

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

FELSEFİ DENEMEDE “KENDİNİ BİLME”NİN ANLAM VE SINIRLARI:
MONTAIGNE, CIORAN VE NERMİ UYGUR

SİNEM ÖZDEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2024

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

**FELSEFİ DENEMEDE “KENDİNİ BİLME”NİN ANLAM VE SINIRLARI:
MONTAIGNE, CIORAN VE NERMİ UYGUR**

SİNEM ÖZDEMİR

Danışman: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Sadık Erol ER

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Haluk ERDEM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2024

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

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

Başkan: (Danışman) Doç. Dr. Mustafa Günay

Üye: Prof. Dr. Sadık Erol Er

Üye: Prof. Dr. H. Haluk Erdem

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2024

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

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

ETİK BEYANI

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

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

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

İMZA

Sinem Özdemir

ÖZET

FELSEFİ DENEMEDE “KENDİNİ BİLME”NİN ANLAM VE SINIRLARI: MONTAIGNE, CIORAN VE NERMİ UYGUR

SİNEM ÖZDEMİR

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

Ocak 2024, 103 sayfa

Bu tezin araştırma konusu “kendini bil” anlayışının Aydınlanma dönemi ve sonrasındaki gelişiminde “deneme” türünün etkisi üzerinedir. Dolayısıyla bu tez “kendini bil” kavramının Montaigne, Cioran ve Uygur’un denemeleri bağlamında incelemesini içermektedir. İlk bölümde kendini bilmenin sınırlarına ve felsefe tarihindeki yerine kısaca değinilmiştir. İkinci bölümde Montaigne’in insan ve kendini bilme anlayışı etik, siyasi, varoluşsal ve metafizik olarak ele alınmıştır. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde Cioran ve Uygur’un düşünceleri aynı çerçevede incelenmiştir. Son kısımda ise Antik dönemdeki “kendini bil” düşüncesinin deneme etkisiyle yeniden doğup doğmadığı tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Cioran, cesaret, etik, insan, kendini bilme, metafizik, Montaigne, ölçülülük, özgürlük, siyaset, Uygur, varoluş.

ABSTRACT**THE MEANING AND LIMITS OF “KNOW YOURSELF” IN
PHILOSOPHICAL ESSAY: MONTAIGNE, CIORAN AND NERMİ UYGUR****SİNEM ÖZDEMİR****Master Thesis, Department of Philosophy Group Education****Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY****January 2024, 103 pages**

Research object of this thesis is about to influence of “essay” of development of the “know yourself” mentality during and the after the Enlightenment period. So this thesis includes examination of the concept of “know yourself” in the context of Montaigne, Cioran and Uygur’s essays. The first episode mentions briefly about the limits of “know yourself” and its importance at history of philosophy. The second episode discusses Montaigne’s perception of humans and “know yourself” in terms of ethics, politics, existentialism and metaphysics. The thoughts of Cioran and Uygur were examined within the same framework in the third and fourth episodes respectively. In the last chapter, it was discussed whether the understanding of 'know yourself' in ancient times has been reborn today under the influence of essay.

Key Words: Cioran, courage, ethic, human, knowing yourself, metaphysics, Montaigne, moderation, freedom, politics, Uygur, existence.

ÖNSÖZ

Tez konusu belirleme sürecinde yaşadığım tüm çırpınışlar sonucunda, daha önce lisans eğitimi alırken de dikkatimi çekmiş olan kendini bilme konusu tekrar aklıma geldiğinde bunu çalışabileceğimi düşündüm. Geçtiğimiz yüzyılın iki önemli düşünürü olan Cioran ve Uygur aklımı çelerken ortak noktaları olarak deneme yazmış olmalarını fark edince Montaigne de işin içine girmiş oldu. Zorlayıcı bir süreç sonucunda ortaya çıkan bu çalışma, harcadığım tüm emeği yansıtıyor diye umut ediyorum.

Sürecin tamamında destekçim olan; takıldığım, zorlandığım, tıklandığım anlarda beni ilgiyle dinleyip yardımcı olan danışmanım Sayın Mustafa Günay hocam başta olmak üzere lisansta ve yüksek lisansta derslerine girdiğim, tavsiyeleriyle yeni kitaplar ve düşünceler keşfettiğim, bu noktaya gelmemde emeği geçen hocalarım Sayın Adnan Gümüş, Sayın Cahit Aslan, Sayın Celal Gürbüz ve Sayın Sadık Erol Er hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Benimle benzer bir kaderi paylaşan, ortak olsun olmasın sorunlarıma çözüm aramaktan çekinmeyen arkadaşım Nigar Daşçı'ya teşekkür ediyor, alanı olmamasına rağmen her serzenişimi dinleyip bana “yapabilirim” güvenini aşılayan biricik yoldaşım Alican Geyik'e sevgilerimi sunuyorum.

Sinem Özdemir

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	
vi	
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii

BÖLÜM 1

GİRİŞ

1.1. Kendini Bilme Sorunu	1
1.2. Felsefe Tarihinde İnsan ve Kendini Bilme İncelemeleri	2

BÖLÜM 2

MICHEL DE MONTAIGNE, DENEME VE “DENEMELER”

2.1. Montaigne, Deneme ve “Denemeler”	6
2.2. Montaigne’in Hayatı	7
2.3. Denemeler	11
2.3.1. Özgür ve Ölçülü İrade: Etik	12
2.3.2. Gönüllü Kulluk ve İktidar: Siyaset	15
2.3.3. Yaşayarak Oluşmak: Varoluşçuluk	19
2.3.4. Varoluştan Yok-oluşa Ruh ve Beden: Metafizik	20
2.3.5. Kendini Arayan İnsan	24
2.4. Montaigne’in Felsefesinin Değerlendirilmesi	27

BÖLÜM 3

EZELİ MAĞLUP EMİL MICHEL CIORAN

3.1. “Ezeli Mağlup” E. M. Cioran	29
--	----

3.2. Cioran'ın Hayatı	30
3.3. Kusma Seansları: Kitaplar	34
3.3.1. Var-olmamış Olma Hali: Etik	36
3.3.2. Gerileyen Gelecek ve Ütopya: Siyaset	39
3.3.3. Var Olma Eğilimi: Varoluşçuluk	42
3.3.4. Hiçlik Takıntısı: Metafizik	45
3.3.5. Dolaylı Hayvan: İnsan ve Kendini Bilme	51
3.4. Cioran'ın Felsefesinin Değerlendirilmesi	58

BÖLÜM 4

SORUCU SORGUCU NERMİ UYGUR

4.1. “Dipten Gelen” Nermi Uygur	62
4.2. Uygur'un Hayatı	63
4.3. Gürültüsüz Patırtısız Varoluş: Kitaplar	68
4.3.1. Bir Yaşama Hali: Etik	71
4.3.2. İnsan, Toplum, Devlet: Siyaset	74
4.3.3. Başka Başka: Varoluşçuluk	77
4.3.4. Ötesi Berisi: Metafizik	81

4.3.5. Birlikte Oluş: İnsan ve Kendini Bilme	85
4.4. Uyğur'un Felsefesinin Değerlendirilmesi	91

BÖLÜM 5

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

5.1. Sonuç ve Genel Değerlendirme	93
---	----

KAYNAKÇA	99
-----------------------	-----------

ÖZGEÇMİŞ	103
-----------------------	------------

BÖLÜM 1

GİRİŞ

1.1. Kendini Bilme Sorunu

İnsan, tarih boyunca birçok arayışın öznesi olagelmıştır. Bu arayışlardan belki de en özeli, insanın kendine yönelik arayışıdır: Kendine eğilme, kendiyle ilgilenme, kendine yönelme, kendini arama, kendini bilme... Nosce te ipsum, gnothi seauton, know yourself, kendini bil... “Bu erek, ayrı felsefe okulları arasındaki bütün çatışmalarda değişmez ve sarsılmaz erek olarak kalmış, bütün düşüncenin kalkış noktası, belirli ve değişmeyen merkezi olduğunu kanıtlamıştır” (Cassirer, 1980, s. 13). *Philosophiada*ki sevginin nesnesi olan bilgelik, zamanla öznesi insan olan bir bilgelik olarak değer kazanır. O yüzden Sokrates sorgulamalarını insan çevresinde gerçekleştirir, o yüzden Sofistler insanı her şeyin ölçüsü olarak görür, o yüzden Tanrı’yı tanımada öncelik insanı tanımaktır, o yüzden sosyoloji, psikoloji, arkeoloji, antropoloji, tıp bilimleri gelişir, o yüzden Montaigne yazar ve biz okuruz.

Kendine eğilme kültürünün önemli bir parçası olan yazmak (Foucault, 2021, s. 39), insanın “kendi” arayışlarının destekçisi, yoldaşı ve sırdaşı olmuştur. Antik dönem yazı işaretlerinden günümüzdeki harflere değin birçok değişim geçiren *yazı*, *antik uygarlıkların hiçbirinde bilgi alışverişini desteklemek veya toplumun geniş kesimlerinde eğitim seviyesini yükseltmek amacıyla kullanılmamıştı* (Haarmann, 2021, s. 19). Ağırlıklı olarak siyasi ve dini amaçlar için kullanılan yazı, herkesin bildiği veya kullanabildiği bir sistem değildir çünkü yazı kullanımının amaçları düşünülünce halkın yazıya ihtiyacı yoktur. İlerleyen yıllarda ekonomik meselelerin ve bilimsel denilebilecek nesirlerin de yazıya konu olmasıyla birlikte yazının alanı gittikçe genişlemiştir. Siyasi, dini, ekonomik, bilimsel; tüm başlıklarda insan izini görmek mümkündür çünkü insan, yazıyı kendi yaşantısı üzerinden kurgulamıştır.

Montaigne ile birlikte literatüre giren deneme türü, insanın bizzat kendisine eğilmesinin ürünü olan özel bir türdür. Montaigne’in denemelerinde bize gösterdiği gibi, asıl olan yazarının kendisidir: Yaşamı, anıları, düşünceleri, duyguları, hayata bakışı vb. Bu açıdan otobiyografik bir yönü olan deneme, yazarının bir düşünür gibi kendi üstüne eğilmesini gerektirir. Montaigne’in ve kendinden sonra gelen Hume’un, Bacon’ın, Russell’ın, Cioran’ın, Uygur’un, Woolf’un, Orwell’in, Pessoa’nın,

Camus'nün ve nice diğer ismin yaptığı da budur. Anlaşıldığı üzere deneme, edebiyatta olduğu kadar felsefede de bulunur ve edebiyat için olduğu kadar felsefe için de önem taşır.

Kendini aramaların yazılı belgesi olan denemeler, bir nevi yazarının kendi bilgisinin göstergesidir. Farklı düşünürler farklı tarihlerde farklı şekillerde arayışlarda bulunmuş olsalar da deneme, kendini bilme arayışına özgü bir tür gibidir. Bilme, özellikle de kendine yönelik bilme anlayışı insana has olduğu için düşünürlerin kendilerine ve kendilik bilgisine olduğu kadar insana ve insana dair birtakım konulara bakış açıları da önem arz eder. Çünkü düşünür, filozof veya sorgulayan sıradan bir insan; insanı incelerken kendini de inceler, insana kendinden gider. İnsan olarak başlangıç noktası kendisidir.

1.2. Felsefe Tarihinde İnsan ve Kendini Bilme İncelemeleri

Felsefe, Antik Yunan'da doğmaya başladığı zaman düşünürlerin yöneldiği ilk alan doğa olmuştur ancak doğa incelemeleri de yine “insan” üzerinden gerçekleşmiş, insanı hayatta tutan biricik başlıklara önem verilmiştir: hava/nefes, su, ateş gibi. Dünyanın başlangıcı sorunu ayrılamaz bir biçimde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır (Cassirer, 1980, s. 15). İnsan incelemesi söz konusu olduğunda inceleme nesnesi aynı zamanda incelemenin öznesi konumunda olduğu için kendine dönük bir inceleme meydana gelmiştir. İnsan insanı ararken kendini aramış, insanı bilmeyi çalışırken aslında kendini bilmeye çabalamıştır.

Neyin zor olduğu sorusuna “Kendini tanımak” diyen (Laertios, 2022, s. 28) Thales'ten itibaren insanın kendini bilmesi, düşünürler için ilgi çekici bir konu olmuştur. Özellikle Sokrates öncülüğünde insan felsefenin odağı haline gelirken, Platon'un yazdığı diyaloglar sayesinde bu düşünceler kalıcılaştırmıştır. Sokrates'te kendini bilmek, insanın kendi özünü bularak iyiyi ve kötüyü öğrenmesi, erdemli bir hayat sürmesi için gereklidir. Platon ise kendini bilmeyi erdem ve onun getireceği mutluluk ile ele alır. Platon'un Sokrates'ten ayrıştığı nokta ise insanı ele alış biçimidir. Platon'a göre “Bireysel yaşantımız içinde karşılaştığımız olaylar öylesine çeşitli, öylesine karmaşık ve çelişiktir ki biz onları güçlüklerle çözebiliriz. İnsan, bireysel yaşamı içinde değil, siyasal ve toplumsal yaşamı içinde incelenmelidir (Cassirer, 1980, s. 67). Sokrates insanı bireysel olarak ele alırken Platon, insanın ancak toplumsal koşullar içinde bilinebileceğini düşünür ve bunun için bir devlet teorisi geliştirir. Stoacılar, mutluluğu kendini bilmekten ziyade kendiyi ilgilenmekte ve kendini hayattaki her şeye

karşı hazırlamakla ilişkilendirir (Bilgin, 2023, s. 81). Burada bilmek gibi “sonuca ulaşmış bir eylem”den ziyade üzerinde durmaya devam edilen bir “kendî” mevcuttur. Farklı dönemlerde ve farklı düşüncelerde, Hint düşüncesindeki Vedalar, İslam düşüncesindeki Tasavvuf anlayışı ve Hristiyan etkisindeki Ortaçağ düşüncesi gibi, insanın kendini bilmesi “Tanrı’yı bilme”ye götürecek bir adım olarak görülmüştür. Burada insan, Tanrı’nın bir yansıması olarak kendini bilip Tanrı’ya, ona ait olan bilgiye ulaşmaya çabalar. Söz konusu bilme eylemindeki amaç ve özne insanın kendisi değil, Tanrı’dır; insan bilme eyleminin aracı konumundadır. İnsanın “Daha yüksek ve daha gerçek bir sesi duymak üzere kendisini susturması gerekir” (Cassirer, 1980, s. 22).

İnsanın kendine bakışı Aydınlanma ve modernleşme etkisiyle yavaş yavaş değişmeye başlar. İnsan artık Tanrı’nın bir yansımasından ziyade yeryüzünde yaşayan bir kişi konumundadır. Özellikle Descartes’ın ünlü önermesi *cogito ergo sum*’la başlayan benlik tartışmaları (Bilgin, 2023, s. 111) insanın düşüncesini gökyüzünden kendine çevirmesine sebep olmuştur. Tanrı inancı pek tabi bitmiş veya rafa kaldırılmış değildir ancak insan, kendini Tanrı’ya ulaşma yolundaki araçtan daha fazlası olarak incelemeye almıştır. Descartes, Spinoza, Leibniz gibi rasyonalistler insan benliğini özne olarak ele alırken Hume ve Locke gibi ampiristler nesne olarak ele almışlardır. Descartes için asıl önemli olan bedene gerek duymaksızın ruha ilişkin bilgileri edinmektir, bunun yolu da akıldan geçer. Leibniz bakış açısının insanın benliğini oluşturduğunu savunur, söz konusu bakış açısını belirleyen şeyse pek tabi akıldır, düşüncedir. Spinoza doğanın her yerinde mevcut olan Tanrı’dan yola çıkarak insanın ampirik algılamasıyla bedenini, rasyonel algılayışıyla ise ruhunu bileceğini savunur. Tasavvufta gördüğümüz “kendini bilen Rabbini bilir” vecizesi, Spinoza’da panteist bir anlama bürünür (Bilgin, 2023, s. 128) ve insanın kendi üzerinden Tanrısal bilgiye ulaşması, tıpkı Platon’da olduğu gibi, insanı mutluluğa ve erdeme götürür. Rousseau’da kendini bilmek epistemolojik bir kaygıdan ziyade *insanın toplum içinde edindiği konumu belirlemek ve kendi varlığı üzerinde toplumun etkisini açığa çıkarmak* (Bilgin, 2023, s. 130) açısından önemlidir çünkü insanın kişiliği, başkaları onu fark ettiği ölçüde geçerlidir. Hume’da bilgi tamamıyla insanın algılarından ve izlenimlerinden oluşur, buna kendilik bilgisi de dahildir. Dolayısıyla algıda meydana gelecek her değişim kişinin benliğini de değiştirecektir. Locke ise deneysel bilgilerin bilinç ile etkileşiminden ortaya çıkan bilgiyi savunur; bu da insanın kendi üzerine, kendine dair sahip olduğu bilgi üzerine düşünmesi gerektiği anlamına gelir. Kant, kendiliğe dair değil de kendiliğin temsiline yönelik bilgiye sahip olabileceğimizi düşünür. Fichte ise

tekil-ben'den toplumsal-ben'e geçiş yapar ve başkalarının ben üzerindeki etkisini olumsuz görerek özgürlüğü savunur. Kişı kendini tamamıyla özgür bir şekilde inşa etmelidir. Bu özgürlük ve inşa süreci de pratiğı gerektirir. Hegel ise tini oluşturan şeyin insanın kendini ortaya koyma biçimi (Bilgin, 2023, s. 166) olduğunu düşünür. Tarihin ve kültürün oluşması da insanın kendini bilmesi ve kendini eylemleri ile göstermesiyle mümkündür.

Nietzsche insanın kendini bilip eyleyerek kendini aşması gerektiğini savunur. İnsan, geleneksel değerlerin ve kültürün sınırlayıcı bakışından kendini kurtarmalı ve kendine egemen olarak kendi kendini geliştirmeli, kendini aşabilmelidir. Heidegger ise insanın sürekli bir oluşum içinde olduğunu düşünür, insanın özü yaşamın içinde olmasıdır. Foucault birtakım kendilik teknikleri geliştirir: mathesis yani başkaları ile iletişim kurma, melete yani hakikat ile ilişki kurma, askesis yani kendi ile ilişki kurma. İnsan başkaları ile kurduğu ilişkilerden elde ettiğini düşündüğü gerçeklikleri sorgulayarak kendini oluşturmalı ve en sonda kendi üzerinde düşünerek kendini kurmalı, bir sanat eseri gibi ortaya koymalıdır. Sartre ve Camus gibi varoluşçular insanın topluma, kendi dışındakilere nasıl yabancılaştıklarını eserlerine konu edinirler. Öyle ki bu yabancılaşma bazen kişinin kendine yabancılaşma noktasına kadar gelir çünkü insan, varoluşuyla özünü oluşturan bir varlıktır. Varoluş ise yalnızlık içinde geçecek bir süreç değildir. 20. yüzyılın savaşlarla, soykırımlarla, ölümlerle geçen ve insanı hem toplumdan hem kendinden uzaklaştıran karamsar yaşayışında insan, her şeye yabancılaşmış gibidir. Kierkegaard ise insanın varoluşunu estetik, etik ve dinsel oluş aşamaları arasındaki sıçramalara bağlar. Bu sıçramalar insanın hayatında yaptığı seçimlere bağlıdır, seçimler kişinin karakterini oluşturur ve onu üç aşamadan birine yerleştirir.

Bahsi geçen/geçmeyen birçok farklı düşünür, insanı ve insanın kendine yönelmesini, kendini bilmesini felsefelerine konu edinmişlerdir. Bunu da farklı yazım yöntemleri ile gerçekleştirmişlerdir: Platon'un diyalogları, Seneca'nın mektupları, Lao Tzu'nun öğretileri, Rousseau'nun itirafları, Nietzsche'nin aforizmaları, Camus'nün romanları gibi. Her biri kendi düşüncelerini benimsedikleri tarzda açıklamaya çalışmışlardır. Ancak içlerinde öyle bir tür vardır ki yazarı ile okuyucusu arasında hem mektup hem itiraf görevi gören, yeri geldiğinde roman yeri geldiğinde öğreti olan, okuyucusu ile sürekli iletişim halinde olduğundan monolog görünümlü diyaloga evrilen: Deneme.

Özellikle de kurucusu Montaigne tarafında yazılmış olan, çağına ve sonrasına iz bırakıp günümüzde de okumaya devam edilen ancak edebi bir eser/tür olarak görüldüğü için felsefi yönü es geçilen Denemeler, insanın kendini bilmesi başta olmak üzere birçok farklı konuda okuyucusunu derinden etkileyen bir tarza sahiptir. Yazarının yaşamından kesitlerle, yaşamının içinden gelen anılar ve düşüncelerle, her yönüyle hayata ve hayatı yaşamaya yönelik denemeler, Montaigne'den sonra başka isimlerce de kullanılmış bir yazım türüdür. Bizzat yazarının hayatından çıkan anılar ve düşüncelerle gelişen bir yapısı olmasıyla sebebiyle deneme türü, felsefi içeriğini yaşamın kendisinden alır. Böylece; yalnızca belli insanların siyaset veya din içerikli önemli konuları kalıcı hale getirmek için kullandıkları yazının 7000 yıllık serüveninin son yılları, kişinin kendi hayatından anılarını ve düşüncelerini anlatmasına doğru değişim göstermiş olur. 16. yüzyılda Montaigne'in ortaya koyduğu Denemeler, kendisinden sonra gelen birçok okuru ve yazarı etkilemiştir. 20. yüzyıla geldiğimizde ise deneme, insanın kendini anlatmasının en doğal yolu olarak görüldüğü gibi düşünürler için de samimi bir tür olarak belirir. Orwell, Le Guin, Pessoa, Woolf, Borges, Baudleaire, Bourdieu, Eco, Kundera, Sontag, Barthes, Berger gibi yazarlar kendi düşüncelerini, kendi kişiliklerini, yaşamlarından parçalar ile okuyucuya aktarırken deneme yöntemini kullanırlar. Nermi Uygur ve Emil Cioran ise bu isimlerden farklı olarak düşüncelerini deneme ile aktarmayı seçmiş, eserlerinin tamamına yakını bu şekilde yazmış ve yayınlamışlardır.

“Antik dönemdeki ‘düşüncenin Tanrılardan yeryüzüne inmesi’ ve insana yönelmesine benzer şekilde Aydınlanma döneminde düşüncenin Tanrı merkezli konumundan uzaklaşıp insan merkezli hale gelmesi göz önüne alındığında, deneme türünün ‘kendini bilme’ düşüncesinin Antik dönemde olduğu gibi tekrar ortaya çıkmasında etkisi nedir?” arayışı üzerinden gerçekleştirilecek bu tezde: Yaratıcısı olduğu tür inceleme konusu olduğu için öncelikle Montaigne ele alınacak, ardından Cioran ve Uygur denemeleri çerçevesinde incelenecek ve son olarak bu üç önemli düşünür “insan ve kendini bilme” anlayışları bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenerek antik zamanlardaki “kendini bil” anlayışının Ortaçağ karanlığından sıyrılıp tekrar gün yüzüne çıkıp çıkmadığı tartışılacaktır.

BÖLÜM 2

MICHEL de MONTAIGNE, DENEME VE “DENEMELER”

2.1. Montaigne, Deneme ve “Denemeler”

“Kalemimi eline aldığı anda kendini filozof, düşünür, hatip ya da ahlakçı yerine koymadı, ama bize aklından geçenleri bütün çıplaklığıyla söylemeye cüret ederek bunların hepsi oldu.” (Akt. Bakewell, 2020, s. 273). William Hazlitt’in bu yorumu Michel de Montaigne’i en iyi tanımlayan cümledir. Çünkü Montaigne’in denemelerinde yaptığı şey budur; yaşadıklarını ve düşüncelerini, yani kendini anlatır. Dönemin kralı III. Henry ona kitabını sevdiğini söylediğinde “O halde majesteleri, beni de sevmiş olmalısınız” diyerek (Bakewell, 2020, s. 221) yazdıkları ile kendisinin bir bütün olduğunu ima eder. Olması gerekenden ziyade olanı olduğu gibi, tüm gerçekliğiyle anlatması onu ve yazdıklarını bir kılan en önemli noktadır. Bir diğer nokta ise yazdığı denemelerde düşüncelerinin çelişkili olabileceğini kabul etmesidir. Çünkü denemesini yazarken var olan Montaigne ile sonrasında var olan Montaigne aynı olmayabilir. Değişim, hayatın doğal akışıdır ona göre ki kendisi Stoacı, kuşkucu, hümanist vs. olmak istememiş ancak yaşadıkları ve yaşadıklarının onda uyandırdığı izlenimler ve düşünceler, onu bu fikirlere yaklaştırmıştır (Compagnon, 2015, s. 53). Hayatı yaşamak karşısındaki bu özgür tutumu ise onu Zweig’ın gözünde özgür insanın ilk atası konumuna getirir (Zweig, 2013, s. 8). Buradaki özgürlük kavramının içeriğini asıl olarak “kişinin kendi kalabilmesi sanatı” (Zweig, 2013, s. 7) oluşturur ki Montaigne için de özgürlük bu demektir.

İnzivaya çekildiği yılların bir ürünü olarak ortaya çıkan Denemeler, Montaigne için bir ilaç görevi görür. İlk başta amacı bir şeyler yazmak değildir; okumak, düşünmek, kendine dönmektir. Sonrasında düşüncelerine bir düzen verebilmek ve denetleyebilmek için bunları yazmaya karar verir. (Compagnon, 2015, 28). Yazdıklarının konusu temelde kendisi gibi görünse de aslında bu “ben” arayışında,

kendinden yola çıkarak insanı aramaktadır (Zweig, 2013, s. 46) ancak ona ulaşamayacağını da bilir. Ona göre hayat yolculuğu bir eğitimidir ve insan bu yolculuğun kendine en önemli dersi verdiğini fark eder (Frampton, 2011, s. 145). Bu ders kişinin kendine özgüdür çünkü yaşam, kişinin kendi yaşamıdır. Montaigne ise Strauss'un tabiriyle "başkası olabilme yeteneği" (Strauss, 2017, s. 26) sayesinde farklı insan toplulukları ve yaşayışları olduğunu fark eden ilk düşünürlerden birisidir. Topluluğa gelmeden önce, bizzat tekil insanlar arasındaki farklar dahi üzerine düşünmeye değerdir: (...) kimi insanla kimi insan arasındaki fark, kimi insanla herhangi bir hayvan arasındaki farktan büyüktür (Montaigne, 2021, s. 335). Üstelik bu farklar yaşayış içerisinde değişmeye devam eder. Montaigne'in çabası, kendi değişimlerini gözlemlerken, yaşayış içerisinde oluşan diğer farklılıklara rağmen, "insan"a dair bir şeyler söyleyebilmektir.

2.2.Montaigne'in Hayatı

Michel Eyquem de Montaigne 1533 yılının 28 Şubat'ında Fransa'da doğar. Doğumundan kısa süre sonra bir sütnineye gönderilir ve orada Fransızca bilmeyen Alman bir dadının eğitimine verilir. Eğitiminin dili Latince'dir yani Montaigne, kendi dili olan Fransızcadan önce Latinceyi öğrenir. 1539 yılında Bordeaux'daki Guyenne Koleji'ne gönderilen Montaigne, burada 7 yıl kadar eğitim görür. Latince bilgisine biraz da Yunanca eklenir ve yine Bordeaux'da felsefe eğitimi alır. 1548'de tuz isyanına ve kalabalığın ölümcül şiddetine tanık olan Montaigne, aynı yılın devamında hukuk eğitimi görür.

1554'de babası Pierre Eyquem, Bordeaux Belediye Başkanı olurken kendisi de Périgueux'deki Vergi Mahkemesinde çalışmaya başlar. 1557'de buradaki memurların Bordeaux'ya transfer olmasıyla Montaigne de Bordeaux belediye meclisinde yargıç olarak çalışır ve bu süreçte Etienne de La Boétie ile tanışıp arkadaş olur. Bu arkadaşlık onun hayatındaki önemli dönüm noktalarından birisidir. 1563'teki ölümüne dek en yakın arkadaşı olan La Boétie'nin varlığı kadar ölümü de Montaigne üzerinde derin bir iz bırakır. Öyle ki arkadaşının hayatının son günlerinde ve ölüm anında yanındadır.

Françoise de La Chassaigne ile 1565 yılında evlenir. Bu ilişkisinden birden fazla çocuğu doğsa da biri hariç hepsi doğumdan kısa süre sonra hayatını kaybeder. Yaşayan tek çocuğu Léonor ise 1571'de doğar. Onun doğumuna gelmeden, 1568'de babası

Pierre Eyquem hayatını kaybeder. Babasının teşvikiyle başladığı Sebond'un "Doğal Teoloji" isimli eserinin çevirisini 1569 yılında yayımlar.

Önce en yakın dostunu sonra da babasını kaybeden Montaigne, 1569 veya 1570 yılında attan düşerek ölümden döner. Yaşamayı çok sevip ölüm konusunda Stoacı fikirlerle sahip olsa da üst üste yaşadığı kayıplar ve bizzat kendisinin ölüme bu derece yaklaşması onu oldukça etkiler. 1570 yılının ilerleyen aylarında Bordeaux meclisindeki görevinden istifa eder ve en yakın dostu La Boétie'nin eserini yayıma hazırlamaya karar verir.

İstifa ettikten sonra aile yadigarı çiftliğine çekilen ve gününün çoğunu özel olarak yaptırdığı kütüphanesinde geçiren Montaigne için Denemeler'in zemini yavaş yavaş oluşmaya başlar. Zira Denemeler'de geçen alıntılar, bu dönem ve sonrasındaki okumalarının sonucudur.

1572 Saint – Bartolomeus kıyımı sonrası meydana gelen iç savaş, kral IX. Charles'ın ölümü sonrası yerine III. Henry'nin geçişi, böbrek sorunlarının baş göstermesi gibi etkenler Montaigne'in huzurunu bozsa da 1580 yılında *Essais* ilk baskısıyla yayınlandığında bu zorlu süreçte de okumaktan ve düşünmekten geri durmadığını gösterir.

Denemeler'in yayınlanmasının ardından kulesinden ayrılan Montaigne -mecazi anlamda değil, kütüphanesi çiftlik evindeki kulelerden birine yapılmıştır- yolculuğa çıkmaya karar verir. İsviçre, Almanya ve İtalya'yı kapsayan ve yaklaşık 1 sene süren bu yolculuğun anıları ölümünden sonra bulunmuş ve *Yol Günlüğü* adıyla yayınlanmıştır. Yolculuk sırasında kendisine Bordeaux Belediye Başkanı seçildiği iletilince elinden geldiğince dönüşünü uzatmaya çalışır ancak dönmesi mecburidir. Dönüşünden sonra Denemeler ikinci baskıya girer ve ardından Montaigne, 1583'te ikinci kez başkan seçilir. Henry de Navarre yani IV. Henry, Montaigne'in şatosuna kalmaya gelir. Kralla ilişkisi oldukça iyidir.

İlerleyen aylarda köyde veba salgının çıkması sonucu Montaigne ve ailesi, yakın bir kasabaya geçer ve Montaigne'in başkanlık süreci bitene kadar orada kalırlar. Başkanlık sonrası ise köyden uzaklaşırlar.

1588 yılında Montaigne, gizli bir görevle Paris'e gider. İç savaş sebebiyle karışan ortalığı az da olsa durultmak için bir görevde olduğu düşünülür. Bu süreçte

Denemeler'in hayranı Mary de Gournay ile tanışır. Bu isim, aynı zamanda ilerleyen yıllarda Montaigne'in denemelerini derleyip yayına hazırlayan isimdir ve bu derleme yaklaşık üç yüzyıl kadar Montaigne okumalarına egemen olur (Bakewell, 2020, 328).

III. Henry'nin Paris'ten kaçması sonucu iyice karışan siyasi ortamda önce Denemeler yeni baskısını alır, ardından Montaigne şehre girişte yakalanıp bir gün boyunca Bastille'e hapsedilir. Süre kısa gibi gelse de bu bir günlük hapsin, Montaigne'i siyasetten uzaklaştırma konusunda oldukça etkili olduğu söylenebilir. Çünkü Montaigne, hapisten çıktıktan sonra Picardy'ye, Mary de Gournay'ın yanına gidip dinlenmeye çekilir ve okumalarını, Denemeler'e yeni eklemelerini orada devam ettirir.

1589'da Kral III. Henry öldürülür ve yerine IV. Henry geçer. Ancak ortalık dinginleşmek yerine daha da karıştığında yeni kral Montaigne'e mektup yazıp yanına, yardıma çağırır. Montaigne bu davete icabet etmek istemediği gibi sağlık sorunları sebebiyle de gidemez. Torunu olmasının ertesi senesinde, 13 Eylül 1592'de farenjitten hayatını kaybeder. Ancak Denemeler'in ve Montaigne'in düşüncelerinin etkileri devam eder.

16. yüzyıl Fransa için dini ve siyasi karmaşaların hakim olduğu bir süreçtir. Montaigne ise bu sürecin hümanist öncüllerinden birisi olarak kabul edilir. Veba salgını sonrası köyünden kaçması, ölüm hakkında yazdıklarıyla ters düşse de bunun dışında onun olduğu gibi bir kişilik olması ve en önem verdiği şeyin de özgür düşünerek kendisi olabilmesi, hümanistler tarafından en çok tutulan yönlerindendir. Öyle ki mevcut kral III. Henry'ye bağlılığı devam ederken aynı zamanda sonraki kral IV. Henry ile de dost olabilecek hoşgörüye sahiptir (Montaigne, 2021, s. 10). Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmalarda arabulucu rolü üstlenir, özgür ruhu gereği dini baskıları ve din değiştirme zorlamalarını hiçbir zaman desteklemez. Denilebilir ki karmaşanın hakim olduğu bir dönemde, üstelik siyasi görevler üstlenmesine ve kraliyete yakın olmasına rağmen, kendi bildiği doğruları söylemekten çekinmeyen Montaigne, kendini/düşüncelerini yazılarında da olduğu gibi yansıtmaya çalışmıştır. Kendini anlamayan kişi, neyi doğru anlayabilir? (Montaigne, 2019a, s. 292). Okumaları ve incelemeleri de başta kendini, sonrasında ise kendi aracılığıyla insanı, insan doğasını anlamaya yönelik olan Montaigne; nasıl ki kendisi başka yazarlarda kendini bulabilmiş ise okuyucusunun da denemelerinde kendini bulmasını ister. Hiç kimse onda kendini göremeyecekse, ne diye onu okusunlardı ki? (Bakewell, 2020, s. 192).

Fransa'nın içinde bulunduğu siyasi-dini karışıklık, Montaigne'in düşüncelerinin gelişiminde önemli rol oynar. Kendisi siyasetle içli dışlı olması sebebiyle bu karışıklıklarla yakından ilgilenmek zorunda kaldığı için onun "insancıl" fikirleri gerek eski kral III. Henry, gerek ondan sonra gelen kral IV. Henry nezdinde önem ifade eder. Montaigne, tüm bu taht kavgası sürecinde iki taraf arasında barış görüşmeleri yapılırken de etkili bir figürdür. Öyle ki bu çatışmaların siyasi tarafına ek olarak dini boyutunun yarattığı toplumsal tahribin boyutlarını birinci elden tecrübe ettiği için, düşüncelerinde ve denemelerinde Tanrı figürünün yeri çok belirsizdir. Denemeler'in kilise tarafından bazı kelimelerin düzeltilmesi üzerinden uyarı aldığından Yol Günlüğü'nde bahseder. Talih kelimesi gibi birtakım kelimelerin dinde yeri olmadığını bahane gösteren din görevlileri ondan denemelerini revize etmesini ister. Ancak sonraki baskılarda böyle bir değişim görülmez.

Montaigne görevlerini yerine getirmede başarılı olsa da Zweig'in deyişiyle "Kendini vermeye her zaman hazırdır, kendini adamaya ise asla. Her zaman ve hayatının her konumunda yaradılışının en özgün, en iyi yanını kendine alıkoyar" (Zweig, 2013, s. 9). Çünkü ona göre gerçek özgürlük, tam anlamıyla kendisi olabilmektir (Montaigne, 2019c, s. 329), kişinin kendisi olabilmesi ise yaşamaktan geçer. Ancak bu süreç "oldu, bitti, artık kendimim" diyebileceğimiz bir süreç değildir. Aksine, Herakleitosçu bakış açısına sahip olan Montaigne için her şey gibi insan da kendi içinde sürekli bir değişim içindedir ve kendini takip edebilmesi için de dikkatinin kendisi üzerinde olması gerekir. Denemelerinde bunu yapmaya çalışan Montaigne için Bakewell "İnsan Montaigne şatosunda günlük hayatına devam ederken yazar Montaigne arkasında yürüyor, gözlüyor ve notlar alıyordu" (Bakewell, 2020, s. 32) diyerek onun kendini kendine adamasına değinir. Bunu yapmasının sebebi, kendisini çok özel bir insan olarak görmesi değildir. Aksine sıradan bir insan olduğunu düşünür, yeryüzünde yaşayan diğer insanlardan temelde bir farkı yoktur. En az onlar kadar insandır. Onu diğerlerinden ayırdığını düşündüğü yönü ise burada yatar; Montaigne, sıradan olduğunun farkındadır. Bu farkındalık hali onu olağanüstü kılar. (Bakewell, 2020, s. 52). Onda, Sokrates'te gördüğümüze benzer bir durum vardır. Bilindiği üzere Sokrates için döneminin en bilge kişisi olduğu söylenmiş ancak Sokrates bunun üzerine düşündükçe onu bilge kılan yönün "bilmediği şeyleri bilmediğinin farkındalığı" olduğunu fark etmiştir. İşte bu fark ediş nasıl ki Sokrates'i Sokrates yaptıysa benzer

şekilde bir fark ediş de Montaigne'i gerçek anlamda Montaigne yapmıştır. Zira onun düşünceleri art arda gelen fark edişlerden oluşur (Bakewell, 2020, s. 35).

Montaigne denemelerinde neredeyse her konuya değinmiştir. Başlıklar ve içerikler arasında her zaman uyum olmasa da – kendini akışa bırakmayı sevdiğini düşünürsek başlığı değil de düşüncelerini takip ederek yazması normaldir – birçok farklı konuya dair kendi fikirlerini yazmıştır. Değinmediği veya özellikle uzak durduğu konu ise dindir. İçinde bulunduğu dönemin dini karmaşasını düşünürsek Montaigne'in bu konuda bir şeyler yazmaktan kaçınması insanın kafasını karıştırır. Taraf olmak istememiş midir? Belki de ortalığı karıştıran isim olmaktan çekinmiştir. Her iki tarafa, Katolikler ve Protestanlar, mensup tanıdıklarının olması sebebiyle ve siyasetle ilişkisini de düşününce belki de tarafsız oynamak işine gelmiştir. Çoğu noktada yazdığı gibi bir kişiliğe sahip olan Montaigne için düşündüğü bir fikri yazıya dökmediğini düşünmek, onun anısına ve karakterine saygısızlık olduğu gibi temelsiz olasılıklar olmaktan öteye geçemez. Montaigne, düşünce ve kendi olma özgürlüğünü savunan birisi olarak hiçbir zaman dini baskılardan yana olmamıştır. Her iki dine mensup kişilerle, üstelik siyasi ve önemli karakterler olmasına rağmen, iyi anlaşabilmesinin sebebi de budur. Aynı kişilerin onun fikirlerine önem vermesinin sebebi de budur çünkü Montaigne'in bir tarafa diğer taraftan daha yakın olması için kendi düşünceleri dışında herhangi bir sebep bulunmaz.

2.3.Denemeler

Essayer kelimesi genelde basitçe denemek, bir şeyi sınamak, ele alıp tartmak anlamlarında kullanılsa da lezzet ve tatma anlamlarına da sahiptir (Bakewell, 2020, s. 8). Montaigne için deneme ve tat alma arasındaki ilişki onun üretimi gerçekleştirdiği şarapla ilişkilidir. Şarabın tadının test edilmesi için tadına bakılması anlamında kullanılan bu kelime, Denemeler'e de farklı bir bakış açısı sunar (Frampton, 2011, s. 235-236). Montaigne'in bu kelimeyi seçmesinin sebebinin bu çifte anlamlılık olduğu düşünülmekle birlikte denemelerinde kendi hayatına odaklandığını düşünürsek, aslında yaptığı şeyin hayatın tadına varmasını sağlayan olayları ve düşünceleri anlatması olduğu söylenebilir. Artı olarak her bir deneme, okuyucusuna yazarının hayatına dair ufak tatlar sunar. Çünkü denemelerinde Montaigne'e dair birçok bilgi görebiliriz ve bu bilgiler onun düşüncelerine olduğu kadar bu düşüncelerin oluşmasına, gelişmesine ve değişmesine olanak sağlayan yaşamına yönelik içeriklere sahiptir; kendisine anlatılan kadarıyla attan düşme olayını anlatıp sonrasında bu konudaki düşüncelerini ve

duygularını dile getirmesi gibi. Yaşayışı ve düşünceleri arasında kurmaya çalıştığı bu denge, aile armasında da kendini gösterir. Sembol olarak teraziye seçen Montaigne için bu arma Stoacı ahlakın ve Pyrrhoncu şüphenin bir yansıması gibidir; (...) hem dengesini korumasını hem de öylece kabul etmek yerine her şeyi tartmasını hatırlatmak içindi (Bakewell, 2020, s. 127).

Montaigne'in denemelerini yazarken amacı, yeni bir edebi tür yaratıp tarihe adını yazdırmak değildi. O, okumalarında kendini arayan ve sürekli farklı şekillerde bulan biriydi. Denemelerinde fazlaca yer bulan alıntılar buna kanıt niteliğindedir. Kendi ve başkası ayrımını modern düşünürlerden çok daha önce yapan Montaigne için kendini bulmak, başkaları üzerinden olabilecek bir şeydir; kişinin kendini bulabilmesi için önce başkasına gitmesi gerekir (Compagnon, 2015, s. 45). Onun okumaları başkasına gitmenin ve kendini başkalarında bulmanın bir yoludur. Bu sebeple okumalarından alıntı yapmak konusunda hiçbir çekince göstermez.

Nasıl ki kendisi kendini başkaları aracılığıyla bulabiliyorsa, diğer insanların da onun yazılarında kendilerinden bir şeyler bulabilmesini ister. Gerek kendi döneminde gerek sonrasında ve günümüzde, Montaigne'in bu arzusunun gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Pascal'ın dediği gibi: Denemelerde gördüklerimin hepsini Montaigne'de değil kendimde buluyorum (Akt. Bakewell, 2020, s. 6). Voltaire'in dediği gibi: Montaigne'in oyun olmadan kendini tasvir etmesi ne hoş bir tasarıdır! Çünkü o, insan doğasını tasvir etmiştir (Akt. Bakewell, 2020, s. 146). Onun denemelerini okumak ve anlamak okuyucu için zorlayıcı değildir çünkü orada anlatılanlar yabancı düşünceler değildir. Günümüzde bize çok doğal, normal, olması gereken şeyler olarak görünen fikirlerin öncüsü olan Montaigne, modern insanda elbette yabancılık çekmez. O, bildiğimiz anlamda modern bir insan değildir ancak modernliğe giden yolun başındaki isimlerden biri olduğunu söylemek abartı kaçmaz. "Montaigne özellikle Ortaçağ'da kilisenin insanı önemsiz kılmasını ve yok saymasını eleştirerek insanın değerini göstermeye çalışır. Varoluşun en değerli hazinesi olan insanın hak ettiği değeri görebilmesi adına sesini duyurmaya çalışır ve bunu da en iyi bildiği şeyi yaparak, yani yazarak gerçekleştirir" (Demiray, 2023, s. 64-65)

Denemeler, Montaigne'in hayatından olduğu kadar genel anlamda hayattan her türlü izi taşıyan bir eserdir; eğitim, çocuk bakımı, sağlık sorunları, gündelik problemler,

insan ilişkileri, ahlaki sorunlar, siyaset, tarih, cinsellik, kehanet, ölüm, yaşam, özgürlük... Tüm bu konuların temelinde ise “insan” vardır.

2.3.1. Özgür ve Ölçülü İrade: Etik

Yaşam kendiliğinden ne iyi ne kötüdür; sizin yaptıklarınıza göre iyi ile kötünün yeridir (Montaigne, 2021, s. 127). Bu bakış bize Protogoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” görüşünü anımsatır. Hayatı ve yaşamayı iyi veya kötü olarak niteleyen şey, insanın kendi yaptıklarıdır. Seçimleri, sorumlulukları, bunların sonuçları, başına gelen talihli veya talihsiz olaylara verdiği tepkiler gibi hayatın akışında olan her türlü tercih, insanın yaşamını iyi veya kötü yönde etkiler. Tercihin olabilmesi içinse özgür düşünme gerekir. Dolayısıyla Montaigne’in ahlak öğretisinin temelinde, insanın özgür düşünmesi ve özgür yaşaması olduğu söylenebilir. Kişinin olduğu gibi olabilmesi ise onun için en büyük özgürlüktür. Montaigne’in kendi yaşamında birinci önceliği kendini olduğu gibi yansıtabilmek, hayatını özgürce yaşayabilmektir. Ölüm ve yaşam konusundaki düşünceleri ile bunların hayatına yansımaları arasındaki birtakım zıtlıklar dışında, bu arzusunu çoğunlukla yerine getirebildiğini söyleyebiliriz.

En yakın dostunun ölümü onu sarstığında, çareyi inzivaya çekilmekte bulan Montaigne, kütüphanesine çekilip kendini okumaya verir. Öncesinde Montaigne için ölüm, dert edilmemesi gereken bir şeydir (Bakewell, 2020, s. 21). Burada Stoacı düşünceye yakınlığının getirdiği bir kabulleniş vardır. “Ondaki olağandışılığı kaldıralım, onunla düşüp kalkalım, ona alışalım” (Montaigne, 2021, s. 117) der Felsefe Yapmak Ölmeyi Öğrenmektir isimli denemesinde. Horatius’un dizelerini alıntılararak ölümün sıradanlığını derinleştirir:

Hepimiz aynı sona sürükleniyoruz; hepimiz er ya da geç,

Çalkalanan çömlerden bizi Caron’un kayığıyla

Sonsuz ölüme gönderecek biletimizin çıktığını göreceğiz. (Montaigne, 2021, s. 113)

Çünkü yolun sonu herkes için her halükarda ölüm olacaktır. Eğer ölümden korkulursa ileriye telaşsızca gidilemeyeceğini söyleyen Montaigne (Montaigne, 2021, s. 114), ölüm korkusunu özgürce düşünüp yaşamının önündeki engel olarak görür. Özgürlüğün görkemine sahip olmayan bir eylemde ne güzellik ne de onur olabileceğini belirtir (Montaigne, 2019c, s. 230). Kişi, kendi olarak yaşamak istiyorsa özgürce düşünebilmelidir ancak korku, endişe gibi tutkulu duygu halleri kişinin düşüncelerini özgürlükten uzaklaştıracığı için güzel yaşamının da önüne geçecektir. Bu sebeple

ölümün her halükarda herkes için var olan bir gerçeklik olduğunun kabullenilmesi ve yaşamaya devam edilmesi gerekir zira ölümü düşünüp durmanın ve onun için tasalanmanın faydası yoktur.

Ölümün varlığını kabullendikten sonra yapılabilecek en iyi eylem ise ölçülü düşünüp ölçülü davranarak yaşamaktır. Zira ona göre kusur, bir kuralsızlık ve ölçülülük yoksunluğudur; Demosthenes'in düşüncesine gönderme yapar ve "her erdemin başlangıcının derin düşünme ve değerlendirme" olduğuna değinir (Montaigne, 2019a, s. 8). Düşüncesiz, tutkuya bağlı eylemler kişinin karakterine aykırı davranmasına sebep olabilir. İnsan, düşünerek ve ölçülü bir şekilde hareket ettiğinde kendi kişiliğine ve kendi ahlak anlayışına göre hareket etmiş olur. Çünkü her kişiye alın yazısını veren kendi doğasıdır (Montaigne, 2021, s. 348). Kişinin tercihleri onu iyiye veya kötüye, erdeme veya ahlaksızlığa yönlendirir. Şeyler, oldukları haldeyken iyi veya kötüyü yansıtmazlar, onu kullananın ellerinde değer kazanırlar (Montaigne, 2021, s. 341). Bir nesne, duygu, düşünce veya eylem olduğu haliyle iyi veya kötü değildir. Onların iyiliği veya kötülüğü yaşamın içinde var oluşlarına ve kullanışlarına göre şekillenir.

Kötülük yapmayı istememekle yapmayı bilmemek veya gücü yetmemek arasında büyük fark vardır diyen Seneca'dan alıntı yapan Montaigne (Montaigne, 2021, s. 218), tekrardan özgür düşünme ve tercih edebilme konusuna değinir. Her iki türlü de kişi kötülük yapmamış olur ancak bugün eylemi gücü yetmediği için gerçekleştiremeyen kişinin yarın gücü yettiğinde gerçekleştirmemesi için bir sebebi kalmaz. Eyleme gücü dahilinde olduğu halde kötülükten uzak duran kişi ise erdemli davranmış olur. Çünkü seçeneği olmadığı için bir şeyi yapmak zorunda kalmakla seçenekler arasında tercihte bulunup o eylemi gerçekleştirmek arasında, iyi ile kötü arasındaki fark kadar keskin ve derin bir ayrım vardır.

Bir eylemi iyi veya kötü yapan tek şey ölçülü olması değildir. Montaigne'e göre en onurlu görevin özelliklerinden birisi de herkes için yararlı olmasıdır (Montaigne, 2019c, s. 212). Dolayısıyla söz konusu eylemi sınıflandırmak konusunda ölçülülükten sonra gelen en önemli etken yararlılığıdır. Buradaki sorun, bir eylemin yararlılığını geleneklere ve yasalara göre değerlendirmenin kolay ancak doğaya göre değerlendirmenin zor olmasında yatar (Montaigne, 2021, s. 157). Çünkü Montaigne de farkındadır ki doğaya göre bir şeyin beslenip gelişmesi ancak bir başka şeyin çürümesi ile gerçekleşebilir. Bu da demektir ki doğa koşullarında hiçbir yarar bir başkasının

zararına olmadan gerçekleştirilemez (Montaigne, 2021, s. 145). Peki, bu ikilemde kişinin iyi eylemesi nasıl mümkün olabilir? Montaigne Sokrates'ten örnek vererek kişinin bağlı olduğu yasalara uygun davranması gerektiğini belirtir. Sokrates'in ölümü devletin yasalarına göre gerçekleşmiş olsa da etik açıdan iyiliği ve kötülüğü tartışmaya açıktır. Ancak Montaigne için Sokrates doğru kararı vermiş ve devletin yasalarına uyarak ölümünü kabullenmiştir. Bu kabullenışı onurlu kılan bir diğer sebep ise, Sokrates'in kendi erdeminden vazgeçmemek adına cezasını kabullenmesinde yatar. Çünkü erdem, onunla ve yalnızca onun için davranılırsa erdemdir (Montaigne, 2021, s. 296). Sokrates'in ölümünden bir çıkarı yoktur. Savunduğu değerler doğrultusunda, kaçmak yerine cezasını kabul etmesi gerektiğini bilir ve bunu uygular. Niyeti hayatı boyunca savunduğu gibi, bilgeliğin getirdiği erdemi uygulayabilmektir. Hiçbir can sıkıcı olay, güçlü erdeme yön değiştiremez (Montaigne, 2019a, 32) ve Sokrates güçlü erdeme sahip bir insandır.

Erdemi erdem kılan bir diğer nitelikse, iyiliğin ortaya çıktığı durumdur. Alışkanlık haline gelmiş, herkesin her koşulda yapabildiği eylemler iyilik olmaktan uzaklaşıp sıradanlığa yaklaşırlar (Montaigne, 2019a, s. 72). Erdem ise sıradan olmaktan uzak niteliklere sahiptir. Herakleitos'un zıtların birliği görüşünde olduğu gibi, bir eyleme iyi diyebilmemiz için karşısı ile birlikte olabilmesi gerekir. Kötü eylenebilecek bir durumda iyiyi seçmek, tehlikeli bir durumda zor bir karar vermek; erdemi, sıradan iyilikten uzaklaştıran koşullar bunlardır (Montaigne, 2019a, s. 119). Aklı çelen başka seçenekler olmadıktan sonra kişinin gerçekleştireceği eylem, tercih olmayacaktır. Tercihin ve dolayısıyla özgür iradenin olmadığı yerde ise erdemden söz etmek mümkün değildir zira "(...) ayartan olmazsa ne nefesine hakim olma ne de erdem vardır" (Montaigne, 2019c, s. 106). Seçebilme özgürlüğü olmadığı yerde erdemden söz edilemez.

Sonuç olarak Montaigne için erdem söz konusu olduğunda öncelik her daim özgür iradededir. Özgür irade seçme şansını doğurduğu için erdemli davranışın ve yaşamışın öncüsüdür. "Eğer eylem özgürlüğün görkemine sahip değilse onda ne güzellik ne de onur vardır" (Montaigne, 2019c, s. 230). Ancak insan, tercihte bulunurken ölçülü olmayı da unutmamalıdır. O kadar ki "Bilge kişi, erdeme bile sınır koymalıdır" (Montaigne, 2019b, s. 139) diyen Juvenal'dan alıntı yapar Montaigne. Buna ek olarak tercihin toplum yararına olması, davranışı erdemli kılan özelliklerden birisidir. Bu yararı ölçmek zordur ancak basit olsaydı söz konusu tercih erdem olmaktan çıkardı

çünkü Montaigne için erdemi erdem kılan bir diğer önemli özellik, sıradanlıktan ve alışkanlıktan uzak bir şekilde kişinin zor durumdaki tercihinin dayanmasıdır. Kötüyü de seçebilecekken iyiyi seçebilmesidir. Bu noktada özgür irade, kişiyi erdeme götürebilecek en önemli etken olarak tekrar kendini gösterir.

2.3.2. Gönüllü Kulluk ve İktidar: Siyaset

Montaigne gerek babasının mesleği gerek kendi mesleği gerekse Fransa'nın içinde bulunduğu durum sebebiyle politikayla istediğinden fazla ilgilenmek durumunda kalmıştır. Yaklaşık 1 yıl süren gezisinden, belediye başkanı olarak çağrıldığı için geri dönmek zorunda kalmasına içerlemiş ve elinden geldiğince dönüşünü ertelemeye çalışmıştır ancak yine de iki dönem üst üste belediye başkanlığı yapmaktan kurtulamamıştır. Onun politik görüşlerinin oluşmasında siyasi hayattaki varlığı ve yaşadıkları kadar en yakında dostu La Boétie'nin düşüncelerinin de etkisi vardır. La Boétie'nin gençliğinde yazdığı ama sonradan gözden geçirip eklemeler yaptığı düşünülen (La Boétie, 2018, s.11) yazısı Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, Montaigne tarafından yayına hazırlanmıştır. Dostluklarının getirdiği fikir alışverişini ve Montaigne'in dostuna duyduğu derin sevgi ve saygıyı düşününce, Montaigne'i anlamak için kısa bir Gönüllü Kulluk incelemesi yapıp La Boétie'ye odaklanmak yerinde olacaktır.

Gönüllü Kulluk, adından da anlaşılacağı üzere, kişilerin nasıl olup da bir kişiye veya gruba gönüllü ve istekli olarak iradelerini teslim ettiklerini sorgular. La Boétie ele aldığı sorunu “Benim burada üzerinde durmak istediğim sorun, bu kadar insanın, bu kadar köy, kent ve bu kadar ulusun nasıl olup da, erkini yalnızca onların kendisine verdikleri güçten alan tek bir tirana katlanabilmeleridir” (La Boétie, 2018, s. 18) diye açıklar. Binlerce kişiyi tek bir kişinin yönetmesi ancak ve ancak o binlerce kişi buna müsaade ederse gerçekleşebilecek bir durumdur. Eğer ki insanlar yöneticilerine tabi olmayı istemezlerse bu durumda yöneticinin yapabileceği bir şey yoktur. “Kulluk etmemeye karar verdiğiniz an artık özgürsünüz demektir” (La Boétie, 2018, s. 26) ancak insanlar mevcut duruma ses çıkarmadıklarına göre demek ki bu kulluk, kitlenin gönüllü kulluğudur çünkü doğa, hiç kimseyi bir diğerine kul köle kılmamıştır. Özgürlüklerinden vazgeçip tiranlara kulluk etmeyi seçen insanlardır. Tiranlar ise mevcut sistemden memnundurlar ve hatta tiranlıklarını devam ettirebilmenin yolu olarak uyruklarını birbirlerine kırdırırlar (La Boétie, 2018, s. 54) ki böylece kullar birlik oluşturarak kendilerine kafa tutmasınlar. La Boétie'nin bu incelemesi ve yorumları herhangi bir

siyasal sisteme değil, devlet egemenliğinin kendisine yöneliktir ve kendisi Fransa karışıklığında bir tarafı savunmamasına rağmen eseri basıldıktan sonra farklı gruplar tarafından benimsenip slogan niyetine kullanılmıştır. Oysaki onun sorgusu, insanın doğasında siyasallığa dair hiçbir şey yokken (La Boétie, 2018, s. 72) doğasından uzaklaşıp kendini tiranlığa teslim etmesidir çünkü ona göre haklı gösterilebilecek hiçbir siyasal rejim yoktur, hepsi kötüdür (La Boétie, 2018, s. 70). İnsan ise kendini bu kötülüğe hapsedmiştir. La Boétie insanın özgürlüğünden ilk vazgeçişini kaza olarak niteler ve bu kazayı iki ana sebebe bağlar; kuvvet ve hile (La Boétie, 2018, s. 76). İnsanın doğasının özgürlüğe yatkın olduğunu savunan La Boétie için mevcut yasalara bağlılık da kişileri egemenin, tiranın suçuna ortak kılar (La Boétie, 2018, s. 113). O insanları bu kulluktan kurtarmak, devleti ortadan kaldırmak için kişilerin kulluk psikolojisinden çıkmaları gerektiğini savunur, bu çıkış için de devletin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür. Kısır döngüyü andıran bu sistemden kurtuluş yok gibidir.

Montaigne düşüncesinde özgür iradenin ve kişinin kendi olarak yaşamasının en önemli öge olduğundan bahsetmiştik. Benzer şekilde La Boétie düşüncesinde de özgürlük, insanın doğasında olan bir gerçeklik olarak görülür. La Boétie'nin ölümünden sonra kütüphanesine çekilip kendini okumaya ve yazmaya, kendini gerçekleştirmeye adanmış Montaigne'in bu noktada La Boétie'den etkilendiğini söylenebilir. Ancak La Boétie'deki "anarşist" diyebileceğimiz yasalara uyup tiranlığa ortak olmama ve devleti ortadan kaldırma çağrısı Montaigne'de yoktur. La Boétie gibi o da insanın doğasını keşfedip ona göre yaşaması gerektiğini savunsa da o, her insanın birbirinden farklı olduğunu ve herkesin kendi doğasını keşfetmesi gerektiğini düşünür. İnsanların yönetiliyor olmalarıyla da herhangi bir sorunu yoktur. "Tüm krallara eşit derecede bağlılık ve itaat borçluyuz çünkü onların resmi göreviyle ilgilidir bu. Ama sevgi ve saygıyı değerlerine göre göstermeliyiz" (Montaigne, 2021, s. 26) diyerek yönetimdeki kişilerin işlerini yapmakta olduklarını ve yasalar çerçevesinde itaatin zorunlu olduğunu belirtir. Montaigne için yasalar yöneticilerden önce gelir. Geçicilik Üzerine isimli denemesinde "Yasaların koruyuculuğundan başka bir şeyin himayesinde bulunmak hoşuma gitmiyor" (Montaigne, 2019c, s. 229), diyerek yasalara uymakla ilgili bir sorunu olmadığını belirtir; Ancak yasaların koruyuculuğu, onun özgürlüğünü kısıtlamayacak seviyede olmalıdır; (...) ama yaşamımın bu kurallara sıkışıp kalacağı, üzerimde baskı oluşturacağı şekilde değil (Montaigne, 2021, s. 72). Yasaların sınır

koyucu olarak var olmaları gerektiğine inanır ancak baskıcı rejimlerin de karşısındadır. Hükümdarın yapması gereken tek şey, halkları yönetmeyi bilmektir. Tıpkı bir avcının avlanmayı, bir öğretmenin öğretmeyi, bir dansçının dans etmeyi bilmesi gibi (Montaigne, 2021, s. 325) çünkü onun işi budur ancak bu, hükümdarı halkın geri kalanından üstün konuma getirmez (Montaigne, 2021, s. 396). Tersine, uşaklar ve efendiler arasındaki farkın en az hissedildiği toplumların daha adil olduğunu söyler (Montaigne, 2019c, s. 46) ve ekler, krallık erdemi en çok adalette ortaya çıkar gibi geliyor bana (Montaigne, 2019c, s. 153). Yöneticinin erdemi yasaları adil bir şekilde uygulamak ve herkesin yasaya uygun davranmasını sağlamaktır.

Montaigne'de laf erdeme geldiği zaman ölçülülük de hemen kendini gösterir. Zira böylesi büyük bir gücün ölçülü kullanımının zor olduğunu belirtir (Montaigne, 2019c, s. 171). Normal bir kişinin kendi hayatında dahi ölçülü olması zorken koskoca bir ülkeyi yönetme yetkisine sahip bir kralın bu konuda zorlanmasını olası görür ve bu sebepten ötürü kendisinin böyle bir koltukta gözü olmadığını belirterek ekler; kendimi fazla severim (Montaigne, 2019c, s. 169). Ölçüyü korumayı erdemin temel ögesi sayan bir düşünür için ölçüyü kaçırmak, kendini kaybetmek demektir. Montaigne ise kendini, kaybetme riskini almayı istemeyecek kadar çok sevmektedir.

Montaigne'in yasalar konusunda ortaya attığı farklı bir görüş de şudur: (...) davalarımız sadece yasaların yorumlanmasındaki tartışmalardan, savaşların birçoğu hükümdarlar arasındaki geçmiş uzlaşmaların ve anlaşmaların açıkça ifade edilebilme gücündeki bu yetmezlikten doğar (Montaigne, 2019a, s. 250). Bu demektir ki yasalar ve anlaşmalar yorumlamaya kapalı, daha açık ve net ifade edildikleri takdirde anlaşmazlıkların çoğu çözülebilir. Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmaların ortasında büyüyen ve bir noktada bu çatışmalara yönetici kadrosundan dahil olup çatışmaları çözmeye çalışan bir isim olarak Montaigne, devlet işleyişini sağlayan yasaların ve devletler arası ilişkileri yürüten anlaşmaların yoruma uzak ve daha açık anlamlı olmaları gerektiğini savunur. Birbirinden çok farklı yorumlamalara sebep olan herhangi bir yasa veya madde, büyük küçük fark etmeksizin birçok tartışmaya sebep olabilmektedir.

Montaigne devlet yönetimindeki ve yasalardaki değişime karşıdır. Alışkanlık, her şeyin içindeki en güçlü yöneticidir (Montaigne, 2021, s. 147), der ve bir devletin, bir toplumun, bir yönetim sisteminin sağlıklı işleyebilmesi için yasalarının değiştirilmemesi

gerektiğini düşünür. Üstelik bu değişiklik zor kullanılarak yapılmaya kalkılıyorsa bundan en çok etkilenecek olan zor kullananlardır çünkü “Bir devleti sarsanlar, genellikle onun enkazında ilk yok olacak olanlardır” (Montaigne, 2021, s. 160). İnsan varlığı değişkendir, hayatın akışı içerisinde nereye gideceği belli olmaz ancak yasalar, buna uygun olarak sürekli değiştirilebilecek şeyler degillerdir. Zira “Yasalar, otoritelerini yürürlükte olmalarından ve uygulamalarından alır” (Montaigne, 2019a, s. 324) ve sürekli değişen, dolayısıyla yürürlükte kalamayan yasalar uygulamada da zorluk çıkarırlar ve zamanla “yasa” kavramı hükmünü yitirmeye, hitap ettiği kitlede karşılık bulamamaya başlar.

Toparlamak gerekirse Montaigne, La Boétie’nin düşüncelerinden etkilenmiş olsa da bunları direkt olarak kabullenmez. Yasalara uyulması gerektiğini düşünür, krala kulluk etmeyi savunmaz ve yasaların da sürekli değişmemesi gerektiğini, açık ve net anlamlar içererek varlıklarını sürdürmeleri gerektiğini savunur. Ona göre bu netlik birçok anlaşmazlığın önüne geçecektir. Yönetimdeki en önemli erdem ise adil olabilmektir ve bu da ölçülülük gerektirir. Bir kralın elinde tuttuğu gücü düşününce ölçülü ve adil olabilmesi zordur. Bu sebeple Montaigne, böyle bir arzusu olmadığını söyler. Cesur açık sözlülüğü ve başkalarına hoşgörü ile yaklaşabilmesi ona politika yolunda oldukça yardımcı olsa da belediye başkanı olmayı ne ilkinde ne de ikincisinde istemez ancak görev kendisine geldiği zaman da elinden geleni yapmaktan çekinmez çünkü yasaların varlığı onu rahatlatır ve yasaların otoritesini sağlayan şey de uygulanabilir olmalarıdır. Dolayısıyla onun bu konudaki düşünceleri, devletin varlığını yadsıyan La Boétie’den uzağa düşer.

2.3.3. Yaşayarak Oluşmak: Varoluşçuluk

Varoluşçuluk, Montaigne’den birkaç yüzyıl sonrasının düşünce akımı olsa da onun denemelerinde ve düşüncelerinde varoluşçuluğa dair birtakım izler yakalamak mümkündür. Söylenebilecek ilk şey, Montaigne’in yaşamı bir yolculuğa benzetmesi ve kişilerin yaşayışları sonucunda düşüncelerinin değişebileceğini savunmasıdır (Compagnon, 2015, s. 32).

Bu bakış açısı, insanın kendi varoluşunu oluşturabileceğini düşündürür ancak tam anlamıyla Sartrecı bir “Varoluş özden önce gelir” durumu söz konusu değildir: Sahip olduklarım ve niteliklerim üzerinde pek egemenliğim yok. Rastlantının bunlarda benden fazla hakkı var (Montaigne, 2021, s. 59). Sahip olduğu yetenek, nitelik ve

özellikleri kendi seçimi değildir ancak bunları Tanrı'nın hediyeleri olarak da görmez, rastlantı olarak nitelendirmeyi seçer ki bu da kilisenin Denemeler'de değiştirilmesini istediği sözcüklerden birisidir. Kişinin niteliklerini bilmesi, yaşayışını düzenlemesi için önemlidir. Kabaca varoluşunun yönünü önceden saptamayan kişi, eylemlerini ayrıntılarıyla düzenleyemez (Montaigne, 2019a, s. 14). Eylem, Montaigne'in hayatında önemli bir yere sahiptir çünkü bizzat yaşamın kendisi, kişinin var-oluşudur. Ne varlığımızla ne de nesnelerle ilgili olarak değişmez hiçbir şey yoktur (Montaigne, 2019a, 348) ve rastlantı eseri sahip olduğumuz nitelikler bu değişime genel bir sınır koysa bile engel olamazlar.

Montaigne Denemeler'in ikinci cildinde varoluşu tamamıyla harekete ve eyleme bağlar (Montaigne, 2019a, s. 76) ancak dördüncü cilde geldiğimizde durum biraz değişmiştir; Varoluşumun sicilini eylemlerime göre tutamam: Kader onları çok aşağıda bir yerlere yerleştiriyor. Ben bunu düşüncelerimle yapıyorum (Montaigne, 2019a, s. 203). Çelişki görünümlü bu değişim, yaşamın akışında eylemlerin ve düşüncelerin değişebileceğini savunan Montaigne için olağan bir durumdur. İki farklı düşünce yapısı arasında geçen zamanda yaşadığı olayların onu bu değişime iteklemesi, insanın kendini oluşturmaya ve varoluşunu geliştirmesine bir örnektir. Nedir peki onu bu değişime itekleyen? Babasının yıllarca acı ve ıstırap çekmesine ve sonunda da ölmesine sebep olan böbrek rahatsızlığının Montaigne'de baş göstermesi, belediye başkanlığı görevinin getirdiği yük, veba salgını, tüm o siyasi-dini karmaşa onun eylemlerini kısıtlamış olabilir ancak eyleyemiyor olması düşünmediği anlamına gelmez. Yine de burada dikkat çekmesi gereken nokta, eylemle veya düşünsel olarak, oluşun değişimle birlikte ilerlemesidir. Ben varlığı değil, geçişindeki izi tasvir ederim (Montaigne, 2019a, s. 25), der çünkü ona göre hayatın kendisi bir eğitimidir; yaşayarak öğrenir, öğrendikçe değiştiririz.

Tüm bu eylemsel ve düşünsel değişimin yaşanabilmesi için temel koşul, yaşamaktır. Zira Denemeler'inin sonunda hastalıkların en ağrının, insanın varlığını küçümsemesi olduğunu söyler (Montaigne, 2019c, s. 408). İnsan varlığı bir gerçektir, bireysel anlamda ise kişi, varlık olmaktan ziyade var-oluşan bir yapıya sahiptir. Kişi, tek bir yaşam tarzına bağlı kaldığı takdirde yaşamış olmaz, sadece var olur (Montaigne, 2019c, s. 43) ancak gerçekten yaşamak var-oluşmakla, değişimle mümkündür. Biz hepimiz her ögesi, her an kendi rolünü üstlenen çok çeşitli bir düzenlemenin ve çok değişken bir biçimin parçaları, kısımları olarak yaratılmışız (Montaigne, 2019a, s. 17).

Değişkenliğin parçası olarak bizler de değişken bir yapıya sahibizdir. “İnsan kuşkusuz son derece boş, aldatıcı ve çelişkili bir varlıktır. Onun hakkında değişmez ve standart bir yargıya varmak zordur.” (Montaigne, 2019a, s. 17). Ancak birey olarak insanın kendisi, yaşayarak öğrenmeli ve değişimlerini takip ederek kendini tanımalıdır: Kendinden emin ve sabit düşünceli olanlar sadece aptallardır (Montaigne, 2021, s. 198). Peki, gerçekten yaşamak nasıl mümkün olabilir? Montaigne’in buna cevabı, Bakewell’den alıntı yapacak olursak, en temel ve en özgürleştirici açıdan “Ölümü dert etmeyin” olurdu (Bakewell, 2020, s. 21).

Toparlarsak, insan rastlantı eseri sahip olduğu niteliklerle yaşamın gerektirdiği değişim arasında kendi varoluşunu gerçekleştirir. Bunun içinse gerçekten yaşamın içinde olmak ve yaşamak gerekir. İnsanın yaşamaya kendini kaptırabilmesi içinse ölüm düşüncesinden uzaklaşıp yaşama odaklanması lazımdır. Böylece hem kendine hem de yaşamına odaklanan insan, varoluşunu gerçekleştirebildiği gibi kendini de tanır. “Kendi varlığından dürüstçe yararlanmayı bilmek, tanrısallık gibi salt bir yetkinliktir” (Montaigne, 2019c, s. 415) der Montaigne. Kendini bilip varoluşunu gerçekleştirmek onun düşüncesinde üst düzey bir yer kaplar.

2.3.4. Varoluştan Yok-oluşa Ruh ve Beden: Metafizik

Montaigne’in denemelerinde yaşam konusu kadar yer kaplayan bir diğer başlık, yaşamın bitişi olan ölümdür. Onun ölüm konusuna yaklaşımı bizlere Tanrı düşüncesi hakkında da fikir verir.

Montaigne için ölüm, varlığı kabul edilip sonrasında umursanmaması gereken bir olgudur. Umursamamaktan kasıt, ölümün insan yaşamının bir parçası olduğuna alışma fikridir çünkü ölüm, karşısında durulabilecek, engellenebilecek bir gerçek değildir. Ona karşı hiçbir zaman önlem alınamaz (Montaigne, 2019a, s. 60). Eninde sonunda başına gelecek bir şeyi, ölümü kafaya takan insan yaşamakta zorlanacaktır. Kim insanlara ölmeyi öğretecekse, onlara yaşamayı da öğretecektir (Montaigne, 2021, s. 122) çünkü ölmeyi öğrenen, ölümü öğrenen insan onu kabullenecektir. Zihni ölümle ve ölüm korkusuyla dolu olmayacağı için yaşamak onun için daha kolay olacaktır. Zira bu düşmandan -ölüm- korktuğu sürece ruhun dingin olması mümkün değildir (Montaigne, 2021, s. 124). Ruhun dingin olması ise kişinin ölçülü davranabilmesinin önkoşullarından birisidir. Denemeler’in ikinci cildinde Cicero’dan şöyle bir alıntı yapar Montaigne: *Okyanusun dinginliği bizim için suların yüzeyini kırıltıran esintinin*

yokluğudur; aynı şekilde hiçbir tutku coşturmadığında ruhun dinginliğinden emin olabiliriz. (2019, s. 304)

Dingin bir ruh, insanın yaşamasını kolaylaştırır. İnsan, ruhunun bedeni ile birleşmesini anlayabilecek kapasitede değildir ancak buna ek olarak, bu birleşmenin kendisidir (Montaigne, 2019a, s. 267). Montaigne ruhu ve aklı bir tutmaz ancak bu ikisinin birbirini tamamladığını söyler, ruhun ve aklın farklı tellerden çalması mümkün değildir. Ruhun ürettiklerinde canlılık ve neşe yoksa aynı şekilde bedende de neşe yoktur (Montaigne, 2019c, s. 76). Dolayısıyla ruh ve beden de birbirini tamamlayan bir bütündür ve insan bedeniyle yaşarken ruhuna göre ve aklını kullanarak yaşar, yaşmalıdır. Montaigne bu bakış açısından yola çıkarak günah düşüncesini de bedenden uzaklaştırır ve iradeye, akla, ruha bağlar; (...) oysa günah göğüste, gözlerde, cinsel organlarda, karında, omuzlarda ya da boğazda değil iradenin içinde yer alır (Montaigne, 2019a, s. 245). Bedenin gerçekleştirdiği eylemlerin kontrolü kendisinde değil iradede, onu kontrol eden ve efendisi olan ruhun kendisindedir (Montaigne, 2021, s. 390). Ruhun efendiliğini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmesi demek, bedenin de sağlıklı olması demektir. Bu yüzden ruha dinginlik ve denge gerekir. Ruhun dengesinin bozulması, yaralanması anlamına gelir ancak bu yarayı iyileştirmeye gücü yetmez (Montaigne, 2019c, s. 149). Peki, yaralanmaktan korunması gereken ruh kendini nasıl geliştirecektir? Montaigne'in cevabı şöyledir: Ruhun değeri yükseğe çıkmak değil, düzenli bir biçimde ilerlemektir (Montaigne, 2019c, s. 31). Gelişim için değişim gereklidir, Montaigne bunun farkındadır. O bunun yolunun yükseklerle uçmaktan geçmediğini, tersine insanın yürüdüğü yolda düzenli bir şekilde yürümeye devam etmesi gerektiğini düşünür. Kişi, kendi olabildiği ölçüde ruhu da gelişmeye devam edecektir. Kendine aykırı davranıp uçmaya veya yükseklerle çıkmaya çalıştığında ise ruhu yaralanmaktan kurtulamayacaktır.

Montaigne ölüm konusundaki tüm bu kabullenici ve korkusuz tavrına rağmen, veba salgınıyla birlikte ölüm çok yakınına geldiği zaman korkusuna yenik düşmüş ve görevlerine rağmen evinden, kasabasından kaçmayı tercih etmiştir. Ölümü kabullenme ve kendini yaşamın akışına bırakma fikri mantıklı görünse de uygulama yaşamasında başarısız olmuş, bu konuda kendiyle çelişmiştir. Gerek yaşadığı dönemde gerekse sonrasında bu davranışı yüzünden eleştirilse bile sonuçta o da bir insandır. Çelişkinin de insan yaşamının bir parçası olduğunu kabul etmiştir.

Dini ve siyasi çatışmaların zirvede olduğu bir dönemde önemli mevkilerde bulunan Montaigne, din konusunda bugün “modern” diyebileceğimiz düşüncelere sahiptir. Her türlü dini dayatmaya karşı olan Montaigne’in Protestanlardan da Katoliklerden de arkadaşları vardır. Siyasette arabulucu rolü üstlenebilmesinin sebeplerinden birisi de budur, her iki tarafla da iyi anlaşabilmektedir çünkü iki tarafa da herhangi bir nefreti yoktur. Dini sorunlarla bu kadar iç içe olmasına kıyasla denemelerinde Tanrı’nın adı nadiren geçer. Plutarkhos’tan yaptığı alıntı, bu duruma bir açıklama olarak görülebilir: *Sadece insan olanlar için tanrılardan ve yarı tanrılardan söz etmek, onlar hakkında söylev vermek büyük bir kendini beğenmişliktir* (Montaigne, 2019a, s. 242). Montaigne kendini beğenmiş birisi olduğunu düşünmez, böyle anılmak da istemez. Kendini beğenmişlik, kötü ruh zorbalığının ilk dayanağıdır (Montaigne, 2019a, s. 150). Onun denemelerinde yaptığı şey, başta kendisi olmak üzere bildiği şeyler üzerine yazmaktır. Tanrı ise en iyi bildiği konulardan değildir, yine de birkaç yerde bu konudaki düşüncelerini dile getirir.

“Bilge bir kişi” olarak nitelediği birinden şöyle bir alıntı paylaşır: “Gök kubbenin altındaki her şey bir yasaya ve benzer bir kadere uyar” (Montaigne, 2019a, s. 164). Doğanın bir düzeni olduğunu ve insanların da tıpkı bu düzen gibi bir kadere bağlı olduklarını düşünür. Kader ise, pek tabi Tanrı’ya bağlıdır. Montaigne bu noktada Platon’un insanın Tanrıların oyuncacı olduğunu söylerken haklı olduğunu belirtir (Montaigne, 2019c, s. 119). İlerleyen sayfalarda ise şu cümleyi kullanır: Tanrılar bizimle top oynar gibi oynuyor ve bizi istedikleri gibi evirip çeviriyorlar (Montaigne, 2019c, s. 222). Ancak bu kader inancı ve Tanrıların insanlarla top gibi oynuyor olmaları, insanların hiçbir şey yapmadan her şeyi Tanrı’dan beklmelerini haklı çıkarmaz (Montaigne, 2019c, s. 325). İnsan eylemde bulunan bir varlıktır ve hareket, değişimi getirerek insanın varoluşunun önünü açar. Dolayısıyla insanın herhangi bir şey için yerinde oturup Tanrı’dan medet umarak beklenti içine girmesi yanlıştır. Böylesi bir beklenti batıl inançtan başka bir şey değildir ve bu inanç zaman içerisinde öyle bir noktaya ulaşır ki Tanrılar, en ufak işlere bile dahil edilir duruma gelir (Montaigne, 2019a, s. 259). Beklentinin bir şekilde gerçekleşmesi insanları daha da fazla beklentiye sokup tembelliğe iteklerken gerçekleşmemesi ise insanların dinden ve Tanrı inançlarından uzaklaşmalarına sebep olabilir. O sebeple bir şey isterken veya dilerken insanın konumunu iyi belirlemesi gerekir.

Toparlarsak, Montaigne metafizik konusunu ölüm, ruh ve Tanrı çerçevesinden inceler. Hayatını yaşamaya adanmış bir düşünürün incelediği bir diğer ana başlığın ölüm olması şaşırtıcı değildir. Montaigne içinse ölüm, kabul edilip aşılması gereken bir olgudur. Her insanın başına gelecek olan bu olayı kafaya takıp korku içinde yaşayan insanlar aslında yaşamış olmazlar çünkü korku, insanın karar verme ve özgür düşünme yetisini olumsuz etkileyen bir tutkudur. Özgür düşünceye bağlı kararlardan oluşmayan bir yaşam ise insani varoluştan uzağa düşer. Tanrı konusundaki düşünceleri ise dönemin siyasi-dini ortamına göre görece çekingen diyebileceğimiz bir durumdadır. Montaigne denemelerinde din ve Tanrı konularına çok fazla değinmez çünkü Tanrı ve/veya Tanrılar, insanın bilgi sahibi olamayacağı varlıklardır ve böylesi bir konuda söz söylemeye cüret etmek kişiyi kendini beğenmiş konumuna düşürür. Ancak yine de kader konusu üzerinden Tanrılara değinmeden duramaz. İnsan, Tanrısından istemekle yetinmemeli, eylemle de bu isteğini perçinlemelidir. Zira Tanrılar büyük işlerde ne kadar büyükseler küçük işlerde de o derece büyüktürler (Montaigne, 2019a, s. 253) ancak bu, onların en ufak şey için meşgul edilebileceği anlamına gelmez. Montaigne, kader ve özgür iradenin kesişimi konusunda yorum yapmaz ancak irade konusunda beden ile ruhu inceler. Ruh, akıl ile birlikte çalışan bir yapıya sahiptir. Bedense ruhun emrindedir. Dolayısıyla ruhun tutkulara esir düşmemesi, günah söz konusu olduğunda bedenden önce davranarak iradeyi dizginlemesi gerekir. Tutkulara hapsolan ruh dinginliğini yitirir ve bu da aklın özgürce düşünüp karar vermesini engeller. Kişinin özgür iradesi o kişiyi o kişi yapan kararların, seçimlerin ve eylemlerin merkezidir. Gerek etik gerekse varoluş konularında özgür iradeyi öne çıkaran Montaigne, söz konusu metafizik olduğunda da geri durmaz ve şöyle der; Kendimi başka konulardan daha çok inceliyorum. Bu benim metafiziğim, benim bedenim (Montaigne, 2019c, s. 360).

2.3.5. Kendini Arayan İnsan

Kendini her şeyden daha çok inceleyen Montaigne'in kendisi ile ilgili detaylı gözlemlerine denemelerin birçok noktasında rastlanabilir. Gerçekten de Denemeler, Montaigne'in kendisi üzerinden başlayan bir "insan" arayışının ürünüdür. Kendisinin Denemeler'in başında belirttiği gibi, insanın aldatıcı ve çelişkili yönü, onun hakkında değişmez bir yargıya ulaşmayı zorlaştırır (Montaigne, 2021, s. 17) ancak bu aramaya engel değildir. Çünkü insanların hepsi bir türdür; anlamlandırma ve hayatı yorumlama

noktasındaki bireysel farklılıklar onların aynı araç gereçlerle donatıldığı gerçeğini değiştirmez (Montaigne, 2021, s. 72).

Denemeleri, Montaigne'in kendini arayışının bir ürünüdür. Bu sebeple Denemeler, birçok konuya dair Montaigne'in düşüncelerini içerir ve okuyucunun Montaigne'i tanımasına imkan tanır. Montaigne ise denemeleri ve kendisi arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: *Bir ressamın çizebileceği kusursuz bir portre değil, benim çizeceğim kendime ait, saçları dökülmüş ve kırılmış bir portre olacak bu. Zira buradakiler benim duygularım ve düşüncelerimdir; bunları inanılması gerektiği için değil, inandığım için sunuyorum* (Montaigne, 2021, s. 194). Söz konusu olan duygular ve düşüncelerin zaman içerisinde değişim geçirmesi olağan ve hatta beklenen bir şeydir. Çünkü Montaigne için kendinden emin ve sabit düşünceli olanlar sadece aptallardır (Montaigne, 2021, s. 198). İnsanın içinde bulunduğu durum değiştikçe ki her eylem peşinden değişimi getirir, duyguları ve düşünceleriyle beraber insan da değişecek ve içinde bulunduğu duruma adapte olmaya çalışacaktır; tıpkı bir bukalemun gibi (Montaigne, 2019a, s. 9). İnsanların uyum sağlama yöntemi ve süreci birbirinden farklı olduğu için bu durum, insanlar arasındaki farklılıkları oluşturur. Öyle ki Montaigne, kendi içine inen ve kendini zevkle inceleyen bir düşünür olarak dahi kendisi hakkında kesin, basit, sağlam ve katıksız bir şey söylemeyeceğini belirtir (Montaigne, 2019a, s. 12) fakat bu belirsizlik ve değişkenlik, onun kendini aramasına engel değildir. Tersine, sürekli kendini izlemek ve değişimlerini takip etmek onun için hobi gibidir. Öte yandan, en çok şikayetçi olduğu konulardan birisi de diğer insanların bunu yapmaktan yani kendilerini incelemekten kaçınmalarıdır; Biz toplumun ortak değerlerine uyum sağlamak için kendi içimizdeki gerçek varlığımızla ilgilenmiyoruz (Montaigne, 2019c, s. 216).

Montaigne'e göre insan, topluma uyum sağlayabilmek adına dışarıyla o kadar çok ilgilenir ki kendi içine dönmeyi, kendini tanımayı ve kendini yaşamayı unuttur. Montaigne'in asıl istediği şey ise kendisinin efendisi olabilmektir (Montaigne, 2019c, s. 72). Çünkü özgürlüğü hayatının merkezine koyan Montaigne için gerçek özgürlük, kişinin tam anlamıyla kendisinin efendisi olmasıdır (Montaigne, c2019c, s. 328). Kendinin efendisi olmak ise kişinin hayatın akışını takip edip kendindeki değişimleri gözlemleyerek kendini bilmesi ve ölçülü bir şekilde kendini kontrol edebilmesi, kendine uygun yaşamasıdır. *Sonuçta, der Montaigne, olduğum insandan başkasını yaratmak değil, o insanı tamamlamak noktasındayım* (Montaigne, 2019c, s. 284). Dolayısıyla

dışarının ne dediği ve düşündüğüyle kendimi yeni baştan yaratmam kendime bir hakarettir; bunun yerine mevcut benliğimi anlamalı, tanımalı ve onu tamamlamalıyım. Ancak bu şekilde kendim ve efendisi olabilirim, diye düşünür Montaigne.

Peki, bu durumda kişinin kendisi dışında kalan diğer herkesle ilişkisi önemsiz midir? Montaigne'in farklı görüşten insanlarla ne kadar iyi anlaşabildiğini düşünürsek bu sorunun cevabı pek tabi "hayır" olacaktır. Montaigne bu duruma Seneca'dan bir alıntıyla cevap verir: Kendisiyle dost olan, herkesle dost olur (Montaigne, 2019c, s. 279). Montaigne siyasi kişiliği düşünüldüğünde, birçok insanla istekli veya isteksiz iletişim kurmak zorunda kalmış ve bunların bir kısmıyla da, özellikle önemli statüdekilerle, dost olmak durumunda kalmıştır. Onun için dışarıda kalan insanların, diğerlerinin önemsiz olduğunu söylemek yanlış bir tasavvurdur. Söylenebilecek şey, Montaigne için kişinin kendisinin ve kendine bakışının diğer şeylerden önce geldiğidir. Kişi önce kendisiyle iyi anlaşabilmelidir ki diğer insanlara sunabilecek bir kişiliği olsun, böylece de onlarla iyi anlaşabilsin. Kendim için "neyim" diye kaygılandığım kadar başkaları için "neyim" diye kaygılanmıyorum, der Montaigne ve ekler: Kendi varlığımla zengin olmak istiyorum, ödünç aldıklarımla değil (Montaigne, 2019b, s. 36). Ona göre kişinin ne olduğu sorunundaki özne de nesne de kişinin kendisidir. "Ben kendimi nasıl görüyorum" sorusunun cevabı "o beni nasıl görüyor" sorusunun cevabından daha önemlidir. Çünkü başkalarının düşüncelerine göre oluşturulmuş düşünceler kişinin üstünde eğreti durmakla kalmayacak, başkaları ortadan kaybolduğunda düşünceleri de onlarla beraber gidecek ve boşluğu da bir başkası dolduracaktır. Böylece geriye kişinin kendisinden eser kalmayacaktır. Bu düşünce, başkalarının görüşlerinin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Denemelerinde birçok farklı düşünürden düzinelerce alıntı yapan birisi için böyle bir bakış açısına sahip olması beklenemez. Buradaki asıl sorun başkalarından "ödünç" alınan düşüncelerdir; öyle gibi yansıtılsa da aslında benimsemeyen düşünceler. Ödünç düşünceler insanın ruhunda bir maske gibi durur: (...) olduğu gibi görünmeye cesaret edememek tabansızca ve kölece bir davranıştır (Montaigne, 2019b, s. 66) ve bu kölelik, zihinsel bir köleliktir.

Kişinin olduğu gibi görünebilmesi için öncesinde kendisinden haberdar olması gerekir. *Kimse kendi içine inmeyi denemez*, diye bir alıntı yapar Montaigne ve devam eder, *bense yerimde yuvarlanırım* (Montaigne, 2019b, s. 79). Yerinde yuvarlanmaktan kastı, diğer insanların sürekli önlerine bakarak, kendilerini diğerlerinin önüne geçirecek

planlara odaklanarak yaşamasıdır. Montaigne ise bakışını içeriye, kendisine çevirir ve kendisini gözlemler (Montaigne, 2019b, s. 79). Sürekli olarak kendini tanımaya, kendindeki değişimleri yakalamaya çalışan bir kendi arayışıdır bu. Ancak diğer yandan da bilir ki *insanın oturabileceği en berbat yer kendi içidir* (Montaigne, 2019a, s. 305). Dolayısıyla kendini arayacak kişi, öncelikle kendini kabullenmeye hazır olmalıdır çünkü her zaman kendini mutlu edecek şeyler bulamayabilir (Montaigne, 2021, s. 321).

Kendi içine baktıkça, her iyi özelliğinin içinde kötü bir de parça bulunduğunu düşünen Montaigne, kötü parçaların yalnızca kendinde olduğunu düşünmez; insanın alacalı bulacalı bir yapıya sahip olduğu kanaatine varır (Montaigne, 2019b, s. 103). Ancak bu iyi ve kötüler kesin bir şekilde belirli şeyler değildirler. Şeylerin iyiliği ve kötülüğü kullanılışa göre şekillenir; yine de Montaigne düşüncesinde, özellikle de insan türünün çeşitliliğini ve onun zamanında yeni keşfedilmiş Amerika yerlilerini düşününce, hiçbir şey saf iyi değildir, denilebilir.

Yerliler, barbar olarak anılan ancak Montaigne'in yabani demeyi tercih ettiği kişiler, sanki cennetten hiç kovulmamışçasına doğanın içinde tüm çıplaklıkları ile kendi hallerinde yaşayabilmektedirler. Bu halkın insanları, genel olarak doğanın kendi eliyle ürettiği meyvelere 'yabani' dediğimiz tarzda yabanidirler; halbuki asıl 'yabani' dememiz gerekenler kendi düzenimizle değişime uğrattığımız, sıradan durumlarından saptırdığımız ürünlerdir (Montaigne, 2021a, s. 267). Bizim barbar olarak adlandırdığımız kişiler, kovulduğumuzu düşündüğümüz cennette yaşadığımız gibi yaşamaktadırlar; tamamıyla doğaya ve doğanın yasalarına uygun bir şekilde, bireysel çıkar gütmekten, kazanma hırsı olmadan. Onların ölü insanları yemelerinin "vahşice bir eylem" olarak nitelendirilmesi üzerine şöyle bir açıklama getirir:

Bir insanı ölü olarak yemektense canlı olarak yemekte, henüz duyumsama yeteneği bulunan bir bedeni korkunç acı ve işkencelerle paralamakta, onu köpek ve domuzlara ısırtıp yedirmekte (sadece okumadım bunu, gördüklerim hala belleğimde, unutmadım bunu) daha fazla vahşet olduğunu düşünüyorum. Bir bedeni ölümünden sonra kızartıp yemekten çok daha fazla barbarlık var diyorum bunda (Montaigne, 2021: s. 271, 272).

İçinde yaşadığı toplumda insanların din adı altında birbirlerine yaptıkları işkencelere bizzat şahit olmuş birisi olarak Montaigne, yaşayan birine işkence etmenin ölü birini yemekten daha vahşice ve barbarca olduğunu düşünür. Ona göre insanın aklını kullanıyor olması onu daha iyi yapmadığı gibi yabani yerlilerin akıldan ziyade doğaya uygun yaşamaya çalışmaları da onları daha kötü yapmaz. Montaigne'in içinde

yaşadığı toplum, doğanın yasalarına uygun yaşayabilmenin çok ötesindedir ve ötede olmanın iyiliği kötülüğü onun için tartışmaya açıktır. Montaigne, yabancıları tamamen iyi insanlar olarak düşünmese de doğalarına uygun yaşadıkları için takdir eder ki onun da en büyük arzusu budur; kendi doğasına uygun, özgürce yaşamak.

2.4. Montaigne'in Felsefesinin Değerlendirilmesi

Montaigne, denemelerinin merkezine önce kendini sonra insanı almış bir düşündürür. Bakewell'in deyişiyle Denemeler'in akışı, herhangi bir durdurma çabası olmadan Montaigne'in bilinç akışını ve bu akıştaki fark edişleri izler (Bakewell, 2020: s. 34, 35). Ancak o sadece düşünmekle kalmaz, yaşamaya da devam eder. Çünkü ona göre insan için mutluluk mutlu bir ölüm değil, mutlu bir yaşamdan geçer (Montaigne, 2019c, s. 39). Mutlu bir yaşamsa özgürce düşünmenin temel olduğu bir yaşamdır. Özgürlük fikri kişinin doğuştan getirdiği nitelikler ve ölçülü davranışlar ile sınırlandırılır. Böylece kişi toplumsal yasalara uyabilir. Doğanın insan eylemleri karşısındaki ahlaki sınırlamalarını çizmek güçtür, bu sebeple insan yasalarına uymak gereklidir. Bu şekilde yani yasalara uygun, özgür düşünerek ve kendi niteliklerini tanıyarak yaşayan insan, yaşama sürecinde kendi varoluşunu gerçekleştirecektir. Toplumun beklentilerine kapılan insan kendi varlığını unutma tehlikesi yaşar. Heidegger'i anımsatan bu görüşe karşılık Montaigne, insanın devletin yasalarına saygı göstermesini ancak toplumun gereksiz beklentilerine kendini çok fazla kaptırmaması gerektiğini düşünür çünkü ona göre insanın kendini nasıl gördüğü, başkalarının onu nasıl gördüğünden daha önceliklidir.

Montaigne için kişinin kendisi, ulaşılabilecek bir amaç değildir; eylemler ve düşünceler arasında geçen yaşam boyunca kişinin kendindeki değişimleri gözlemleyerek sürekli var-oluşmasıdır. Varoluşun sonu olacak olan ölüm ise herkesin başına gelecek bir hadise olduğundan, varlığı kabul edilmesi ancak yaşama müdahalesi engellenmesi gereken bir gerçekliktir. Çünkü ölüm düşüncesi insanı korkuya, endişeye, belirsizliğe sürükler. Bu duygu halleri de insanı ölçülü ve özgür düşünmeden uzaklaştırır. Bunun yerine Stoacı bir ölümü kabulleniş fikrini savunur ve yaşamaya odaklanır. Zira Epiktetos'un "İnsanın düşüncelerini kullanması dışında sahip olduğu özgün hiçbir şey yoktur" deyişini alıntılararak (Montaigne, 2019a, s. 201) insanın özgünlüğünü ve özgürlüğünü düşüncelerine bağlar. Özgür düşünceleriyle insan, kendini oluşturur. Kişinin kendini betimlemesi kadar zor ancak bir o kadar da yararlı bir şey olmadığını (Montaigne, 2019a, s. 66) savunan Montaigne, kendini tanımanın yaşaması

zor bir süreç olduğunu düşünür. İnsanlar kendilerini dışarıya o kadar çok kaptırırlar ki kendilerine bakmaya fırsat bulamazlar. Oysa onun bütün umudu kendindedir (Montaigne, 2019c, s. 232). Kendini oluşturarak diğer insanlarla iletişim kurar ve bu süreçte de olduğu kişi gibi görünmeye çalışır, bir başkası gibi olmaya çalışmaz. Bu çabalarını Denemeler’de toparlar; Denemeler, Montaigne’in kendini arayışının izlerini taşır. Çelişkiler, değişimler, kabullenişler içerir. Yaşamın mutluluğunu barındırdığı kadar ölümün acısını da hissettirir. En önemlisi de insanlara, kendi olma yolunda örnek bir yol göstericidir ancak onun istediği, insanların onu örnek almaları değildir. Bakmaya hazır olduklarında kendi içlerine dönmeleri ve kendilerini kabullenerek buna göre yaşamalarıdır: Eğer insanlar benim kendimden fazlaca söz etmemden yakınıyorlarsa, ben de onların kendilerini bile düşünmemelerinden yakınıyorum (Montaigne, 2019c, s. 26). İnsanın en üstün erdemi, özgür düşünerek kendisi olabilmek ve bu süreçteki değişimi fark ve kabul edebilmektir.

BÖLÜM 3

EZELİ MAĞLUP E. M. CIORAN

3.1. “Ezeli Mağlup” Emil Michel Cioran

Doğmuş olmasıyla birlikte en büyük mağlubiyeti yaşadığını düşünen E. M. Cioran, geçtiğimiz yüzyılın önemli Fransız düşünürlerinden birisidir. 20. yüzyılın Fransa atmosferinde düşüncelerini geliştiren Cioran; bir dönem antisemitist düşüncelere sahip olan, varoluş üzerine düşünen ancak var olmamış olmayı arzulayan ve bu sebeple her türlü ahlaki öğretiye karşı çıkan, intiharı bir kaçış noktası olarak her daim kenarda tutan ancak 84 yaşında doğal sebeplerden ötürü hayatını kaybeden, aşırılığa düşkünlüğüyle ön plana çıkan bir isimdir. Hayatının Romanya'daki bölümünün bir döneminde antisemitist düşüncelere sahip olduğu ve Demir Muhafızlar örgütü ile yakından ilişkili olduğu doğrudur. Belki de bu sebepten ötürü, Rumence eserlerinin diğer dillere çevrilmesi konusunda isteksiz davranır ve Fransızca kitaplarının bazı bölümlerinde Yahudilere övgüler düzen denemeleri bulunur. Düşüncelerini çoğu zaman deneme olarak yansıtmış olsa da aforizma ağırlıklı bir dil benimsemiş olması denemelerini okumayı ve anlamayı çekici kıldığı kadar zorlaştırır. Denemelerindeki karamsar düşüncelerinin aksine söyleşilerindeki gülümseyen ve hayatını yaşayan hali, okurlarına iki farklı kişilik sunar. Bu sebeple onu gerçekten anlamak için hem okumak hem dinlemek gerekir.

Romanya'nın küçük bir köyünde başlayan yaşamı Fransa'nın başkentinde biten Cioran'ın gençlik yıllarında yaşadığı dört önemli kırılma, düşünsel çerçevesini oluşturur: köyünden ayrılışı, insomnia hastalığına yakalanması, annesinden duyduğu bir cümle ve Fransızca tercihi. Köyünden ayrılışı mükemmel çocukluğunun bitişi olarak onda yersiz yurtsuz olmanın ilk yarısını oluşturur. Anadilini terk ederek bambaşka bir dilde, Fransızcada düşünmeye ve yaşamaya başlaması ise yersiz yurtsuzluğunun diğer yarısını tamamlar. İnsomnia yani uykusuzluk hastalığı, onun geceleri uyuyamamasına neden olduğu gibi düşüncelerinde derinleşebilmesinin de önünü açar. Uykusuz geçen gecelerin de etkisiyle aylak aylak dolanmayı kendine meslek edinen Cioran için, Ortodoks bir papazın eşi olan annesinin “Böyle olacağını bilseydim kürtaj yaptırırdım” söylemi onda şok etkisi yaratır. Fakat bu etki sanıldığı gibi olumsuz yönde olmaz. Varlığının anlık ve tesadüfi olduğunu fark eden Cioran, doğmamış olma fikrine kapılır; onun felsefesi bu fikrin ürünüdür.

Metafizik konuların ağırlıkta olduğu denemelerinin çoğu yerinde Tanrıyla ve var olmuş olmasıyla bir hesaplaşma içerisinde olduğu görülür. Etik anlayışı da var olmamış olma üzerine kuruludur. Onun nihilist olarak algılanmasına sebep olan hiçlik sevdası, Nietzsche ile karşılaştırılmasına sebep olur ancak aradaki fark şudur ki Nietzsche'de

üstinsan gibi bir hedef, bir çıkış yolu bulunurken Cioran'da herhangi bir çıkış yoktur. Zira onun çıkış kapısı doğmuş olmasıyla birlikte kapanmıştır. İnsan varoluşuyla birlikte yeryüzünü lekelediği için ölüm, doğmamış olmaya eşdeğer bir çıkış olamaz.

Cioran neden yazmıştır, üstelik ölümün dahi çıkış olmadığı bir varoluşta? Bu kadar karamsar ve insan düşmanı bir kişi neden insanların okuması için bir şeyler yazmak istesin ve hatta sırf okunabilmek için dilini değiştirsin? İntihar fikrinin her daim Tanrı'ya karşı bir silah olarak kullanılabileceğini düşünen Cioran, intihar etmemek için yazmıştır (Öztürk, 2018, s. 21). Geceleri yazarak içindekileri kusmuş ve böylece gündüzleri daha insani bir yaşam sürebilmiştir. Yazılarındaki ve söyleşilerindeki iki farklı Cioran varlığının sebebi budur.

3.2.Cioran'ın Hayatı

Emil Cioran 8 Nisan 1911 günü, Romanya'nın Sibiu şehrine bağlı olan Râşinari köyünde dünyaya gelir. Ortodoks papazı bir babanın çocuğu olan Cioran, bağlı bulundukları Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Macarlaştırma politikalarına karşı milliyetçi bir şekilde yetiştirilir. Köydeki yaşantısı, köylüleri barbar olarak nitelendirmesine rağmen hayatının en mutlu günlerini oluşturur. 10 yaşındayken eğitim için köyünden, cennetinden ayrılmak zorunda kalması “yersiz yurtsuz olma” hissiyatının ilk parçasını oluşturur. Louis Jorge Jalfen'in “Occidente y la crisis de los signos” isimli kitabında yayınladığı bir söyleşide bu durumu şöyle açıklar:

Biliyor musunuz, Romanya'da Karpatlar'ın ufak bir köyünde doğdum. Küçükken, vahşi bir hayvan gibi bütün zamanımı dışarıda, şafaktan geceye kadar dağlarda geçiriyordum. On yaşına geldiğimde annem babam beni şehre yerleştirdiler. Beni bir at arabasına koydukları o yolculuğu hala hatırlıyorum; tamamen ümidimi kaybetmişim. Beni kökümünden söküp atmışlardı ve bir buçuk saat süren bu yolculuk sırasında, tamiri imkânsız bir kayıp yaşadığımı sezdim. (Cioran, 2016c, s. 80).

Artık şafaktan geceye kadar dağlarda gezemeyecek olmanın, başka şeyler yapmak zorunda oluşunun ilk kırıntılarını hissetmesi geride bıraktığı en önemli şeyi anlaşılır kılmıştır: O ana dek sahip olduğu sınırsız sayılabilecek özgürlük. Bu önemli kayıp, gelecekteki yaşamında da etkisini gösterecektir zira Cioran, kısa süreli öğretmenlik deneyimi dışında düzenli bir işte çalışmaz çünkü bu onun zaten sınırlı olarak sahip olduğu özgürlüğüne aykırıdır. Onun yerine pikniğe gitmeyi, kamp yapmayı, Paris'i bisikletle keşfetmeyi tercih eder.

1921 ve 1928 yılları arasında Sibiu’da eğitim gören Cioran, felsefe öğrenimi görmek için Bükreş’e gider ve üniversite eğitimini 1932 yılında Bergson araştırmasıyla bitirir. Nietzsche, Schopenhauer, Kant, Hegel, Fichte, Kierkegaard gibi Alman okumalarına kapıldığı bu dönemde uykusuzluk hastalığına yakalanır. Uykusuz geçen geceler, düşüncelerinde karamsarlık olarak kendini göstermeye başlar. Döneminin birçok dergisinde yazıları yayımlanan Cioran, 1934’te ilk kitabıyla genç yazarlara layık görülen Kraliyet Akademisi ödülünü kazanır: *Pe Culmile Disperarii* (Umutsuzluğun Doruklarında). Kitabının adı bile çocukluğunda dağlarında dolaştığı köyündeki mutluluğundan gittikçe uzaklaşan ve uzaklaştıkça da karamsarlığa gömülen Cioran’ın hislerini tanımlamak için birebirdir.

Kazandığı Humboldt Vakfı bursuyla Berlin’e gider, burada Hartmann’ın derslerine katılır ancak bu dersleri ilgi çekici bulmaz. Romanya’da Braşov Lisesi’nde bir sene kadar felsefe öğretmenliği yapar. Bu süreçte yoğun bir şekilde Shakespeare, Dostoyevski, Proust ve Baudelaire gibi isimleri okur.

İlerleyen aylarda *Cartea Amagirilor* (Aldanışlar Kitabı) ve *Schimbarea la fata a Romaniei* (Romanya’nın Dönüşümü) isimli kitaplarını yazar. *Romanya’nın Dönüşümü’nün* asıl “konusu” genç Cioran’ın donkişotvari bir biçimde kendisine uygun bir benlik arayışdır, ya da daha doğrusu, *kendi anlayışına uyacak reform edilmiş bir ulus* arayışdır (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 188). Belki de bu yüzden ilerleyen yıllarda kitabının Fransızca başta olmak üzere diğer dillere çevrilmesi konusunda oldukça çekimser ve isteksiz davranır.

1937 yılında yayımlanan *Lacrimi și Sfinti* (Gözyaşları ve Azizler) kitabı, önceki kitabının yüksek dereceli düşüncelerine karşılık dinsel bir bunalımın ürünü gibi görünür. Kitap yayınlandığı sırada Cioran, Bergson üzerine bir tez yazmak için Fransız Enstitüsü’nden kazandığı bursla Romanya’dan ayrılıp Paris’e gelmiştir bile. Bir nevi içindekileri kusmuş, rahatlamış ve yeni düşüncelere kapılmıştır. Ardından *Amurgul Gindurilor* (Düşüncelerin Alacakaranlığı) isimli kitabı 1940 yılında Sibiu’da yayınlanır.

Fransa’nın Rumen elçiliğine kültür ataşesi olarak atanır ancak görev süresi yalnızca üç ay sürer ve 1941’de görevinden kovulur. Paris’e döner ve yaşamının sonuna dek burada kalır. 1942’de İngilizce öğretmenisi olan Simone Boué ile tanışır. Boué, Cioran’a hayat boyu yoldaşlık edecektir. Haldun Bayrı tarafından çevrilerek 1+1 Express dergisinde çevrimiçi olarak yayınlanan Boué’nun verdiği tek söyleşiye göre;

Boué kendisini ziyarete gelen annesinin, ev arkadaşının yersiz yurtsuz, işsiz bir “kaçık” olduğunu görmesini istemez ve Cioran’ın odasına giden kapının önünü bir dolapla kapatır.

Cioran 1982’de Léo Gillet ile gerçekleştirdiği söyleşide 1947 yılında yazma ve dolayısıyla düşünme dilini nasıl değiştirdiğinden şöyle bahseder:

Bir gün Fransızca yazmaya koyulacağımı hiç düşünmemiştim; aslında kendimi bir yazar gibi görmüyorum. Kaza sonucunda yazar olmuş biriyim. Hem bu bile doğru değil. 1947 yılındaydı, tatil için Dieppe yakınında bir köyde bulunuyordum ve Mallarmé’yi Rumenceye çevirerek eğleniyordum. Birden kendi kendime “Ama bunun hiçbir anlamı yok ki!” dedim. Altı yıldır Fransa’daydım, “Mallarmé’yi Rumenceye neden şimdi çeviriyorum?” dedim. “Hayır! Bütün bunları bırakacağım. Fransızca yazmaya başlayacağım” dedim. Paris’e döndüm ve hemen başladım yazmaya. (Cioran, 2016c, s. 53)

Bu ani görünen ama sebepleri derinlerde yatan dönüşümün ilk meyvesi 1949 yılında yayınlanır: *Précis de Décomposition*, Türkçe adıyla *Çürümenin Kitabı*. Bu kitabı yazma süreci onun için oldukça sancılı geçer ve özellikle dilbilgisi hatalarını düzeltebilmesi için kitabı dört defa baştan yazması gerekir. Anadilini terk edip başka bir dilde düşünmeye ve yazmaya başlaması yersiz yurtsuz oluşunun da ikinci parçasını oluşturur. Kardeşi Aurel’e 1974 yılında yazdığı bir mektupta “Dil değiştirmekle bizzat varlığımın her parçasından, ne olursa olsun, hayatımın tüm çağlarından vazgeçtim” (Marenco, 2006, s. 231) der. Zamanında milliyetçi düşüncelere göre yetiştirilmiş Cioran, Rumen kimliğini benimsemekten vazgeçer çünkü bu ölmeye yüz tutmuş dil ve kültür, onu yeterince yansıtamamaktadır. Geçmişi ve geleceği olan bir dil ister. Rumence çevirilerinin ne kadar karşılık bulacağı bir tartışma konusu olduğu için dil değişimi, onu istediği kimliksizliğe daha da yaklaştırmış olur. Bu değişim için varolmamış olma haline yönelik düşünceleri felsefesinin temeline alan Cioran açısından varoluşçuluğun yaşayan merkezi Fransa’dan daha iyi bir tercih olamazdı. Kitabı ise yayımlandıktan bir sene sonra Rivarol ödülünü kazanır. İlerleyen yıllarda Gabriel Marcel, Mircea Eliade, Eugène Ionesco gibi isimlerle görüşmeleri sıklaşır. Kendisi bu dönemi “yüksek sosyete günleri” olarak anar.

Denemelerden ziyade özdeyişlerden oluşan eseri *Syllogismes de l’amertume* (Burukluk) 1952 yılında basılır. 70’li yıllardaki tekrar baskısı çok satacak olsa da kitabın ilk baskısı büyük bir başarısızlıkla sonuçlanır ve çok az satar. 1956 yılında ise Cioran’ın en iyi kitabı olarak gördüğü *La Tentation d’exister* (Var Olma Eğilimi) yayınlanır. Var olma gerçeğinden var olmama ihtimaline geçişinin en keskin dönemeci

olan bu kitap, olumlu eleştiriler almasına karşın çok satmaz. Ertesi yıl Saint-Beuve deneme ödülünü kazanır ancak Cioran ödülü reddeder. 1960'a gelindiğinde *Historie et Utopie* (Tarih ve Ütopya) isimli kitabı Gallimard'dan yayınlanır. Bireysel varoluş hakkındaki yoğun düşüncelerinden kısa süreli de olsa uzaklaşan Cioran, eleştirilerini bu kez toplumlar üzerinden yapar.

1964 yılına gelindiğinde bir önceki kitabında bahsettiği tarihin başlangıcına, insanın yeryüzüne düşüşüne odaklandığı *La Chute dans le temps* (Zamana Düşüş), yayınlanır. 1969'da ise Cioran'ın ilgisi ve düşünceleri tekrardan Tanrı'ya yükselir ve *Le Mauvais D miurge* (Yeni Tanrılar) olarak kitaplaşır. Medyada kendisinden bahsedilmesini sağlayan bu kitap üzerinden *Le Monde* gazetesinde Cioran hakkında 2 sayfalık makale yayınlanır. Cioran ise bu iki sayfa incelemeyi kardeşine bir mektup eşliğinde yollar ve şöyle der: Bütün bu işleri durdurmayı denedim, fakat yapacak bir şey yoktu (Sarılioğlu, 2019, s. 20). Gerçekten de ünlü olmak, Cioran'ın istediği şeyi tam olarak karşılamaz. Onun istediği, Bou 'nun da söyleşisinde belirttiği gibi, gençler tarafından okunmaktır.

1973 yılında tekrardan aforizmalarına ve kısa yazılarına dönen Cioran doğmamış olduğu zamana hasretle *Del'inconvenient d'etre ne* (Doğmuş Olmanın Sakıncası  zerine) isimli kitabını yayınlar. Devamında  r menin Kitabı İspanyolcaya  evrilirken Yeni Tanrılar İspanya'da Hristiyanlık karşıtı düşünceler içerdiği sebebiyle sansüre uğrar ve toplatılır. İlk habere sevinen Cioran, ikincisini "Engizisyon hala  lmemiş" (Sarılioğlu, 2019, s. 20) diyerek eleştirir.

1977'de *Essai sur la pensee r actionnaire: A propos de Joseph de Maistre* (Gerici Düşünce  zerine Deneme: Joseph de Maistre Hakkında) yayınlanır. Bu çalışmasından ötürü Nimier  d l ne layık görülse de  d l  reddeder.

Cioran'ın diğer kitaplarından farksız görmemesine rağmen neden beğenildiğini anlamadığı * cart lement* (Parçalanma) 1979'da yayınlanır ve övgü toplar. 1986'da yayınlanan *Exercices d'Admiration: Essais et Potraits* (Hayranlık Alıştırmaları: Denemeler ve Tasvirler) eseri de benzer şekilde bir başarı yakalar ve beğeni toplar. Bu kitap, Cioran'a tanınmayı ve şöhreti getiren kitaptır. İlerleyen aylarda Gözyaşları ve Azizler kitabı Rumenceden Fransızcaya  evrilecektir; Cioran tüm kitabı baştan sona gözden geçirip düzenleyerek çevrilmesine izin verir.

1987 yılında son kitabı Aveux et Anathèmes (İtiraflar ve Aforozlar) yayınlanır ve iyi bir satış başarısı elde eder. 1988'e gelindiğinde ise Cioran'ın ilk kitabı Umutsuzluğun Doruklarında Fransızcaya çevrilerek yayınlanır.

Hayatının son yıllarını Alzheimer hastalığı ile geçiren Cioran, yaklaşık beş sene kadar hastalıklarla boğuştuğundan sonra 20 Haziran 1995'te Paris'te yaşamını yitirir. Hayat arkadaşı Simone Boué, Cioran'ın ölümünün ardından odasını toparlarken el yazmaları arasında günlüğe benzer defterler bulur. Bir kısmı karalamalardan ibaret olsa da günlük havası ağır basan defterleri okur, inceler, tabiri caizse ince eleyip sık dokuyarak yayına hazır hale getirir. 1997 yılına gelindiğinde Cioran'ın 1957-1972 yılları arasını kapsayan çalışmalarını Cahiers (Defterler) adıyla yayınlar. İlerleyen aylarda ailesinin evinin yakınındaki bir plajda boğulmuş olarak bulunur.

3.3.Kusma Seansları: Kitaplar

Yıllar boyunca hissetmiş olduklarım kitaplara dönüştü ve adeta bu kitaplar kendi kendilerini yazdılar. (Cioran, 2016c, s. 107)

Yazma eylemini zevkle gerçekleştirmediğini her fırsatta dile getiren Cioran için yazmak, yoğun ve karanlık düşüncelerle dolu gecelerde içini boşaltmanın bir yoluydu. Bu sebeptendir ki gündüzleri neşeli ve hayat dolu olan kendisi, yazılarında oldukça karamsar görünür. Onun için yazmak, içini dökmek ruhsal sancıları için bir ilaçtır ancak bu ilaca bağımlı olması, onun ilacına karşı nefret söylemleri geliştirmesine yol açar. Zira Altieri'nin “tek özgürlük yok oluşu yaratmaktır” (Berindeanu, 2018, s. 15) düşüncesinin yakıştırıldığı Cioran için dünyadaki fiziki varlığına ek olarak kitap yazmak, ardında basılı eserler bırakmak özgürlüğüne vurulan bir başka pranga, yok oluşunun önündeki bir başka engeldir.

Varoluşu işkence ile eş tutan Cioran, okuyucularına bunu derinden hissettirmeyi başarabilen bir anlatıma sahiptir. Uykusuzluk notaları olan aforizmaları, bir yerde otobiyografisi de sayılır çünkü yazım tarzı denemeye yakındır. Dolayısıyla yazılarında her şeyiyle olmasa da kendini anlatır. Cioran'ın güzel şeyleri yaşamayı, kötü şeyleri ise yazarak kusmayı tercih eden bir yapısı vardır. Kitaplarının isimleri bize içeriklerine dair çok şey anlatır: Umutsuzluğun Doruklarında, Çürümenin Kitabı, Zamana Düşüş, Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine... Léo Gillet ile olan söyleşisinde Gillet, söyleşinin başında Cioran ile ilgili şöyle bir anısını anlatır: Bir gün, eserlerinizi bilmeyen birine kitaplarınızın başlıklarını sıralamıştım. Kendini tutamayarak haykırdı: “Bu beyefendi

hayatı pek sevmiyor galiba!”. (Cioran, 2016c, s. 45). Hayatı sevdiği söylenemez ancak düşmüşken yaşamaya çalıştığı kesindir. Bunu da içindeki artıkları yazıya dökerek yapar.

Cioran 20. yüzyılın varoluş problemlerini kendinden yola çıkarak karamsar bir şekilde ele alır çünkü onun gözünde asıl problem varoluşun kendisidir. Bu probleme en güzel cevapsa intiharın varlığıdır: “İstediğim zaman kendimi öldürebilirim” dendiği zaman yaşam bir kâbus olmaktan çıkar. Elimizde böyle bir çare bulunduğunda gerçekten de her şeye tahammül edilebilir (Cioran, 2016c, s. 111). Buna rağmen intihar etmez çünkü kurtarıcı olan intihar değil, intihar fikridir. Yazarak içindeki karamsarlığı kusar ve bir sonraki istifraya kadar yaşamaya devam eder çünkü bilir ki yaşamak istemezse intihar her daim bir çıkış kapısı olarak kenarda beklemektedir.

Peki, bu kusma, içini boşaltma seanslarında neden böyle bir yazım şekli tercih eder? Öncelikle “böyle” dediğimiz yazım şeklini incelersek; kitaplarına baktığımızda bir kısmında kısa aforizmalarla yazdığını, bir kısmında ise denemeleri tercih ettiğini ancak aforizmalardan da uzaklaşmadığını görürüz. Örneğin “Gözyaşları ve Azizler”, “Burukluk” ve “Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine” kitapları direkt olarak aforizmalardan oluşurken “Çürümenin Kitabı”, “Var Olma Eğilimi”, “Zamana Düşüş” ise denemelerden oluşur. Parçalanma’da ise hem aforizmalarını hem de denemelerini bir arada görürüz. Denemeleri de kendi içlerinde farklı uzunluklardadır. Çürümenin Kitabı ve Var Olma Eğilimi’nde ana başlıklar altında birçok kısa deneme bulunurken Zamana Düşüş ile Tarih ve Ütopya kitaplarındaysa ana başlık altında derin bir deneme bulunur.

Yıkıcı ve parçalayıcı bir dili benimseyen Cioran, küfürlerinin daha etkili ve doyurucu olmasını sağlamak istemiş olabilir (Cioran, 2016c, s. 15) ya da kitapların okuyucuyu sarsması gerektiğini düşündüğünü hesaba katınca, açmak istediği yaraları daha derinden açabilmenin bir yolu olarak böylesi bir üslubu seçmiş olabilir (Cioran, 2016c, s. 17). Veyahut da yazı uzadıkça canı sıkılan Cioran, bu sıkıntıyı azaltmak için düşüncelerini kısa ama etkili bir şekilde yansıtmayı tercih etmiş olabilir (Cioran, 2016c, s. 32). Bunlara ek olarak *yazma tedavisinin* (Cioran, 2016c, s. 37) işe yararlılığını arttırmak için uykusuz gecelerin ve yoğun karamsarlığının saldırganca dışavurumunun rahatlatıcı olacağını da düşünmüş olabilir. Hayatının farklı dönemlerinde bu sebeplerden bazılarının diğerlerine oranla daha ağır basmış olduğunu kabul etmekle birlikte, bütün sebeplerin doğru olduğunu kabul etmek en mantıklısıdır. Zira Cioran gibi yeryüzünde kalıcı bir şeyler bırakmayı hakir gören bir düşünürün bunca kitap

yazmasının ve yazarken de yıkıcı bir üslup benimsemesinin bir nedene bağlamak yetersiz kalacaktır.

Ömürlük bir tedavi süreci olan yazma serüveninde hangi konuları parçaladığına gelirsek, onun birçok farklı konuya değindiğini görebiliriz. Cioran'ın üzerinde en çok düşünüp yazdığı konu insanın varoluşu sayılabilir çünkü onun problemlerinin ana sebebi bu dünyada var olması, tek çözümü ise doğmamış olmasıdır. Bu konuya bazen Tanrı ve insanın cennetten kovuluşu üzerinden değinir, bazen insanı tarih içerisinde ele alır, bazen doğmamış olmaya en yakın çıkış olan ölümü düşünür. Ölümü de genellikle intihar bağlamında inceler. Kendini var olmama durumuna getirebilme ihtimalinin varlığı içini rahatlatır. Doğmamış olma haline duyduğu bu yoğun arzu ise onu boşluk ve hiçlik hakkında düşünmeye iter. Lirizm, umutsuzluk, zaman, düşüş, müzik, siyaset, azizler, okumak, yazmak vb. gibi konularda da düşüncelerini aynı saldırganlıkla belirtmekten geri kalmaz.

3.3.1. Var-olmamış Olma Hali: Etik

Neredeyiz? Anlamsız bir soru; artık bir yer'imiz yok. (Cioran, 2016d, s. 139)

Ahlak konusundaki düşüncelerini derli toplu şekilde Umutsuzluğun Doruklarında kitabındaki “Sonsuzluk ve Ahlak” adlı denemesinde ele alan Cioran, ahlak kavramının yaşamdan uzaklaşıp metafiziğe gömülmesinden dert yanar: Ahlaki değerler artık yaşamın düzeni içinde oluşmayıp aşkın bir bölgede açığa çıktıkları için, ahlak öyle karmaşık, öyle çelişkili bir şeye dönüştü ki... (Cioran, 2019a, s. 77). Cioran ahlakı, yaşamın kendisi için olarak düşünür. Ahlaki kurallar ve değerler, yaşamaya yönelik olmalıdır ancak ahlakın kaynağı yaşamın içerisinde değil de aşkın, metafizik konumdan geldiğinde ortaya çelişkili bir durum çıkar. Bizzat yaşamdan çıkmayan kurallar yaşamı nasıl yönlendirebilirler? Tersine, gerçeklik karşısında ahlaki ilkeler boş ve temelden yoksun kaldıkları için doğrulanamazlar (Cioran, 2019a, s. 77). Cioran bu çelişkiden kendine has şekilde çıkar. Onun için *eylemenin sınırları* (Çotuksöken, 2018, s. 48) eylememekten geçer, aşırılık sevdasının etik boyutunu eylemsizlik oluşturur.

Hayatının en mutlu günlerini çocukluğunda yaşadığını belirten Cioran, o dönemde tek yaptığı şeyin dağlarda ve tarlalarda rahatça, herhangi bir zorunluluk veya sorumluluk olmadan gezip dolaşmak olduğunu anlatır. İlerleyen yaşamında da çocukluğundaki bu özgürlüğü ve keyfi eylemsizliği hayatının merkezine koyan Cioran çocukluğundaki eğlenceli ve mutlu anlarını andıran eylemler dışında bir şeyler

yarmaktan kaçınır. Yazmak, onun ruhsal bunalımları ve uykusuz geceleri için bir ilaç olduğundan mecburidir ve bu mecburiyet yazmaya karşı olumsuz duygular barındırmasına sebep olur. Öyle ki ardında yazılı eser bırakan düşünürleri hor görmekten geri durmamasına rağmen kendisi de onlardan biridir. Bu çelişkinin farkındadır: “Çelişkiye izin vermemek. Sahteliğe böyle düşülür, tutarlılığı korumak için kendi kendine yalan söylenir.” (Cioran, 2016c, s. 19) diyerek çelişkinin hayatın bir gerçeği olduğunun altını çizer.

Cioran’ın eylemsizliğe/eylememe haline düşkünlüğünün temelinde çocukluğundaki özgürlüğüne kavuşma arzusu olduğu söylenebilir. Tıpkı doğmamış olma konusunda olduğu gibi, böylesi bir geri dönüş olmadığının farkındadır ancak yine de kendi özgürlük sahasını oluşturmaktan – bu özgürlük eylememe halinden geçse bile – kaçınmaz. Özgürlük ise özü şeytani olan etik bir ilkedir (Cioran, 2016b, s. 56). Etik bir ilkedir çünkü insanın eylemesinin sınırları ile ilgilidir ancak şeytanidir çünkü caniye istediğini yapabilmesi için sınırsız imkân verir. Üstelik özgür olmak, sanıldığı kadar yararlı bir şey de değildir: Özgür olmayı deneyin, açlıktan ölürsünüz (Cioran, 2016b, s. 104). Devamında toplum tarafından kabul görebilmek için alt veya üst, bir sınıfa mensup olmak gerektiğinden bahseder; efendi veya köle, despotik veya hizmetkâr olmak gerekir müsamaha görebilmek için. Bu tarz bir yaşayışı “*gardiensiz bir hapishane*”ye benzetir (Cioran, 2016b, s. 104). Özgürlüğün sınırsız kötülük imkânı tanıdığı caniler ile birlikte bir toplumda yaşamak, canilerin hapse atıldığı fikri üzerinden benzeşim kurularak açıklanır. Kuralsızlık, sınırsızlık ise gardiyansızlığı meydana getirir ve kişi ne kadar uysal bir özgür olursa o kadar fazla telef olur. Ayak uydurmaya çalışması ise kendisinin de canileşmesine sebep olur. Özgürlük, etik görünümünün altında kendini kaptırması kolay bir şeytanilik barındırır.

Cioran’ın yazan ve yaşayan karakterleri arasındaki uyumsuzluk; özgürce, olduğu gibi yaşama etiğine uygun mudur peki? Yazmanın onu rahatlattığını söyleyen Cioran için istifraları, özgürce yaşayabilmesinin önünü açar. Kendi içindeki “şeytani” denilebilecek aşırı, karamsar, boşluk tutkunu, isyankâr, vahşi düşüncelerini yazarak içini boşaltır; böylece özgürlüğü onun için şeytani olmaktan çıkmış olur.

Cioran’ın etik anlayışının diğer kısmını ise kuşkuculuk oluşturur. Çocukluğu ve gençliği arasındaki yaşam farkı, bizzat hayata yönelik kuşkucu birtakım tavırlar geliştirmesine sebep olmuştur. Kuşkuculuk, incinmiş ruhların sadizmidir (Cioran,

2015b, s. 79) ve köyünden ayrılması, ruhunun incinmesinin ilk kısmını oluşturarak her şeyden şüphe etmeye başlamasına sebep olur. Öyle ki en büyük kuşkusu insanın varlığına yöneliktir. İntihar etmeyip zevk aldığı şeyleri yaparak var olmaya eğilimli olduğunu yaşamıyla göstermiş olsa da derinlerdeki en büyük tutkusu, kitaplarında birçok farklı noktada defalarca belirttiği üzere, doğmamış olmaktır. *Özgür olmak, çılgınca özgür olmak isterdim. Ölü doğmuş bir çocuk kadar özgür olmak* (Cioran, 2017, s. 14). Özgürlük tutkusu ile var olma kuşkusu birleşir ve ortaya var olmamış olmanın özgürlüğü çıkar. Çünkü insan bir kalıp içerisinde ve dünya ile sınırlandırılmış biçimde bir kere var olduktan sonra, asla tam anlamıyla özgür olamaz. Çocukluğu hayatının en özgür zamanıdır ancak çocukluk, sonsuza dek sürdürülemez. Üstelik doğmamış olmanın, hiçliğin ve boşluğun sonsuzluğunun tahayyülü yanında çocukluk özgürlüğü yetersiz gelir. Tek gerçek talihsizlik olan *dünyaya gelme talihsizliğine* (Cioran, 2017, s. 15) bir kere düştükten sonra herhangi bir kurtuluş, çıkış yoktur çünkü bir kere var olduktan sonra asla var olmamış olmanın vereceği his anlaşılamaz. *Doğmamak hiç kuşkusuz olup olabilecek en iyi formüldür. Ancak ne yazık ki, kimsenin elinde değil* (Cioran, 2017, s. 194).

Kuşkuculuk aynı zamanda *sözcüklerin üzerine sarkan gülümsemedir* (Cioran, 2016d, s. 163). Sözcükler insanın etrafındaki her şeye yönelik olarak ortaya çıkarlar ve bir anlamlandırma çabası içerirler. Kuşkuculuk ise sözcüklerin kesinliğinin üstüne bir gölge gibi çöker. Varlığın varlığından yokluğun yokluğuna değin her kavram kendi varlığıyla ve sözcüksel varoluşuyla kuşku konusudur. Tembellik ise kuşkuculuğun fizyolojik halidir; tenin şüphesidir (Cioran, 2016b, s. 26). İnsan, kendi varlığı başta olmak üzere her şeyden şüpheye düştüğü zaman eylemek için bir sebep bulamaz. Tembellik bu şüphenin, insanın bizzat kendisine ve çevresindeki her şeye yönelik şüphesinin sonucudur.

Sonuç olarak, onun etik anlayışı; var oluşuna kuşkuyla yaklaşan, bu sebeple var olmanın acısını her an derinden hisseden, var olmamış olmanın özgürlüğünü yakalayamayacak olsa da en azından kendi çapında bir özgürlük alanı oluşturmak isteyen, bu özgürlüğe eylemeyerek ulaşan, bunu yaparken de içindeki şeytanilikleri ve kötü düşünceleri yazıp kusarak boşaltan, karamsar ve nihilist görünümlü ancak gülmeyi savunan bir etiktir. “Gülmek bir zaferdir; yaşam ve ölüm karşısında tek hakiki zaferdir” (Cioran, 2016c, s. 111).

3.3.2. Gerileyen Gelecek ve Ütopya: Siyaset

Biz, geleceği olmayan barbarlarız. (Cioran, 2016d, s. 90)

Aşırılığa düşkünlüğünün siyaset kısmı tiranlıktan oluşan Cioran, her ne kadar liberal olduğunu söylese (Cioran, 2015b, s. 12) ve özgür ve bağımsız bir şekilde yaşamak için elinden geleni yapmış olsa da uygarlıkların ancak tiranlıkla yönetildikleri sürece varlıklarını devam ettirebileceklerini dile getirir. Öyle ki *İsa bile iki bin yıldır dolaylı bir şekilde diktatörlük yapmaktadır* ona göre (Cioran, 2016b, s. 78) ve buna rağmen saltanatı sallantıdadır. Cioran'a göre despotluğunu kenara koyup ılımlaşmaya başlayan uygarlıklar dağılıp parçalanmaya mahkûmdur (Cioran, 2016d, s. 25); ılımlı uygarlıklar, despotluğun zirvesinde olan başka uygarlıklara yem olma durumundadırlar. Despotizmi sürdürebilmek içinse hükümdarın hayduttan farksız olmaması gerekir (Cioran, 2016d, s. 152); korkutucu, acımasız, kendi adaletini uygulamaktan ve bunu yaparken de öldürücü darbelerden çekinmeyen haydutlardan. Bu tarz kötücül ve canice arzuların her insanda bulunduğu ve özgürlüğün sınırsızlığında açığa çıkmalarının kaçınılmaz olduğundan bahseden Cioran, konu hükümdarlara gelince durumu şöyle açıklar: *Çarların ya da Roma imparatorlarının bende saplantı haline gelmeleri, bizde örtülü kalan sakatlıkların onlarda çırılçıplak görünmesindendir* (Cioran, 2015b, s. 26). İnsanın çarpık yönleri olan bu özellikler imparatorlarda açıkça görülür, görülmesi de gerekir zira bu sayede imparatorlukların ayakta kalması sağlanır. Her insan vahşidir ancak yalnızca hükümdarlar vahşiliğini kanunlar çerçevesinde haklı çıkarabilecek düzeyde yaşayabilirler. Üstelik onların bu haydutluğu ve despotizmi, imparatorluklarını bir arada tutabilecek yegâne şeydir. Zira dünya, hâkim olunmadan kurtarılmaz (Cioran, 2015b, s. 33).

Despot bir yönetim karşısında halkın duruşu nedir peki? Cioran, halkın yazgısını çok iyi bildiğimizi öne sürer: Kendisini sakatlayan ve bunaltan maksatlara razı olarak, olaylara ve hükmedenlerin fantezilerine maruz kalmak (Cioran, 2015b, s. 48). Halkın bu maruz kalışı, kargaşaya sebep olmaması yönünden normalleşme yolundaki büyük bir kendinden ödün verme olarak görünse de aslında *kalabalık her şeye razı olur* (Cioran, 2015b, s. 49). Razı gelme hali ise halkı ve toplumu normalleştirir, tiranlığı kolaylaştırır ve uygarlıklarının devam etmesinin önünü açar.

Normalliğin sürekliliğinin sağlanabilmesi, ulusların kendilerini muhafaza edebilmeleri için belli bir miktar kaos, kargaşa, terör gereklidir. Böylece halkın yaşam

enerjisi dengede tutulmuş olur, tiranlar ise despotluklarını kahraman görünümüyle dengelemiş olurlar. Halinden memnun olan halkın başkaldırması ise nadiren görülür: (...) başkaldırdığındaysa eskilerinden daha dehşet verici olan yeni despotlara koşmak için yapar bunu (Cioran, 2015b, s. 48). *Tiransız bir dünya, sırtlansız bir hayvanat bahçesi kadar sıkıcı olurdu* (Cioran, 2015b, s. 52) diyen Cioran'ın gözünde halk, bir tirandan sıkıldığında başkaldırarak yerine başka bir tiran arar. Halkın sıkıldığı şey tiranlık değil, mevcut tirandır. *Keza bütün darbeler tiranlara karşı oldu, hiçbir tiranlığa karşı olmadı* (Cioran, 2015b, s. 56). Halkın istediği tiranlığın bitmesi veya yeni bir yönetim sistemine geçilmesi değil, heyecan verici yeni bir tirana kavuşmaktır. Üstelik bu değişim arzusu ve gücü, halka kendini özgür hissetme fırsatı da tanır: Özgürlük, farklılık hakkıdır (Cioran, 2019b, s. 33). Bir tirandan sıkıldığında yerine yenisini getirme, getirebilme özgürlüğü, kargaşa çıkarıp ortalığı terörize etme hakkı halklara kendilerini özgür hissettirir. Ancak bu hakkın düzgün kullanılması gerekir zira *özgürlük, sunacak hiçbir şeyi olmayan harikadır, bir halkın hem cenneti hem tabutudur* (Cioran, 2015b, s. 32). Sınırsız özgürlüğün yaratacağı canilik hesaba katılınca, arada bir tiranını değiştirebilme özgürlüğü halk için yeterli bir özgürlük ve heyecandır. Aksi halde insanın dünyası çarpılmış bir hale gelir. Bu çarpılmışlığın sebebi, özgürlükle beraber gelişen, çoğalan ve çatışan fikir ve ideoloji bolluğudur. Burada sorun hangi fikrin veya ideolojinin benimsendiği değildir, insanların ideolojiyi ne zaman ve hangi koşullarda benimsedikleridir (Cioran, 2015b, s. 93). Zira bir fikir, gerçeklikten ne kadar uzak olursa olsun ideoloji olarak benimsendiği takdirde peşine mutlaka birilerini takacak, kartopu misali gittikçe büyüyecek ve topluma ayrı bir “heyecan” getirecektir. Bu durumu bir Çin atasözüyle açıklar Cioran: Eğer tek bir köpek gölgeye havlamaya başlarsa, on bin köpek bunu gerçeklik haline getirir (Cioran, 2020a, 153). Sonuç bir başka tirana çıkıyor olsa da toplumun çarpılmışlığı, ulusal düzeyde bir gerilemeye sebep olacaktır.

Bir ulusun çöküşünü gösteren tek şey toplumsal çatışmalar değildir. Cioran, Censor rahip Salvian'ın Antik Çağın düşüşüne yönelik yorumuna değinir: Her yerde uğursuz bir uyuşukluk hüküm sürüyordu (Cioran, 2020a, s. 15). Uygarlıklar yapmaları gereken her şeyi yaptıktan sonra bir istirahat haline geçmek isteseler de bu mümkün değildir. Onların çöküşü başka uygarlıkların gerçekleştirmek istedikleri hedef haline gelir ve uyuşuklukları sonlarını getirir: Artık istila edilemediği zaman, istilaya uğramaya razı olunur (Cioran, 2016a, s. 43). Diğer yandan bir Japon sözünü alıntılaman

Cioran imparatorluğun çöküşünü de bu tarz bir tamamlanmaya eş tutar: Sadece düşen bir çiçek tam bir çiçektir (Cioran, 2020a, s. 94) Zira tarih böyle oluşmuştur. Bazı uygarlıklar zayıflayıp çökerken yerlerine güçlü uygarlıklar gelir. Onlar zayıflayınca da yerlerini başka uygarlıklar alacaktır. *Tarih*, der Cioran, *içinde büyük harflilerin, onlarla birlikte de onları tahayyül edip el üstünde tutanların çürüdüğü çerçeve* (Cioran, 2016b, s. 114). Bazı dönemler bazı insanlar bu çürümüşlüğün dışında bir gelecek tahayyül etmişlerse de Cioran o kadar iyimser değildir.

Onun için ütopya, tam anlamıyla *yokistan* (Cioran, 2015b, s. 83) anlamına gelir. İnsanın var oluşu ve tarihin gidişatı, ütopya adı altında tasarlanan *mükemmel* oluşumları imkansız kılar. Gerçekliğe olan uzaklıkları sebebiyle ütöpik eserler, yalnızca keyif konusu olabilirler: Sadece sahte olan ütopyalar okunmaya layıktır; oyun ya da eğlence olsun diye (Cioran, 2015b, s. 84). Ona göre gerçek bir ütopya düşünmek, tasarlamak, buna gerçekten inanarak bir ütopya yazmak ise aşırı derecede saflık gerektirir: (...) hatta fazla bariz olduğu takdirde sonunda okurun tepesini attıracak bir zevzeklik gerekir (Cioran, 2015b, s. 84). Ütopyalar onun gözünde hayali yerlerden ve eğlenceli okumalardan ibarettir çünkü yazarının veya düşünürünün kusursuzluk olarak gördüğü veya görebileceği her şey gerçek yaşamda kusur olmaya devam edecektir. *Birey çağını ilan ediyorlardı: Bireyin sonu gelmiştir. Devlet'in silinip gitmesini: Hiçbir zaman bugünkü kadar kuvvetli ve rahatsız edici olmamıştır. Eşitlik çağını: Gelen, terör çağı olmuştur* (Cioran, 2015b, s. 108). Tasarlanan ve gerçekte yaşananlar asla aynı olmayacaktır; tersine, büyük farklılıklar meydana gelecektir (Cioran, 2015b, s. 85) ve bu da ütopayı ütopya yapan her şeyden uzaklaştıracaktır. *Prometheus'un teşebbüsü ilelebet başarısızlığa mahkûmdur* (Cioran, 2020a, s. 41) ve ne kadar mükemmel, eksiksiz, kusursuz görünürse görünsün, herhangi bir ütopyanın insanlığı bu başarısızlıktan kurtarma ihtimali yoktur. Aksine, başarı olarak gördüğümüz, ilerleme saydığımız her şeyin ilk zamanlardan pek de farkı yoktur:

Her ileri adımın ardından bir geri adım gelir: Tarihin kısır kıpırdaklığıdır bu... duraklamalı oluş. İnsanın kendini İlerleme'nin seraplarıyla oyalamış olması onun incelik iddialarını gülünçleştirmektedir. İlerleme mi? Belki sıhhatte buluruz bunu... Ama ya başka yerde? Bilimsel keşiflerde mi? Uğursuz bir zafer külliyatından başka şey değildir... Taş çağıyla modern araçlar çağı arasında, kim temiz yüreklilikle tercih yapabilirdi? İkisinde de maymuna aynı derecede yakındır, vaktiyle ağaçlara tırmadığımız sebeplerle bulutları aşıyoruz: Meraklılığımızın araçları -saf veya cinaî- değişmiştir sadece (...) (Cioran, 2016b, s. 164)

Dolayısıyla insanın tek yaptığı şey, ilerleme görünümlü tarih içerisinde ilk günkü istek ve arzuya araçlarını geliştirmektir. Böylesi bir gerçeklik içerisinde kusursuz bir gelecek tahayyül etmek Cioran’a komik gelir: Nitekim ütopya, pembe gülünçlüktür (...) eninde sonunda canavarımsı bir peri masalıdır (Cioran, 2015b, s. 34). Tasarlandığı haliyle dahi insan için mükemmel olmaktan uzakken gerçeğe dönüşmüş halinin ütopya fikri ile uzaktan yakında alakası olmayacaktır. Geleceğin bizi harcamak için beklediğini (Cioran, 2016b, s. 67) öne süren Cioran, her türlü ilerleme, kurtuluş, ütopya fikrine o kadar uzaktır ki bunu en iyi şu şekilde dile getirir: Gelecekle ilgili görüşüm o kadar *kesin* ki, çocuklarım olsaydı hemen boğardım (Cioran, 2017, s. 123)! Oldukça acımasız görünen bu açıklamaya baba olmayı bir suç olarak (Cioran, 2017, s. 12) görmesini de eklersek, insanlığın tarihsel ilerlemesine bakışındaki karamsarlığı daha net anlayabiliriz.

3.3.3. Var Olma Eğilimi: Varoluşçuluk

Ölü zaman işliyor, oluşun boğulmasında debeleniyorum. (Cioran, 2020b, s. 135)

Cioran için bireysel ütopyanın gerçekliğe uzaklığı, siyasi ütopya fikrinden çok daha fazladır. Çünkü onun kişisel ütopyası, varlığının olabileceği en iyi hali “doğmamış olmak”tan geçer. “Hiçbir işe girişmeden potansiyellikte ve etkilenmezlikte sebat etmek varken, bizzat varlığımıza varoluşu iliştiirmiş olmak nasıl bir hata ve nasıl bir yaradır!” (Cioran, 2020b, s. 40). Ona göre var olmanın yalnızca potansiyel bir ihtimal, bir fikir olarak var olması ve insanın da bu potansiyeli gerçekleştirmek yerine bundan etkilenmeden var olmamaya devam etmesi gerekirdi. İnsanın tabiatı “olmayan”a, var olmamaya daha uygunken insan oluş içerisinde girerek kendi keyfini bozar. *Tanrı kendisinin ‘olan’ olduğunu ileri sürebilmişse, tamamen zıddındaki insan, ‘olmayan’ diye tanımlayabilirdi kendini* (Cioran, 2020b, s. 17). Öyle ki insan, sahip olduğu özelliklerin de dışında yalnızca cennetten düşüşü, kovuluşu ile dahi Tanrı’nın karşısında konumlanan bir varlıktır.

İnsanın Tanrı karşısındaki konumunu düzeltmek amacıyla düşüşü sonlandırılıp insan varlığı tamamen ortadan kaldırıldığında var olmanın yarattığı ve yaratabileceği tüm kötülükler de ortadan kalkacaktır: Kötülüğün kökü kazınmak isteniyorsa aslında doğuma yüklenmek gerekir (Cioran, 2020b, s. 130). Diğer yandan, Tanrıları var eden de insanın bizzat kendisi olduğu için insan kendini yok ederse Tanrılar da yok olacaktır:

Bizzat tanrılar da ancak kendimizde bir varoluş kaynağı bulduğumuz kadar var olurlar (Cioran, 2020b, s. 72).

Varlığını veya varoluşunu düşünmek insanın sık sık yaptığı bir şey değildir. Oluruz – ve bunun üzerinde durmayız (Cioran, 2016b, s. 101). Olmaya, oluşmaya devam ederiz fakat bu oluş, herhangi bir sonuca bağlanmaz. Olaylar zamanın tümörleriyken (Cioran, 2016a, s. 77) oluş hallolmayan bir can çekişmedir (Cioran, 2016a, s. 36). Oluşurken yaptığımız şey zaman öldürmek ve aynı zamanda zamanın da bizi öldürmesine izin vermektir. Ölüme doğru uzanan bu oluş süreci can çekişme halinden başka bir şey değildir. Yine de, tüm bu can çekişme haline rağmen insanların önemli bir çoğunluğu can çekişme acısını bitirmek için kendini öldürme seçeneğini kullanmaz. İnsan bu dünyada hiçbir şeyin çözüme ulaşamamasına üzülebilir; yine de kimse kendini öldürmez, felsefi kaygı varlığımızın toplam kaygısına fazla etki etmez (Cioran, 2019a, s. 48). Günümüzde “varoluşsal sancılar” olarak genellenen bu felsefi kaygı, ruhun sahip olduğu toplam kaygıya pek etki etmediğine göre, yeterince kaygıya sahibiz demektir. Eylememe halini savunan Cioran içinse yapmakla yapmamak arasında herhangi bir fark yoktur: İster bir şey yapın ister hiçbir şey yapmayın, ister inanın ister inanmayın, hepsi bir – tıpkı çılgılık atmakla susmanın aynı kapıya çıkması gibi (Cioran, 2019a, s. 138). Duyan birisi yoksa; var ama duyduğunu umursamıyorsa, var ama sağırsa, var ama anlamıyorsa bağırmakla susmak arasında herhangi bir fark yoktur.

Tüm bu kaygı bozukluğunda, belirsizlikte, gitmeyen gidişatta insanın çökmesine engel olan, bir şekilde olmaya devam etmesine sebep olan şey nedir? Varoluş kaygısının dahi çok fazla bir şey değiştirmediyi düşünürsek, ruhun sahip olduğu onca kaygıda beden hareket etmesine izin ver şey nedir? Cioran bu soruya “mutsuzluk yalanı” cevabını verir ve ekler; insanın bu yalanın yeterince farkında olmaması. *İnsanın elinden Mutsuzluk yalanını alın, ona bu sözcüğün altına bakma gücünü verin: Kendi mutsuzluğuna tek bir an dayanamazdı* (Cioran, 2016b, s. 116). Mutsuzluğunu kelimelerle sadeleştirip soyutlayan insan, bu kelimenin tam olarak neyi ifade ettiğini derinden hissedemediği için yaşamaya devam edebilir. Gerçek mutsuzluğun bozmadığı keyfi sayesinde de varlığının bilincine yeterince varamaz: *Afiyetimiz yerinde oldukça, var olmayız. Daha doğrusu: Var olduğumuzu bilmeyiz* (Cioran, 2020b, s. 94). Bu sebeple afiyeti bozan herhangi bir durum, bir hastalık, bir can sıkıntısı, uykusuzluk, tükenmişlik, acı gibi herhangi bir rahatsızlık kişinin var olma farkındalığını artıracaktır.

Varoluşa sürülmüş bir hayvan olan insanın trajedisi, yaşamdaki verilerle değerlerin kendisine yeterli gelmemesinden kaynaklanır. Hayvan için yaşam her şeydir; insan içinse bir soru işareti (Cioran, 2019a, s. 128). İnsan ruhundaki bu trajedi ve zihnindeki soru işareti, kişiye var olduğunu her an hissettirir. Yaşamdaki değerlerin yetersizliği peşi sıra ölümü ve doğmamış olmayı da sürükler ve onların devamına da birer soru işareti ekler. *Ama insan bu dünyada ne elde edebilir ki* (Cioran, 2019a, s. 12)? Bilinmeyene, belirsizliğe, sonsuz soru işaretlerine yönelik bu kaygı varoluşun her yerine yayılır. Kaygı her varoluş edimine özgü reflektir, var olan bütün nesnelerin gölgesidir, görünmez çehresi olduğu Yaratılış'la birlikte var olan doğal olgudur (Cioran, 2021, s. 53). İnsan varoluşunun içine sinen bu kaygı, tükenmişliğe ve anlamsızlığa dönüşerek insanı rahatsız etmeye devam eder. Anlam arayışı ve bu arayışın sonuçsuz çıkmasının yarattığı tükenmişlik ve boşluk hissi kişiyi kendini, benini, doğumunu, varoluşunu sorgulamaya iter. Hayatın anlamı yoktur, olamaz (Cioran, 2016b, s. 103) diyen Cioran, kitaplaştırmadığı notlarından birinde daha yumuşak bir dil tercih eder: Varoluşa bağlı olan her şeyi kimi zaman anlasam da bizzat varoluşun anlamını asla çözemedim (Cioran, 2021, s. 35). Bu anlayışa rağmen yine de anlamsızlığın peşinden gelen boşluk ve hiçlik duygusunun kendisini sarmasından kurtulamaz. *Tükenmişliğin doruğunda, tarihin yükünden kurtulan insan, benzersiz olmaktan da feragat ettiğinde, hiçbir şeyin dolduramayacağı bomboş bir bilinçten başka bir şey kalmayacaktır elinden: hüsrana uğramış bir mağara devri insanı, her şeyden vazgeçmiş bir mağara adamı* (Cioran, 2020a, s. 43).

Anlamsızlık duygusunun yarattığı boşluk hissi, kişiyi eylemsizliğe yönelten – yöneltmesi gereken sebeplerden birisidir. Hiçbir yere götürmeyen bir şimdi'nin içinde yan gelip yatmakta nasıl bir gönül rahatlığı olduğunu tahmin edemezler (Cioran, 2016d, s. 37). Bu gerçek anlamda bir rahatlık değildir ancak Cioran bunun anlamsızlığın, tükenmişliğin, boşluğun sancılı oluşunda eylemeye çalışmaktan daha 'huzur' verici olduğunu düşünür. *Hiçlik kuşkusuz daha rahattı. Varlık'ta erimek ne kadar zor* (Cioran, 2016d, s. 196)!

Kişinin bu kutsal hiçliğe kavuşması yolunda akla gelen ilk çözüm ölümdür. Kaldı ki herkes kendi içinde yalnızca yaşamını değil, ölümünü de taşır (Cioran, 2019a, s. 53). Ancak ölüm, oluşu sessize alıp anlamsızlıktan uzaklaştırmak yerine bunları daha derinden hissettirir. Çürümeye doğru ilerleyen oluş süreci, kişiye varoluşunun anlamsızlığını derinlerinde hissetme 'şans'ı sunar. Her an ölümle düşüp kalktığımız

ölçüde ancak, tüm varoluşun nasıl bir saçmalığa dayandığını sezinleme şansımız vardır (Cioran, 2017, s. 192). Cioran, varoluşu şu sözlerle özetler:

Hakikatlerim coşkumun veya hüznümün sofizmleridir. Var olurum, hissederim ve anın keyfince -ve kendime rağmen- düşünürüm. Zaman beni oluşturur; beyhude yere ona karşı çıkarım – ve olurum. Temenni edilmemiş olan şimdiki zamanım cereyan eder, bende cereyan eder; hükmedemediğimden, yorumlarım onu; düşüncelerimin kölesiyimdir, onlarla oynarım, tıpkı bir mukadderat soytarısı gibi... (Cioran, 2016b, s. 94)

Peki, ben'in bu çilelerinden kurtulması için bir seçenek var mıdır? Cioran'ın seçeneği, var olanlara işleyen bir seçenek değildir çünkü onun önerdiği tek çözüm doğmamış olmaktır. Bir kere var olduktan sonra doğmamış olma gibi bir seçenek mümkün olmadığı için ölüm, bu seçeneğe en yakın seçenek olarak belirse de hiçbir zaman var olmamış olmayla eşdeğer olamaz. *Önceden* var olmama şansımız vardı, ama şimdi varız (Cioran, 2017, s. 92). Onun istediği “yaşamsız bir ebediyet”tir (Cioran, 2016b, s. 10) ve bunun geçmişte, asla ulaşılamayacak bir zamanda kaldığının farkında olduğu için o andan öncesine özlem duyar. An'ın içinde asla rahat edemeyen Cioran'ı doğmamış olmanın sadece düşüncesi, tahayyül edilebilir kısmı bile az çok rahatlatmaya yeter: (...) ne büyük mutluluk, ne büyük özgürlük, ne büyük uzay (Cioran, 2017, s. 26)!

Cioran, tüm bu anlamsızlığa rağmen, yaşamaya devam eder. Hayat bizim ortamımız değil diye kendimizi hayattan muaf mı tutturalım, diye sorar ve ekler, var olmama belgesi veren kimse yoktur (Cioran, 2016b, s. 69). Var olmama hali imkânsız olduğuna göre, dünya üzerinde de kendini öldürmeye degecek herhangi bir inanç olmadığına göre kendini hayattan çekmenin de bir anlamı yoktur. Ona göre oluş cinayettir (Cioran, 2016b, s. 117), bu fikri değişmez. Bu sebeple var olmanın içinde uzanarak oluşu reddeder ve yalnızca olur. İntihar etmez: Kendimizi öldürmeye değmez, çünkü kendimizi hep çok geç öldürürüz (Cioran, 2017, s. 35) diye düşünür. Yan gelip yatmak ve eylemsizliğin tadını çıkararak intihar fikrinin daimi varlığıyla Tanrı'yı kışkırtmak, Cioran'ın düşüncesi ve eylemi -ne kadar eylem denilebilirse- budur. *Herkes doğumun bir bozgun olduğunu anlayınca, sonunda katlanılabilir olan varoluş bir teslim anlaşmasının ertesi günü gibi, mağlubun içinin rahatlaması ve dinlenmesi gibi görünecektir* (Cioran, 2017, s. 166).

3.3.4. Hiçlik Takıntısı: Metafizik

Âdem'den beri yapılan her şeye karşıyım. (Cioran, 2017, s. 128)

Doğmuş olma hezimetini atlatabilmenin tek yolu doğmamış olmaktır ancak bu geri dönüşün imkânsızlığı Cioran'ı kedere sürükler. Doğmuş olmasını bağışlayamadığını söyler ve ekler: Dünyaya gelerek sanki bir gizeme saygısızlık etmiş, önemli bir anlaşılmaya ihanet edip adı olmayan büyük bir kabahat işlemiştim (Cioran, 2017, s. 19). Düşüş açısından bakarsak; saygısızlık ettiği gizem yasak meyvede saklı olan bilgi, ihanet ettiği anlaşma ise Tanrının bu meyveyi yemeyi yasaklamasıdır. Zamana Düşüş kitabında bu konuyu irdeleyen Cioran, insanın düşüşünü şu şekilde özetler: Bilgi tarafından zamana itilince, aynı anda bir kader bahşolunmuştur bize (Cioran, 2020b, s. 13). İnsan cahil ve ölümsüz, zamandan bağımsız iken Tanrı için herhangi bir sorun teşkil etmez. Fakat içten içe Tanrı'ya gıpta eden insan (Cioran, 2020b, s. 11), yasak olduğunu bile bile, belki de bu sebeple, meyveyi yediği an cennette yaşayan ve her şeyi bilen biri olarak Tanrı'dan farkı kalmadığı için Tanrı için tehdit oluşturmaya başlar. Cenneti ve oradaki sonsuzluğu kaybeden insan sonluluğa ve ölüme mahkûm edilir; dünyaya, zamana, doğmuş olma felaketine düşer.

Doğmak ne işine yaradı onun (Cioran, 2017, s. 22)? İnsan doğuma düşmüştür ve bunun işe yarar bir tarafı da yoktur. Cioran'a göre doğmak, yersiz bir olay olmaktan öteye geçemez (Cioran, 2017, s. 94) ancak insan yine de yaşar. Üstelik büyük bir yanılsama ile yaşar: En büyük yanılsamalardan biri yaşamın ölüme tutsak olduğunu unutmaktan kaynaklanır (Cioran, 2019a, s. 31). Yaşam ölüme içkindir çünkü her hayat günün birinde ölümle taçlanacaktır. Ölüm, doğanın herkesi memnun etmek için bulduğu en iyi şeydir (Cioran, 2017, s. 96). Yine de ölümü yakından gören insanlar memnun olmazlar. Tanıdığı birini kaybeden kişiler üzüldür, ağlar, yeri gelir kriz geçirirler. Kendi ölümüne yaklaşan insanlar ise bu gerçeği kabullenmekte zorlanırlar. Ölümü doğmamış olmaya en yakın alternatif olarak gören Cioran için hayatın sonunun gelmesi kötü karşılanacak bir şey değildir. Genele baktığında ise tüm o ağlayıp zırlamalara rağmen, acının ardından gelen bir memnuniyet görür: Ölüm iddia edildiği kadar korkunç olsa, bir süre sonra, dost ya da düşman, artık yaşamayan birini nasıl *mutlu* sayarız, (Cioran, 2017, s. 37) diye sorar.

İnsanların ve bizzat kendisinin yaşamaya devam etmesi, yaşamayı katlanılabilir kılmaz. *Nuh'ta geleceği okuma yeteneği olsaydı, gemisini hiç şüphesiz batırırdı* (Cioran, 2016a, s. 77) diyerek yeryüzündeki yaşamın ilk kıyamette bitmiş olması gerektiğini savunur. İnsanın sorunları yaşama düşüşü ile başladığına göre bu yaşamdan kurtulduğu

vakit sorunları da son bulacaktır. Bu sebeple ilk olarak ölümün “kabul” edilmesi gerekir.

Cioran insanın dünyadaki varlığını gerçeklik üzerinden inceleyerek şöyle bir saptamada bulunur: Gayret, hiçliğin içinde mitosları inşa eder ve sağlamlaştırır; bu temel sarhoşluk, “gerçekliğe” dair inancı kışkırtır ve ayakta tutar (Cioran, 2016b, s. 26). Hiçlikten zorlu çabalarla uydurduğumuz mitoslara gerçeklik atfeder ve onlara göre yaşamayı kendimize borç biliriz. Oysa boşluk, Cioran’ın cenneti, insana gerçekdışılığın kesinliğini sağlar (Cioran, 2019b, s. 85) çünkü boşluk öylesine genişdir ki *baş döndürmeyen bir uçurum* (Cioran, 2019b, s. 85) olarak hiçbir anlam içeremez (Cioran, 2020b, s. 98).

Söz konusu olan boşluk Budizm’in boşluğundan farklıdır. “- ne gerçekleşme ne özgürlük, ne olumsuz terimlerle dile getirilmiş olumluluk ne düşünme çabası, arınma ve soyunma isteği, ne de selametın kazanılmasıdır. Bu boşluk ancak yüceliği ve tutkusu olmayan bir kaymadır” (Cioran, 2016d, s. 37). Her anlamda bir yokluk olan boşluk, bunun bilincinde olmayı da kapsayarak yokluğuna dâhil eder. Her şey hiçtir, hiçlik bilinci de dâhil (Cioran, 2020a, s. 126). Öyle ki ölüm, yaşamın ve yaşamla dolu olan insanın hiçliğe en yakın olduğu bilinç halidir. Ölümün yaşamın yapısına akın etmesi hiçliği gizliden gizliye varlığın mayasına katar (Cioran, 2019s, s. 34) ve bunun bilincinde olan insanları da yavaş yavaş kendi boşluğuna çeker.

Cioran’ın “zihni açık ve normal insan” olarak tanımladığı ideal insanın tutunması gereken tek şey hiçliktir (Cioran, 2016b, s. 11) – kendisi gibi. Çünkü *hiçten fazla olduğumuzu kanıtlayan hiçbir şey yoktur* (Cioran, 2016b, s. 54). Tüm çabalarımız ölümle son bulur ve hiçliğe sürükleniriz. Bunda fazlası değildir. Peki, Tanrı bu hiçliğin neresindedir?

İnsan, hiçliğin içinde kurduğu mitoslar sebebiyle Tanrı’ya muhtaçtır, bir çeşit inanma ihtiyacı içindedir. *Dinden uzaklaştığında bile insan dine tabi kalır; bütün çabasıyla tanrı benzerleri yaratır, sonra da benimser bunları ateşlilikle: İçindeki kurgu ihtiyacı, mitoloji ihtiyacı, apaçık gerçekliğin ve gülünçlüğün üstesinden gelir* (Cioran, 2016b, s. 7). İnsan, gerçek olarak gördüğü tüm yanılsamalara inanabilmek için içsel bir desteğe ihtiyaç duyar. Cioran bu büyük ihtiyacı şöyle özetler: Tanrı *vardır*, yoksa bile (Cioran, 2017, s. 174). Yoksa bile, ki hiçlikte Tanrıya dahi ayrıcalık tanınmaz, insan için vardır; tıpkı dünya yanılsamasının gerçek olarak algılanması gibi. Tanrı’ya duyulan

yoğun inanç ve ihtiyaç onu zorunlu olarak var kılar. Dolayısıyla Tanrı'nın karmaşık varlığı, Cioran'ın düşüncelerinde geniş yer kaplar: Romanya döneminde monologları için sessiz bir dinleyici iken Fransa döneminde başkaldırısının merkezin yerleşmiştir. Tanrı'ya sadece yalnızlığın işkence eden monoloğundan kurtulmak için inanılır (Cioran, 2015a, s. 27). Diğer yandan yaratılış mitosuna değinen Cioran *Tanrı yalnızlıktan korktuğu için yaratmıştır dünyayı* (Cioran, 2015a, s. 36) diyerek varlığını düşüş mitosu üzerinden yorumlar. İnsan, Tanrı'nın can sıkıntısının ve yalnızlık korkusunun bir sonucudur ve onu eğlendirmek dışında yapabileceği bir şey yoktur. Tanrı da insanın can sıkıntısının ve yalnızlık korkusunun bir sonucudur ve insanı rahatlatmak dışında yapabileceği bir şey yoktur.

Cioran, hiçliğin karşısında yer alan sonsuzluk ve Tanrı kavramlarını şöyle yorumlar: Sonsuzluk yok edilemeyen bir leş ve Tanrı, insanın üstüne yan gelip yattığı bir kadavradır (Cioran, 2015a, s. 59). Tanrı fikri insanın dünyadaki varlığı için yaslandığı bir cesettir. Öyle ki “Yüzyıllar boyunca inanmaktan canı çıktı insanın; dogmadan dogmaya, yanılsamadan yanılsamaya geçti” (Cioran, 2017, s. 101). Birçok farklı inanç olsa da en temeldeki inanma ihtiyacı varlığını her daim korumuştur. Tıpkı Tanrı gibi, insan da yalnızlığına yoldaş arar ve Tanrı oradadır. *İnanma ihtiyacı, yani olmadığı şey olma ihtiyacı böylece belirir. Kendiyle yalnız kalmaktan ve ne yapacağını bilememekten duyulan korkudur bu* (Cioran, 2021, s. 24). İnsanın kendine ve çevresine bakışı değiştikçe farklı inançlar, farklı Tanrı tasvirleri ortaya çıkar: “Her inanç, bir süre sonra, onu ortadan kaldıran karşı-inanç gibi temelsiz ve anlaşılmaz görünür. Geride ikisinin gürültü patırtısından başka bir şey kalmaz” (Cioran, 2017, s. 186). İnançlar değişir ancak insandaki inanma ihtiyacı derinlere yer etmiş şekilde varlığını korur. Cioran Tanrı üzerine düşünüp onun hakkında yazmayı ve onunla zıtlaşmayı sevse de iman onun alanına girmez. *Tanrı'ya gitmek için imana uğramanın gerekiyor olması ne yazık* (Cioran, 2016a, s. 56)! Kendisi imandan uzak durarak insanlardaki inanma durumu üzerine düşünmeye devam eder.

Ona göre dinlere ve Tanrılara gücünü veren, iman sahibi insanların kendileridir. Bir din kendi başına hiçbir şeydir; onu benimseyenlere bağlıdır yazgısı (Cioran, 2020b, s. 60). Dolayısıyla bazen güçlenip bazen zayıf düşen dinlerin gidişatını belirleyen şey insanların inançlarıdır. Bu inanç yani inanma ihtiyacı insanın içine öylesine yer etmiştir ki “(...) kesindir ki her yaşayan, her varoluş izi dinsel bir özden payını alır” (Cioran, 2016d, s. 194), bu gerçek inanmayı bırakan kişiler için dahi geçerlidir. Dinsel öz

kültürel olarak içimize işlemiştir. Cioran'ın, her ne kadar boşluk sevdalısı olsa da, Tanrısız yapamayışının sebebi budur. Yine de o, içinde bulunduğu bu anormallığın farkındadır.

Cioran içindeki bu “mecburi” dinsel öze monologlarına dinleyici olması dışında hiç de ılımlı bakmaz, Tanrıyı özellikle yaratılış üzerinden hedef alır: Şu baştan savma Yaratılış'ı seyreyleyince, bunun Yaratıcı'sını suçlamamak elde midir? Özellikle de onu becerikli ya da en azından usta zannetmek mümkün müdür? Herhangi bir başka tanrı daha fazla istidat ya da denge gösterirdi: Nereye bakılırsa hatalar ve israf! (Cioran, 2015b, s. 75)

Cioran “Her şeye kadir” olarak sıfatlandırılan Tanrı'nın yapabileceği en iyi şeyin içinde bulunduğu “yanılsama gerçeklik” olmadığı görüşündedir. Gerek biyolojik gerek toplumsal gerek tarihsel açıdan incelendiğinde insanların dünyada sebep oldukları yıkım üst düzeydedir. Hiçbir şey yapmamış olsa dahi direkt olarak insanın varlığı, bitki ve hayvana kıyasla bir fiyaskodur. Tanrı, beceriksiz olduğu kadar acınasıdır da çünkü kendini yok etme potansiyelinden yoksundur. Hayatına son verme imkânına sahip olmadığı için yüce Varlığa acımak (Cioran, 2020a, s. 117)! Belki beceriksizliği ve acınasılığı sebebiyle belki de insan yaratımı olduğu için Tanrının ömrü insanınkinden kısa olabilir. Cioran'a Tanrı konusunda en çekici gelen kısım da budur: Tanrı düşüncesi temelden yok olmasa bile tanrıların ölümüne ayrı bir önem verir. *Tanrıların gözlerimizin önünde ölmedikleri yerde hiçbir çekicilik yoktur* (Cioran, 2016b, s. 19).

Tanrılar tüm ölmelerine rağmen farklı çehrelerde doğmaya devam eder. Ufukta hep bir Tanrı tehdidi görünmektedir (Cioran, 2016b, s. 38). Birbirlerinden farklılaşsalar da *barsaklarımızdaki endişenin ve fikirlerimizdeki guruldamanın ürünü* (Cioran, 2016b, s. 130) olan Tanrılar, insanların tahayyül ettikleri anlamda iyi olamazlar: Tanrı, kansızlığımızın ürünü olabilirdi ancak: Sallantılı ve çarpık bir suret. O yumuşak, iyi, yüce ve doğrudur. Ama aşkınlığa hapsedilmiş bu gülsuyu kokulu karışımında kendini bulan var mıdır ki? (Cioran, 2016b, s. 25)

Tanrı, kusurlu ve eksik olan insanın aksine bütün iyilikleri kendinde toplar. Bu yönü, Tanrı'ya ulaşılmaz bir aşkınlık ve yücelik yüklediği kadar insandan da uzaklaştırır. Oysaki Paganizmin tanrıları böyle değildirler. Coşkunlukları, kıskançlıkları, savaşları, aşkları ve nefretleriyle insani duyguları yansıtır yaşarlar. Cioran'a göre Antik Yunan'ın erken çöküşüne aşırıya kaçan tanrı ve tanrı muadilleri

sebebi olmuştur (Cioran, 2020a, s. 14). Paganizmde de aynı şekilde fazla tanrı kabul etmesi ve yığılması çökmesine sebep olmuştur (Cioran, 2019a, s. 31). Paganizmin ve Tanrıların ölümünden sonra elde kalan tek Tanrı ise vasatlığı ve ulaşılmazlığı ile hayatı insana katlanılmaz ve yaşanmaz kılar.

İnsanın Tanrı ile uyumsuzluğu ve uzaklığının sonucu olarak Şeytan, insana daha yakındır. Bilhassa da bu yakınlığı sebebiyle Şeytan, tapınma öznesi yapılamaz çünkü “Ona tapmak, içe dönük bir biçimde dua etmek, *kendimize* dua etmek olurdu” (Cioran, 2016b, s. 24). Şeytan, barındırdığı insani özelliklerle; hırsıyla, arzusıyla, istemesiyle, eylemesiyle ve Cennet’e olan uzaklığıyla, insana o kadar yakındır ki ona tapmak demek insanın kendine tapması demektir. İnsan Şeytan’da kendini gördüğü için ona tapamaz ve ondan yüz çevirerek yönünü Tanrı’ya döner: *Hayatla dolup taşıdığı için, Şeytan’ın hiçbir sunağı yoktur: İnsan kendini Şeytan’da çok fazla bulduğu için O’na tapamaz; ondan bilerek nefret eder; kendinden yüz çevirir ve Tanrı’nın yoksul vasıflarını ayakta tutar.* (Cioran, 2016b, s. 25)

Şeytan, yaşamı Tanrı’dan daha iyi simgelediği için insanın dikkatini çekse de salt şeytan oluşuyla insanın kendisinden yüz çevirmesine sebep olur; fazla insanidir. O, Tanrı’ya isyan edip bir şeyler istemesi ve istediğini elde etmek için verdiği çabalar sebebiyle Şeytan olmuştur. İnsan ise yasak olmasına rağmen istediği meyveyi yediği için cennetten kovulmuştur. *İstemeye* başlar başlamaz Şeytan’ın hükmü altına gireriz (Cioran, 2017, s. 141), bunu kabul etmek istemeyiz çünkü şeytana, yani kendimize dönüp bakmak eksikliklerimizi gözler önüne serecek, Tanrı’nın beceriksizliklerini fark etmemize sebep olacak ve ona tapınmayı imkânsızlaştıracaktır. Dolayısıyla Tanrı’ya tapmak daha kolay gelir ve onu yaparız.

Tanrı ve Şeytan’ı insandan ayıran en önemli ortak yönleri ise onların sonsuzluğu ile insanın zamana bağlı oluşudur. Cioran insanın sonsuzluğu anlayabilmesi için yatay konuma ihtiyacı olduğundan bahseder. İnsan ancak yatıp uzanırken kafasında evirip çevirebilir ebediyeti (Cioran, 2017, s. 51). İnsan yattığında veya uzandığında zaman akışının yavaşlaması, ebediyeti anlamaya yönelik bir kapı aralasa da ayakta duran bir soy olan insan (Cioran, 2017, s. 51) sonsuzluğu anlamaya hayli uzak kalacaktır. İnsan normal yaşamında, yatay veya dikey konumda olması fark etmeksizin, geleceğe yönelik bir beklenti içerisinde hareket eder. Kimse içinde bulunduğu an mükemmel olduğu için yaşamaya devam etmez, daha iyisinin geleceğini umduğu için eylemeye ve beklemeye

devam eder. Dolayısıyla insanın sonsuzluğu anlama şekli de bekleme ile ilgilidir: Umut içinde yaşamak, geleceğe ya da geleceğin hayaline bel bağlamak. Buna öyle alışmışız ki, ölümsüzlük fikrini ancak ebediyen bekleme ihtiyacıyla tasavvur etmişiz (Cioran, 2017, s. 99). Ancak Cioran'ın betimlediği sonsuzluk, insanların kavrayışından çok daha farklıdır. Ona göre *ebediyet yokluktur, varlığın hiçbir özelliğine sahip olmayan varlıktır, ne raddeye vardığı meçhul bir yoksunluktur, yani hiçtir* (Cioran, 2020a, s. 132). Zaman nasıl ki görünürde her şeyle doluysa sonsuzluk da zamandan sıyrılmış bir biçimde her şeyden yoksun bir hiçliktir. İnsanın kurgularının, mitoslarının işe yaramadığı asıl gerçekliktir, hiçliktir. Farkındalığı onu ebediyete ulaştırmadığı gibi zaman içerisine de sığmaz hale getirir: Zaman'ın içine yerleşmek istedim; oturulmaz bir haldeydi. Ebediyet'e doğru döndüğüm zaman, ayaklarım yere değmez oldu (Cioran, 2016a, s. 61).

Metafizik dediğimiz şey yalnızca sonsuzluk deneyiminden çıkar (Cioran, 2019a, s. 121) çünkü fiziki olan her şeyden yoksun olunan yer sonsuzluk yani hiçliktir, fiziğin ötesidir. İnsanın sonsuzluğa yakın tek parçası ise ruhtur. Ruh da, tıpkı Tanrı gibi, çok fazla anlam yüklenen ve çok çeşitli şekillerde kullanılan bir kavram olarak yıpranmış ve küçülmüştür (Cioran, 2016d, s. 142). Neredeyse her Tanrı anlayışına ayrı bir ruh anlayışı düştüğünü hesaba katarsak, Cioran'ın neden ruhun tiridinin çıktığını düşündüğü anlayabiliriz. Buna ek olarak ruh ve Tanrı yan yana değil, karşı karşıya gelmesi gereken iki ögedir. Boyun eğmeyen bir ruh tek bir düşman tanır: Tanrı. Yenilmesi gereken odur, fethedilmesi gereken son kale odur (Cioran, 2015a, s. 72). Özellikle de içten gelen inanma ihtiyacını düşününce, ruhun Tanrı'ya sonuna dek başkaldırabilmesi, benliği zafere götürebilecek tek yoldur. Bu zafer hiç şüphesiz Tanrı'ya karşı olacaktır. Buna kıyasla, Tanrı fikrini doğuran akıl değil ruhtur. Cioran bu durumu “Ruh Tanrı'ya doğururken aklın tarihini lekeledi” (Cioran, 2021, s. 54) diyerek açıklar. Bu mantıksız ve akla aykırı doğum ancak ruh Tanrı'ya, kendi yarattığı şeye başkaldırdığı zaman son bulacaktır. Ruh bizzat Tanrı'ya başkaldırışı ile “Dünyaya katılmayı reddeden ne varsa içimizde odur” (Cioran, 2021, s. 18). Tüm vasıflarıyla dünya dışına, gerçeklik algısı dışına aittir: Psukhe: havadan, kısacası rüzgârdan ya da, en iyi olasılıkla, dumandan başka bir şey değil (Cioran, 2017, s. 167). Akışkanlığı ve ele göze gelmezliği dünyaya ait olmayışının bir kanıtıdır. Yine de dünyayla olan ilişkisi ruhu mahvetmeye yeterdir. Fiziksel temastan uzakta *hayatın çevresinde, daima sadece kendisiyle ve Boşluğun çağrısına cevap vermedeki güçsüzlüğüyle karşı karşıya kalarak gezinmektedir* (Cioran,

2016b, s. 26). Güçsüzlüğü tene bağımlı oluşundan gelir. İnsan öldüğünde ve ruh özgürlüğünü kazandığında boşluğa karışması için önünde engel kalmayacaktır.

3.3.5. Dolaylı Hayvan: İnsan ve Kendini Bilme

İnsan kabul edilemez. (Cioran, 2020a, s. 154)

Cioran'ın insana bakışını daha iyi anlayabilmek için, öncelikle onun insana yüklediği tanımlamalara bakmak gerekir. Bu tanımlamaların içerikleri, Cioran'ın insan konusundaki genel görüşlerini özetler niteliktedir.

İlk olarak “yürüyüş halindeki lanetlenmişler” (Cioran, 2020b, s. 34) sıfatını ele alırsak; Cioran burada insanın dikey konumuna ve cennetten kovulma mitindeki lanetlenme olgusuna gönderme yapar. Bileklerinden zincirlenmiş sıra sıra insanın yavaş ve anlamsız yürüyüşünü göz önüne getiren bu tanım, insanın eyleme olan meraklılığına da göndermede bulunur. Başka bir yerde “felaket birimi” (Cioran, 2016b, s. 29) olarak sıfatlandığı insan olgusu, doğanın kendine suikastının farklı bir şekilde tanımlanmasıdır. İnsan doğallıktan ne kadar uzaksa peşinden o kadar felaket sürükler. “Hayaletlere gönül vermiş bir toz zerresi” (Cioran, 2016b, s. 85) olarak insan, evrendeki küçüklüğüne kıyasla kendine anlam atfedebilmek için mitler yaratıp onlara tapışıyla ele alınmıştır. Olmayan şeylere bağlanan insan, önemsizliğini bu şekilde gizleyip yok etmeye çalışır. “Dünyaya çocuk getirme düşkünü, tedavülden kalkmış suratlara sahip iki ayaklı” (Cioran, 2015b, s. 62) olan insan, etrafa salgıladığı tüm felakete rağmen üremekten ve soyunu devam ettirmekten geri durmamıştır. Zayıflığı sebebiyle tedavülden kalkmış olması gereken insan, aksine üremekten ve çoğalarak yeryüzüne daha da zarar vermekten çekinmemiştir. “Yaşamda ve ölümden başıboş dolaşan serseriler” (Cioran, 2015a, s. 23) ne yaşamayı ne de ölmeyi becerebilmiş, amaçsız ve bilgisiz bir şekilde yaşadığını zanneden ancak yaşamda fiziksel olarak, ölümden de düşünsel olarak başıboş şekilde dolaşmaktan öteye gidemeyen insanlığı tanımlanır. “Davetsiz bir misafir, sahte bir canlı, sahte bir ölümlü, düzenbaz” (Cioran, 2016d, s. 167) sıfatlarını üst üste sıralayan Cioran, insanın varlığının dünyada olmaması gerektiğine değinir. İnsan bu dünya için davetsiz bir misafir konumundadır; dünya ona değil, bitkilere ve hayvanlara aiten kendisi buraya kovulmuştur. Bu düşünüşüyle birlikte sahte bir canlı, ölümsüz ruhuyla birlikte de sahte bir ölümlüdür. Varlığına yönelik kurduğu tüm mitler gösterir ki bir düzenbazdan başka bir şey değildir. Ama yetmez: İnsan yeryüzünün kanseridir (Cioran, 2017, s. 159). Virüs misali yeryüzüne yayılmadan

duramayan, gittiği her yere yıkım götüren, her yeri bozan ve doğal dengeyi altüst ederek çevresine zarardan başka bir şey vermeyen bir tür kanserdir.

Cioran bunlara ek olarak, insanı birçok kez hayvanlar üzerinden sıfatlandırmıştır. “Kindar bir hayvan” (Cioran, 2020b, s. 126) dediği insanı, bilinçli oluşu sayesinde hatırlayan ve kin tutan bir hayvan olarak nitelendirir. İnsanın bilinci sayesinde kin tutulmasına sebep olabilecek davranışları gerçekleştirme yetisi de söz konusudur. “Yolunu şaşırmış hayvan” (Cioran, 2020a, s. 119) olarak insan ise tüm bu bilinçli haline rağmen kendinden ve olduğu şeyden uzaklaşmış, yaşamda yolunu kaybetmiş olarak tasvir edilir. “Uykusuzluk çeken hayvan” (Cioran, 2019a, s. 105) olan insan, Cioran’a bu “yeteneğe” sahip olan tek canlı olarak görünür; uyumak istediği halde uyuyamama hastalığına sahip Cioran için bu tanımlamanın acı verici bir sıfat olduğu kesindir. Belki de, Cioran’ın hayvan veya bitki, herhangi bir canlı olmayı istemesindeki en büyük etken budur. İnsanın cennetten kovuluşu üzerinden bir benzetme kuran Cioran “Varoluşa sürülmüş bir hayvan olan insan” (Cioran, 2019a, s. 128) diyerek trajik ve eksikliklerle dolu bir yaşama, yaşam zannettiği varoluşa sürgün yemiş, düşmüş tarafımıza değinir. Bu bölüme adını veren “dolaylı hayvan” (Cioran, 2019a, s. 133) sıfatlandırması ise insanın hayvana yakınlığını vurguladığı gibi aynı zamanda hayvan olmaya ne kadar uzak olduğuna göndermede bulunur. Evrimsel açıdan hayvanlarla bağı olan insan, olsa olsa dolaylı yoldan bir hayvan olabilir çünkü hayvanlar kadar doğal değildir ve asla olmayacaktır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi de insanın bilinçli bir varlık oluşudur. Bilinçli olma hali insanın kendisini de çevresini de olumsuz etkiler. Öyle ki “insan bir girdaptır” (Cioran, 2020a, s. 143) diye defalarca tekrarlarsa da bu tanıma doymaz Cioran. İnsanın yarattığı kargaşa ile çevresindeki her şeyi yutup zarar veren, içinden çıkılması imkânsız bir varoluştur.

İnsanı bitki veya hayvan olmaktan alıkoyup yarattığı farkındalık ve kargaşa ile acı çekmesine sebep olan şey bilinçtir. Bilinç, hayvanın aksine insanın çevresindeki birçok şeyin farkına varıp sorgulamasına, kendini kendinden çıkarıp inceleme konusu yapmasına neden olduğu gibi varlığına dayanak olarak mitler uydurmasına da yardımcı olur. Cioran için hayatın cehennem gibi geçen kısmının sebepleri bilincin bu etkileridir. Öyle ki ona göre *bilinç ete batmış kıymıktan çok, saplanmış hançerdir* (Cioran, 2017, s. 49). Söz konusu hançerin en ufak bitkiden hayvana kadar hangi canlı veya cansız şeyde olursa olsun, insandan farksız şekilde “çözüm güçlüklerine” (Cioran, 2017, s. 34) neden olacağını düşünür çünkü insan düşünüyorsa sebebi bilinçtir. İnsan kendinden dışarıyı da

içeriyi de düşünür ve cevapsız kalan “neden” arayışı ona mutsuzluk getirir. Oysa hayvan öyle değildir. Vardır ve varlığı devam eder, kuşkuya düşmesi için herhangi bir sebep yoktur. Hayvan için yaşam her şeydir; insan içinse bir soru işareti (Cioran, 2019a, s. 128). Böylece hayvan olması gerektiği haliyle, kendi olarak yaşamaya devam eder. İnsan ise sorgulamalarına cevap bulamadığı gibi bu süreçte kendini de unuttur ve bir “insan olmama” haline dönüşür. Çünkü hayvanla insan arasındaki fark, hayvan hayvandan başka bir şey olamazken, insanın insan-olmayan, demek ki kendisinden başka bir şey olabilmesidir (Cioran, 2019a, s. 85). Kendinden başka bir şey olma hali ise yalnızca insana özgüdür; tıpkı bilinç ve mutsuzluk gibi.

Eylem sürecinde etkisi azalan bilince (Cioran, 2016d, s. 14) rağmen insan çalışarak kendini gerçekleştirebileceğini düşünür. Cioran’a göre insan çalışırken bir şeyler gerçekleştirir ancak gerçekleştirdiği şey kendisi değildir (Cioran, 2019a, s. 125). Tersine, kendini dışarıdaki başka şeylere köle durumuna getirir: İnsan kendisi için yaşamak yerine –bunu bencillik anlamında değil gelişme anlamında söylüyorum– kendisini dış gerçekliğin kölesine dönüştürmüştür (Cioran, 2019a, s. 125). Dolayısıyla gerçekleştirdiği şey, kendini köle kılacağı şeydir, kendisi değildir. Çalışmada, insan kendini unuttur (Cioran, 2019a, s. 125) ve bu unutmanın sebebi bilincin aktif olmaması değil, insanın kölesi olduğu işle uğraşmaktan kendine yoğunlaşamamasıdır ve peşi sıra aptallık gelir. Nasıl ki bilinç insanın kendine dair sorgulamaları sebebiyle ona acı verip kendi olmasının önüne geçiyorsa yoğun çalışmadan doğan bilinçsizlik de insanı kendinden uzaklaştırarak aptallaştırır ve onu bozar. Oysa *bozulmuş bir hayvan, bir alt-hayvan düşünmek olanaksızdır* (Cioran, 2017, s. 53) çünkü hayvan olduğu gibidir ve her daim de öyle olacaktır. Aksine, bozulmamış bir insan düşünmek imkânsızdır. Öyle ki *bitkiye hiçbir zaman imrenmemiş kişi, insanlık faciasını ıskalanmıştır* (Cioran, 2020b, s. 138) çünkü bitki veya hayvan olmak doğaldır, olduğu gibi olman gerekir ve öyle de olursun. Herhangi bir sapmaya, bozulmaya, düşüşe yer yoktur. İnsanın doğadaki varlığı ise bir anomaliden de fazlası, *doğanın kendine suikastıdır* (Cioran, 2017, s. 77)

Kendini, ne olduğunu bilmeyen insan başka herhangi bir şeye, yine bir kendi-olmayana evrilir; kendine *karşı*, onu harap eden bir karmaşıklığa doğru ve kendi aleyhine evrilir (Cioran, 2020b, s. 25). Bu evrim her ne kadar insanın kendine karşı bir değişimi olduğu için umut vaat ediyor gibi görünse de *nadiren iyiye doğru olur* (Cioran, 2020b, s. 25). Ne biyolojik ne sosyolojik, insanın içinde olduğu ilerleme, düşünüldüğü anlamda bir ilerleme değildir. İlerliyoruz, evet, ama harikulade bir mükemmelliğe değil,

besbelli bir felakete doğru, hem de dörtmala gidiyoruz (Cioran, 2020a, s. 58). İnsanın bu dünyada bir köle oluşu, ilerlemeyi ilerleme olmaktan uzaklaştıran başlıca sebeplerden birisidir. İnsan, ilerleme adı altındaki her yenilikte köle olacağı yeni bir şey bulmuş olur: Bir nesneyi elime geçirince kendimi onu sahibi görürüm; aslında kölesiyimdir onun; kendim imal edip kullandığım aletin de kölesiyimdir (Cioran, 2020b, s. 39). İnsanın icat ederek kendini özgürleştirdiğini düşündüğü her alet aslında insana yeni bir sahip olarak yoluna devam eder. Hegel'in bu konudaki “insanın ancak kendi yarattığı dünyada özgür olacağı” düşüncesine karşı çıkar: Ne var ki, insanın yaptığı da tam olarak budur, ama o şimdiki kadar zincire vurulmamış, şimdiki kadar köle olmamıştı hiç (Cioran, 2017, s. 131). İnsanın içinde yaşadığı, yaşadığını sandığı mevcut sistemi kuran yine insanın kendisidir ancak bu durum onu özgürleştirmeye yetmediği gibi kendi sisteminin kölesi kılmıştır. Zira insanı özgürleştirmek mümkün değildir. *Köleler köleyi nasıl azat edebilir* (Cioran, 2020a, s. 20) sorusu, insanın dünyadaki konumunu özetler niteliktedir.

İnsan bir köle olarak bu dünyada ne kendini ne de diğerlerini azat edebilir çünkü köleliği yalnızca nesnelere yönelik değildir. İnsanın asıl köleliği zamana hapsolmuş olmasında yatar. Cioran bu durumu “Dünyanın sonsuzluğuyla insanın sonluluğu arasındaki orantısızlık umutsuzluğun önemli bir nedenidir” (Cioran, 2019a, s. 40) diyerek açıklar. Zaman, içinde barındırdığı gelecek fikriyle insana umut aşılayarak onu yaşama bağladığı gibi kendine de köle kılar. Zira gelecek fikrinin yarattığı umut olmasa sonsuzluğun yaratacağı umutsuzluk insanı hareketsiz kılardı – tam da Cioran'ın istediği gibi. Özellikle de dinlerin aşıladığı sonsuz mutluluk ve cennet fikrine kıyasla insan yaşamının sonluluğu ve getirdikleri/getirmedikleri düşünülünce, gelecek fikrinin içinde barındırdığı cennet ihtimali kişinin umutsuzluğunu umuda çevirir *ki tek sahip olduğumuz şeydir umut* (Cioran, 2023, s. 142). Belki de içten içe farkında olduğumuz bu kölelikten kısa süreli de olsa kurtulabilmek için kendimize farklı *vecd biçimleri* icat ederiz: *aşk, içki, mistik ya da müzik- şuna indirgenir: Zamandan çıkmak* (Cioran, 2023, s. 66). Cioran, insanın bazen kendinden çıkmak bazen de kendine gömülmek için gerçekleştirdiği eylemleri onun zamandan çıkmak isteği olarak yorumlar. Pek tabi, *sonsuzluğa boca edilmiş zehir* (Cioran, 2023, s. 107) olan zamandan çıkmak mümkün değildir. Bu zehrin farkında olmayan insan ise sahip olduğu tek şey olan umuda dayanarak yaşamaya-yasadığını sanmaya ve üremeye devam eder. Yapısı *özgürlüğü kaldırmaya müsait olmayan* (Cioran, 2015b, s. 17) varlık olarak, zamanın kölesi olması

da asla son bulmayacaktır. *Doğanın özeleştirisi olan yaşlılığı* (Cioran, 2017, s. 38) atlattıktan sonra, tabi oraya kadar gelebilirse, *yalnızca yararsız bir formaliteyi yerine getirmek için ölür* (Cioran, 2016b, s. 41). Ölüm, insanın dünyadaki varlığının sonu olmakla birlikte onu tam bir hiçliğe götürecek olan şeydir. Hâlihazırda yaşarken de hiç olan ancak bunun farkında olmayarak kendini her şeyin merkezi sanan insan, ölümüyle birlikte tamamen hiç olacaktır.

Kendini her şey, en azından çok bir şey sanan insan, gerçeğin ne kadar farkındadır? Bir hiç olduğu bilgisine ne kadar yakındır? Cioran “Hiç kimse olduğundan da yaptığından da *emin* değildir” (Cioran, 2020b, s. 75) derken insanın, her şey olduğunu düşünmesine rağmen bundan asla emin olamadığını ve olmayacağını dile getirir. İnsanın içinde her şey olmadığına dair şüphe olsa da bu şüphe onu “hiç” olduğu bilgisine götürmeye yetmez çünkü böylesi bir umutsuzluk insanı yaşamdan da ölümden de Tanrıdan da tamamen koparacağı için insan bu umutsuzluktan kaçır. Her şey olma ihtimalinin umudu tercih edilir. İnsanın belli belirsiz farkında olduğu şey, yeryüzündeki varlığının bir kaza, kendisinin de bir kaza eseri (Cioran, 2020b, s. 93) olduğu olabilir. Ancak “tesadüfi varoluşunun” farkındalığı insandan bir şey eksiltmek yerine onun kendi gözündeki önemini artırmaya yarar; o seçilmiş bir varoluştur. Cioran’ın kendisi dahi, hiçliğinin farkında olmasına rağmen varlığının tek gerçek varlık olduğunu duyumsar (Cioran, 2019a, s. 44). Dolayısıyla Cioran dahil *her insan, insan olduğu ölçüde, lime lime bir varoluşu temsil eder* (Cioran, 2023, s. 158); parçalı, ne olduğu kesinkes belli olmayan, eksik, hiçe yakın bir varoluş. Yine de insan olmaya yönelik sahip olduğu farkındalık, onu umuttan azat etmeye yetmiştir zira Cioran’ın geleceğe dair herhangi bir umudu yoktur; ne olduğunu bilir ve bundan nefret eder. Kendini bilen her insanın da insanlığından, insan oluşundan nefret etmesi gerektiğini düşünür. Kişi kendinden nefret etmiyorsa, o kişi henüz tam anlamıyla insan olamamış demektir. İnsan ancak kendisinin ne kadar aşağılık olduğunu bilmiyorsa kendisiyle barışıktır (Cioran, 2021, s. 60).

Kendinin farkına varıp kendinden ve türünden nefret etmenin ilacı unutmaktır. Farkındalığın yarattığı yeryüzü cehenneminden kurtulup hayatı yaşayabilmek için farkında olunan şeylerin, ilk başta da insan olma gerçeğinin unutulması gerekir. Dolayısıyla Cioran’ın tavsiyesi insanın kendini gerçekleştirmesi değil unutulmasıdır. Çünkü insanın kendini gerçekleştirmesinin yaratabileceği iki ihtimal vardır: İnsan ya toplumdan, toplumun yapay gerçekliğinden tamamen dışlanır ve her şey anlamını yitirir (Cioran, 2020b, s. 138) ya da çokluk içinde kendini kaybeder, ‘bir’ olmaktan uzaklaşıp

herkesleşir ve sıradanlaşır (Cioran, 2020b, s. 123). İnsan kendini gerçekleştirirken ya gerçekleştirdiği kadarıyla kendisi, olduğu kişi yüzünden toplumdan dışlanır ve uzaklaşır ya da topluma karışarak kendini gerçekleştirdiğini zannederken kendini yitirir. İnsani anlamda, tür olarak insanı bilmek kişiyi nasıl bir umutsuzluk batağına çekerse, bireysel anlamda kendini bilmenin etkisi de benzer olacaktır. Cioran ise “Günün birinde artık olmayacağıma göre, kim olduğumu bilmenizin hiçbir önemi yok” (Cioran, 2020a, s. 126) diye düşünür kendisi için.

Diğerlerinin kim olduğumuzu bilmelerine gerek olmaması anlaşılır olsa da insanın kendisi kendini bilmeli midir? Cioran’a göre insanın, insanların kendilerini bilmeleri toplumsallığa aykırıdır – toplumsallığı savunduğundan değil, insan toplum içinde var olduğu için önemlidir burası. İnsanın kendini bilmesi aynı zamanda diğerlerini anlamayı da kolaylaştıracığı için peşi sıra türe karşı nefreti ve umutsuzluğu getirir. Kaos dediğimiz şey de böylece insanın kendini bilmesinden çıkar. Dolayısıyla insanın “keşfedilmemiş bir gezegen kadar kendinden uzak” (Cioran, 2016b, s. 88) oluşu insanın hayrınadır zira *bilgi, sevgiyi yıkar* (Cioran, 2015b, s. 63) ve yerine gelen nefret duygusu insanlığı umutsuzluğa ve kaosa sürükler.

Öyleyse *neden kendi kendimize sorular soruyor, karanlıkları aydınlatmaya ya da kabullenmeye çalışıyoruz* (Cioran, 2019a, s. 45)? Çünkü insan yaşamak, yaşayabilmek için kendine olduğundan fazla anlam yüklemek zorundadır. Dışsal sorgulamalardan sonra sıra kendine geldiğinde kendinin ne olduğunu merak eder. Kendini gerçekleştirmek için çalışmaya adanması cevapsız kalan bu meraktan bir kaçıştır. İnsan için kaçış şaşırtıcı değildir çünkü dışsal sorgulamalarında mitler uydurarak ve yaşamını mitlere inanarak sürdüren bir varlığın sıra kendine geldiğinde asıl olan gerçeği görmesini beklemek fazla olurdu. İnsan, tatmin edici başka cevaplar arar çünkü hiç olduğunu, en azından önemsiz bir varoluşa sahip olduğunu kabullenmek de yaşamayı kolaylaştırmaz. Kendi biricikliğini Tanrı üzerinden temellendirmeye çalışır ve kendini özel kılar. “Her Tanrı yorumu otobiyografiktir. Bizden gelmekle kalmaz, aynı zamanda bizim kendi yorumumuzdur” (Cioran, 2015a, s. 55). Çok tanrılı inançlardan tek tanrılı inançlara geçiş, insanın kendi biricikliğini kendine kanıtlama noktasında önemli bir değişim olmuş olabilir. Kişi, biricik Tanrı’nın biricik ruha sahip seçilmiş kuludur. Bu da kişiye kendini özel hissettirmeye yeterdir. Oysa Cioran’a göre *biz ancak Yaratıcı’yı küçümsemiş ölçüde kendimiz olabiliriz* (Cioran, 2015b, s. 65). Yaratıcıyı küçümsemiş ölçüde insan, kendine yüklediği biricik özellikleri de yadsımış

olacağı için kandırmacadan farkındalığa geçiş sağlamış olur. İnsan olmanın kibri bir derece de olsa yok edilir. Bu noktaya gelindikten sonra insanın kendini yüceltmesi, yadsıdığı Tanrı'nın yerine kendini tanrılaştırıp koyması kabul edilebilir olmadığı ölçüde beklenen bir şeydir. Dış dünyayı ve kendini yalnızca kendi gözleriyle gören insanın kendini her şeyin merkezine koymaması imkansızdır. Cioran insanın kendi bilme uğraşıyla yeterince ilgilenmediğini düşünür ve belki de bu yetersiz uğraşının sonucu olarak insan kendini yanlış yerlere koymaktan kaçamaz. Oysa *kendimizi başkalarının gözünden görebilseydik derhal ortadan kaybolurduk* (Cioran, 2017, s. 46). Ne yazık ki insan kendine bunu yapamadığı için kendisini bambaşka şekilde – görmek istediği şekilde görür. Algılamaların, düşünmelerin, duyumsamaların hepsinin merkezinde kişinin kendisi olduğu için insan kendini mutlak bir gerçeklik olarak görür ve bu görme zamanla kendini Tanrılaştırmaya kadar ilerler; her ne kadar zamanında Tanrı'yı yadsımış olsa bile.

Cioran'ın kendisi konusunda yapmayı tercih ettiği şey ise, ondan bekleneceği üzere, *kendini yıkmaktır*. Bunun çok fazla güç ve yüreklilik (Cioran, 2016d, s. 131) gerektirdiğini düşünür ancak o *kendini bulmak, kendini yıkmak, kendi ışığında batmak için* (Cioran, 2016d, s. 131) yeterince güce sahiptir. Çünkü onun istediği, ne olduğunun farkında olan bir insan olarak, insan olmaktan çıkmak, insanlığından kurtulmaktır.

Sonuç olarak insan, ne çevresini ne de kendini olduğu gibi görececek kapasiteye sahip bir varlık değildir. Kendi uydurmalarıyla çevresini ve kendini algılar ve kendi gerçekliğini yaratır ancak bu gerçeklik bir kandırmacadan ibarettir. İnsanın varoluşu için kandırmaca şarttır zira insan, kendisinin gerçekte ne olduğunu bilseydi asla kendine katlanamazdı – başkalarına katlanamama derecesi daha da yüksek olurdu.

“Ne önüne bak ne de arkana; kendine bak, korku da duyma, pişmanlık da... Geçmişin ya da geleceğin kölesi olduğu sürece kimse kendisine ulaşamaz.” (Cioran, 2017, s. 83) İnsanın zamanın kölesi olduğu ve bundan kurtulamayacağı gerçeğini de hesaba katınca; insan, zamana bağlı bir varlık olarak köledir ve asla kendine ulaşamayacaktır.

3.4. Cioran'ın Felsefesinin Değerlendirilmesi

“Bütün varoluşu topyekun çürütmeye dayalı, bir yaşam felsefesinin temelini atmaya çalışan” (Er, 2018, s. 16) Cioran, tüm çelişkileriyle bunu başarmış gibi görünür.

Varlığını Descartes gibi düşünmesinden değil acı çekiyor olmasından alır ve acılarını kelimelere kusarak dindirmeye çalışır.

Çektiği acıların sebeplerinden biri olan uykusuzluk, onun için Tanrı'nın bir alayı gibidir. Doğmamış, hiç var olmamış olmayı arzulayan birisi için uyku, varken var olmamaya en yakın tecrübedir. Oysa Cioran uyuyamaz ve tersine, uykusuz geçirdiği gecelerde varlığını çok daha derinden hisseder. *Bilinçaltının günlük temizliği* olarak gördüğü (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 140) uykudan yoksun olarak ayık kalmaktan bitap düşmüş halde var oluşunu an be an hissetmeye mahkûmdur. Michael Jakob ile gerçekleştirdiği söyleşide bu durumu şöyle dile getirir: Uyku bir süreci durdurur. Ama uykusuz insan, gecenin ortasında, ne zaman olursa olsun, uyanıktır. Gece gündüz fark etmez onun için. Bu bir çeşit sonu gelmez zamandır (Jakob, 2006, s. 35). Onun için zaman, normal insanlar için olduğu gibi değildir. Uyuyan insan uyandığında önceki günden bir şeyler bitmiş ve bilinçaltına gömülen birçok şeyle birlikte yeni güne başlamıştır ancak Cioran'da bu geçiş yoktur. Bu devamlılık hali ne dinlenmeye ne unutmaya ne de bilinçaltına müsaade eder; yalnızca farkındalık vardır.

Zamanı tarih açısında ele aldığıda ise şunu görür: Tarih insanın cezasıdır. İnsanın zaman sıkışıklığını derinden hissettirdiği gibi zamandan çıkış olmadığını da olayların gidişatı ile gösterir. Hegel'in tarihe bakışı ile ortak noktalar barındıran tarih görüşüne göre o tez-antitez-sentez diyalektiğinin tarihte kendini gösterdiğini düşünür. Kurulan, mevcut olan her sistem kendine karşı gibi görünen bir başka sistem tarafından yıkılmaya mahkûmdur. Yeni kurulan sistem için de aynısı geçerlidir; bir başka sistem gelip mevcut sistemi yerle bir edecektir. Bu sebeple Cioran'ın gözünde herhangi bir siyasi sistemin diğerine bir üstünlüğü olmamakla birlikte o, uygarlıkların devamı için tiranlığın gerekli olduğunu düşünür. Çünkü insan köle ruhlu bir varlıktır ve yönetilmeye mahkûmdur. Kendini yönetecek kapasiteye sahip olmadığı gibi yöneticisini seçecek potansiyele de sahip değildir; Romanya'da hayata geçirilen demokrasi anlayışı onu bu düşünceye sevk etmiştir. Özgürlük insanın canı yönlerinin açığa çıkması için uygun ortamı yaratabileceği için kaosa sebep olacaktır. Üstelik insanın yapısı özgürlüğe uygun değildir. En başta zamanın kölesi olan insan için özgürlük, ulaşılabilecek bir konumda değildir. Zira dışarıda insanın özgürce var olabileceği bir ortam da yoktur çünkü insan 'gerçek' sandığı her şeyi kendisi uydurmuş bir varlıktır.

Sürekli birlikte anıldığı Nietzsche'den ayrı düştüğü noktalardan birisi insan anlayışlarıdır. Cioran'a göre insan, Nietzsche'de olduğu gibi değer yaratan bir varlık değil, sayıklayan ve mitler uyduran, uydurduklarına da gerçekmişçesine inanan bir varlıktır (Er, 2018, s. 37). Nietzsche'den ayrıldığı bir diğer önemli kısım ise Cioran'ın felsefesinde insanın düştüğü dünyadan herhangi bir kurtuluşunun olmayışıdır. Üstinsan gibi bir hedef yoktur ve olamaz çünkü tek gerçek kurtuluş doğmamış olmakta yatar ancak insan için bu artık mümkün değildir. Dolayısıyla Cioran için yaşama yönelik her amaç anlamsızdır. Anlamsızlık peşi sıra umutsuzluk getirecek olsa da Cioran için bu geçerli değildir. Umutsuzdur, evet ama onun umutsuzluğu insanın yazgısından kaynaklanır. Anlamsızlık bu yazgının sonucudur. Yaşamın ölüme içkin olduğunu fark etmeyen insanlar hala anlam arayışında olabilirler. Cioran ise öyle değildir. Doğmuş olmanın ve yaşamın saçma olduğu yerde ölüm de eşit saçmalığa sahiptir. İnsan ise bunun farkında değildir. Yaşama çok fazla anlam yüklenir ve ölümden son ana dek kaçılır. Cioran'a göreyse ikisi de anlamsız ve saçmadır. Onun saçması Camus'nün ve diğer varoluşçuların saçmasından farklılaşır. O, saçmanın bilincinde olarak yaşamayı savunmaz ancak kendisinin durumu öyledir. Yazılarında savunduğu şey ise saçma varoluş karşısında tamamen eylemsiz kalınmasıdır. Tarihin akışını durdurup insanın lanetli yazgısından kurtulmasını sağlayacak yegâne çözüm eylememekten geçer. Camus'nun Sisifos Söyleni kitabının girişinde sorduğu ve tüm felsefesinin temelini oluşturan soru Cioran'da da önemli bir yer tutar: Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir (Camus, 2018, s. 21). Onun intihara bakışı ise Camus'den farklılaşır.

Cioran, intihar fikrini bu yaşamdan bir kaçış fırsatı olarak her daim cepte görmeyi tercih eder. Bu da yaşamı ciddiye almadığının bir göstergesidir. Sartre'da bulantı kavramının karşıladığı varoluş sancısı, Cioran'da can sıkıntısı olarak karşılık bulur. İnsan, olmaması gereken bir yerde, zamanda ve daha birçok şeyde köle konumunda olduğu için sıkıntı halindedir. Köleliğinin farkında olan Cioran ise uykusuzluğunun da etkisiyle daha yoğun can sıkıntıları yaşamasına rağmen cebindeki intihar fikrini kullanmadan, doğal yollardan ölür. Tıpkı Montaigne gibi Cioran da ölümün bir gerçek olarak kabullenilmesi gerektiğini düşünenlerdendir. Kölece yaşamını Tanrı'ya başkaldırarak eğlenceli hale getiren Cioran, nihilist olduğu kadar değildir de aslında. Boşluğa sevdalı olduğunu söyleşilerinde dile getirmiş olsa da boşluk, uykusuz

geceleindeki yakınmalarını monologdan diyaloga çevirme noktasında yetersiz kalır; oysa Tanrı varlığı ve yokluğu ile sessiz bir dinleyici olarak oradadır. Tanrı ile ilişkisi karmaşık olsa da dinler karşısında konumu bellidir: Hiçbir dine inanmaz. Bir ara Budizm'e yönelmiş olsa da "kendini alt etme" gerekliliğini gerçekleştiremediği için Budizm'den de uzaklaşır. Yazılarında ve yaşamında iki ayrı karakter olarak kendisini göstermiş olsa da o kendisidir ve bundan vazgeçemez. Ölümünden 2 yıl öncesinde hastane odasında yatarken sayıkladıkları buna örnektir: "Yaşam zırvalıktır!" "Burası, bir dünya kadar uzakta!" "Bana bunu varoluş yaptı!" (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 316). O kendisi olmaktan vazgeçemese de insanların kendileri olmalarının toplumda bir kaos yaratacağını düşünür. İnsanın kendiliği bu dünyaya, insanların mitlerden kurduğu gerçekliğe uygun değildir.

20 Haziran gecesi tek başına ölen Cioran, yaşamdan istediği gibi hiçbir şey hatırlamayıp ayrılır. Ona yönelik söylenebilecek en genel şey ise şudur: Cioran'ın kim olduğu büyük ölçüde olduğu şeyi reddetmesine ve olmadığı şeyi arzulamasına bağlıdır (Zarifopol-Johnston, 2020, s. 97). Reddettiği kimliği dili, kökeni, insanlığı ve direkt olarak varlığıdır. Arzuladığı şey ise doğmamış, hiç var olmamış, insan olmamış olmaktır. Olduğu kişiyi ise lirik bir anlatımla dile döker. Kendisi şair olmamakla birlikte ona göre "Şair, çürümeyi ilk duyumsayan ve hatta onun ilk kurbanı olan kişidir" (Er, 2022, s. 344) ve kendisi çürümeyi duyumsayan insanlardan olarak şiir yazmaya yönelmese de lirik bir dil benimsemekten geri durmaz. *Lirik durum biçimlerle sistemlerin ötesindedir: İçsel bir akışkanlık, bir akış, ideal bir yakınsamayı andıran tek bir atılımla, zihinsel yaşamın tüm öğelerini birbirine karıştırıp, yoğun, kusursuz bir ritim yaratır* (Cioran, 2019a, s. 10). Yazdığı ilk kitabın ilk denemesinin lirizm üzerine olması tesadüf değildir. Uykusuz gecelerini kustuğu denemelerle atlatan, başkaldıran, put kırıcı, çelişkili ve anti-sistemci bir düşünür olarak deliliğinin son kertelerini lirizmle (Cioran, 2019a, s. 10) yansıtır ve gündüzleri yaşamını diğer insanlar gibi olmasa da insancıl bir şekilde devam ettirir; her daim kenarda bekleyen bir intihar fikriyle.

BÖLÜM 4

SORUCU SORGUCU NERMİ UYGUR

4.1. “Dipten Gelen” Nermi Uygur

Yaşamın içinden akla gelebilecek birçok konuyu denemelerine dahil etmiş olan Nermi Uygur, anısına çıkarılan kitaba verilen ismi tam olarak yansıtırçasına “Yaza-Yaşaya” (2006) var olan bir düşündürdür. Uygur’un “Aman-yanlış-yapmayayım sıkıntısı ile peki-doğru-neydi merakı arasında gidip gelen bir salıncak” (Uygur, 2003a, s. 55) olarak nitelendirdiği yaşamı yazılarına *doğru-neydi-merakı* olarak yansıtır. Dolayısıyla denemelerinde Nermi Uygur’un bizzat kendisi vardır. Çözümleyici felsefe anlayışını yorumlayıcı anlayış ile birleştirip sade bir Türkçe ile aktaran Nermi Uygur, önemli bir felsefeci ve denemecidir.

Kimi denemelerinde gündelik dertlere düşerken kimisinde felsefi kaygıya kapılır. Kuram-Eylem Bağlamı, Felsefenin Çağrısı, Türk Felsefesinin Boyutları, Çağdaş Ortamda Teknik, Kültür Kuramı gibi kitaplarında felsefi araştırmaların peşinden edebi bir dille giden yazar; Salkımlar, Tadı Damağımda, Dipten Gelen, Başka Sevgisi, Güneşle gibi kitaplarında ise daha ziyade gündelik konuları felsefeye irdeler. Husserl’in

fenomenolojisini hermeneutik ile birleştirir ve ele aldığı konunun özüne doğru yaptığı incelemelerine kendi yorumlarını katarak kendine has bir bakış açısı oluşturur. Yazılarında dipnotları veya alıntıları sevmeyen Uygur buna ek olarak düşünür isimlerini yazılarının içinde nadiren kullanır. Kendi olmayı, kendini yansıtmayı, yazarak yaşamayı ve yaşadıklarını yazmayı seven bir düşünürdür. Onun gündelik yaşama ve edebiyata, özellikle de şiire ve romana olan sevdası felsefi tarafına gölge düşürmez. Aksine, edebiyata olan sevdası ve dile olan düşkünlüğü felsefi çalışmalarını sade ve anlaşılır bir Türkçe ile yazmasını sağlar.

Kendisinin de belirttiğı gibi o *felsefeye günlük yaşamdan, kültür yaşamından, dilden* (Kaynardağ, 1986, s. 144) gelmiştir. Dil ve kültür onun yaşam felsefesinin temelini oluşturur. Uygur kendini, insanları ve yaşamı dil-kültür oluşumu olarak inceler. İnsan dil içinde, dili içinde gelişen bir varlıktır ona göre. Kendisi de yazılarında dil kullanımına özen gösterir ve denemelerini oldukça anlaşılır bir dille kaleme alır. İnceleme, derinlere inme, fenomenolojik çözümleme yolu olarak kullandığı denemelerinin girişlerinde ele alacağı konuyu hangi çerçevede ve nasıl inceleyeceğini anlatır. Denemelerinin yaşamın içinden olması, onları yaşamın gidişatı gibi belirsiz kılmaz. Uygur ele aldığı konuyu detaylı bir çözümlemeye tabi tutar ve denemenin akışını da bu incelemelerin gidişatı belirler.

4.2.Uygur'un Hayatı

Nermi Uygur 15 Ocak 1925 yılında, cumhuriyetin ilanından 2 sene sonra devlet memuru (baş komiser) İbrahim Etem ile eşi Mediha Uygur'un çocuğı olarak İstanbul, Pendik'te doğar. Kendisinden 3,5 yıl sonra da kardeşi Gönül dünyaya gelir. 1936 yılında Büyükkada İlkokulu'nu bitirir. O dönem Büyükkada bölgesinin kültür çeşitliliğı ve sahip oldukları çevre, daha küçük yaştayken Uygur'un ufkunun genişlemesinde önemli bir etken olur. Öyle ki küçük yaşlardayken başladığı "her şeyi sorgulama" huyu ömrünün sonuna kadar karakterinin en önemli kısmını oluşturur.

Galatasaray Lisesi'ni parasız yatılı şekilde okuyan Uygur, 1944 yılında lisesinin Latince bölümünden mezun olur. Latinceyi seçmesindeki etkenlerden birisi de birkaç kişinin sorgulayıcı karakterine karşılık aradığı cevapların felsefede olduğunu söylemesidir. Böylece felsefeye ilgi duymaya başlar ancak sorularına cevap bulmaktan ziyade yeni sorularla dolup taşar. Liseden Fransızca, İngilizce ve Latince bilerek başarılı bir şekilde mezun olduğunda aklında felsefe okumak dışında bir şey yoktur. Oysaki

babası oğlu için birkaç tanıdıkla görüşüp İngiltere’de kimya mühendisliği bölümü için burs ayarlamıştır bile. Üstelik maddi durumları da çalkantılıdır; savaş yeni bitmiştir ve ekmeğin karneyle dağıtıldığı bir dönemde yaşamaktadırlar. Arkadaşları hukuk ve mühendislik bölümleri arasında tercih yaparken Uygur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’ne kaydını yaptırır. Bunu öğrenen babası, yakın zamanda yaşadığı sağlık sorunu ve Mediha hanımla ilişkisindeki sorunların da etkisiyle, evi terk edip Bursa’ya gider. Bu terk ediliş Uygur ailesini maddi açıdan zora sokunca amcaları Şemsi Uygur onlara destek çıkar. Nermi Uygur da geceleri bir eczanede bekçilik ederek üniversite hayatına devam eder. Hocaları arasında Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Vehbi Eralp, Ernst von Aster yer alır.

1948 yılında üniversiteden mezun olan Uygur, yedek subay olarak askerliğini yapmaya gider. 1949 yılında askerden döner ve 1950 yılının Ocak ayında mezun olduğu İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde asistan olarak görev yapmaya başlar. İlk kürsüye çıkışında heyecandan yanlıs ayakkabı giyen Uygur’a amcası Şemsi Bey yardımcı olur ve onu kendi ayakkabılarını vererek kürsüye yollar. Yine bir gün üniversiteye geldiğinde, sürpriz bir şekilde babasıyla karşılaşır. Bu karşılaşma onu afallatsa da babası Uygur’u aradığı için gelmiştir. Hediye olarak aldığı çantayı oğluna vererek özür diler ve sohbe başlarlar. Onca yıldan sonra ilişkilerinde bir şeyler yerine oturmaya başlar.

Uygur, Heimsoeth ve Gökberk önderliğinde 2 yıllık çalışmasının ardından 1952 yılında Kültür Bilimlerinin Varlık Yapısı teziyle doktorasını tamamlar. Ardından fenomenoloji üzerine araştırma yapmak için Almanya’ya gider. Almanya, Belçika ve Fransa’daki bisiklet turlarına ek olarak yapığı Husserl araştırmaları “Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu” başlıklı teze dönüşür. Bu tezle hem doçentliğini hem de 1958 yılında Türk Dil Kurumu Bilim Ödülü’nü kazanır. Tezi 1958 yılında kitap olarak yayınlanır. Bu kitap, Nermi Uygur’un yayınlanmış ilk kitabıdır.

1960 yılının Eylül ayında komşuları ve aile dostları Abdurrahman beyden akşam yemeği daveti alırlar ve yemeğe teşrif ederler. Uygur’un üniversitede verdiği derslerin ünü kızları Nilgün hanıma kadar ulaşmıştır. Bahsi geçen ün, Uygur’un derslerinde sınıfların dolup taşmasıdır. Bir şeyler anlatmaktan ve ezberletmekten ziyade karşılıklı öğrenmeyi ve öğretmeyi savunan Nermi Uygur’un dersleri alan dışından öğrencilerin dahi dikkatini çekmektedir. Öyle ki o sırada Dame de Sion’un son sınıf öğrencisi olan

Nilgün hanım bile onun ününü duymuştur. Bu görüşmeden bir ay sonra sözlenen ikili, Haziran 1961’de evlenir ve kısa süre sonra da kızları Pınar dünyaya gelir. 1962 yılında ikinci kitabı olan Dilin Gücü yayınlanır. Bu kitap denemeler halinde yayınlanan ilk kitabıdır. Dil meselesinin Uygur’daki önemine kanıt olarak dili hayatın ve yaşayışın bir çevirisi olarak inceler Uygur. Aynı yıl içinde Felsefenin Çağrısı isimli kitabı da yayınlanır ancak bu iki kitabın da aynı kısa dönemde yazıldığı anlamına gelmez. İçinde bulunduğu dönemin koşulları sebebiyle yazdığı kitapların bazen 3-4 sene kadar rafta beklediğinden şikayet eder. Felsefenin Çağrısı ise “bir felsefe sorusunun ne olduğu” konusunda temel alınacak bir eser olarak hem Türkiye’de hem de yurt dışında kaynak metin olarak okutulur ve incelenir. Uygur bu kitapta felsefi soruları, felsefi temellendirmeyi, felsefe ve metafizik arasındaki ilişkiyi, felsefenin sistematik veya bölük pörçük olma durumunu ve felsefenin geçmişi ile geleceğini tartışarak kendi felsefe anlayışını ortaya koyar.

1960 ve 1966 yıllarında aldığı Humboldt bursuyla ikişer yıllığına Almanya’ya giden Uygur, Köln ve Bonn üniversitelerinde araştırmalarına devam eder. 1964 Mart’ında ise analitik felsefe üzerine yazdığı teziyle profesör olur. 1954’te Brüksel, 1958’de Venedik, 1968’de ise Viyanda felsefe kongrelerine İstanbul Üniversitesi tarafından görevlendirilerek gönderilir. 1963 yılında yayınlanan Dünya Görüşü kitabı incecik bir kitap olmakla birlikte “dünya görüşü” kavramını nasıl olduğu ve nasıl olması gerektiği çerçevesinde inceleyen bir eserdir. 1969 yılında ise İnsan Açısından Edebiyat isimli kitabı yayınlanır. Normalde denemelerinde kişi isimlerine ve alıntılara yer vermekten kaçınan Uygur, bu kitabında okuyucuya adeta bir kütüphane sunar. Edebiyatın insan hayatında konumuna okuyucu gözünden değinir. Özellikle de roman ve şiir üzerinde durur.

Aynı yıl içerisinde Güneşle isimindeki hacimli kitabı da yayınlanır. Nermi Uygur denildiği zaman akla ilk gelen kitaplardan birisi olarak hala adından söz ettiren kitap, resmen bir yaşam felsefesi olarak Uygur’un yaşam kesitlerinin felsefe ile kesişmesinin denemelerinden oluşan bir kitaptır. Masadan yer adlarına, kuşkudan yanıtlara, boş zamandan romana gündelik konulara değinen Uygur aynı zamanda devlet ve felsefe ilişkisine, Shakespeare’a, Nietzsche’ye, Kant’a da değinerek kendisini okuyucusuna sunar. Zaten ilk bölümün adı Kendimden, ikinci bölümün adı ise Hepimizden’dır. Devamında da Tanındıklar’a ve Kitaplar’a başvurur. Ancak çıkış noktası elbette kendisidir.

Cumhuriyet'in kuruluşunun 50. yılına özel olarak yazdığı incelemelerden oluşan deneme kitabı Türk Felsefesinin Boyutları 1974 yılında yayınlanır. Uygur bu kitapta Türkiye'de felsefenin 50 yıllık serüvenini yerli ve çeviri kitaplar, sözlükler, dergiler, felsefe eğitimi, eğitime bakış açısı gibi farklı konular çerçevesinde inceler. Mevcut durumdan memnun olmasa da geleceğe umut bağlamaktan geri duramaz.

1975 yılına gelindiğinde felsefe yoğunluklu bir deneme kitabı ortaya çıkar: Kuram-Eylem Bağlamı: Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi. Bu kitap aslında Uygur'un felsefeye yaklaşımını özetler niteliktedir. Çözümleyici felsefe, Uygur'un bazı açılardan benimsediği bir yöntem olmakla birlikte bunu yorumlayıcı felsefe ile birleştirir. Ortaya denemelerle felsefe yapan Nermi Uygur çıkar. Kuram ile eylem arasında ilişkiyi söz ile iş, düşünme ile yapma, seyir ile çıkar kavramları üzerinden inceler ve ardından birtakım felsefe sorunlarını kuram-eylem bağlamında ele alır; doğru bilgi, ideoloji, değer, din, sanat, eğitim ve -izm'ler.

1979 yılında Dil Yönünden Fizik Felsefesi kitabı yayınlanır. Kitabın amacı insanın kendini içinde kurduğu dili, fizik bilimi özelinde kültürel açıdan işlemektir. Uygur ne yazarsa yazsın insan-kültür-dil üçgeni içinde yazmaktadır: konu fizik olsa bile. 1979-1981 yılları arasında Wuppertal Üniversitesi'nden aldığı davetle Almanya'da konuk profesör olarak bulunur. 1983 yılında katıldığı Würzburg felsefe kongresi ise en çok keyif aldığı kongre olur.

1981 yılında yayınlandığı gibi tükenen ve aranan kitap haline gelen Yaşama Felsefesi yayınlanır. Birçok farklı kavram, tıpkı Güneşle'de olduğu gibi, Uygur'un denemelerinin merkezi haline gelir: Doğa, hastalık, kötümserlik ve iyimserlik, kentler, gece, dil, politika-kültür ilişkisi, pencereler, sevgi, bisiklet, Tanrı... Yaşanmamış felsefeden yaşama-felsefesi olmaz, (Uygur, 2001,b, s. 7) diyen Uygur yaşantılarını felsefe ile bütünleştirerek aktarmaya devam eder.

1984 yılında Kültür Kuramı yayınlanır. Felsefesinin temel kavramlarından olan Kültür kavramını çok-kültürlülük, kültür aşırı düşünceler, ahlak üzerinden incelediği gibi Marcel, Montaigne-Pascal, Dilthey ve Russell'a da değinir. Kitabın sonundaki Tarih Felsefesinin Yolu isimli denemesi ise kendisinin gerçekleştirmediği ancak gerçekleştirilmesini umduğu fenomenolojik bir tarih anlayışı sunar.

Bir sabah uyandığında her şey yolunda giderken her gün rahatça çıktığı merdivenlerden çıkamayıp bayıldığında hayat onun için değişmeye başlar. Hastane

yolculukları, tahliller, yatışlar, ameliyat derken girdiği bunalım ve kaygı sürecini ameliyat sonrasındaki hayata tekrar dönme mutluluğu ve yaşama sevinci izler. Yaşamdan ölüme, ölümden tekrar yaşama döndüğü bu süreci anlattığı kitabı Bunalımdan Yaşama Kültürü 1989’da yayınlanır. Uygur kitabında tüm bu süreçleri kendi tarzında anlatır. Örneğin kalp ameliyatı derken aslında kalp sözcüğünden ziyade gönül sözcüğünü daha çok kullandığına değinir ve bundan bahseder. Bunalımı kişinin kendi “Renaissance”ı (Uygur, 2018a, s. 366) olarak yorumlayan Uygur, kendi Rönesans’ını yaşar.

Aynı yıl içerisinde Çağdaş Ortamda Teknik kitabı yayınlanır. Adından anlaşılacağı üzere bu kitap, teknik kavramı çevresinde dönen denemelerden oluşur. Uygur ilk önce tekniğin nasıl bir ilgi alanı olduğunu ve özelliklerini inceler, ardından tekniği insan ve kültür bağlamında ele alır. Öyle ki insan, teknik gereçler kullanmaya başladığı zaman diğer varlıklardan ayrılarak insan olmuştur; evrimsel anlamda insanı insan yapan temel özelliklerden birisi *kendi* yapıp etmelerini gerçekleştirebilir oluşudur (Uygur, 2009, s. 55)

1992 yılındaki emekliliğine gelinceye değin İstanbul Üniversitesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı görevini sürdürür. Bu yıl içinde emekliliğine ek olarak İçi Dışıyla Batı’nın Kültür Dünyası eseri yayınlanır. Bu denemesinde birçok kez gidip gördüğü Batı’yı ele alır. Öyle ki kitabın girişi şiirlerden oluşur: Avrupa, Asya, Afrika, Avustralya, Amerika, Antarktika ve Uzaylar. Önce dünyayı sonra dünya-dışını şiirlerine alır. Devamında ise Batı’yı Batı yapan özellikleri inceleyerek Doğu ile kıyaslamasını yapar. Uygarlık fikrinin Batı’da oluştuğuna değinir ancak Batılılaşmayı savunmaz. Atatürk’ün laiklik ilkesine ve bu ilkenin önemine değinerek gelişim konusundaki görüşlerini açıklar.

Emekli oluşundan sonra derslere girmeye ara ara devam etse de emekli olma hali onu felsefenin kuram kısmında uzaklaştırıp edebiyat kısmına yoğunlaşmasına olanak sağlamış gibidir. Bu tarihten sonra yayınladığı kitaplarında söz konusu değişimi görmek mümkündür.

1995’te bir diğer meşhur kitabı Tadı Damağımda: Bir Okur-Yazarın Kitap Okuma Serüvenleri yayınlanır. Adından da belli olduğu üzere kitap, bir yazar olarak Uygur’un okuma üzerine düşüncelerinden oluşur. Öyle ki kendisi kitabını yalnızca deneme olarak nitelemez. İlk sayfasında şöyle tanımlar eserini: Şiir, roman, deyiş, öykü,

anı, tarih, bilim, felsefe, gezi, güldürü, özgeçmiş, deneme ve daha başka şeyler (Uygur, 2018c). Önce “kitap” kavramını irdeler, sonra sırayla bazı anılarını, bazı yazarları, nasıl kitaplar okumayı sevdiğini anlatır ve kendi kişisel kitaplığına değinir. Son bölümde ise alfabetik bir inceleme yer alır: Uygur bu bölüme Döne Dolana Kitapça der. Aynı yıl Betül Çotuksöken’in Nermi Uygur’un Felsefe Dünyasından Kesitler (Kabalıcı Yayınevi) ismini taşıyan kitabı yayınlanır. Bu kitap Uygur’un 70. doğum yılına özel olarak hazırlanmıştır. Kitap Uygur’un felsefe, dil ve kültür alanlarındaki görüşlerine ve bu görüşleri dile getiriş biçimine yönelik incelemeler barındırır.

1996’ya gelindiğinde bir başka sevilen kitabı Başka Sevgisi yayınlanır. Önce sevgiyi, sonra başka sevgisini irdeler. Hesiodos’tan başlar ve birçok düşünürü ele alarak inceler: Homeros, Herodotos, Empedokles ile Demokritos, Buda... Başka sevgisinin nasıl gerçekleşeceğine ve olmazsa neler olacağına da kendi tarzında değinerek kitabını noktalar.

1998 yılında Salkımlar ile devam eder kitaplarına. Kirazlı Kestaneli’den girdiği denemelerine Ayakların Öyküsü ile devam eder, ardından kendini onlardan biri olarak gördüğü Sinoplugiller’e geçer. Kentler ve köyler üzerinden dünyanın gidişini inceleyen Uygur, eğitim ve ölüm gibi konulara da değinir.

21. yüzyıla 1 yıl kala yayınladığı Dipten Gelen kitabı 20. yüzyıl içerisinde doğup gelişen Uygur’un yüzyılı kendince yorumlaması gibidir. Beş Soruda Nermi Uygur Denen Şey başlığı kitabı özetler niteliktedir. Uygur bu kitapta içten, dipten gelen şekilde tamamen kendini anlatır. Aynı yıl yayınlanan Denemeli Denemesiz isimli kitabı ise Uygur’un yazma serüvenine yöneliktir. Onun gözünde “Her deneme yaşamla bir savaştır”, aynı zamanda “Her deneme yaşamla bir sevişmedir” (Uygur, 2018b, s. 234).

21. yüzyılın ilk kitabını 2001’de çıkarır: İçimin Sesi. Kırk’a özel bir önem gösterdiği bu kitapta da bölük pörçük birçok şeyden pay vardır. İnsana, çevirmenlere, Çin resmine, çocuklara ama en çok Kırk’a değinir Uygur.

80 yıllık ömrünün son eseri olan Eşekler, İkindiler, Yetişimler kitabı 2004’te yayınlanır. Aisopos’taki, La Fontaine’deki, Cervantes’teki, Nasrettin Hoca’daki eşekleri inceler önce. Sonra İkindi’ye geçer, birçok farklı başlığı ele alır yine: Sanat, dil, yazarlık toplum, devlet... Yetişim’de ise seçkin insana, dile, eğitime, eğitimin önemine odaklanır. “Eğitimin-yetişimin her güzelliğine açık tatalım kendimizi, başkalarını” (Uygur, 2004, s. 323) diyerek sonlandırır kitap serüvenini.

2003 yılında “ya emeklilik ya ders ücreti” seçimini yapmak zorunda kalana dek üniversiteye uğramaya ve ara ara dersler vermeye devam eder. 2004 yılında bu karar değiştirilse de Nermi Uygur için bu değişimin bir anlamı kalmaz. Notlar almaya devam ediyor olsa da kitaba dökmesine zaman kalmaz. Merdivenden düşen Uygur, daha önce yaşadığı açık kalp ameliyatının da etkisiyle rahatsızlanır, 21 Şubat 2005’te hayatını kaybeder. 20. yüzyılın önemli Türk düşünürlerinden birisi olarak ardından birçok anma yazısı kaleme alınır. 2006’da Betül Çotuksöken, Yusuf Çotuksöken ve Kaan Özkan önderliğinde Nermi Uygur’un Anısına Yazı-Yaşaya (TC Maltepe Yayınları) kitabı çıkarılır. 2015’te Özne Dergisi editörlüğünü Betül Çotuksöken’in yaptığı Nermi Uygur özel sayısı çıkartır (Çizgi Kitabevi Yayınları). 2019’da ise Ayhan Bıçak ve Egemen Kuşçu önderliğinde Düşünceleriyle Nermi Uygur kitabı yayınlanır (Dergah Yayınları). Birçok tez araştırmasına da konu olan Uygur yazdıklarıyla ilham olmaya, düşündürmeye ve yaşamaya sevk etmeye devam etmektedir.

4.3.Gürültüsüz Patırtısız Varoluş: Kitaplar

Elime aldığınızda çoğun yeniydiniz

Sizi eskittim

Beni yenilediniz. (Uygur, 2018c, s. 494)

Kitaplarla ilişkisini her iki taraftan da sağlam tutan Uygur, yazar olduğu kadar yoğun bir okurdur. Okuduğu kitapların kendini var etmesindeki rolünün gayet farkındadır. Denemektir yaşamak, (Uygur, 2018b, s. 171) der ve denemeye dayalı varoluş sürecini yazarak anlatır. Yazdığı denemeler bir “arayış” olarak nitelendirdiği ben olma sürecinin (Uygur, 2003a, s. 168) içli dışlı incelemesidir. Okumaları ise bu sürecin diğer yüzüdür.

Kitap bir çağrıdır onun için:

Deyimin tüm dalgalanışlarıyla çılgılık türünden çağrılar bunlar: Kimi içten kimi yüzeysel dışa açılışla; varoluşu yansıtmaya uğraşları; yankı bulma istençleri; yalnızlık çırpınıları; tiz tiz yardım isteyen ses-vermeler; “kimim ben?” “nasıl bir şeyim ben?” türü caneviden fişkırın inilti; “bana beni anlatır mısın?” sorusuna yanıt arayışlar; başka-ben’in kapısını güm güm indirmeler, ya da yalan yanlış kapı çalışlar, – işte fokur fokur bunlar kaynamakta hep bu çılgınlık çağrılarda. (Uygur, 2018c, s. 31)

İnsanın kendisinden kendisine yönelen bu çağrı, onun “ben” arayışında sorular sormasına sebep olduğu gibi cevapları bulmasında da anahtar rolündedir çünkü insan, kendini ancak başkasında gerçekleştirebilir, başkasında bulabilir. Ben, başka şeylerden

dolayı benim, başka şeyler benden dolayı başka (Uygur, 1996, s. 247). Ben ve başka arasındaki karşılıklı etkileşimde kitaplar, her ben için bir başka “başka”ya dönüşür. Dolayısıyla okuma eylemi başlı başına bir sanattır ve ortaya çıkan eser, insanın kendisidir.

Uygur’un bir sanat eseri olarak kendini oluşturtmasındaki diğer parça ise yazma eylemidir. Uygur yazmanın kendi üzerindeki etkisini “N’oluyor, n’oluyorum peki, yazınca: kırıldöküklüğümü gideriyorum; böylece parçalarımı *biraraya topluyormuşum* gibi geliyor bana. Ancak o zaman varoluyorum. Öyle bir toparlanma ki bu, yazı yaza yaza toparlanıyorum, *var oluyorum.*” (Uygur, 2018b, s. 23) diyerek açıklar. Savrulmuş, kıyıda köşede kalmış, belki de farkında bile olmadığı parçalarını derleyip toparlayarak kendini var ediyor, var kılıyor, “insan” olarak bir oluşum sürecine giriyor. Yazmakla kendimi *gerçek’leştiriyorum*, diye ekler ilerleyen cümlelerde. Uygur’un “gerçek’leştirme” fiilini özellikle vurgulamasının sebebi, kelimenin tam anlamıyla bir kendini gerçekleştirme sürecine değinmek istemesidir. Yazarak kendini gerçek bir oluşuma sokuyor, kendini gerçeğe döküyor, gerçekten bir varlık sergiliyor oluşunu sadece bir kesme işareti ile çok daha anlamlı hale getirir. Kendini gerçekleştirme eylemini sürece döken şey ise yazılarında salt kendine odaklanması, yalnızca kendini anlatması değildir. Kendi kendimi açıyorum; kendimi *dışlara* açıyorum, dışları *içime* açıyorum denemelerimde, (Uygur, 2018b, s. 95). Yazıları kendisi ile dışarı, dışarı ile içerisi arasında bir köprü, bir bağlaç görevi görür. Uygur dışarıları kendi gözüyle, kendi algısıyla, kendi dünya görüşüyle yorumlarken diğer yandan da bu yorumların ve incelemelerin kendini oluşturtmasına izin verir. Böylesi bir karşılıklı etkileşim için kendisinin uygun gördüğü yazma şekli ise tüm eserlerinde gördüğümüz üzere “deneme”dir.

Yazarın kendi kendisiyle konuşması (Uygur, 2018b, s. 66) olarak nitelendirdiği deneme; diğer yandan “*tüm insanı, tüm varolma çevresiyle çepeçevre kucaklamaktır*” (Uygur, 2018c, s. 380). Kendisiyle konuşan yazarın konusu sınırsız olduğu için, tek kişilik sohbet kişinin kendisinden insanlığın tamamına ve direkt olarak “insana” uzanır. Özellikle son yapıtlarında Montaigne’i anıştırmıcasına kendinde insanlığın tüm hallerini olanca somutluğu içinde anadilinin tüm olanakları aracılığıyla ortaya koymaya çalışır (Çotuksöken, 2015, s. 56). Öyle ki deneme; tamamıyla yaşama içkin, yaşamdan her detayı, her kırıntıyı, her noktayı barındırabilme yetisine sahip bir özgürlükler alanıdır. Yine bir denemesinde yaptığı incelemeye göre ilk öğrendiği kelimelerden olan “*liber*”

sözcüğünün hem “kitap” hem “özgür” anlamına gelmesi (Uygur, 2018c, s. 101) kültür çerçevesinde olduğu kadar Uygur’un kendisinde de yoğun bir anlama sahiptir. Kitaplar, ister yazar ister okur gözünden, özgürlük alanlarıdır. Onun kitapları olan denemeleri ise deneme olmaları üzerinden özgürlükle sıkı bir bağ içerisindedir, olmak zorundadır. Özgürlük; deneyebilme özgürlüğüdür, der Uygur ve devam eder, deneme: deneyleyen özgürlüktür (Uygur, 2018b, s. 194). Hayatın akışında özgürlük, istediğini deneyimleme özgürlüğüdür. Deneme ise özgürlüğün deneyilmiş halinin dille aktarılmasıdır. Adı üstünde “deneme”, hayatı deneyimlemekten oluşur; yaşamın, insanın, var oluşun bizzat kendisidir Uygur’un gözünde.

Yaşamı denemeyle bir tutan Nermi Uygur, yazarak ve okuyarak kendini gerçek’leştiren bir düşünürdür. Denemeleri de bu gerçekleştirmenin bir nevi çevirisidir. Tüm bu arayış ve gerçek’leştirme sürecinde felsefe, çözümleyici ve yorumlayıcı katkısıyla birlikte her daim denemelerin içine sinmiş haldedir. Bu sebeple Uygur için “Deneme’yi unutanlar, kendini unutanlar...” (Uygur, 2018b, s. 222) demektir çünkü deneme eylemi yaşamın, oluşun en önemli parçasıyken deneme de bu oluşun yazıya dökülüşünün ve yazıyla gerçekleştirilişinin en önemli parçasıdır. Deneme olmadan insan da yaşam da eksik kalır. Varoluşu sessizce gerçekleştiren kitaplar, yaşamın ve oluşun en önemli kısmını oluştururlar.

4.3.1. Bir Yaşama Hali: Etik

İnsan yaşar. Bitkiler, hayvanlar ise yalnızca canlıdır. (Uygur, 2001b, s. 7)

Uygur’un yazıp yaşadığı şekliyle etik, yaşama içkindir. İnsanın yaşamı insana dair olabilecek her türlü felsefi soruyu ve bu soruya verilen farklı cevapları içinde barındırır zira "yaşamak: güzel ile çirkinin, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün iç içe dolandığı bir karmaşadır " (Uygur, 2003a, s. 144). Yaşayarak var olan insan için eylemek, eylemde bulunmak elzemdir. Yaşamak isteyen eylemek zorundadır (Uygur, 2006, s. 18) diyen Uygur için en ufak yaşama isteği bulunan, ‘yaşamak’ fiilini yerine getiren/getirmek isteyen kişi eylemek zorundadır. Bu eyleme süreci kişi için bir nevi deneme yanılma yolunu oluşturur zira insan için yaşamak, denemektir. Uygur’un denemeleri de yaşamının ve yaşama denemeleri sonucu oluşan kendisinin kaleme dökülmüş halidir.

Uygur denemelerden oluşan yaşam için şöyle bir noktayı vurgular: Yapmaman gerekeni gerçekten yapmamaya bak; yapmam gerekeni gerçekten yapmaya bak

(Uygur, 2001 a, s. 104)! Yapmamak ve yapmak eylemlerine getirilen ‘gerçekten’ eki dikkatleri üzerine çeker. Sadece düşünmek, yapıyormuş gibi görünmek, üstün körü yapmak, yapmaya başlayıp yarım bırakmak yeterli değildir. Aynı şekilde yapmamak gerektiğinde de gerçekten yapmamak gerekir; başlayıp bırakmak veya bir şekilde kendini kandırmak ahlaki açıdan uygun değildir.

Yapmanın ve yapmamanın, eyleminin merkezinde yaşayan varlık olarak insan yer alır. Uygur insanın yer aldığı herhangi bir konuda kesin doğru/yanlış bir şey söylemenin imkansızlığını savunur: “(...) iyi-kötü diye bir şey varsa, insan iyi de *olabilir*, kötü *de* (Uygur, 2001b, s. 210). Her ne kadar “varsa” diye belirtmiş olsa da, iyi ile kötünün olmadığı bir gerçeklik tasarısının mümkün olmadığını farkındadır. Diğer yandan, söz konusu kavramlar “şu şudur, bu budur, şu şöyledir, bu da böyledir” diyerek net bir şekilde açıklanamayacak kadar karmaşık içeriklere ve oluşumlara sahiptirler. Uygur herhangi bir eylem veya düşünce için kesin bir şekilde “iyidir” veya “kötüdür” demeyi doğru bulmaz. Çünkü Uygur’a göre genelgeçer doğrulardan, iyilerden, güzelliklerden ziyade insanın yaşamı içinde kültürüne bağlı olarak oluşturduğu doğru, iyi, güzel vardır ve bu oluşum karşılıklı etkileşimi de beraberinde getirir. Birey, çağının doğru, iyi, güzel kavramlarından etkilenecek oluşturur kendisini.

Buna ek olarak Uygur, kendi bakış açısından, kendi yaşayışından belli belirsiz bir tablo çizmeye çalışır. O, insanın sosyal bir varlık olarak diğer insanlara, başkalarına muhtaç olduğunun bilincindedir. Bu muhtaçlığı diğerlerine ve kendine ‘dar’ etmemek için “kimseleri incitmeden, hatta elimden gelirse başkalarına katkılı olabilecek ne yapabilirsem yapayım” (Uygur, 2001a, s. 37) diye düşünür, öyle yapar ve bunu tavsiye eder. İnsan yaşamı karşılıklı etkileşime dayalı bir yaşam olduğuna göre kişinin eylemlerine sınır çizmek mümkün olmasa da genel bir kıtas belirlenebileceği görüşünde olan Uygur, ‘güzel’ şeyleri değer olarak benimsemeyi ve diğer insanlara katkılı olabilecek şeyleri yapmayı savunur. *Değerler, sevdiğim şeyler; sevdiğim şeyler, değerlerim. Sevmediğim, inanmadığım bel bağlamadığım şeyler nasıl değerli olabilir; değerli tanımadığım şeyleri nasıl sevip onlara bel bağlayabilirim?* (Uygur, 2003a, s. 141). Yapmak ve yapmamak konusunda ortaya çıkabilecek zorlukların aşılabilmesi için kişinin değerlerine ‘gerçekten’ bağlı olması gerekir. İyi, güzel olarak görülmeyen, sevilmeyen, benimsenmeyen değerlerin eylemleri birkaç belirsiz tekrar sonrası kaybolmaya mahkum olacaktır. Oysa sevilen ve benimsenen değerlerin eyleme dökülmesi kişiye keyif vereceği için uygulaması daha kolay olacaktır.

Söz konusu değerler nedir, ne değildir peki? Uygur, uzun bir paragrafla cevap verir bu soruya:

Henüz yaşanmadık nice değerler dünyası dünyamız. Tadılmadık değerlere açık bir dünya geleceğimiz. Keşke tadabilsek! “Değer” dediğin bir çırpıda belirginlikle tasarlanıp gerçekleştirilemez. Toplumsal bir canlıvarlık olarak insan, duruma göre hızlı, duruma göre yavaş bir akışla, zaman içinde, onara düzeltere koyar değerleri. İnsana özgü her şeyin göstergesidir değerler. Bitmez tükenmez esinler, buluşlar, örgütlenmeler, acılar, çabalarla sarmaş dolaş değerler. Türlü türlü değerlerle, değerlerden, değerlere; gününü bayramını, tekniğini sanatını, bilimini felsefesini eğitimini yönetimini biçimleri insan. Sözcüğün bu anlamında, değerler-dünyasıdır dünyamız. (Uygur, 2007, s. 110)

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Uygur’un amacı insana birtakım değerleri benimsetmek değildir. Aksine: İnsan yaşayışı, algılayışı ve yorumlayışı ile yaşadığı çağa değerler yaratır; yarattığı değerlerden esinlenerek eğitimini, bilimini, sanatını, kendini oluşturur, geliştirir.

İnsanların zamanla var ettiği, kabullendiği, değiştirdiği ve etkisiyle değiştiği değerler aynı zaman insan eyleminin de temelidir. Bu anlamda değer ‘kuram’ ile ‘eylem’in kesiştiği yerdedir (Uygur, 2012, s. 110). Zihnen kabullenildiği, benimsendiği düşünülen değerler eylemde kendini göstermiyorsa kuramsal, kavramsal, teorik boyutta soyut olarak var olmalarına rağmen “değer” statüsüne erişememiş olurlar. Kişinin benimsediği gerçek değerler, zihnen benimsenen ve eylemde kendini gösteren değerlerdir. İnsanın yaşamı, benimsediği bu değerler doğrultusunda ve çerçevesinde gelişen eylemlerden meydana gelir. Bu anlamda yaşam, değer ‘doğuran’ kucaktır (Uygur, 2018b, s. 24). İnsanın tüm varlığını sarıp sarmalayan yaşam, süreç içerisinde kişinin değerlerini oluşturmaya da imkan tanır.

Yaşam akışında farklı zamanlarda farklı koşullarda farklı değerler benimsediğimiz bir gerçektir. Uygur, tüm bu farklılıklara rağmen eylemleri ahlaklı veya ahlaksız olarak nitelendirmek noktasında genel bir tablodan bahseder:

Nerede evetlediğimiz, benimsediğimiz, bildirirken hayranlık duyduğumuz, gerek kendimizin gerekse sevdiklerimizin gerçekleştirmesini içten dilediğimiz birtakım değer sözcüklerini kullanıyorsak, orada sözü edilen şeyin “ahlaklı” olduğu ortadadır; nerede hayırladığımız, benimsemediğimiz, tiksindiğimiz, hem kendimizin hem de sevdiklerimizin adı ve eylemleriyle bir arada anmaya katlanamayacağımız bazı değer sözcüklerine başvuruyorsak, orada “ahlaksız” olandan söz edildiği yadsınamaz. (Uygur, 2003b, s. 99)

Ahlaklı ve ahlaksız olarak nitelendirilebilecek değerler için kesin bir liste ortaya koymayan Uygur, kendimiz ve sevdiklerimiz için gönül rahatlığıyla isteyebileceğimiz

ve kesinlikle istemeyeceğimiz şeyler üzerinden bir değer oluşumu kurar. İnsanın “döneminin ve kültürünün insanı” olduğu görüşünden de hareketle, söz konusu değerler değişebilmekle birlikte koşulları aynıdır. Pek tabi bu anlatım da farklı kişilerce farklı yorumlamalara açıktır. Esasında Uygur’un düşüncesi de budur. Böylesi bir konuda ‘insan’ dışında bir ayraç gözetmez. Söz konusu inceleme bizzat insana düşen bir sorumluluktur, insanın bir yaratımıdır (Uygur, 2003b, s. 101). Onun istemelerine, seçimlerine, değer vermelerine, kültürüne, dönemine, kısaca yaşamına yani kendisine bağlıdır.

Uygur’un başkalarına verdiği önem düşünüldüğünde, sosyal bir varlık olarak insanın değerlerini biçimlerken sadece kendisini merkeze koyacağını düşünmek tutarsızlık yaratırdı. Diğer yandan bütün “başka” insanları düşünmek de sonsuz ihtimal doğururdu. Sevilen kişiler, sevilen değerler, sevilen eylemler yani temelde “sevgi”, onun etik ilkelerinin temelinde olan şeydir. Öyle ki “sevgi yiğitleri” gibi dolu dolu bir kavram dahi üretir ve şöyle tanımlar onları: insan-insan arası, insan-toplum arası, toplum-toplum arası karmakarışık uyumsuzlukları gidermede öncü güçler sevgi yiğitlerim (Uygur, 1996, s. 55). Homeros, Buda, Sappho, Vergilius, Yunus Emre, Fuzuli, Shakespeare, Cervantes, Spinoza, Bergson ve pek tabi Atatürk diye de örneklendirir sevgi yiğitlerini. Bu yiğitler insanlar ve toplumlar arasındaki problemlerde aşılması zor engelleri aşıp büyük işler başararak çözümler üretmeyi amaçlayan ve bunu gerçekleştirmek için çabalamaktan geri durmayan yiğitlerdir. Böylesi önemli yiğitleri “sevgi” ile sıfatlandırarak anması ise Uygur’un sevgiye ne denli önem verdiğini gösterir niteliktedir.

Özetleyecek olursak: Uygur için etik; insanın, içinde bulunduğu dönem ve kültür etkisiyle geliştirdiği değerler çerçevesinde yaşamasıdır. Hiçbir şey kendiliğinden değerli ya da değersiz değildir, her şey bizlerin yargısı, bizlerin davranışıyla önem ve değerce bezenir (Uygur, 2018b, s. 67). Dolayısıyla insan, hem değer oluşturan hem de değerleri tarafından kendini oluşturan bir varlık konumundadır. Eylem ise insan yaşamının en önemli başlıklarından biridir. Uygur için insan, değerleri çerçevesinde eyleyebilmelidir. Öyle ki değer, kuram ile eylemin, söz ile işin, düşünme ile yapmanın kesiştiği yerdir. Değerler konusunda kesin bir yargıya varmasa da Uygur’un gözünde “sevgi” ayrı bir değer taşır ve tüm diğer değerlere sahip oldukları önemi ve değeri atfetmede ilk sırada yer alması gereken ana değerdir.

4.3.2. İnsan, Toplum, Devlet: Siyaset

Karmaşık bir birliğiz; birlikli bir karmaşayız. (Uygur, 2018a, s. 204)

Her zaman türdaşlarıyla birlikte olan insan (Uygur, 1996, s. 222) toplumun bir üyesi olduğu kadar oluşturunca da. Bu sebeple toplumun yönetimi, esasında insanların huzurunu sağlama işidir. Zira: *Politika, aslında tüm insanların mutlu olması için; hiç değilse, insanlara aman vermeyen türlü mutsuzlukları en aza indirmek için bir araçtır. Gel gör ki, politika, insanları bir araç diye kullanmaktan, çok kez mutsuzluğu artırmaktan bir türlü vazgeçemiyor* (Uygur, 2001b, s. 59). Bu durumda, insanları araç olarak gören yine insanın kendisidir. İnsanlar, bilakis böbürlenme etkisiyle para, güç, şöhret, koltuk yolunda araç olarak görüldüğünde, çoğunluk için mutsuzluk kaçınılmaz olur. Uygur'un *dargörüslü* olarak adlandırdığı politikacılar (Uygur, 1998, s. 127), ki ona göre politikacıların çoğunluğu böyledir, burada da başka yerde de benzer özellikler gösterirler ve toplumu mutsuzluğa, huzursuzluğa, karmaşaya sürüklerler. Oysa olması gerektiği şekliyle devlet görevlisi insanların mutluluğunu, huzurunu sağlama yolunda çaba göstermesi gereken kişidir; *halk, ülke, yurt, vatan, insanlık görevlisidir* (Uygur, 2004, s. 171). Çünkü tek insanın yapacağı herhangi bir eylem başka birkaç insanı etkilerken devlet görevlilerinin eylemleri toplumun bütününe etkiler. Bu sebeple onlar direkt olarak insanlığın görevlisidirler. Ancak dargörüslü politikacıların yaygınlığı ve sevgi yiğitlerinin azlığı sebebiyle toplumlar mutsuzluğa hapsedilir.

Söz konusu mutsuzluğun sebebini sadece yönetimdeki kişilere yıkmak doğru değildir. Halkın çoğu doğruyu söyleyen, kendisini şımartmayan, ne yazık ki sevmez (Uygur, 2001b, s. 61) diye düşünür Uygur. Halk pohpohlanmayı, yüceltmeyi, bunları yaşamasa bile duymayı ister. Başarılı politikacı da bunu bilen ve buna göre davranabilen kişidir. Halkın neleri duymak istemediğini bilen politikacı bu doğrultuda konuşur ve yalnızca halkın duymak isteyeceği şeyleri söyler. Doğru sözden, genel problemlerden, krizlerden, kötüye giden şeylerden bahsetmek yerine eften püften konuları abartıp halkın gönlünü hoş tutmak, dargörüslü politikacıyı başarılı olarak göstermek için gereklidir. Zira kendince başarılı olması onu “sevgi yiğidi” kıvamında başarılı politikacı yapmaz. Yalnızca halkın gözünde başarılı olarak görünmesine ve kendi emellerini gerçekleştirme doğrultusunda kendi yolunu çizabiliyor oluşuna işaret eder. Zaten toplumlar da sahip oldukları birtakım bağınazlıklar dolayısıyla başka-

sevgisine kapalıdır. Toplumun ilgi göstermediği, aksine kendini kapattığı bir konuyu ele almak da başarılı görünen politikacının herhangi bir işine yaramaz. Devlet, yapısı gereği insandan başka türlü olsa bile yine de insana benzer: iyisi de vardır kötüsü de, güzeli de vardır çirkini de (Uygur, 2007, s. 264). Benzer benzemesine ancak ele alınması gereken karşılıklı bir ilişkileri söz konusudur. Uygur bu ilişkiye dair şöyle bir çıkarımda bulunur: *Hakça doğrusu: devletin insan için yaşamasıdır; insan, hep yaşmalıdır* (Uygur, 2007, s. 266). Devlet, tüm yetkileri, görevleri, yasaları, kuralları, uygulamaları, kurumları ve kadrosuyla insan için; insanın mutluluğu, huzuru, refahı için çalışmalıdır çünkü devlet ile insan için vardır. Bu sebeple her yönüyle “(...) iyi olmak zorundadır devlet. – Peki, n’olmuş da adı böyle ‘canavar’a çıkmış? N’olacak, düpedüz devletlikten çıkmış ki böyle olmuş” (Uygur, 2007, s. 268). Devlet, etki alanının genişliği ve elinde bulundurduğu güç itibarıyla tercihleri, yaptıkları, yapmadıkları, her şeyiyle herkesi etkileme potansiyeline sahiptir. Sorumluluğun çokluğu ve genişliği devletin işini zorlaştırır. Dargörüşlü politikacılar ve gerçekleri duymaktan haz etmeyen halk da işin içine girince Uygur isyan etmeden duramaz: Yüzyılımız o kadar *kötü* devletler doğurdu ki! (Uygur, 2007, s. 264)

Kötü devletlerden geçilmeyen son zamanlarda Uygur, bir de iyi devlet nedir, nasıl olmalıdır diye inceleme yürütür. Platon’un devlet incelemesini adım adım izler, inceler ve yorumlar. Devlet’teki “mutluluk” amacı Uygur’un da amaç bellediği nokta olmakla birlikte filozof bir kralın halka mutluluk getireceği fikrine katılmaz. Çünkü ona göre filozofun işi ile devlet görevlisinin işi birbirinden farklıdır. Filozofu devletin başına geçirin, gerçekten filozofsa, devlet işlerinden çok felsefesiyle uğraşacaktır (Uygur, 1997, s. 144) çünkü filozofun işi felsefe ile uğraşmaktır. Filozof, devletin herhangi bir sorunu üzerine çepeçevre düşünüp karar verene dek iş işten geçer, bu gecikmenin de devlet yönetimi için olumlu olacağı söylenemez. Filozof yerine kim yönetmelidir devleti peki? “Her şeyi o şeyin uzmanı çekip çevirsin” (Uygur, 1997, s. 145) diyen Uygur’a göre devleti, devlet işlerinden anlayan, devlet yönetmeyi bilenler yönetmelidir. Burada çoğul eki gereklidir çünkü devlet gibi iç işleri de dış işleri de karmaşık, doğru ve tam şekilde ilgilenilmesi zor olan, yükümlülüğü büyük bir yönetme alanına yönelik tüm gerekli vasıfların tek kişide toplanabileceğini düşünmek “çocuksu bir iyimserlik olur” (Uygur, 1997, s. 145). Dolayısıyla bir devlet doğru pozisyonlara doğru kişilerin getirilmesi ve iş birlikçi bir çalışma ile yönetilebilir. Onun esas fikri “insan eksenli dolayında dönmesi gereken bir demokrasi” (Uygur, 2004, s. 157)

düşüncesidir. Burada insanın mutluluğu kesin bir amaç olmakla birlikte içinde bulunulan çağ, kültür, toplum, yaşanan gelişmeler gibi birçok önemli etken yönetimin nasıl olması gerektiği noktasında belirleyici faktör olduğu için devletin nasıl yönetileceğine yönelik kesin bir cevap vermenin imkansızlığına değinir Uygur. Tüm bu gereksinimler doğrultusunda yöneticiler bilimden, felsefeden, teknikten, sezgiden, işe yarayacak her şeyden faydalanarak devlet, toplum ve insan için en iyisine karar vermeli ve uygulamalıdır. Söz konusu uygulamaları gerçekleştirirken dikkat edilmesi gereken bir ana nokta “birbirlerini denetleyerek birlikte çalışmaktır” (Uygur, 2004, s. 156). Böylesi bir denetleme ve uygulama mekanizmasını hayata geçirmek elbette ki zordur ancak Uygur toplumun ve devletin iyiliği için böyle yapılması gerektiğini düşünür. En küçük yapıdan en büyük kuruma değin karşılıklı etkileşim, iletişim ve denetleme hali toplumun huzuru için gereklidir.

Uygur, insanın topluma bağıllığı ile bağımsızlığı arasındaki ilişkiye de değinir. Kimsenin kimseyi köle kılmaması *gerekir* demokrasilerde (Uygur, 2007, s. 252). Devlet yöneticilerinin mevcut bulundukları yerde halk için olduklarını unutmamaları, toplumu köle olarak görmemeleri; aksine, toplumun mutluluğu ve huzuru için çalışmaları gerektiğinin bilincinde olmaları elzemdir. Birbirlerine bağıllıklarıyla yaşama tutunan insanlar da devlete ve topluma karşı olan görevlerini yerine getirmelidir zira toplumsal bir varlık olan insan için “tam bağımsızlık” diye bir şey mümkün değildir. İnsan, birey olarak her şeyden tamamıyla bağımsız şekilde yaşayabilecek bir canlı değildir. Bu sebeple hem kendi iyiliği hem de toplumun iyiliği için bağıllıklarının bilincinde olarak hareket etmeli, kendinin efendisi olarak yapması gerekenleri “gerçekten” yapabilmelidir. Gerçek “çağdaşlık”, der Uygur, bireyin hem kendi eksiklerini hem de toplumsal eksiklerini gidermede, bireyi engellemek şöyle dursun yüreklendirir (Uygur, 2001a, s. 93). Dolayısıyla insan, çağının insanı olmalı, çağının gereklerini yerine getirmede yine çağından destek almalıdır.

Hem kendini hem toplumu hem de devleti oluşturma yönünden insan, ulusal ve/veya küresel anlamda meydana gelebilecek tehlikelerin de kaynağı konumundadır. Bu gerçeği atom bombası üzerinden açıklayan Uygur, tehlikeli olanın atom bombasının kendisi değil onu icat eden ve kullanan insan olduğuna değinir (Uygur, 1997, s. 2016). Bu sebeple insanın kişiliğini, kimliğini, kendini oluştururken yapabileceklerini dikkate alması gerektiğini savunur. Çünkü atom bombası kendiliğinden oluşan bir şey değildir. Bir şeyleri icat eden ve onu kullanan insandır. İnsanın bu icat etme ve kullanma

yetilerini iyi yönde kullanması kendisi, toplumu, devleti ve tüm dünya için geliştirici olacakken o, bu yetisini kötü amaçla da kullanabilmektedir. Burada atom bombasının veya kullanılan diğer nesnelerin herhangi bir sorumluluğu yoktur, tüm sorumluluk insana aittir; üreten ve kullanan, kararları veren insandır, geri kalan her türlü nesne yalnızca araçtan ibarettir.

Sonuç olarak Uygur'a göre *devlet dediğin de ne ki, enikonu sizler, bizler devlet* (Uygur, 2001a, s. 204). Tüm iş “biz”de yani insanda biter. “Biz”e gelince: *‘biz’in en köklü özelliği ‘ben’leri birleştirmesidir* (Uygur, 1997, s. 95). Benim huzurumu, mutluluğumu sağlayacak olan yol yine benden, “benler”den, “biz”den geçer. Karmaşık bir yapı olan “biz”in toplum olarak huzura kavuşmasında önemli etkenlerden biri görev paylaşımı iken diğeri de sevgidir. Çünkü insan başkaları ile birlikte olmak zorundadır. Bu birliktelik sayesinde kendini, toplumu, devleti kurabilir. İnsanların kendilerine ve başkalarına yönelik sevgilerini korumak da devletin en önemli amacı olmalıdır. Bu sevgi korunduktan sonra toplumda mutluluğu ve huzuru sağlamak daha kolay olacaktır. Mutluluğun ve huzurun sağlanmasında ise görev yine insanlara; topluma ve devlete düşer. Devlet yöneticileri mevcut sistemin halk için var olduğunu unutmadan ve karşılıklı denetlemelere dayanarak, uzmanların önerileri doğrultusunda hareket etmeli, halk da bağlılıklarına saygı duyarak üstüne düşen görevleri yerine getirmelidir.

4.3.3. Başka Başka: Varoluşçuluk

Unutmayalım: doğmasına insan olarak doğarız ama, yaşamboyunca sürüp gider insan-oluşumuz. (Uygur, 2001a, s. 40)

Uygur'un düşüncesinde insan, çevresini etkilediği kadar çevresinden etkilenerek kendini oluşturan bir varlıktır. Kökence yapıcı evrenden doğadan ötede tasarlayamıyorum ‘ben’imi, ben’imin değerini (Uygur, 2003a, s. 75), diyen Uygur insanın içinde bulunduğu yaşamda yaptığı tercihler, aldığı sorumluluklar ve sahip olduğu sınırlılıklarıyla kendi ‘ben’ini oluşturduğu görüşündedir. Yeryüzü, insan varoluşunun dönüp dayandığı bir yer (Uygur, 1997, s. 185) olmakla birlikte doğayı ve kültürü de içinde barındırır. Zira insan, içinde bulunduğu doğayı değiştirerek kültürü oluşturur ve aynı ölçüde oluşturduğu kültür ve doğadan etkilenir; bu etkileşimler zinciri insanın ‘ben’inin oluşmasını sağlar.

İnsanın kendi yaratımı olmasına rağmen mecbur olduğu kültür nedir peki? Uygur kültürü şöyle açıklar:

Kuşbakışı bir yaklaşımla, “kültür”: insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik demektir. Öyleyse “kültür” deyimiyle insan dünyasını taşıyan, yani insan varlığını gördüğümüz her şey anlaşılabilir. Kültür, doğanın insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir. Kültür, insanın kendini kendi evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasındır. (Uygur, 2003b, s. 17)

Bu uzun ve birbirini tamamlayan farklı tanımlardan oluşan kültür açıklaması, Uygur’un kültüre yaklaşımını anlatır. İnsan, dünyada canlı bir varlık olarak bulunur. Buna ek olarak tercihleri, değişimleri, oluşumları ve iletişimleriyle yaşayan bir varlıktır. Bu yaşama sürecini ise yalnızca biyolojik olarak değil kültürel olarak da deneyimler. Zira insan, içinde bulunduğu doğayı kendince değiştirip insanlaştırırken doğa gibi kendisi de değişime uğrar. Karşılıklı değişimlerle birlikte ortaya insanın içinde yaşadığı kültür çevresi çıkar. Bu çevre “başka” insanları ve onların yaşama koşullarını da kapsadığı için ve insan, kendi kültürel çevresini oluşturabilen bir varlık olduğu kadar, yine kendi kültürel çevresini oluşturabilen diğer insanlarla etkileşime ve iletişime açık ve muhtaç olduğunu için insanın insan oluşu her daim devam edecektir. Bu sebeple kültür, insanın varoluşu için kaçınılmaz bir gerçeklik, bir zorunluluktur.

Diğer yandan insan, kültürel olduğu kadar doğal bir varlıktır. *Biz doğayız, değil miyiz? Onunla BİR değilsek bile, şurası kesin, BİRLİKTEYİZ* (Uygur, 2001b, s. 119). İnsan doğa ile bir değildir zira yaşama çevresini oluşturması, doğayı değiştirmesini kapsar. Ancak bu durum doğayla ilişkisinin kötü olduğu anlamına gelmez. İnsan doğayla birliktedir, birlikte olmak zorundadır çünkü varlığı doğaldır. Doğanın insana ihtiyacı yoktur; kendi kendine sonsuza dek değişip gelişebilir. İnsan ise doğanın bir parçası olarak doğaya ihtiyaç duyar. Öyle ki insanın doğayı değiştirebilmesi ve bu değişimin gerekliliği dahi insanın doğanın bir parçası olmasından kaynaklanır: Doğa böyle istiyor diye böyleyiz (Uygur, 2001b, s. 120), evrimin aşamaları doğa böyle istediği için bu şekilde gelişmiştir. Bu anlamda insanın insan olması, doğayı değiştirip insanlaştırması ile gerçekleşir. Toplum, siyaset, kültür gibi oluşumlar da bu insanlaştırma sürecinin ürünüdür.

İnsan, doğa karşısında sahip olduğu güç oranında sorumluluk almalıdır çünkü doğaya karşı sorumluluk, kişinin insan olduğu ölçüde kendine karşı sorumluluğudur. Aksi bir durum yani insanın doğa karşısında hiçbir sorumluluk üstlenmeden doğayı bilinçsizce tüketmesi, geri dönüşsüz bir şekilde doğa diye bir şey kalmadığında acısı anlanabilecek bir açgözlülüktür. “Cultura”nın kelime anlamından yola çıkan Uygur

(2001b, s. 123) kültürün ve uygarlığın doğaya bakım göstermesi, doğa ile ilgilenmesi gerektiğini düşünür. Zira *doğayı işleyen insan kendi özünü işler* (Uygur, 2001b, s. 123). Bu sebeple insanın varoluşu için insan-kültür-doğa üçgeninin, her ne kadar üçgen gibi görünüyorsa da merkezinde insanın olduğu unutulmamalıdır, akıl ve sevgi bağlamında değerlendirilmesi gerekir.

İnsanın doğa ve kültür etkileşiminde başkaları ile iletişim kurarak kendini oluşturma sürecinin olmazsa olmazı dildir. İnsan, çevresini değiştirirken kendisi de değişen bir varlık olarak, değişim için bilgiye ihtiyaç duyar. Bilginin elde edilip denetlenmesi, geliştirilmesi ve kullanılması da dil olmadan mümkün olmaz. Çünkü dil, var olan her şeyin ifadesidir: Olanı olduğu gibi değil, varlık düzenini değiştirerek sunar. Ama olanın *kendisini değiştiremez*; olanı dil kılığında başka bir varoluşa geçirir (Uygur, 2021a, s. 39). Bu anlamda dil, insanın algılarının çevirisidir. ‘Ben’ oluşunu ‘biz’ içinde gerçekleştirmeye yönelik olan insan, başkaları ile ‘dil’ üzerinden birliktelik kurabilir. Ortak dil, kültürün vazgeçilmez bir unsuru olarak insana, varoluşu için diğerleri ile ortak bir zemin yaratır. Dil ortak olmasa dahi ‘söz’ün kendisi, *zamanca ama varoluşça da insan olmanın başlangıcında yer alır* (Uygur, 2021a, s. 93). İnsan, insan oluşunu aklından önce sözüne, diline, konuşabiliyor oluşuna borçludur zira başka başka insanlar ile etkileşim kurup kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesinin temelinde söz vardır.

İnsan kendini konuşa konuşa var eder. Onu oluşa götüren konuşma monolog değildir; Sokrates’in de önemini anladığı şekliyle diyalogdur. İnsan ancak bu şekilde anlayıp anlaşılabilir, öğrenip gelişebilir, etkilenip etkileyebilir, gelişip oluşabilir. Uygur bu durumu “Konuşunca dışına doğru taşar gibidir insan” (Uygur, 2021a, s. 46) diyerek açıklar. Konuştukça kendini dışarıya açan kişi, konuşarak kendini dışarıya açan başkaları ile de ancak bu şekilde iletişim kurabilir. Böylece etkileşim gerçekleşmiş olur. Kendini çevresiyle kurduğu ilişkiler üzerinden gerçekleştiren varlık olarak *insan-olmak, ancak anadille gerçekleşen bir başarıdır* (Uygur, 2001b, s. 132). Çünkü kişi, birçok şeyi anadilinde öğrenir: İlk düşüşü ve kalkışı, ilk soruları ve cevapları, ilk algıları ve yorumları, ilk sorumlulukları, ilk değerleri anadilinde yaşar. Bu anlamda anadil, dil ile kendini gerçekleştiren insan için insan-oluşunun ilk basamağıdır.

Sonuç olarak Uygur, insanın özünü, kendini, ‘ben’ini yaşamı içerisinde oluşturduğu görüşündedir. Yaşamak varolmaktır; varolmaksa ortaya çıkmaktır, görünmektir (Uygur, 2003a, s. 135). İnsan kendini doğa ve kültür evreninde dil

aracılığıyla gerçekleşen etkileşimler bütünü ile var edip gösterir: *Doğa geleneklerini kültür geleneklerinin izlemesiyle, bu iki gelenek türünün içiçe girmesiyle, hatta bazen karşı karşıya gelip hesaplaşmasıyla oluşur kişisel-toplumsal değeri-değersizliğinde ben. İşte böyle “ben” olur “ben”* (Uygur, 2003a, s. 76). İnsan doğayı kendince çekip çevirerek insanlaştırır, bunu yaparken de ona karşı olan sorumluluklarının bilincinde olması gerekir. Kültür ise bu çekip çevirmenin bir ürünüdür. İnsan bu anlamda hem kültürü oluşturan hem de kültür içinde kendini oluşturan bir varlıktır. Bu oluş, insanın başkaları ile iletişim kurması üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla insan dil ile var olur, kendini dili ile var eder. Anadil, insanın kendini oluşturmada ilk basamak olarak önemini korusa da genel anlamda dil, insanın kendi kültürü içerisinde iletişim kurduğu başkaları ve başka kültürlerden iletişim kurduğu başka-başkalar çevresinde oluşumunu gerçekleştirmesini sağlar. Bu anlamda Uygur “varlığımın, varoluşumuzun vazgeçilmez gerekliliği başka-sevgisi” (Uygur, 1996, s. 169) diye düşünür. Çünkü sevgi olmadığı sürece ‘başka’dan etkilenmek mümkün değildir; sevgi ile ‘başka’dan etkilenmenin önü açılabilir. İnsan başkasına kapalı kaldığı sürece de kendini oluşturmaz. İnsan varoluşunu gerçekleştirebilmek için “hem doğaya kulak vermek, hem de kendi kotardığı kültürü kendine yararlı kılmak durumundadır” (Uygur, 1996, s. 215). Söz konusu insan-doğa-kültür ilişkisi ise insan var olduğu sürece devam edecektir. Dolayısıyla *evrence süregelenin belli bir yerinde belli bir oluşum* (Uygur, 2003a, s. 73) olarak insan, insan olarak var olduğu sürece kendini, ‘ben’ini oluşturmaya devam edecektir. İnsanın insan oluşu, ben oluşu devam ettiği sürece etkileşimi de kesilmeyecektir. “Ben bunu göremiyorum” demek, “Ben başka şeyler görüyorum” demeye gelir (Uygur, 2016, s. 73) diyen Uygur’a göre insan, ‘başka şeyleri’ başkalarından göre duya bilinenerek gelişir, değişir, oluşur. Enikonu kendini oluşturacak olan yine insanın kendisidir. Bu oluşumu başkaları sağlayamaz ancak başkaları ile iletişim olmadığı sürece de insan kendini gerçekleştiremez çünkü *insan-yaşamı insanlarla içiçe örülmüş bir varoluştur* (Uygur, 2001a, s. 38-39). Yaşam, varoluşun kendisidir. Yaşamın öznesi ise insanın kendisidir.

4.3.4. Ötesi Berisi: Metafizik

Öyle güzel ki dünya, sonsuza dek yaşamak istiyorum. (Uygur,2018a, s. 104)

Uygur düşüncesinde metafizik; içerik, anlam ve yöntem olarak inceleme konusu olmuş bir başlıktır. Felsefenin Çağrısı'nda III. Bölümü “Felsefe mi Metafizik mi?” adı altında bu çabaya ayrılmıştır.

Uygur “Metafizik insana özgü, insanlar arasında en yaygın bir düşünme tutumudur.” (Uygur, 2016, s. 87) diye belirtir ancak insanların pek çoğunun metafizik yaptığının bilincinde olmadığına değinir. Onun gözünde metafiziğin asıl sorunu da budur: anlaşılamaması. Metafizikçiler, bilinçli şekilde bu sorgulamayı yapanlar dahi çoğu zaman ne yaptıklarını açıklayamazlar. Bu belirsizlik insanlara bilgisizlik ve ilgisizlik olarak yansır. Halk fizik, kimya, sosyoloji, psikoloji, matematik gibi ne yaptığı, neyi nasıl incelediği belli olan bilim dalları söz konusu olduğunda ilgili olsa da bilgili olmaktan uzaktır. Bunun sebebi bilim dallarının kendine has terminolojilerinin anlamayı zorlaştırması olabilir. Metafiziğe gelince; metafiziğin ilgi alanı, amacı, yolu yöntemi gibi temel sorulara genel ve tatmin edici bir cevap verilebilmiş değildir. Metafizik kendi içinde uyumlu olsaydı, böyle bir uyum yokluğundan ötürü dışarıdan gelen hırpalanmalardan kurtulmuş olacaktı (Uygur, 2016, s. 92) ancak metafizikçiler arasındaki uyumsuzluk; birinin kabul ettiğini ötekini kökten reddetmesi, öteki metafizik açıklamaları kabul etmedikleri için her defasında en başından başlama gerekliliğinde olmaları gibi çelişki yaratan durumlar, metafiziğin dışarıdan “anlaşılmaz” görünmesine sebep olmuştur. Uygur da metafiziği incelemesine almış, başlıca tanımları tek tek incelemiş, eksiklerini ve fazlalıklarını bulmaya çabalamıştır. *Tümüyle varolan ‘şeyleri’ kökten bilebilir miyiz* (Uygur, 2016, a. 103)? Ulaştığı sonuç, metafizik tanımların metafiziğin ulaşamayacağı yerlere ulaşma çabası içerisinde oluşu ve bunun için de bir yöntemin olmayışdır. Bu sebeple ulaşılan sonuçların “bilgi” olarak değerlendirilmesi imkansızdır. Bilgi olamayan sonuçlar ise doğru veya yanlış olarak niteleme de alamazlar.

Uygur, metafiziğin bilim veya felsefe gibi cevaplar veremeyecek olmasına karşın insanın birtakım metafizik düşünmelerden kaçamayacağı görüşündedir. Çünkü insanın tek arzusu bilgi edinmek değildir. Bazen anlamlı olan, çabalamayla geçen sürecin kendisidir. Bu sebeple denilebilir ki “*metafiziklerde, yaygın adıyla dünya-görüşleri sağlar insan kendine*” (Uygur, 2016, s. 129). Bilgi olmasa da kendine has bir bakış açısı elde eder insan.

Uygur da birtakım metafizik öğeleri düşünmekten kaçınmaz; din, Tanrı, ölüm gibi. Uygur’a göre yaşam boyu kendini oluşturan bir varlık olarak insanın oluşumunda inançlarının payı büyüktür. İnsan nerden *geldiğine* inanıyorsa, oradan gelmiyorsa bile, kimlikçe birbakıma oradan geliyor demektir (Uygur, 2001b, s. 92) çünkü insan kendini inanmalarına göre oluşturmak ister. Değişim doğrultusunu, düşünme çizgisini inançları ile paralel götürmeye çalışır. İnançların gerçekliğini veya doğruluğunu sorgulamak ise kolay kolay akla gelecek şey değildir: *Çocuksu bir güvenle benimsemişizdir bu inançları. Neredeyse doğal bir iyimserlikle inançlarımızın doğruluğuna inanırız. Başka türlü tasarlayamayız kendimizi. Bir tekini bile soru konusu yapmak olanca varlığımızı sarsabilir* (Uygur, 1997, s. 29). Çocuksudur çünkü inançlarımız çocukluktan itibaren başlar. Hangi inançlar içinde büyürsek varlığımızı o “çocuksu inançlara” göre tasarlamış oluruz. Kolay kolay sorgulanmaz çünkü doğru olmama gibi bir ihtimal söz konusu değildir. Kendisi ise şöyle düşünür: Bense, “kesinlikle vazgeçilmez” diye sarıldığımız inançların enine boyuna sorgulanmasından yanayım (Uygur, 1996, s. 102). Hayata farklı pencerelerden bakmayı seven Uygur, “penceresizin teki” (Uygur, 2001b, s. 150) olmayı bağnazlık olarak görür. Bu ise onun tam olarak kaçınmak istediği şeydir.

Sorgulamaları sırasında din ve Tanrı konularını da es geçmez. Kuram-Eylem Bağlamı’nda dini, kuramsal ve eylemsel olarak inceler: salt inançtan ya da salt ibadetten ibaret olmaması gerektiğini düşündüğü din, insanın içinden gelen ve yaşamda dışsallaşan bir yapıya sahip olmalıdır. İçsel dokusunu yitirmiş veya yaşamla bütünlememiş herhangi bir inanç, din değildir ona göre.

Din ve Tanrı arasındaki ilişkiye yönelik şöyle bir çıkarsamada bulunur: Din olmasaydı, Tanrı varsa gene varolacaktı. Tanrı yoksa bile, din varolabilir. Din varlığını yokumsayamayacağımız bir gerçeklik. Tanrı’nınsa varolamadığına inananlar var (Uygur, 2001b, s. 198). Dinlerin varlığı Tanrı’nın varlığını etkilemez. Benzer şekilde Tanrı’nın varlığı da dinlerin varlığını etkilemez. Dinler, insan hayatına etkileri ve gelenek göreneklere sinmiş olmalarıyla Tanrı’ya ihtiyaç duymadan var olabilirler. Öte yandan Tanrı var’sa’, dinler olmasaydı bile var olmaya devam ederdi. Uygur’a göre Tanrı ve din, bazı noktalarda kesişmeler de birbirlerinden bağımsız şekilde varlıklarını sürdürebilirler.

Diğer yandan, Mevlana’nın şiirinden yola çıkarak oradaki Tanrı-insan ilişkisini kendinde bulamadığını, özünü bu ilişkide eritemediğini (Uygur, 1996, s. 102) dile

getirir. Zira onun Tanrı anlayışı daha ziyade Spinoza'nın "Deus sive Natura", Tanrı ya da doğa düşüncesine yakındır. Uygur'un doğaya, doğada olan her şeye ilgisini denemelerinin farklı yerlerinde görmek mümkündür: kirazlar, kestaneler, ıhlamurlar, palamutlar, eşekler, yaz mevsimi, yayla evi... Dolayısıyla onun kutsal anlayışını doğada bulması şaşırtıcı değildir. Ek olarak buradan şöyle bir yorum da çıkarılabilir: Kendi yaşamını doğadan kotardığı kültür içerisinde idame ettiren insan, yazgı karşısında kendi kaderini kendi eline almış kişidir. Yani o, kendini Tanrı içinde kaybedenlerden değildir. Değişimi, gelişimi, oluşumu savunan bir düşünür olarak şu soruyu sorar: Tam inançla kendini Tanrının şaşmaz güdümüne bırakan, ne diye ilerlemek istesin (Uygur, 2009, s. 106)? Her şeyi şaşmaz bir inançla Tanrı'ya bırakan insan, yaşamının iplerini, yazgısının gidişatını da Tanrı'ya teslim etmiş demektir. Oysa Uygur bunun doğru olduğunu düşünmez: *Asıl yapılması gereken: akıllıca sezgi, saygı dolu anlayışla, temel haklarını, özgürlüklerini zedelemekten, insanı değiştirmeyi denemek. İnsanı, din karşısında da kendi yazgısını kendi eline almasını sağlayacak biçimde bilgi, görgü, eleştiri ve hoşgörüyle donatmak* (Uygur, 1998, s. 135). İnsan, kendi kurduğu kültür çerçevesinde kendi gelişimini tamamlamalı, yazgısını elinde bulundurmalıdır.

Uygur'un doğayı çok sevmesi ve Tanrıyı doğada görmesi, onun birtakım gerçeklikleri sorgulamadığı anlamına gelmez:

Ne diye herşeyi böyle bulanık yaratmış Yücelerin Yücesi? Ne diye insancıkları böyle bir dünyaya salmış? (Uygur, 2001a, s. 110-111)

Tanrı'nın evreni gerçekte yaratıp yaratmadığı bir yana, gerçekten insanların mutlu olmasını istemedi belki? İstemediyse, nasıl şey bu? İsteyip de yapamadıysa, nasıl şey bu? İsteye isteye yaptıysa, nasıl şey bu? (Uygur, 2007, s. 326)

Evreni Üstün-Güç yarattıysa, bile-isteye neden kattı hamura bunalımı? Ya bizim aklımız ermeyen bir gizemi var bunun, ya kendi bunalımdayken evreni yarattı, ya da O yaratmadı evreni. (Uygur, 2018a, s. 361)

Tanrı'nın evreni neden yarattığı ve niçin bu şekilde yarattığı üzerinde dönen bu sorgulamalar, tatmin edici cevaplara ulaşamaz. Belki de bu tatminsizlik, Uygur'un her şeyi insana bağlamasına sebep olur: *Bu-dünyada*, konuşan da eyleyen de cenneti cehennemiyse *insan*, artık, *yalnızca* insan, kendibaşına *bırakılmış* insan. Neyi var neyi yoksa herşeyi kendisine dayanan, herşeyi kendisinden sorup bekleyen, herşeyin

kendisinden sorulduğu insan (Uygur, 2001a, s. 131). Bu cümlelerde terk edilmişlik, yalnız bırakılmışlık, bir yerden sonra sorumluluk almak zorunda kalmış insan teması sezilir. Tanrı'nın yokluğunda insan o kadar merkeze geçer ki Uygur, Tanrıları da insanların yarattığını ve kendilerini Tanrılarına yansıttıklarını düşünür. İnsanlar inandıkları Tanrılara kendilerinde olan, ek olarak olmasını istedikleri özellikleri bir bir yansıtır. *Seven, Esirgeyen, Buyuran, Ürküten, Ana, Baba, Konuk, Dost, Şimşek, Gündüz, Gece, Salt, Yokluk, Varlık, Tamgüçlü, Bir, Doğmamış, Doğurmayan, Ölümsüz, Orman, Açık-Gizli...* (Uygur, 2001b, s. 198). Ödülleri ve cezaları, sorumlulukları ve istekleri, insanları sevmesi ve onlara çektirmesiyle Tanrılar insanın ve insan yaşamının yansımasıdır.

Peki, ya sonrası? Uygur, Tanrısını doğada bulan birisi olarak yaşamı kutsar. Öte dünya, öteki alem, ahiret için bu dünyayı harcamak, yaşamı ölüm sonrasına göre tasarlamak, *bu-dünyayı biryana bırakıp özyaşamaya öbür-dünyada anıt dikmeye yeltenmek* (Uygur, 2001a, s. 60) Uygur'a göre değildir. Çünkü o, bedeniyle bu dünyada vardır ve şu an burada yaşamaktadır, yaşmalıdır. Yine de kendini ölüm üzerine düşünmekten alıkoyamaz. “Ölüm var! Unutma!” (Uygur, 2001a, s. 58) gibi bir yaklaşımla ölümün varlığının unutulmaması gereken bir şey olduğunun farkında olsa da bu şekilde yaşanamayacağını düşünür. Onun yerine “ölüm üzerine işittiğim en çekici saptama” (Uygur, 2001a, s. 61) dediği Epikuros'un “Ben varken o yok, o varken ben yokum” düşüncesini benimser. Ölüm vardır ve bu unutulmaması gereken bir gerçektir ancak bir ömür ölümü düşünerek geçemez, geçmemelidir. Böylesi bir farkındalık, Uygur'un yaşama anlayışına aykırıdır. Ölümün varlığını kabullenmek ve yaşamaya devam etmek gerekir. Öte yandan “'yokluğun' her an varolabileceği” (Uygur, 2001a, s. 62) fikri onu pek tabi rahatsız eder. Düşünce ve inançlarıyla bu dünyaya bağlı bir insan olarak, yaşama gerçekliğinin bitecek olması fikrinin Uygur'u rahatsız etmesi doğaldır. Zira ölüm, onu değer verdiği her şeyden koparacak bir yokluk olarak vardır. Ölümün ve kendisinin aynı anda var olamayacağı fikri teoride mantıklı gelip içini rahatlasa da böylesi bir anda tüm gerçekliğin ve gerçeklik olanaklarının sonlanacak olması düşüncesi o rahatlığı silip süpürür.

Anlaşıldığı üzere Uygur'un ölüm anlayışında ölümden sonra yaşam, öte dünya, ahiret gibi bir inanç söz konusu değildir. Bilime verdiği önemden kaynaklı olarak belki de, Uygur'un görmeden inanmayacağı bir düşünce olan ölüm sonrası yaşam fikri ölüm karşısındaki gerginliğini yatıştırmaz. Onun gerçekliği yaşadığı, bildiği, gördüğü, tüm

olanaklarıyla bu dünyadadır, yaşamının kendisidir. Öte yandan ölüme, ölümün gerekliliğine yönelik herhangi bir neden bulamaz. Dini birtakım fikirler olsa da bunlar Uygur’a yeterli gelmez. Hiçbir gerekçe, hiçbir kanıt, hiçbir doğru, hiçbir belge, hiçbir bilim, hiçbir din insanlara *neden ölmeleri gerektiğini* inandırıcı biçimde açıklayamaz (Uygur, 2007, s. 314). Doğanın kanunu, karşıtların birliği, sürekli oluşum için yenilenme, yeni başlangıçlar için bitiş vs. gibi açıklamalar yalnızca ölümü katlanılır kılmak için yeterli gibi görünür; ölümün gerçekten de neden gerekli olduğunu açıklamaya yetmez. *Tanrı isteseydi başta türlü olamaz mıydı?* Uygur bir şekilde olabileceğini düşündüğü için ölümü kabullenmekte zorlanır.

Sonuç olarak; Uygur metafizik üzerine felsefe yaparak, en azından metafiziğin ne olup olmadığının sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Metafiziğin bilgi veremeyeceği görüşünde olsa da bu, metafizik konuların üzerinde düşünülmeceği anlamına gelmez. Kendisi bu düşünceleri ağırlıklı olarak Tanrı ve ölüm üzerinde gerçekleştirir. Uygur, Tanrı’yı doğaya içkin bulur çünkü o yeryüzü insanıdır. Onun tüm gerçekliği burada, dünyada, yaşamdadır. Ölüm ise bu gerçekliğin sona ermesi anlamına gelir. “Gidenin gittiği az çok belliyse de, ‘nereye’ gittiğini ‘susmak’ gerek” (Uygur, 2001a, s. 56) diyerek bilinmeze dair konuşmak istemez. Sonrası kenara bırakılırsa ölüm, yaşamın olduğu her yerde olmaya devam edecektir ancak ölümü düşünerek yaşamak mümkün değildir. Bunun yerine ölümün varlığını kabullenip yaşama odaklanmak gerekir: Yaş-baş ne olursa olsun, ölüm içeren bir yaşam bizimki, – yaşamaya bakıyorum kendi yönümde yolumda (Uygur, 2018c, s. 481). Gerçekleştirmesi zor da olsa Uygur’un tavsiyesi budur çünkü ona göre dünyadayken yaşamak gerekir.

4.3.5. İnsan ve Kendini Bilmek

N’oluyor? N’oldu bana? N’oldum ben? (Uygur, 2018a, s. 173)

İnsan; varoluşuyla, değişimleriyle, değiştirmeleriyle, etkileşimleriyle ve gelişimiyle Uygur felsefesinin temelinde yer alır. Yaşam incelemelerini ahlak, siyaset, varoluşçuluk, metafizik, eğitim, her şeyiyle insanın insan olmasını merkeze koyarak gerçekleştirir. İnsanın bu derece merkezde olması doğayı veya insan dışında kalan her şeyi küçümsediği anlamına gelmez. Doğaya saygısı sonsuz, sevgisi ve ilgisi sürekli olan Uygur; ele aldığı, aklına düşen, üzerinde düşündüğü her şeyi insanca inceler çünkü kendisi insandır. Bu yüzden başkaca bir yaklaşım mümkün değildir.

İnsan; her yönüyle, her eylemiyle yaşayan bir varlıktır. Nedir yaşam peki? Psikolojik, sosyolojik, biyolojik, birçok farklı bilimce birçok farklı şekilde tanımlansa da insan yaşamını yeterince açıklamaz hiçbirisi çünkü yaşam, kişinin kendine özgüdür. Bu yaşam yalnızca aklın himayesinde gerçekleşmez. Adı üstünde yaşam-*öyküsü* doğru ile yanlıştın ötesindedir (Uygur, 2001b, s. 89). İnsan duyguları, düşünceleri, sorguları ve cevapları, kendi dünya görüşü olan varlıktır. Bu yüzden başkalarından öğrenilmez yaşama (Uygur, 2001b, s. 239). Kişi, yaşamı başkaları ile paylaşarak yaşasa da yaşayan bizzat kendisidir. Bu yüzden “Herkes kendi yaşamına kendince verdiği biçimleyişten sorumludur.” (Uygur, 2004, s. 269). Tercihler insanın kendisine ait olduğu için her insan, bireysel olarak kendi tercihlerinden ve bu tercihler sonucu şekillenmiş yaşamından kendisi sorumludur. Ancak altına gireceği bu sorumluluk insanı yaşamaktan korkutmamalı, tercih yapmaktan çekmemelidir: Bize düşen: denemektir, girişmektir, yaşamaktır. Aklımızla sevgimizle kendimiz için uygun bulduğumuz yola girmekten çekinmemeliyiz (Uygur, 1996, s. 191).

İnsanın yaşamı, anlık verdiği kararların gidişatından oluşan bir tercihler yazgısıdır. Tercihler anlıktır, evrene baktığımızda zamanca ve yerce küçücük bir “an” kapsarlar yalnızca ancak insan için durum böyle değildir. İnsan, kendine ayrılan kısacık zaman diliminde yaşayan, var olabilen bir canlıdır. Evrenin sonsuzluğu karşısında insanın sahip olduğu zaman ufak görünse de insan için öyle değildir çünkü zaman geri alınabilen, değiştirilebilen bir şey değildir. Zaman insanın tüm tercihleri, hataları, yaşayışı, oluşuyla içinde bulunduğu gidişattır. Uygur zaman konusuna şöyle değinir: İnsana ilişkin ne varsa zamanlıdır, zamandadır – gelip geçer. Kendimiz çevremiz, yapıp ettiğimiz herşey (ha uzun ha kısa) belli bir zaman aralığını kaplar yalnızca (Uygur, 2001b, s. 21). İnsan eylemleri gelip geçicidir fakat bu gerçek, insan yapıp etmelerinin değerini azaltmaz. Tersine; tekrarlanamayacak, değiştirilemeyecek oluşları gelip geçici ufacık eylemlere değer katar. “(...) önem-değer olasılığı, *evren* açısından tartışılabilen, *kendi*-açımdansa tartışma götürmeyen bir büyüklük durumunda zaman’ım” (Uygur, 2003a, s. 100) çünkü insanın sahip olduğu tek zaman şu “an” içinde bulunduğu zamandır. Geçmiş gelip gitmiştir, geleceğin gelip gelmeyeceği meçhuldür. Geçmişin etkileri ve gelecek umudu insan yaşamını elbet etkiler ancak insanın içinde bulunduğu “an”, sahip olduğu tek andır. Uygur bu konuya şu dizelerle değinir:

Gittim geldim,

bilgiçlik saptayacak değilim, saptıyorum:

öte’de bir şey yok;

ne varsa *burda*.

İster inan ister inanma! (Uygur, 2007, s. 324)

Öte dünya inancı üzerinden de yorumlanabilecek bu dizeler, Uygur’un içinde bulunduğu dünyaya ve zamana verdiği önemi gösterir. Sonranın, ötesinin, ilerisinin insanı değildir o; “şimdi”de yaşar.

Geçmişte, şimdide veya gelecekte; insan yaşayan diğer insanlarla birlikte var olur. Başkaları ile iletişim kurarak, etkileşimde bulunarak, ortak kültür alanında geliştirir kendini. Kültür; içinde barındırdığı ‘insan’ gerçekliği ile ne kadar genel bir yapıya sahipse insanların başka başka insanlarla etkileşimi, bu etkileşim sonucu yapılan sorgulamalar, cevap arayışları gibi birçok öznel içeriğe de sahiptir. (...) yazgıca ortağız, hepimiz insanız çünkü (Uygur, 1996, s. 223). İnsan olmaya insanız ancak kimse kimseyle bir ve aynı değildir. Herkes birbirinden başka başkadır. Kişi başkasını etkileyip ondan etkilener, başka başkalarla iletişim kurarak, başkası ile var olur. Bu anlamda “(...) insan için yaşamak demek, *ortaya çıkmaktır*. Yaşamak, insan için, *başkalarıyla birlikte* yaşamak demektir.” (Uygur, 2007, s. 141). Ortaya çıkabilmek, görünür olabilmek için gören gözler gerekir. Bu da “Nermice” insan yaşamının ancak ve ancak başkaları ile mümkün olduğu anlamına gelir.

Başkaları ile olmaya, oluşmaya mecbur olan insan, iletişimini ve etkileşimini dil ile sağlar. Dil; konuşabiliyor, anlatabiliyor, anlayabiliyor, dinleyebiliyor olmak insana özgüdür. “Nerde insan varsa, orda “dil” de vardır. İnsan birlikte diliyle.” (Uygur, 2021a, s. 12). İnsan düşünen, duyumsayan, algılayan, duygulanan, değiştiren, inceleyen, sorgulayan, değiştiren, bir varlık olarak tüm bunları dil aracılığıyla gerçekleştirir. Çevresini ve kendini, her şeyi diliyle betimler, açıklar, anlatır. “Dil yoksa insan da yok” (Uygur, 2001a, s.273). Dil bu anlamda yaşamın insanca çevirisidir. Öyle ki her anadil, içinde olduğu kültürün yansımasıdır. Kültür de insanın içinde gelişip değiştiği toplumsal ortam olmakla insanı insan yapan başlıca çevredir.

Özetle, insan; içinde bulunduğu çevreyi değiştirip kendine uygun bir hale getirebilen, kültür oluşturabilen ve oluşturduğu kültür ile etkileşimde bulunarak kendini oluşturan, bunu yaparken başkalarına ihtiyaç duyan ve başkaları ile iletişimini de dil ile sağlayan, dili ise tüm algılarının çevirisi olarak kullanan, bu kullanım içinde gelişen varlıktır. İnsanın yaşamı kendine has olsa da yaşamın gerçekleşebilmesi için başkaları

gereklidir. Yalnız olmak insana uygun değildir. Başkaları ile iletişiminde kendisi de başkaları için ‘başka’ olacağı için insan varlığı, birlik içerisinde başka başka değişerek oluşur.

Ben’e, sen’e, başka’ya dalışlar yapmak istiyorsan,

Zamanca yerce yakına uzağa dal dalabildiğince;

İçinden dışından yollar bul buluştur, bir ordan bir oraya. (Uygur, 2004, s. 50)

Mısra mısra dizilmiş bu satırlar, insanın oluş sürecinin yalnızca dışsal etkilerle ve mecburi bir şekilde değil; insanın kendi arzusuyla, içinden gelip dışına taşarak gerçekleşmesi gerektiğine değinir. Başka’nın ben’i etkilemesi bir zorunluluk olduğu kadar ‘ben’ de ‘başka’dan ‘başka başka başkalar’ı öğrenmeye istekli olmalıdır. Değişmeyi evetleyen, *kendi* şimdisini yaşar (Uygur, 2018a, s. 256). Kişinin kendini bilinçli olarak yaşaması, değişim ve oluşum sürecinin bilincinde olması sürece olumlu etkide bulunacak, kişinin kendini tanımasını kolaylaştıracaktır. Aksi halde gerçekleşen kontrolsüz oluşum kötü değildir ancak insanın kendini takip edip tanıyabilmesi noktasında bilinçli bir değişim şarttır.

Değişim, yaşamın olmazsa olmazıdır ancak birtakım kimseler bu değişimi onaylamayabilir. “Yaşamayı ‘düşman’ diye nitelemeye eğilimli olan ‘dinsel-kutsal’ bazı görenek ve alışkanlıklar” (Uygur, 2001a, s. 20) insanın insan olmasına karşı çıkış olmakla birlikte kişinin yaşamına da ket vurur. Uygur ise aksini savunur: bir arayış, insanın kendini arayışı. Bu arayış içinse cesaret gerekir: Başkalarının söz konusu baskılarına ve bunu bir şekilde kabullenmiş kendisine karşı gelme cesareti. Kendi yaşamadığı, yaşayamayacağı yaşama boyun eğmek istemeyen kişi “önce kendi kendine başkaldırmak zorundadır” (Uygur, 2001b, s. 138). Zira kendine, kendindeki yerleşik düşüncelere başkaldıran kişi, yaşamı düşman olarak gören her türlü düşünceye de başkaldırmış olur. Böylece arayış başlar; insan olma, kendi olma, ‘ben’ olma arayışı. “Öyle ya, olmuş bitmiş bir varlık olarak birdenbire ortaya çıkmadı ki insan.” (Uygur, 2003a, s. 69) diyen Uygur için insan, insan haliyle pat diye olmuş bitmiş bir şey değildir. O, bu yorumu insanın biyolojik oluşumu üzerinden yapar ve evrimi esas alır. Öte yandan insan, insan olurken yalnızca biyolojik değişimler yaşamamıştır. İnsan geçmişten bugüne oluşmaya, “insan” olmaya devam ettiği gibi bireysel olarak da “kendi” olmaya, kendi “ben”ini yaratmaya devam etmektedir.

Nedir peki insanın ‘insan’ olması, ‘kendi’ olması, ‘ben’ olması? Uygur düşüncesinde insan olmak hepsinden önceliklidir. Bu da “açılma”yı gerektirir: Açılmak: varlığın sınırlarını *geniştirmek*; bilinen’den başka’ya, bildik’ten alışılmış’tan henüz tadılmadığa seğırtmektir. Birkez gerçekleştirildiği üzere sürüp giden *yaşamı değiştirme* atılışıdır açılma (Uygur, 2018b, s. 95). İnsan, kendi içine kapandığı sürece sınırları kendi ile sınırla kalacaktır ancak başkalarına, dışarıya, diğerlerine açıldığında kendi sınırlarını genişletebilecektir. Bu anlamda açılma başkaları ile birlikte değişip değiştirerek var olma halidir. İnsan, başkalarının açılmasını kabullenip kendi de değişimi onaylar ve kucaklarsa “Nermice” insan olmuş olur. Bunu bir kere gerçekleştirdikten sonrası ise ezbere yaşamının dışına çıkılması, insanın kendi olma yolunun açılması, deneyimleri ve tercihleri ile kendini oluşturması, kendini dışarılara açmasıdır. “Aşma eylemidir dışa-açıklık. Ben’im genişler de genişler bu edimle.” (Uygur, 2003a, s. 139). Ben’in genişlemesi kişinin yeni olaylar, durumlar, düşünceler ile kendini genişletip geliştirmesidir; ‘ben’inin halihazırdaki sınırlarını zorlayıp yeni kendine ‘ben’ler eklemesidir. Yaşamak, “Nermice” yaşamak, insanın kendi evrenini genişletmesidir.

Ben kimim? Bu soru, çeşitli cevap arayışlarıyla birlikte Uygur felsefesinin asıl sorusudur. Uygur ise cevaba ulaşma derdinden ziyade ‘ben’lerini keşfedip geliştirme derdindedir. Bu soruyu şöyle inceler: “Ben kimim?” sorusunun işini yalın bir yanıtla bitirmediğin sürece, insan-olmaya özgü açık ufukta kımıldanmaktasın. Ne denli sevinsen yeridir buna (Uygur, 2001b, s. 86). Zira bu sorunun asıl cevabı, insanın yaşamıdır. İnsan yaşayarak olur, oluşur; ‘kendi’ni, kendi ‘ben’lerini oluşturur. Öyle ki “Özünü tanımaya çalışanlar: adam olma yolunda yürüyenlerdir. Ne bitmez bir yol bu böyle, - hep yürüyecekler!” (Uygur, 2007, s. 330). İnsan, yaşamı boyunca hep bir oluşum içindedir; kendi oluşumu. Bu oluşum ise yürüye yürüye bitecek, bir noktaya varınca tamamlanacak, insanın “işte ben ‘ben’ oldum” diyebileceği bir süreç değildir. Sonu gelmez bir yolda olma halidir. İnsanın oluşumu varılacak bir nokta değil yolun bizzat kendisidir: Başsız-sonsuz bir değişmeyim, “kendim” varsam da yoksam da, - üstüste binen *bitimsiz değişmeler...* (Uygur, 2003a, s. 165). Değişme halinin sürekliliği söz konusu olduğunda insan ‘ben’, ‘kendim’ diyebileceği yeri veya şeyi bulmakta zorlanabilir. Ancak Uygur’un bahsettiği ‘ben’ de budur zaten. Herkesin arayışı, yaşamı, oluşu, değişimi kendine özgüdür. Bu anlamda: (...) arayışım “Ben”. Bir başlamaya gör

sonu gelmiyor (Uygur, 2003a, s. 168) diyerek durumu açıklar. Arayışta bulunacak bir şey olmamakla birlikte arayışın kendisi ‘ben’i oluşturan şeydir.

Uygur’un kendisi de “olanca somutluğuyla kendini bilmek, bulmak, anlamak” (Uygur, 2003a, s. 25) ister ancak bu, ulaşılabilecek bir hedef değildir. İnsan yolda olduğu, yaşadığı, başkaları ile etkileşimde olduğu, değişip geliştiği sürece kendini tanımaya devam eder:

Ben kendim neysem oyum. Ama dün böyle değildim; büyük olasılıkla, yarın da böyle olmayacağım. Ben’im, bana bir kez verildikten sonra hep aynı kalan bir gerçeklik değil. Doğumdan ölüme, her yönüyle, ama her yönüyle durmadan değişmekte. Sürekli katkılanmalarla yavaş yavaş oluşan bir ben’im. (Uygur, 1996, s. 30)

İnsan genişleyerek, dışarı açılarak, başkaları ile karışıp eriyerek oluşur. Açılmaya, gelişmeye, başkalar ile iletişimde bulunmaya devam ettiği sürece de ‘ben’ oluşu devam eder. Yaşam demek oluşum demektir. Uygur da kendi oluşumunu denemeleriyle yansıtır. Okumak ve yazmak, onun yaşamının, oluşunun, açılmasının olmazsa olmaz parçasıdır. Yazar olarak hem kendiyle konuşur hem okuyucuyla, hem kendini anlatır hem kendini arar, sorar sorgular, ‘ben’ini açar. Kitaplar onun “kendini sürdürme”(Uygur, 2018b, s. 139) çağrısıdır. Her okumayla başka başka dünyalara gider Uygur, kendini başkaca aşar ve bu aşmalarını yazılarına yansıtır. Okudukça ve yazdıkça ben’i genişler. Böylece kendini, ben’ini, oluşunu var eder.

Sonuç olarak, Uygur’da insan yaşayan, gelişen, değişen, oluşan bir varlıktır. Tüm bu eylemleri gerçekleştirmesi, arayışını sürdürmesi ise başkaları ile mümkündür çünkü insan diğerleri ile birlikte var olmaya koşulludur. İnsanın önce insan, sonra ‘ben’ olabilmesi için birliktelik şarttır.

Birlikte yaşamak ne özbenden vazgeçmek, ne özben’i yoketmektir. Birlikte yaşama: öznenin en sağlıklı biçimde ancak başka-ben’lerle birlikte zenginleşeceğini; ben’in ancak senle birlikte kendi bilincine ulaşabileceğini; deyim yerindeyse, sencilliğin, ben’i pekçok bakımdan en güvenli varlığına götüren bir vazgeçilmezlik olduğunu iyice bilmeyi gerektirir. (Uygur, 2001b, s. 39)

İnsan yaşamı karşılıklı etkileşim ve zenginleşmelerle oluşur. Sonrası da insanın ‘kendi’ arayışını sürdürüp elden dilden geldiğince kendi olma çabasıdır. Zira insanın kendi olması ulaşılabilecek bir nokta, varılacak bir son değildir: “Kendin”, “kendim” diye nitelediğimizse oluş, sürekli oluş. Son vargı yok (Uygur, 2018b, s. 67). İnsan; başkalarını unutmadan, almaya ve vermeye çekinmeden, geçmişe ah vah edip geleceği

takıntı etmeden şimdide, şu “an”da dur durak bilmeden yaşamalıdır. İnsan ancak bu şekilde oluşumunu sürdürülebilir, kendi olabilir, ‘ben’ olabilir, her anlamda var olabilir.

4.4. Uygur’un Felsefesinin Değerlendirilmesi

İnsan ve insanın var oluşu, Uygur felsefesinin temelini oluşturur. Onun “tüm çabasının insan varoluşunu kavramaya, anlamaya özgülenmiş olduğu” (Çotuksöken, 1995, s. 16) söylenebilir.

Uygur, felsefesini fenomenolojik ve analitik incelemeler ile gerçekleştirir. Ele aldığı soruyu, konuyu yüzeyin ötesine geçerek derinlemesine incelemeye çalışır. Bunu yaparken kendi deneyimlerinden yola çıkar ancak genel vargılara değinmekten kaçınmadığı gibi bunun için fazladan çaba harcar ki yalnızca kendi bakış açısına sıkışıp kalmış olmasın. Soru/konu/kavram üzerinden geliştirilen farklı bakış açılarını inceler, eksik gedik olarak söylenen yerlerin eksikliklerini, fazlalık olarak görülen yerlerin fazlalarını kendince yorumlar. “Uygur için felsefe, anlama ve yorumlama işidir. Bu açıdan herkesin üzerinde uzlaşacağı, kabulleneceği bir cevap beklemek, felsefeye taşıyamayacağı bir yük yüklemektir” (Karaböcek, 2019, s. 83) açıklaması gösterir ki Uygur’un gözünde her insanın yaşayışı kendine özgü olduğu gibi felsefesi, dünya görüşü, bakış açısı da kendine özeldir. Bu da akla “İnsan her şeyin ölçüsüdür” görüşünü savunan sofistleri getirir. Uygur’a göre her insan kendi hayatını yaşar; bu sebeple insanın doğru-yanlışları, iyi- kötülere, güzel-çirkinleri insanın kendi yaşamına özgüdür. Öyle ki insanın kendi yaşamında dahi birtakım değişiklikler gözlenebilir çünkü insan bir oluş varlığıdır. Var olmaya devam ettiği sürece değişimi de sürecektir. Yeni deneyimler, yeni kazanımlar, yeni düşünceler kişiye yeni dünya görüşleri, yeni bakış açıları katabilir, katacaktır, katmalıdır.

İnsan içinde bulunduğu doğayı insanlaştırarak kültürü oluşturmakla kalmamış, kendi oluşturduğu kültür içerisinde değişiklikler yapmaya da devam etmektedir. Üstelik bu değişim tek taraflı değildir. İnsan kültürel değerlerden ve değişimlerden etkilenen ancak bunları olduğu gibi kullanmak yerine sorup sorgulayan, kendince yorumlayan bir yaklaşım sergiler. Bu anlamda “İnsanın kendini evinde duymak için oluşturduğu bir evrendir. İnsan varoluşunun nasıl ve ne olduğudur kültür” (Çotuksöken, 1995, s. 73). Bu oluşum içinse pek tabi birden fazla kişi, birden fazla bakış açısı, birçok “başka” gerekir. Başka, anlaşıldık en geniş anlamıyla başka başka olan her şeyi simgeler; insanın kendinden farklı insanlar, kendi kültüründen farklı kültürler, anadilinden farklı diller,

inandığı dinden farklı dinler... İnsanı değiştirip oluşturan işte bu “başka”dır. Değişim içinse söz konusu başkalarla bir şekilde etkileşimde bulunulması gerekir. Dil, insan iletişimin en önemli aracı olarak insanın başka başka kişilerle, kültürlerle, dinlerle etkileşimini sağlar. Nermi Uygur’a göre insan olarak elimizde tek olanağımız var: dilimiz, dili bireysel olarak yaşamamız ve bunun sonucunda ortaya çıkan söylemimiz (Çotuksöken, 2006, s. 54). Sokrates’in düşüncelerini diyalogla geliştirmesi gibi Uygur da insanın oluşumunu diğerleri ile olan iletişime bağlar. Buna ek olarak her anadil, içinde bulunduğu kültürü de yansıtır. Bu anlamda diyalog, başkaları ile iletişimde bulunmak hayati önem taşır. Dolayısıyla farklı kültürlerle kurulan en ufak dilsel temas dahi kişiyi başkalara açar. Bambaşka diller insana bambaşka bakış açıları ile gelir. Bu başkalık da insanın dünya görüşünün genişlemesine olanak sağlar. Görüşü, bakışı, algısı, yorumu değişen insanın doğal olarak kendisi de değişir.

İnsan, yaşamı boyunca kendinden farklı olan birçok şeyle etkileşimde bulunarak değişir, oluşur, gelişir. Uygur’un oluş hakkında görüşleri Herakleitos’un akış ve değişim fikrine ve yüzyılının en popüler akımı olan varoluşçuluğa benzer. Hem akan nehrin hem de giren kişinin değişmesiyle aynı nehirde iki kez yıkanılmayacağı görüşü Uygur’da da görülebilir. Zira kültür içinde değişen insan, kendi yaşayışı ile içinde bulunduğu kültürü de değiştirir. İnsan yaşamı bu anlamda her yönde bir değişim ve oluşum içerisindedir. İnsanın özü konusunda ise bir yorum yapmak istemez zira öz arayışı metafizik incelemeye girer. Bunun yerine insanın kültürü içerisinde dili ile var olup başka başka etkileşimlerde bulunarak kendini oluşturduğu görüşündedir.

İnsanın değişimi ve oluşumu bir anda başlayan ve başka bir anda biten bir süreç değildir. Heidegger’in “Dasein”ını anımsatır şekilde insan oluşumu, insanın yaşamı boyunca süregelen, her temasla, her etkileşimle devam eden bitmek bilmez bir oluşturmaktır. Heidegger düşüncesine zıt olarak Uygur, insan yaşamındaki diğerlerinin, başkalarının, insanın kendisi dışında kalan öteki kişilerin insanın oluşumunda başlıca önemli ve gerekli etkenlerinden olduğu görüşündedir.

İnsanın yaşamında geçirdiği tüm değişimler, oluşumlar insanı “işte ben, bu ‘ben’ artık, ben oldum” diyebileceği bir noktaya götürmez. İnsan her yönüyle oluşun öznesidir ve hayatı boyunca oluşumu devam edecektir. Bu oluş insan olmanın, ben olmanın, insanın kendi olmasının en önemli parçasıdır.

BÖLÜM 5

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Antik zamanlarda doğa olaylarının ve diğer her şeyin nedenlerini arayan düşünürler Olimpos Dağı'ndan uzaklaşıp felsefi düşünceyi geliştirmişlerdir. Önce doğa, sonra da insan üzerine gerçekleştirilen bu sorgulamalar, insanın kendini bilmesini Delphoi tapınağının girişine yazılacak kadar önem arz eden bir başlık oluşturmuştur. Benzer şekilde; hümanizm anlayışıyla gelişen Aydınlanma Çağı da Ortaçağ sonrası kendini göstermiş, bilimin doğa araştırmaları ile elde ettiği sonuçlar insanın kendine bakışını gökyüzünden yeryüzüne indirmiş ve insanı Tanrı'ya ulaşmada bir araçtan “özne” haline getirmiştir. Peki ya insanın kendini bilmesi, Aydınlanma sonrasında Antik dönemde olduğu kadar önemli bir yer kaplamış mıdır? Tarih bu açıdan tekerrür etmiş midir?

Thales, Anaksagoras, Herakleitos, Parmenides, Sokrates, Platon, Sofistler, Stoacılar, Kinikler derken İlkçağ filozofları tarafından Tanrıların doğa ve insan üzerindeki hakimiyeti sarsılmış, yerini birtakım sorgulamalar ve felsefi düşünceler almıştır. Ortaçağ dönemine gelindiğinde ise dinin ve Tanrı'nın yeniden yükselmesi sonucu insan, Tanrı'nın bir parçası olarak sahip olduğu ruh sayesinde Tanrı'ya ulaşmada bir araç olarak görülmüş, tüm sorgulamalar ve düşünceler de onun varlığını yadsıyan düşünceleri yok etmek için geliştirilmiştir. İnsanın kendini bilmesi de kendine yarayacak bir eylem olarak değil, kendini bilen Tanrı'yı da bilebileceği inancından hareketle önem kazanmıştır. Ancak bilimsel araştırmaların ilerlemesi ile elde edilen birtakım astronomik sonuçlar kutsal kitaplarda yazılanlar ile çelişince Tanrı'nın insan ve doğa üzerindeki hakimiyeti tekrardan, tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi, sarsıntıya uğramıştır. Yazması bu kadar basit olsa da yaşamının çok daha zor ve uzun olduğu karmaşa dönemi hümanizme ve Aydınlanma'ya çıkmıştır. İnsanın kendisi de artık Tanrı'ya gitmede bir araç olarak değil bizzat kendisi için, “özne” olarak insan için önemli hale gelmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde ise dini, ekonomik, siyasal birçok savaşın olduğu bir dönemde insanın sorgulamaları yine kendine yönelmiştir. İnsanın bireysel varoluşu sinema, tiyatro, müzik, resim, heykel, edebiyat gibi birçok farklı alanda bambaşka açılardan ele alınmıştır. Bunca farklı alan arasında deneme türü, yazın

dünyasının bir parçası olmakla birlikte yazarının bizzat kendisini anlatmasıyla ayrıcalıklı olarak öne çıkmaktadır.

Montaigne'in kendine ve kendince yaşamaya odaklı yaşantısının yazıya dökülmüş hali olan Denemeler'i öncülüğünde hayatın tadını alma konusunda farklı bir yazın ve bakış türü gelişmiş, etkisi günümüze değin yansımıştır. Deneme türündeki felsefi arka plan çoğu zaman görülme de Hume, Bacon, Pessoa, Rousseau, Sartre gibi filozofların denemeleri mevcuttur. Yazarının kendi yaşamından düşüncelerini anlattığı denemeler, ister istemez kendinde derinlere inmeyi gerektirir. Bütün düşünürler ve filozoflar ele aldıkları konularda kendi düşüncelerini dile getirirler ancak denemede düşüncenin öznesi de nesnesi de yazarının kendisidir. Bu sebeple deneme türü, yazarının düşüncelerini kendisine yöneltmesi ile ortaya çıkmış bir türdür ve insan felsefesi söz konusu olduğunda önemli bir yere sahiptir.

Montaigne'de her şeyin ölçüsü olarak hayata kendi penceresinden bakan ve devletin yasalarına tabi olarak özgürlüğünü gerçekleştirebilen insan, ruhunu yaralamadan, kendi sınırları içerisinde insanlığını tamamlamak durumundadır. Cioran'da doğmuş olmasıyla doğaya işkence çekirtmeye başlayan insan, özgür olduğu takdirde sınırsız kötülük imkanı bulacağından tiranlık altında yaşamalı ancak kendini akıştan, varoluştan çekip çıkarmalıdır ki kendi hiçliğini kabul edebilsin; aksi halde Tanrı'nın yasalarına boyun eğen sıradan bir oluştan öteye geçemeyecektir. Uygur'da ise biyolojik olduğu kadar kültürel açıdan da evrim geçiren insan, kültür oluşturduğu kadar ondan etkilenecek kendini oluşturan, hayatı boyunca eyleyen ve eylemleri ile kendini var eden bir varlıktır. Değerleri, yasaları, güzeli çirkini insan oluşturduğu gibi kendi oluşturduğu kültürel öğelerden etkilenecek kendini oluşturur. İnsan var olduğu sürece oluşumu da devam edecektir. Cioran daha ziyade karamsar bir tutum benimsemiş olsa da "çelişki"ye bakış açısı düşünüldüğünde onun da oluşu benimsediği görülebilir.

İnsanın yaşam içerisindeki oluşu birçok farklı deneyime bağlı olarak oluşacağından insan, bugün reddettiğini yarın kabul edebileceği gibi sahip olduğu veya savunduğu değerler de benzer değişim gösterebilmektedir. Dolayısıyla insanın yaşamının farklı dönemlerinde sahip olduğu farklı düşünceler onun çelişkili doğasını ortaya koyduğu kadar insanın oluşumunu da gözler önüne serer. Çelişki, oluşun doğal bir sonucu olarak var olur.

Montaigne, insan olduğu kişiyi tamamlamalı diye düşünerek insanın içinde kendine dair verili bir şeyler olduğunu ve insanın bunu gerçekleştirmesi gerektiğini düşünür ancak Cioran'da ve Uygur'da insana verili bir öz söz konusu değildir. Cioran insanı cennetten kovulma miti üzerinden inceleyip onun doğasının kötü olduğuna gönderme yapsa da insanın insan oluşunu bir öze bağlamaz. Uygur ise insanın oluşumunu yine insanın oluşturduğu kültüre ve başkaları ile olan etkileşimine bağlayarak kendisinin gerçekleştirdiğini düşünür. Bu anlamda Cioran ve Uygur'da varoluşçuluğun izlerini görmek mümkünken Montaigne'de Tanrı inancına dayalı bir temel olduğu söylenebilir. Yine de kendi dönemindeki dini çatışmaları ve fanatikleri düşününce Montaigne'in çağının ötesinde bir düşünür olduğu açıktır.

Montaigne, Cioran ve Uygur birçok yönden farklılaşmalarına rağmen insan varlığının yaşam boyu süren bir oluş olduğu noktasında hemfikirdirler. Oluş, insan var olduğu sürece devam edecek bir süreçtir. Cioran bu oluşun karşısında bir duruş sergilese de oluşun farkındadır. O, insanın farkındalığın yarattığı ıştıraptan kurtulması için topluma karışıp sıradanlaşması ve kendini kaybetmesi gerektiğini düşünür. Montaigne ve Uygur ise insanın kendi oluşunun toplumla içli dışlı bir şekilde ve kişinin farkındalığı ile gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Montaigne, insanın kendisini toplum karşısında kaybetmemesi gerektiğini vurgular. Uygur ise başkalarının insanın bakışında çeşitliliklere sebep olacağını belirterek insana "başka" pencereler sunduğuna değinir. İnsanın toplumla ve başkalarıyla olan bu etkileşim sürecinde yaşadığı değişimler, insanın kendisini oluşturur. Bu sebeple Montaigne ve Uygur'a göre kişi, değişimi evetleyerek kendindeki değişimleri izlemeli, farklılaşmalarını takip etmeli ve ayık bir oluşum sergilemelidir. Cioran, her ne kadar farkındalığın karşısında olan bir düşünür olarak onaylamasa da, toplumda kendini kaybetmeyen insanın değişimi ve oluşumu yaşayacağını düşünür. Tüm bu oluşum ve değişim sürecinde insanın kendine yönelik bilgileri de değişeceği için kişinin dününe yönelik ortaya koyduğu bilgilerle bugününe yönelik ortaya koyduğu bilgilerin çelişebilmesi mümkündür; bu sebeple en genel haliyle "kendini bilme" durumu söz konusu değildir. Değişim, bilme ediminin doğruluğunu ve kesinliğini törpüleyerek insanı arayışa sürükler. Dolayısıyla bilme eyleminin cümleinin sonunu yansıtırçasına noktalayıcı, bitirici bakışından ziyade oluşun, arayışın, değişimin sürekliliği söz konusudur. Düşünürlerin insana bakışı farklılaşsa da insanın bir oluş sergilediği, "ben buyum" denilebilmesinden ziyade "bugün böyleyim, yarın böyle olmayabilirim" tavrından yana oldukları görölmektedir.

İnsana Tanrı tarafından verilmiş ruh ve kader inancının baskın olduğu dönemlerde, insanın yapması gereken Tanrı'nın kendisine hediye ettiği her şeyle birlikte yaşamaktır. Bu sebeple insanın kendine yönelik algısı, onu Tanrı'sına götürecek bilgiler içerdiği için önemlidir. İnsan kendisine verilen şeyleri keşfettikçe Tanrı'yı keşfedeceğini düşünür çünkü kendindeki her şey Tanrı tarafından verilmiştir. Tanrı'dan geldikleri için ona dair bilgiler taşımaktadırlar. Bu düşünce insanın bir nevi Tanrı'nın yansıması olduğu fikrinden kaynaklanır. İnsanın kendine yönelik bilgilerinin değişmesi ise Tanrı'ya yönelik bilgilerin değişmesi anlamına geleceği için mümkün değildir. Tanrı oluşup değişen bir varlık göstermekten ziyade her şeyiyle bir ve sonsuz olduğu için ondan pay alan insan bu sonsuzluğa dair birtakım bilgiler içerir, kendine yönelik elde ettiği her bilgiyle de Tanrı'sına yönelik bilgiler elde etmiş olur. Platon'un insanı toplumsal ve siyasi oluşum içerisinde gelişen bir varlık olarak ele alışında bile önceden verilmiş birtakım yetiler vardır, insanlar bu yetilerine göre belli sınıflar içerisinde doğarlar. Dolayısıyla insan, kendisine dair edindiği her bilgide inandığı Tanrı'ya dair bilgiye sahip olduğu için bu bilgilerin sarsılmazlığı ve değişmezliği söz konusudur.

Bilimsel araştırmaların yeryüzüne ve gökyüzüne yönelik yarattığı yeni keşifler, insanın o güne değin doğru olduğunu düşündüğü her şeyi sorgulamasına sebep olmuştur. Özellikle güneş merkezli evren teorisi, her şeyin insan için yaratıldığı fikrinin sarsılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bilginin değişmezliğine yönelik inanç sarsılmış, insanın kendisi başta olmak üzere her şeye bakış açısı değişmiştir. Doğruluğu kesin olarak kabul edilen birçok bilginin doğruluğunun sorgulanır hale getirilmesi sonucu insanın kendisine yönelik bilgisi ve bakışı da sarsılmıştır. Bu sarsıntı ise yeni bir arayış, aydınlanma, doğuş dönemi başlatmıştır. Antik Yunan'dakine benzer bir düşünce değişiminin söz konusu olduğu bu süreçte insan, kendisini yeniden inceleme konusu yapmıştır ancak bu sefer kendine bakışı yüzyıllar öncesinden farklıdır. Bilme eyleminin hem nesnesi hem öznesi olarak insan, zaman içerisinde birtakım değişimler yaşıyorken kendisi hakkında doğruluğu kesin olan bir bilgiye ulaşması çok zordur çünkü hem bilmenin nesnesi olarak kendisi değişir hem de değişen nesneye bakan, inceleyen özne olarak kendisi ve bakışı değişir.

İnsan değişim, oluşum, farklılaşma fikirlerinin ön planda olduğu Aydınlanma döneminde değişimi ilk olarak kendi üzerinden incelemeye alır. “Kendini bilme” fikrinden “kendini arama” fikrine doğru yaşanan bu değişim, Montaigne'in denemelerinde ön plana çıkar. İnsan, evrendeki herhangi bir bilme nesnesi gibi

keşfedilmeyi bekleyen bir nesne değil, zaman içerisinde birçok değişim yaşayan ve nesneleri keşfetmeye yönelen özne konumundaki bir var-oluştur. Montaigne'in salt kendine odaklanan ve kendindeki değişimleri yansıtmaktan çekinmeyen denemeleri sayesinde insanın değişebilen ve oluşabilen bir varlık olduğu, dolayısıyla onun hakkında kesin bir hüküm vermenin imkansızlığı gündeme gelir. Böylece insanın kendine yönelik bakışı “kendini bilme” ediminden ziyade “kendini arama”ya evrilir. Montaigne, Cioran ve Uygur, insanın kendi arayışının özgürlük ve cesaret merkezli bir süreç olduğu konusunda hemfikirdirler. Özgürlüğün olmaması demek kişinin olduğu şekliyle kendisi olmasına engel olacağı için arayışın önünü keser. Öte yandan bu arayış, içinde iyi kötü birçok farklılığı, çelişkiyi ve her yönden bir değişimi barındırdığı için cesaret ister. Cesur bir şekilde ve özgürce kendini gerçekleştiren insanı sınırlandıran şey Montaigne’de ölçülülük ve yasalar, Cioran’da mutsuzluk yalanı ve farkındalık acısı, Uygur’da ise başkalarına duyulan sevgi ve yararlılık düşüncesidir. Cioran’ın aksine Montaigne ve Uygur değişimin evetlenerek ve farkındalık halinde yaşanması, takip edilmesi gerektiğini düşünür. Cioran ise varoluş protestosu yaparak eylemsizliği savunduğundan farkındalığın ve değişimin karşısında durur. Diğer yandan oluşun, değişimin, arayışın gerçekleşmesi için kişinin özgür olması gerektiğinin farkındadır ve insanın toplumda kabul görme korkusunu aşır salt kendisi için bu oluşu yaşaması gerektiğini düşünür ki kendisi de öyle yapar.

Yazarının kendine odaklanıp kendini anlatması sebebiyle deneme türü ile sınırlandırıldığından ötürü Montaigne, Cioran ve Uygur üzerinden gerçekleştirilen insan ve kendini bilme incelemesi sonucunda; insanın kendi üzerine düşünmesinin ön plana çıkmasına karşın bu düşünmenin “bilme” üzerinden değil “arayış” üzerinden gerçekleştirildiği görülmüştür. Dolayısıyla teze konu olan “insanın Antik dönemdeki ‘kendini bilme’ anlayışının günümüzde deneme yazın türü aracılığıyla tekrar doğmuş olduğu” önermesinin “insanın kendini incelemesinin Montaigne etkisi ve deneme türü ile birlikte tekrar ön plana çıkması” açısından doğru olduğu, buna ek olarak bilme eyleminden ziyade yaşam boyu arayış söz konusu olduğu için bu açıdan eksik kaldığı görülmüştür. İnsanın kendisi düşüncenin öznesi ve nesnesi olduğunda deneme, yazarının kendisini merkeze alan bir inceleme türü olduğu için etkili bir yazın türü olarak baş göstermiştir. Öte yandan kendini bilme noktasında geçmişten şimdiye küllerinden doğan bir fikir söz konusu değildir; geçmişteki yeri sağlam olan ve dönemine damga vurmuş bir düşüncenin kendinden sonraki dönemleri etkilediği ve

mevcut ilerlemelerden etkilenip değişerek yeni bir şekle, düşünceye, varoluşa kavuştuğu ortaya çıkmıştır. Montaigne, Cioran ve Uygur’da gördüğümüz üzere insanın kendini bilmesi değil, oluş sürecinde kendini araması söz konusudur. İnsan yaşadığı, yeryüzünde var olduğu sürece kendisini konu alan düşüncelere kapılacağı bir gerçektir. Zamana bağımlı varlık olarak insan yaşadıkça değişmektedir ve bu süreç insan var olduğu sürece devam edecektir. Bu noktada insanın yapması gereken ölçülü bir cesaret ve özgürlük içerisinde değişimi evetleyerek kendini izlemek, kendindeki değişimleri takip ederek bilinçli bir oluşum sergilemek ve tam anlamıyla “yaşayarak” kendini gerçekleştirmektir.



KAYNAKÇA

Bakewell, S. (2018). *Nasıl Yaşanır ya da Bir Soruda Montaigne'in Hayatı*, çev. Emre Ülgen Dal, İstanbul: Domingo Yayınevi.

Berindeanu, F. (2018). Cioran'a Göre Tarih. *Emil Michel Cioran: Uykusuzluk Göğünde Bir Dolunay*, Er, S. E. & Varolun, O. (Edt). İstanbul: Çizgi Kitabevi. 11-30.

Bilgin, B. (2023). *Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek: Antik Yunan'dan Günümüze Paradigmatik Bir Bakış*, İstanbul: Çizgi Kitabevi.

Camus, A. (2018). *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları.

Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cioran, E. M. (2021). *Avare Düşünceler*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Cioran, E. M. (2016a). *Burukluk*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Cioran, E. M. (2016b). *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Cioran, E. M. (2017). *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Metis Yayınları.

Cioran, E. M. (2016c). *Ezeli Mağlup*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Cioran, E. M. (2015a). *Gözyaşları ve Azizler*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Jaguar Kitap.

Cioran, E. M (2020a). *Parçalanma*, çev. Siren Edemen, İstanbul: Metis Yayınları.

Cioran, E. M. (2015b). *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Cioran, E. M. (2019a). *Umutsuzluğun Doruklarında*, çev. Orçun Türkay, İstanbul: Jaguar Kitap.

Cioran, E. M. (2016d). *Varolma Eğilimi*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Metis Yayınları.

Cioran, E. M. (2019b). *Yeni Tanrılar*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Redingot Kitap.

Cioran, E. M. (2020b). *Zamana Düşüş*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Compagnon, A. (2015). *Montaigne'le Bir Yaz*, çev. Öncel Naldemirci, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çotuksöken, B. (1995). *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Çotuksöken, B. (2015). Nermi Uygur'un Felsefi Söyleminin Temel Konuları. *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları* 22. Kitap. İstanbul: Çizgi Kitabevi. 53-56.

Çotuksöken, B. (2018). *Antropontoloji ya da İnsan-Varlıkbilgisi*, İstanbul: Notos Kitap.

Çotuksöken, B. (2006). Uygur'un Söylemi Üzerine Birkaç Saptama, *Yaza-Yaşaya: Nermi Uygur'un Anısına*, İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi Yayınları. 54-57.

Demiray, H. (2023). *Mevlana'nın ve Montaigne'in Yapıtlarında Kendini Tanıma, Hoşgörü ve Evrensellik* üzerine bir araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara.

Dodille, N. (1997). Simone Boué ile gerçekleştirilmiştir bir söyleşi; Hayat Arkadaşının Gözüyle Cioran, çev. Haldun Bayrı, *1+1 Express Dergi*, <https://birartibir.org/kekiye-benzerdi/>, Erişim Tarihi: 18 Ocak 2023.

Er, S. E. (2017). *Bir Alacakaranlık Düşünürü*, İstanbul: Çizgi Kitabevi.

Er, S. E. (2021). Cioran ve Şiir, *Sanatı Felsefeyle Düşünmek: Özne Felsefe Bilim ve Sanat Dergisi* 35. Kitap, İstanbul: Çizgi Kitabevi. 341-347.

Frampton, S. (2011). *Montaigne'in Kedisi*, çev. Solina Silahçı, İstanbul: Say Yayınları.

Foucault, M. (2021). Kendini Biçimlendirme Teknikleri. *Kendini Bilmek*, Gutman, H. & Hutton, P. H. & Martin, L. H. (Edt). çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap.

Günay, M. (2010). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Adana: Karahan Kitabevi.

Haarmann, H. (2021). *Yazının Tarihi*, çev. Öykü Beyza Yılmaz, İstanbul: Runik Kitap

Jakob, M. (2006). Bilgelik Dersleri/Cioran'la Söyleşi, *Hiçliğin Doruklarında Cioran*, Sarıalioğlu, K. & Er, S. E. (Edt). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları. 29-56.

Karaböcek, C. (2019). Uygur'ca Felsefe: Nermi Uygur'ca Felsefi Düşüncenin Yapısı, *Düşünceleriyle Nermi Uygur*, İstanbul: Dergah Yayınları, 78-90.

Kaynaradağ, A. (1986). *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Yayınları, 119-174.

La Boetie, E. D. (2018). *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Kitabevi.

Laertios, D. (2022). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Marenco, E. (2006). Emil Michel Cioran'ın Yaşamöyküsünden Kesitler, *Hiçliğin Doruklarında Cioran*, Sarıalioğlu, K. & Er, S. E. (Edt). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları. 227-238.

Montaigne, M. D. (2021). *Denemeler Cilt I*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

Montaigne, M. D. (2019a). *Denemeler Cilt II*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

Montaigne, M. D. (2019b). *Denemeler Cilt III*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

Montaigne, M. D. (2019c). *Denemeler Cilt IV*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları.

Montaigne, M. D. (2019d). *Yol Günlüğü*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Öztürk, M. A. (2018). *Emil Michel Cioran Kitabı*, İstanbul: İzdiham Dergi.

- Sarıalioğlu, K. (2019). *Cioran: Tebessüm, Sırıltma ve Ötesi*, İstanbul: Fol Kitap.
- Strauss, C. L. (2018). *Montaigne'de Montaigne'e Devrimci Bir Bilim: Etnografya*, çev. Alev Er, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Taşdelen, D. K. (2020). *Kendini Varedebilme Etiği*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Uygur, N. (1996). *Başka Sevgisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2018a). *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2009). *Çağdaş Ortamda Teknik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2018b). *Denemeli Denemesiz*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2021a). *Dilin Gücü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (1985). *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Uygur, N. (2003a). *Dipten Gelen*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (1963). *Dünya Görüşü*, İstanbul: Elif Yayınları.
- Uygur, N. (2021b). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2004). *Eşekler İkindiler Yetişimler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2016). *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (1997). *Güneşle*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (1998). *İçi Dışıyla Batının Kültür Dünyası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2001a). *İçimin Sesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2021c). *İnsan Açısından Edebiyat*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2012). *Kuram-Eylem Bağlamı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, N. (2003b). *Kültür Kuramı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uygur, N. (2007). *Salkımlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uygur, N. (2018c). *Tadı Damağımda*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uygur, N. (2019). *Türk Felsefesinin Boyutları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uygur, N. (2001b). *Yaşama Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Zaripofol-Johnston, I. (2020). *Cioran'ın İzinde*, çev. Ümit Gorbanov, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Zweig, S. (2021). *Montaigne*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

