burak ile Söyleşi”, *Hürriyet Gösteri Dergisi*, 1982, S.18, (9- 10) s. 9-10.
57. İspir, Naci ve Gülhanım Küçükalkan, “ ‘Ben’ ve ‘Öteki’ İlişkisinde İnsan ve Diğerleri”, *Atatürk İletişim Dergisi*, 2013, S.5, (1- 10) s.2.
58. İzmir, Mutluhan, *Öznenin Diyalektiği*, İmge Kitabevi, Ankara 2013.
59. İzmirli, Mübeccel, “Sevim Burak”, *Yeni Ufuklar Dergisi*, S.167, (57- 62) s.58.

60. Kant, Immanuel, *Eğitim Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2016.
61. Karahan, Fazıl, “İnsanî Varlığın Hakikat Arayışı”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 55- 56, (164-180) s. 168- 173.
62. Karakaya, Talip, “Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2003, S. 2, (119-130) s.123.
63. Keskin, Yeşim, “Bilinç- dışından Konuşma Sanatı: ‘Jacques Lacan’ ve Dışın Yakınlarında”, *MonoKL Lacan Özel Sayısı*, MonoKL Yayınları, Yaz, S. 6-7, İstanbul 2009, (2-8), s. 2.
64. Kılıç, Sinan, *Deleuze- Guattari Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.
65. Kılıç, Sinan, “Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2013, S. 21, (96- 110) s. 96- 101- 105- 106.
66. Kızıltan, Güven Savaş, *Kişinin Silinen Yüzü Çağımızda Yabancılaşma Sorunu*, Metis Yayınları, İstanbul 1986.
67. Kierkegaard, Søren, *Kaygı Kavramı*, (Çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018.
68. Koçakoğlu, Bedi, *Aşkın Şizofrenik Hâli Sevim Burak*, Palet Yayınları, Konya 2009.
69. Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
70. Kuçuradi, İonna, *Uludağ Konuşmaları Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, Türkiye Felsefe Kurumui Ankara 1988.
71. Lacan, Jacques, *Baba-nın Adları*, (Çev. Murat Erşen), MonoKL Yayınları, İstanbul 2014.
72. Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, (Çev. Nilüfer Erdem), Metis Yayınları, İstanbul 2017.

73. Laing, R.D., *Bölinmüş Benlik*, (Çev. Selçuk Çelik), Kabalcı Yayınevi, Ocak 1993.
74. May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, (Çev. Kerem Işık) Okuyanlar Yayınevi, İstanbul 2018.
75. May, Todd, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, (Çev. Sercan Çalçı), Kolektif Kitap, İstanbul 2017.
76. McGowan, Todd, *Sahip Olamadığımız Şeyin Keyfini Sürmek Psikanalizin Politik Projesi*, (Çev. Kemal Güleç) İmge Kitabevi, Ankara 2018.
77. Mill, John Stuart, *Özgürlük Üzerine*, (Çev. Tuncay Türk), Oda Yayınları, İstanbul 2014.
78. Ökten, Kaan H. *“Varlık ve Zaman” Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
79. Özdem, Filiz, *Bir Usta Bir Dünya: Sevim Burak*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
80. Özen, Yener, *Narsistik Ben Kendilik Psikolojisi Bağlamında*, Gece Kitaplığı, Ankara 2016.
81. Carl Gustav Jung, C.W. Wahl, Paul Tillich, Walter Kaufmann, *Ölümün Anlamı*, (Çev. Doğan Özkan) Merkuri Yayıncılık, 1992.
82. Özkök, Seher, *Yaşama Teğelli Öyküler: Sevim Burak’ın Öyküleri Üzerine Bir İnceleme*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2014.
83. Özmen, Erdoğan, “Bilinçdışı Dil Gibi Yapılanmıştır”, *Başka Dergisi*, 2010, S.6, (93- 97) s.94.
84. Özodaşık, Mustafa, *Modern İnsanın Yalnızlığı*, Çizgi Kitabevi, Konya 2001.
85. Pamuk, Orhan, *Kara Kitap*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
86. Paras, Eric, *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, (Çev. Yunus Çetin), Kolektif Kitap, İstanbul 2016.
87. Parlak, Betül, “Bir Ötekilik Deneyimi Olarak Kölelik”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 2003, S.240, (360-363), s.363.

88. Polat, Ezgi ve Zehragül Aşkın, “Ölüm Kavramının Heidegger ve Sartre Felsefesindeki Yeri”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2017, (42- 60) s. 43.
89. Roudinesco, Elisabeth, *Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan*, (Çev. Nami Başer), Metis Yayınları, İstanbul 2017.
90. Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat Heidegger*, (Çev. Ali Nalbant), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2008.
91. Sharr, Adam, *Heidegger’in Kulübesi*, (Çev. Engin Yurt), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
92. Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2018.
93. Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev. Turhan Ilgaz- Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2018.
94. Saussure, Ferdinand De, *Genel Dilbilim Dersleri*, (Çev. Berke Vardar), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985.
95. Sönmez, Ürün Can, “Türk Romanında Kötülük (Başlangıçtan 1950’ye)”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2014, S. 70, (269- 318) s.272- 273
96. Şakar, Cemal, “Sevim Burak Neden Kendini Anlatamıyor”, *Hece Dergisi*, 2000, S. 46- 47, (350- 353) s.353.
97. Şengül, Abdullah, “Edebiyatta Ötekilik Meselesi ve Türk Edebiyatı’nda Öteki”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 2007, S.15, (97- 116) s. 98.
98. Teber, Serol, *Bilimsel Bir Peri Masalı Freud’un Aile ve Tarihsel Romanı*, Okuyanüs Yayınları, İstanbul 2013.
99. Tepeli Dilek, *Kierkegaard ve Heidegger’de Kaygı Kavramlarının Karşılaştırılması*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
100. Tillich, Paul, *Olmak Cesareti*, (F. Cihan Dansuk), Okuyanüs Yayınevi, İstanbul 2019.
101. Tura, Saffet Murat, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, Kanat Kitap, İstanbul 2016.

102. Tülüce, Hüseyin Âdem, “Martin Heidegger’de Dasein Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S.16, (245-259) s.254.
103. Uluç, Ömer, “Onu Büyük Bir Sanatçı Sayıyorum”, *Hürriyet Gösteri Dergisi*, 1984, S.42, (32) s.32.
104. Yağcı, Öner, “Yabancılaşma ve Kimliksizleşme”, *Türk Dili Dergisi*, 2005, S.206, (62- 63) s. 63.
105. Yahyaoğlu, Recai, *Yalnızlık Psikolojisi Kurt Kapanından Huzur Limanına*, Nesil Yayınları, İstanbul 2011.
106. Yalom, Irvin D., *Güneşe Bakmak- Ölümle Yüzleşmek*, (Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit), İstanbul 2017.
107. Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
108. Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
109. Yenişehirlioğlu, Şahin, *Hegel Felsefesi’nde Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985.
110. Zourabichvili, François, *Deleuze Sözlüğü*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), Say Yayınları, İstanbul 2011.

SEVİM BURAK ESERLERİNDE ÖZNE

ORJİNALLİK RAPORU

% 9	% 9	% 1	%
BENZERLİK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1	research.sabanciuniv.edu İnternet Kaynağı	% 1
2	forum.mevsimsiz.net İnternet Kaynağı	% 1
3	issuu.com İnternet Kaynağı	<% 1
4	dergipark.ulakbim.gov.tr İnternet Kaynağı	<% 1
5	www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080 İnternet Kaynağı	<% 1
6	www.scribd.com İnternet Kaynağı	<% 1
7	edoc.site İnternet Kaynağı	<% 1
8	www.ozgurpencere.org İnternet Kaynağı	<% 1
9	documents.tips İnternet Kaynağı	<% 1

ÖZGEÇMİŞ

- 1. Adı Soyadı** : Rafet Can YAYLACI
- İletişim Bilgileri**
- Telefon** : 0543 610 45 92
- Mail** : rafetcanyaylaci10@gmail.com
- 2. Doğum Tarihi- Yeri** : 28/06/1993- Alaca/ ÇORUM
- 3. Unvanı** : Öğrenci
- 4. Öğrenim Durumu** : Yüksek Lisans
- 5. Yüksek Lisans Tezi** : Sevim Burak Eserlerinde Özne
- 6. Yabancı Dil** : İngilizce