

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 1 / Temmuz 2022

ISSN: 2147-1622

Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye:

Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama

Sengün M. Acar Keskin

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

sengun.acar@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9878-5835

Öz

Bu çalışmada felsefede kendilik sorununa dair ortaya konan açıklamaların iki hareket noktası bulunduğu ve söz konusu açıklamaların, merkezlilik-merkezsizlik ekseninde gerçekleştirilen düşünme biçimlerinin birer sonucu olarak değerlendirilebileceği ileri sürülmektedir. Kendiliğin bu iki düşünülüş tarzı kimdir? sorusunun nereye ait olduğunu, temelini nerede bulduğunu ve bu temelini onu nasıl şekillendirdiğini sorgulayan daha genel bir çerçevede, kurmacayı da kuşatacak biçimde kim'lik sorgulaması başlığı altında ele alınmaktadır. Sorunun felsefede ben ve kendi olarak karşılık bulan yanıtları, bu yanıtların felsefe tarihindeki önemli uğrakları olan Descartes ve Heidegger üzerinden konu edilmektedir. Ben ve kendi, sırasıyla biri dışarıya kapalı ve değişmez bir merkeze, diğeri ise dışarıya açık ve ilişkisellik içindeki bir merkezsizliğe işaret eden, dolayısıyla klasik anlamda tanımlanmaya izin verip vermemeleri bakımından birbirinden farklılaşan kavramlardır. Ben ve kendinin yukarıda dile getirilen eksenindeki edebi eşleri olarak konumlandırılan kahraman ve anti-kahraman ise Campbell'ın monomit kuramından ve anti-ön ekinin Derridacı bir okumasından hareketle, kimdir?'in kurmacadaki ve felsefedeki yolculuklarının paralel rotasına işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu rotayı takip eden çalışma, kim'lik sorgulamasını kurmacada ve felsefede ortaya konan yanıtların kutuplar arası yelpazesinde serimlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: Kim'lik, ben, kendi, kahraman, anti-kahraman

Makale Bilgileri:

Acar Keskin, Sengün M. 2022. "Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye: Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama." *Posseible: Felsefe Dergisi* 11, no. 1: 1-26.

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 30.05.2022

Kabul Edildiği Tarih: 16.07.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.07.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 1 / July 2022

ISSN: 2147-1622

From Hero to Anti-Hero, From I to Self:

An Inquiry into Who-ness

Sengün M. Acar Keskin

Ankara Hacı Bayram Veli University
sengun.acar@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9878-5835

Abstract

In this study, it is argued that the explanations about the problem of selfhood in philosophy have two starting points and that these explanations can be interpreted as results of thinking styles practiced on the axis of centrality-noncentrality. These two ways of consideration of selfhood are discussed within the context of the inquiry into who-ness, encompassing fiction, in a more general framework that questions where the question who is? belongs, where it finds its basis and how this basis shapes it. The answers to the question in philosophy as I and self are discussed through Descartes and Heidegger, the important cornerstones of these answers in the history of philosophy. I and self are concepts that differ from each other in terms of whether or not they allow themselves to be defined in a conventional sense, the former pointing to a closed and unchanging center and the latter to an open and relational noncentrality. The hero and anti-hero, positioned as the literary counterparts of I and self on the abovementioned axis, are used to indicate the parallel routes of the answers to the question who is? take in fiction and philosophy, with an eye to Campbell's theory of monomyth and a Derridean reading of the prefix anti-. Along the same line, the study aims to expose the inquiry of who-ness in the interpolar spectrum of answers put forward in fiction and philosophy.

Keywords: Who-ness, I, self, hero, anti-hero

Article Information Tag:

Acar Keskin, Sengün M. 2022. "Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye: Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama." *Posseible: Journal of Philosophy* 11, no. 1: 1-26.

Category: Research Article / Date Submitted: 30.05.2022

Date Accepted: 16.07.2022 / Date Published: 31.07.2022

Kahraman'dan Anti-Kahraman'a, Ben'den Kendi'ye: Kim'lik Üzerine Bir Sorgulama

Sengün M. Acar Keskin

1. Giriş

Isaiah Berlin Yunan şair Arkhilokhos'un "Tilki pek çok şey bilir ama kirpi büyük, tek bir şey bilir." sözünün ardında insanlara ilişkin temel bir tespitin yer aldığını, iki farklı insan tipini temsil eden kirpi ve tilkide yaşamın yorumlanışına dair iki egemen yaklaşımın ifade bulduğunu ileri sürer (1953, 1). Ona göre kirpiler her şeyi bir merkez üzerinden birbiriyle ilişkilendirerek anlamlandırırken tilkiler şeyleri tekliklerinde ele alan merkezsiz bir bakış açısına sahiptir. Berlin'in insanlara ve onların yaşamı yorumlayışına ilişkin bu sınıflandırması her ne kadar indirgemeci oluşu nedeniyle dikkate değer bir şüpheyi ev sahipliği yapıyor olsa da kim'lik¹ incelemesine giriş yapabilmek adına kullanışlı bir ipucu sunmaktadır. Ayrımın bu işlevselliği, insanları kirpi ve tilki olarak kategorize etmeyi bir kenara bırakıp bu ayrımı kuran merkez düşüncesinin, yani bir merkeze sahip olup olmamanın, kişinin kim olduğu sorusunun yanıtlanabilmesi çabasında ne türden bir rolü olduğunun düşünülmesiyle birlikte ortaya çıkar. Zira kişinin kim olduğunun felsefi sorgulanışını ifade eden kendilik açıklamalarına bakıldığında, bu açıklamaların temelinde yukarıda dile getirilen ikili perspektifin yer aldığı, kim'lik sorununun merkezlilik-merkezsizlik ekseninde düşünüldüğü görülmektedir. Söz konusu bu

¹ Kim'lik (who-ness) sözcüğü kimlikten (identity) farklı olarak *kim oluş* anlamına gelmekte ve metin boyunca, kişinin kim olduğunun felsefi sorgulanışına işaret eden kendilik (selfhood) kavramını kuşatıcı biçimde *kimdir?* sorusunun yanıtlanışı bağlamında kullanılmaktadır. Çalışmanın başlığında felsefi terminolojide yer alan *kendilik* terimi yerine *kim'lik* ifadesinin tercih edilmesi, bu incelemenin sorunu kurmacada ve felsefede birlikte ele alması nedeniyledir.

yaklaşım tarzları ise kendiliğin açıklanma zemini olarak ben/ego (I) ve kendi (self) biçiminde iki ayrı adlandırmayı beraberinde getirmekte ve dilsel bir tercihe işaret etmenin ötesine geçen bu adlandırmalar aracılığıyla önemli bir farkın altı çizilmektedir.

Ben ve kendi ayrımı Descartes felsefesinden doğan özdeşliğe ve değişmezliğe sahip kurucu özne anlayışına² çağdaş kıta felsefesi geleneği içerisinde, özellikle Heidegger öncülüğünde ve başta Levinas ve Ricoeur olmak üzere pek çok isim tarafından getirilen eleştirilerde temellenmektedir. Bu ayrıma göre kendiliği ben'den hareketle açıklamak, kişiye *ne* olduğu üzerinden yaklaşarak onu tanımlanabilen bir töz; düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kaynağı ve nedeni olan birleştirici bir merkez olarak ele almak anlamına gelir. Ben, kendisi dışında varolanlarla -diğer bir deyişle başka'yla- gerçek anlamda bir ilişki kurmaktan ziyade onlarla yalnızca yüzeysel bir temas halinde olan, içkin bir varlıktır. Dolayısıyla bu yaklaşımda kim'liği kendisine özsel olarak ait olduğu düşünülen nitelikler çerçevesinde açıklanan ben, dışarıya ve başka'ya kapalı oluşu nedeniyle bir aynılık ve bütünlük olarak tasarlanır. Kim oluşun kendi'den hareketle açıklanışı ise her şeyden önce onun *ne* olduğunun söylenemeyeceği, kendi'nin ben gibi sarsılmaz ve değişmez bir zemine sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Kişinin daima başka ile ilişki içinde, bir ilişkisellik ağı bağlamında varolduğunu ileri süren bu yaklaşımda kendi olmak, aşkın ve merkezsiz bir varoluşa sahip olmak demektir. Bundan dolayı düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kaynağı olmasına karşın nedeni olamayan kendi, kendisini içinde var kıldığı ilişkisellik çokluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Kısacası ben, sabit ve aynı oluşu imleyişiyle izi sürülebilir bir kökün varlığına, kendi ise devinimi ve başka oluşu imleyişiyle rizomatik³ bir varoluşa işaret eder.

Kendiliğin felsefede ben ve kendi üzerinden merkezlilik-merkezsizlik eksenindeki bu iki farklı açıklanışını berraklaştırmak için kim'liğin merkez düşüncesiyle ilişkisinin açık kılınması bir zorunluluk olarak görünmektedir. Bu ilişkinin anlaşılmasında yol gösterici işaretler ise gerek kim'liği felsefenin kuramsal bakış

² Kendiliğin ben/ego olarak konumlandırılmasıyla öznenin tarih sahnesine çıkışı her ne kadar Descartes'la başlatılsa da söz konusu kendilik anlayışını eleştiren isimlerden Ricoeur, aslında bu bakış açısının Sokrates'e dek geri götürülebileceğini belirtir. Ona göre *insanları ruhlarına daha yakından bakmaya çağıran* Sokrates ile *dışsal* şeylerin ve *aşkın* hakikatlerin ötesinde *içsel* bir insandan söz eden Augustinus, bu düşüncenin erken dönem mimarlarıdır. Descartes'ın ardından ise *düşünüyorum* tüm tasarımlarımıza eşlik ettiğini belirten Kant, *mutlak benden* söz eden Fichte ve *egolojisi* ile Husserl, aynı kendilik anlayışının temsilcileri olarak Descartesçi çizgiyi izlemektedirler (Ricoeur 1974, 236).

³ Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni) isimli çalışmalarının hemen başında okuyucuya sundukları *rizom* (köksap) kavramı Batı düşüncesinin bilimi, felsefeyi ve teolojii daima kök-temelli tasarlayan bakış açısına yönelik eleştirilerinin adı olarak ortaya çıkmaktadır. Rizom, botanik biliminde yatay bitki oluşumlarını ifade eden ve bu sebeple bir başlangıçtan ya da sondan söz etmeyi olanaksız kılarak bağlantılılığa, çokluğa ve merkezsizliğe işaret eden bir kavramdır. Deleuze ve Guattari rizomların bu özelliklerini bir düşünme modeline dönüştürmüş ve Batı'nın merkezli yapı oluşturma tarzına alternatif, anti-jeneolojik bir bakış açısı geliştirmişlerdir (Deleuze&Guattari 2005, 3-25). Bu bakımdan yukarıda dile getirilen "kendi'nin rizomatik bir varoluşa işaret ettiği" ifadesi her ne kadar doğrudan Deleuze ve Guattari'ye referansta bulunmasa da kim'liğin söz konusu ele alınışında rizoma has özelliklerin var olduğunu belirtmektedir. Zira çalışmada kendiliğin bu tarz bir yaklaşımla ele alınışına örnek olarak verilen Heidegger'in *Dasein*'i, *yersiz yurtsuzluğuyla* (heimatlosigkeit) tam da böylesi bir varoluşa işaret etmektedir.

açısının ötesine taşıyarak pratik yaşamdaki gerçek kişilerin temsiliyle ele alışı gerekse söz konusu temsilleri yine merkezlilik-merkezsizlik çerçevesinde inşa edişi nedeniyle en çok kurmacada⁴ bulunur. Elbette kurmaca ile gerçek hayat arasında bir temsil ilişkisinin bulunduğu iddiası bu metinde yer verilemeyecek denli detaylı tartışmaların canlılığını koruduğu felsefi bir sorunun parçasıdır.⁵ Bununla birlikte söz konusu iddia Platon'dan itibaren oldukça yaygın bir anlayışı dile getirmekte, kurmacanın ve içerisinde kurmacayı da barındıran sanatın bir yansıma ya da taklit (*mimesis*) olduğu düşüncesi farklı görünümelerde yüzyıllardır varlığını sürdürmektedir. Söz konusu anlayışın bu denli yaygın bir düşünce olmasındaki en büyük pay ise *Poetika*'da *mimesis* kavramını *eylemin temsili* anlamında kullanarak kavrama yeni bir boyut kazandıran Aristoteles'e aittir. Zira Aristoteles'le birlikte *eylemin temsili* eyleyeni ve ona dair olanakları kurmacanın asli özelliğini belirleyen unsurlar olarak devreye sokmuş, böylelikle sanat, yaşamın ham bir aktarımı olarak görülmenin ötesine taşınmıştır. Diğer bir deyişle Aristoteles'in sanatçıların dünyayı ya da şeyleri değil, eylemde bulunanları taklit ettiklerini ileri sürmesi (1993, 13), kurmacanın yaşamı karakterler aracılığıyla yorumlayan bir etkinlik olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Kurmaca karakterin kim olduğu sorusunun yanıtlanmasını gerektiren bu durum ise karakterlerin düşünen, konuşan, eyleyen ve acı çeken gerçek kişilerle aralarında nasıl bir temsil ilişkisinin bulunduğu açıklandığını gerektirir.

Kurmaca yapıtlarda eylemin temsili genellikle üç temel karakter ya da başkişi (protagonist) üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bunlardan ilki Gılgamış Destanı ile tarih sahnesine çıkan ve Antik Çağ'dan günümüze uzanan sayısız örneğinde çoğunlukla başkişi anlamında da kullanıldığına tanık olduğumuz kahraman (hero), diğer ikisi ise istisnai örneklerine daha erken dönemlerde rastlanmakla birlikte ağırlıklı olarak 19. yüzyıldan sonra karşılaştığımız kötü karakter/kötü adam (villain) ile anti-kahramandır (anti-hero). Açıklanışlarına çalışma içerisinde yer verilecek olan bu başkişiler gerçek hayatta birebir karşılıklarını bulabileceğimiz insanlardan ziyade eylemlerin nasıl temsil edildiğine, diğer bir deyişle, bir kişi olmanın kurmaca içerisindeki farklı sunuluş biçimlerine işaret etmektedirler. Bu açıdan beyaz ve siyah gibi birbirinin karşısına konumlandırılan kahraman ile kötü adamın aslında benzer şekilde merkezli bir temsil edilişe, kahraman ile kötü adam arasındaki gri bölgede salınan anti-kahramanın ise diğer iki başkişiden farklı olarak merkezsiz bir temsil edilme biçimine sahip olduğu görülür. Dolayısıyla kurmacada da kişinin kim olduğu felsefedeki gibi merkez düşüncesiyle ilişkisinde ele alınmakta, bu bakımdan bizimle aynı gerçekliği, dünyada olma pratiğini paylaşan karakterlerin temsili kim'lik incelemesi için temel bir referans olmaktadır.

⁴ Kurmaca (fiction) her ne kadar öncelikle roman başta olmak üzere düzyazı biçiminde yazılmış edebiyat yapıtları için kullanılan bir terim olarak görünse de aslında tüm edebi anlatıları kuşatan, ve gerçekten olmuş ya da yaşanmış olaylar yerine yaratılmış, kurulmuş olana işaret eden daha geniş bir anlama sahiptir (Abrams 1999, 94.). Dolayısıyla roman ve öykü gibi düzyazı türlerinin yanı sıra şiirin ve hatta 20. ve 21. yüzyılın en gözde anlatı formu olan sinemanın da kurmacaya birer örnek oluşturduğu söylenebilir.

⁵ Kurmaca ile ampirik gerçeklik arasındaki ilişkiye dair birbirine zıt iki hâkim görüşten söz edilebilir. Bunlardan biri söz konusu iki alanın birbiriyle ilişkisinde ele alınabileceğini ileri sürerken diğeri birbirinden tamamen farklı olduğunu ileri sürmektedir. Sorunun ikili ve indirgemeci bir bakış açısından sınırlanarak nasıl düşünülebileceği konusunda bir çalışma için bakınız: (Çelik, 2021).

Kurmacanın söz konusu üç temsil biçimi, bu temsillerde ifade bulan merkezlilik ve merkezsizlik sayesinde kendiliğın iki farklı resmedilişine karşılık gelerek kahraman/kötü adam ve anti-kahramanın ben ve kendi ile ilişkilendirilerek ele alınabilmesine izin vermektedir. Bu ilişkilendirme çerçevesinde kişinin kim olduğu sorusunun yanıtlanma çabasına katkı sunmayı amaçlayan bu çalışma, dört alt başlıkta yürütülecektir. Kurmacadaki merkezli temsil ediliş kahraman üzerinden ele alan ilk bölüm, kahramanın kim olduğu hakkındaki ayrıntılı çalışmalarını nedeniyle Joseph Campbell'dan yola çıkarak belirli niteliklere sahip olmakla tanımlanan kahramanın, eylemlerinin merkezi olan bir özne olarak temsil edilişini serimlemeyi amaçlamaktadır. Makalede söz konusu bu temsilin felsefi izdüşümü olarak konumlandırılan ben'in kim olduğunu ben'in/ego'nun kurucu ismi Descartes üzerinden bir kahraman anlatısı olarak okumayı deneyen ikinci bölüm, ben'in tıpkı kahraman gibi aynılığa sahip bir merkez olarak tasarlandığı iddiasını dile getirmektedir. Üçüncü bölümde kurmacadaki merkezsiz temsil edilişin görünümünü olarak anti-kahraman ele alınmakta, *anti-* ön ekinin anlamına ilişkin Derridacı bir okumadan hareketle kurmacanın bu gri karakterinde temsil edilen çokluk ve başkılığın onu klasik bir biçimde tanımlamaya niçin izin vermediği açıklanmaktadır. Böylesi bir kim oluşa rengini veren başka'dan yola çıkarak felsefedeki kendi'yi konu edinen dördüncü bölüm ise kavrama dair çağdaş yaklaşımların ana hatlarına değinmekte ve kendi'yi anti-kahramanda dile gelen türden bir anti-ben olarak açılmayı nedeniyle Heidegger'i konu edinmektedir.

2. Eylemlerinin Nedeni Olarak Kahraman

Tüm "... kimdir?" sorularına olduğu gibi "Kahraman kimdir?" sorusuna da yanıt aramanın ilk akla gelen yolu, kim oluşu bir tanımdan hareketle inşa eden bakış açısından yola çıkıp kahraman olarak adlandırılmaya neden olan niteliklerin neler olduğunu saymak, yani kahramanlığın *ne* olduğunu açıklamaktır. Bu türden bir anlamlandırma tarzının en güvenilir adresi ise kuşkusuz insanlığın dünyayı kendisine bilindir kılma arzusunun bir yansıması olarak icat ettiği ve dilde sağladığı güvene yaslanarak dünyada kaybolma hissini önüne geçebilmek için başvurduğu sözlüklerdir. Sözcüklerin birbirlerine düğümlenerek birer payandaya dönüştürüldüğü sözlüklere baktığımızda kahramanın şöyle tanımlandığını görürüz: *Kahraman*: 1- Savaşta veya tehlikeli bir durumda yararlık gösteren (kimse), alp, yiğit; 2- Bir olayda önemli yeri olan kimse; 3- Roman, hikâye, tiyatro vb. edebiyat türlerinde en önemli kişi (Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük 2022). *Hero*: 1- Büyük ve cesur eylemleri veya iyi nitelikleri nedeniyle imrenilen kişi; 2- Kendisine büyük hayranlık duyulan kişi; 3- Bir hikâye, oyun, sinema vb.ndeki ana karakter (The Merriam-Webster Dictionary 2022). *Héros*: 1- Sıra dışı bir değer veya savaşta elde edilmiş başarılar nedeniyle ön plana çıkan kişi; 2- Karakterinin gücü, ruhunun büyüklüğü ve yüksek bir erdeme sahip olmakla göze çarpan kişi; 3- Şiir, roman veya tiyatro oyununda ana karakter (Littré 2022). Türkçenin yanı sıra örnek teşkil etmesi amacıyla seçilen İngilizce ve Fransızca karşılıklarında da görüldüğü üzere kahraman, eylem dünyasının karmaşası ve çokluğu içinde belirli üstün niteliklere sahip olmakla açıklanmakta, onun bu tanımlanışı ise betimlenen niteliklerinin anlatılmayı hak ettiğini gösterircesine sözcüğe kurmacada geçerli yeni bir anlam

kazandırmaktadır. Diğer bir deyişle kahramanın temsil edilmeye layık bir kişi olarak görülmesi, onu, yaşamdakine paralel bir biçimde *kurmaca yapıtların başkışisi* olarak anlatıda da merkeze taşımaktadır.

Kurmaca kahramanı *gerçek* kahramanın anlatısal bir temsili olarak gören ve ayrıntılı incelemeleriyle kahraman üzerine yapılan çalışmaların adeta zorunlu referansına dönüşen en önemli isimlerden biri, Amerikalı araştırmacı ve mitoloji uzmanı Joseph Campbell'dır (1904-1987). Campbell, ilk kez 1949 yılında yayımlanan *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (The Hero with a Thousand Faces)* adlı çalışmasında kurmaca yapıtlardaki kahraman karakterini onun doğum yeri olan mitolojiden hareketle ele almış ve incelemesini James Joyce'dan ödünç aldığı *monomit* terimiyle bir kurama dönüştürmüştür (Segal 2006, 114). Campbell, kuramında mitlerde ve hikâyelerde karşılaşılan kahramanlık anlatılarının ortak bir şablona sahip olduğunu, görünürdeki farklılıklarına karşın kahramanların ve yolculuklarının daima benzer özellikler taşıdığını ileri sürer. Monomitin değişmez bir işleyiş örüntüsü vardır: ayrılma (yola çıkma), erginlenme ve geri dönüş (Campbell 2017, 35). Tıpkı çalışması boyunca düşünceleriyle sürekli diyalog halinde olduğu Carl Gustav Jung gibi Campbell da *arketip*⁶ anlayışından hareket etmekte ve kahraman arketipi ile bu arketipin anlatılarından oluşan mite Jung gibi kökensel bir önem atfetmektedir. Ona göre geçmişten günümüze kahramanlar binbir farklı surette aynı döngüyü tekrarlamakta, mitler de farklı konuları ele alan benzer işleyişleriyle anlam yaratımına kaynak teşkil etmeyi sürdürmektedir.

Campbell günümüzde her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulduğunu belirttiği mitsel anlatıların öznesi olan kahramanı "hayatını kendinden daha büyük bir şey uğruna feda eden kişi" olarak tanımlar ve kahramanın fiziksel ve ruhsal eylemlerinin, kahramanlığın temel göstergeleri olduğunu ifade eder (1991, 151-152). Kahramanın kim olduğunu onun özelliklerini tek tek saymak yerine genel bir çerçeve sunarak ortaya koyan bu ifadeler, doğrudan bir içeriğe işaret etmemeleri nedeniyle ilk bakışta oldukça muğlak görünmektedir. Buna karşın söz konusu betimlemede altı çizilen iki temel noktanın kahramanın kim'liğine dair önemli ipuçları olarak yorumlanabileceğini ileri sürmek mümkündür. Açıklanmaya izin veren bu noktalardan ilki kahramanın kendi çıkarlarını düşünmeyen bir kişi olmasına, ikincisi ise kahramanın eylemlerinin, onu kahraman kılan özelliklerin birer sonucu olarak ortaya çıkmasına işaret etmektedir. O halde kahramana dair söz konusu genel çerçevenin belirginleştirilmesi doğrultusunda önce onun bencil olmayışının ne anlama geldiğine, ardından da eylemlerinin nedeni olan birisi oluşunun neye işaret ettiğine bakmak gerekmektedir.

⁶ Jung'un "... daha antikçağda bile kullanılan ve Platon'un 'idea'sıyla eşanlamlı olan bir kavram" (2020, 17) olarak tanımladığı *arketip*, tıpkı diğer canlılar gibi kendi türüne özgü özellikler taşıyan insanın, varoluşunun başlangıcından bu yana sahip olduğu *ilkimgeler*dir. Ona göre bilinç ve bilinçdışının bir birlikteliği olan insan psişesinde kolektif bilinçdışına ait olan arketipler herhangi bir içeriğe sahip olmayan *a priori* unsurları, kalıtsal olarak insandan insana aktarılan ve insanı insan kılan özellikleri ifade eder. Jung'a göre arketipler psişenin bilinçli tarafıyla etkileşimi yoluyla aktüel hale gelmekte ve insanın yaşam deneyimini belirlemektedir (2020, 20-22). Campbell da Jung gibi dünyada ve insanlık tarihinde çevresel ve tarihsel koşullar nedeniyle farklı kılıklara bürünen ortak bir zeminin -arketipin- bulunduğunu düşünür. Söz konusu bu zemin, belirli karakteristiklerin tezahürleri olarak ortaya çıkan eylem motiflerinin varlık nedenini oluşturmaktadır.

Campbell'ın kahraman tanımı kahramanın kendisinden başka bir şey - başkası/başkaları, değer/değerler veya ideal/idealler- için canını yok sayabildiğine işaret etmekle açık bir biçimde onun *ben sevgisine* sahip bir kişi olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Kahramanın adeta varlığına meydan okuyan biri olarak bu sunuluşu, bencillikten uzak oluşun özgeciliği tanımlayan temel nitelik olması nedeniyle onun aynı zamanda bir özgeci (altruist) olup olmadığı sorusunu beraberinde getirir. Özgecilik, kişinin herhangi bir karşılık beklemezsizin başkaları için kendi çıkarlarını bir kenara bıraktığı bir verme edimini ifade etmektedir (Clavien & Chapuisat 2013, 125-126). Bu bakımdan her ne kadar kahraman gibi kendini feda edecek derecede olmasa dahi özgeci de eylemlerinde kendisini esas almayı nedeniyle *ben sevgisinden* uzak bir kişi oluşu imler. Ancak kahraman ve özgecinin sahip olduğu bu ortaklık, kahramanın kim olduğunu ortaya koyma çabasına engel oluşturan oldukça önemli bir yanılsamaya yol açabilmektedir. Söz konusu yanılsama, bencil olmayışlarının ardında ortak bir amaç bulunan kahraman ve özgecinin eylem zeminlerinin farklılığı gözden kaçırıldığında ortaya çıkmaktadır. Zira özgeci de kahraman da eylemlerinde başkalarının iyiliğini ve yararını gözetmekte, buna karşın özgeci, eyleminin dayanak noktası olarak *başkasını* merkeze alırken Campbell'ın *kurucu* olduğunu belirttiği kahraman (1991, 166), bizzat *kendi varlığını* merkeze almaktadır.⁷ Diğer bir deyişle eyleminde kendi ben'ini terk eden özgeciden farklı olarak kahramanın başka bir şey uğruna eyleyebilmesi, onun kendi kurucu doğasını aktüel kılabilmesi nedeniyledir. Bu durum ise kahramanın eylemlerinin arka planında yer alan tözsel varlığına daha yakından bakmayı gerektirir.

Campbell'ın kahramanı tözsel bir kendilik olarak tasarladığı iddiası, kahramana ilişkin açıklamalarında öne çıktığı belirtilen ikinci hususla yani kahramanın kendisini *nasıl* feda ettiğini gösteren eylemlerine ilişkin incelemede açıklığa kavuşmaktadır. Campbell kahramanın kendisini nasıl feda ettiğini gösteren fiziksel ve ruhsal eylemlerini, onun kendisini *ne* uğruna feda ettiğiyle ilişkisinde açıklar. Ona göre bir savaşta ya da mücadelede olduğu üzere fiziksel güçle kazanılabildiği gibi tinsel bir yükselmeye de elde edilebilen kahramanlık, kahramanın uğruna hayatını hiçe saydığı şeyde gördüğü ahlaki yücelik üzerinde yükselmektedir (Campbell 1991, 156). Diğer bir deyişle kahramanın yalnızca başarılı eylemlerde bulunan bir kişi olmayıp başarısının ardında iyiye yönelik bir amaca sahip oluşu, kahramanı kahraman kılan şeyin, eyleminin niyeti ve sonucunda bir bütün olarak açığa çıktığını gösterir. Peki, kahramanın başarısının ahlaki bir zeminde gerçekleşmesi, söz konusu zeminin aşkın bir hakikatle bağlantılı olmasını gerektirir mi? Dünyanın karmakarışık -ve bu nedenle de muhteşem-, yaşamın ise kendi başına anlamdan

⁷ Kahraman ile özgeci arasında var olduğu iddia edilen bu zemin farkı, etiği temele alan yaklaşımıyla felsefesi bir özgecilik savunusu olarak görülebilecek Levinas üzerinden daha rahat anlaşılabilir. Felsefenin *Sokratik hakikat idealinin taşıyıcısı* olan kendi içine hapsolmuş ve öz yeterlik sahibi bir ben üzerine kurulu olduğunu, onun bir *egoloji* olduğunu ileri süren Levinas (1991, 44), ben'in eylem merkezini terk ederek bu merkeze başkası'nın yerleştirildiği bir yaklaşım ortaya koyar. Bu bakımdan Levinas felsefesi yukarıda dile getirilen özgecinin eylemdeki yokluğuna örnek bir temellendirme olarak görülebilir. Campbell'ın kahramana yaklaşımı ise tam tersine kahramanın eyleminde kendi potansiyelini açığa çıkarışının, eylemin nedeninin ve kaynağının kahramanın kendisi olduğunun altını çizmektedir. Zira ona göre kahramanın *bir şeyin kurucusu* olması (1991, 166) eylemindeki daimi varlığına işaret eder.

yoksun olduğunu düşünen Campbell'a göre hayır. Ona göre kahramanın yolculuğu örtük bir hakikat tarafından belirlenmediği için aşkın bir hakikat arayışına işaret etmemekte, özünde kendini keşfetme deneyimini yansıtan bu yolculukta anlam ve değerler kahramanın kendi niteliklerinden, onun orada oluşundan filizlenmektedir (1991, 5). Campbell her ne kadar bu niteliklerin neler olduğunu açıkça belirtmese de kahramanı bir nirengi noktası olarak tüm yaratımın merkezine yerleştirmekle söz konusu niteliklerin kahramana içkin olduğunu düşündüğünü ima etmektedir. Zira aşkın bir hakikatin yokluğunda ahlaki bir yücelik görebilmek de bu uğurda kendini feda edebilme kararlılığını gösterebilmek de ancak içsel ve şaşmaz bir pusulaya sahip olmakla mümkündür. Bu durum ise Campbell'ın zamansal ve mekânsal sınırlandırmaların ötesine konumlandığı kahramanı rasyonel ve evrensel özelliklere sahip bir temsil olarak tasarladığını göstermektedir.

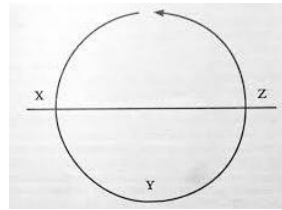
Kahramanın yüce bir hakikat hikâyesinin figüranı değil, tüm hikâyeyi var eden başrol oyuncusu olarak kahramanlığını kendi çıplak varlığında temellendirdiği iddiası, Campbell'ın kahramanlık macerasının diğer unsurlarını da gerçek birer belirleyici olarak görmediğine işaret eder. Monomitin değişmez döngüsünde kahramanın ne kadar farklı kişiler ve olaylarla karşılaşır karşılaşırsa sonunda eve hep zaferle dönmesi, deneyimini her defasında kendi tözsel gerçekliğinde kurmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle kahraman bizzat kendi varlığına ulaştığı bu yolculukta başka'nın başkalığından etkilenmemekte, düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin nedeni ve kaynağı olarak yalnızca kendisinden beslenmektedir. Dolayısıyla tüm bu açıklamalar kahramanca eylemlerin ardındaki tek ve gerçek mimarın kahramanın kendisi olduğunu gösterir. Kahraman, eylemlerinin merkezi olan bir özne olarak düşünülme ve kurmacadaki bu temsil, kim'lik sorgulamasının bir merkez üzerinden gerçekleştirilmesine örnek teşkil etmektedir.

3. Kahraman Ben'in Yolculuğu

Campbell'ın kahraman temsiliinde ifade bulan merkez anlayışının kendilik sorgulaması bağlamındaki felsefi izdüşümü, *kendine verili ben/ego* düşüncesiyle modern öznenin kurucusu kabul edilen Descartes'ta ortaya çıkmaktadır. Descartes yayımlanan ilk yapıtı *Metot Üzerine Konuşma*'da tüm bilginin -içine bilimin, teolojinin, değerlerin dâhil edilebileceği pek çok farklı disiplini kuşatacak şekilde *episteme* anlamında bir bilginin- kökenini oluşturabilecek ilk ilkeleri bulmayı arzuladığını belirtmekte ve dile getirdiği bu amaçla felsefesindeki merkez arayışını açıkça ilan etmektedir. Aradığı güvenilir ve sarsılmaz temelin bulunup bulunamayacağını görmek için sahip olduğu her tür düşünce ve bilgiyi ilkesel olarak sınamaya karar veren Descartes, bu arayışa kesintisiz bir şüphenin eşlik etmesi ve bu düşünsel serüvende karşılaşabileceği tüm zorluklara tek başına göğüs germesi gerektiğini düşünerek yola, inandığı Tanrı'yı dahi geride bırakıp yapayalnız çıkar (2007, 15). Şüphenin adeta düşünmenin kendisine dönüştürüldüğü ve her bir adımda dozunun yükselişiyle giderek her şeyi kuşattığı bu yolculuğun sonunda ise kendisini, yolculuğun başından beri orada olan *ego*'yla, *düşünen ben*'le baş başa bulur. Böylelikle aradığı kesin bilginin *bulunabilecek* değil, ancak şüphe edilemeyen tek dayanak olan *ben*'de *inşa edilebilecek* bir şey olduğunu (Taylor 1989, 144) fark

eden Descartes'ı bu sonuca ulaştıran yolculuk, ben'in de tıpkı kahraman gibi düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kaynağı ve nedeni olarak kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığını gösterir. Kahramanın ve ben'in aynı tarz bir kim oluşa sahip olduklarına işaret eden bu ortaklık, Descartes'ın ego'nun merkez oluşunu kendi ben'inde ortaya koyma süreci izlendiğinde adım adım berraklığa kavuşturulabilir. O halde şimdi Descartes'ın René olarak başlayıp *modern felsefenin kurucusu* olarak tamamladığı bu yolculuğun ayrıntılarına bakarak bir monomit örneği olarak okunabilecek bu yolculuğun ben'i neden kahramanla benzer kıldığını inceleyelim.

Bir önceki bölümde belirtildiği üzere Campbell kolektif bilinçdışının ürünleri olarak gördüğü kahraman anlatılarının yani monomitin, ayrılma (yola çıkış), erginlenme ve dönüş şeklinde gerçekleşen döngüsel bir işleyişi olduğunu ileri sürmektedir.



Şekil 1 (Campbell 2017, 35)

“Bir kahraman olağan dünyadan çıkıp doğaüstü tuhafıklar bölgesine doğru ilerler (X): burada masalsi güçlerle karşılaşılır ve kesin bir zafer kazanılır (Y): kahraman bu gizemli maceradan benzerleri üzerinde üstünlük sağlayan bir güçle geri döner (Z).” (Campbell 2017, 35). Campbell'ın incelemesinde maceranın bu üç ana evresi, kendi içinde alt aşamalara ayrılmaktadır.⁸ Kahramanın yolculuğundaki önemli olaylara işaret eden dönüm noktaları olarak görülen bu simgesel bölümler elbette her anlatıda eksiksiz ve aynı biçimde yer bulmaz. Bununla birlikte tüm kahraman anlatılarının evreleri ortak bir işleyiş örüntüsünün izlenebileceği şekilde ilerler. İlk evre olan *ayrılma* (yola çıkış), sıradan yaşamını her zamanki gibi sürdüren bir kahramanın, kendi isteğiyle veya tesadüfen, görmezden gelemeceği bir farkındalık veya zorunlulukla, maceranın içine girmesiyle başlar. Kahraman bu nedenin peşine düşse de, bu nedeni görmezden gelmek istese de bir biçimde çözülmesi gereken bir sorun olduğunu fark eder. Nihayetinde yolculuk başlar ve kahraman yeni bir deneyim alanı içerisinde aşılmayı bekleyen bir eşığe dek yol alır.

Descartes'ın tıpkı kahramaninkine benzeyen yolculuğunun yola çıkış evresi, *Metot Üzerine Konuşma*'nın ilk bölümünde *maceraya çağrı* olarak okunabilecek ifadeleriyle başlar. Descartes çocukluğundan itibaren aldığı eğitimin, okuduğu kitapların, takipçisi olduğu bilim ve bilginlerin peşinden giderken bu yoldan ayrılp önce “büyük dünya kitabını” deneyimlemeye, ardından da bir gün “kendi kendisini

⁸ Döngünün ilk evresi olan ayrılma (yola çıkış); *maceraya çağrı*, *çağrının reddedilişi*, *doğaüstü yardım*, *ilk eşığın aşılması* ve *balinanın karnı* alt aşamalarından oluşur. İkinci evre olan erginlenmeyi oluşturan alt aşamalar *sınavlar yolu*, *Tanrıçayla karşılaşma*, *baştan çıkarıcı olarak kadın*, *babanın gönlünü alma*, *Tanrılaşma* ve *nihai ödül*dür. Döngüyü tamamlayan son evre olan dönüş ise *dönüşün reddi*, *büyüülü kaçış*, *dışarıdan gelen kurtuluş*, *dönüş eşığının aşılması*, *iki dünyanın ustası* ve *yaşama özgürlüğü* bölümlerinden oluşur (Campbell 2017, I. Bölüm).

inceleyerek” hangi yolu izleyeceğini belirlemeye karar verdiğini söyler (1994, 15). Campbell’ın “Alışılmış yaşam ufku genişlemiştir; eski kavramlar, idealler ve duygusal kalıplar artık yetmez; bir eşiği aşma zamanı gelmiştir.” (2017, 55) sözleriyle ifade ettiği yola çıkma ihtiyacının Descartes tarafından nasıl güçlü bir biçimde hissedildiği, *Konuşma*’nın ilk iki bölümünde ayrıntılı olarak anlatılır. O, “yalnız başına ve karanlıklar içinde yürüyen biri” (Descartes 1994, 20) olarak gerçekleştireceğini dile getirdiği bu yolculuğu bir zorunluluk olarak görmekte ve çağrının reddedilişine neden olabilecek tüm iç çatışmalarını bir kenara bırakarak bu zorlu yolculuğa cesareti olduğunu belirtmektedir. Campbell, çağrıya her ne pahasına olursa olsun kulak vererek yola çıkanların yolculuğun bu evresinde koruyucu bir figürle desteklendiklerini söyler. Onun *doğaüstü yardım* adını verdiği ve somut olduğu gibi soyut bir gücün desteğinin de söz konusu olabileceğini belirttiği bu aşama, kişiye cesaret ve içsel bir güven duygusu vererek tehlikeye düşer gibi olduğunda onun ilerlemesine yardımcı olan bir rehber işaret eder (2017, 72). Descartes’ın *Konuşma*’nın üçüncü bölümünde yer verdiği *morale par provision* (geçici ahlak) tam da böyle bir güvenceye karşılık gelmektedir: doğru ilkeleri kurmaya çalışırken sırtını güvenle yaslayabileceği tinsel bir dayanağa. Epistemolojik statüsü bakımından olduğu kadar başlı başına bir ahlak olarak görülüp görülemeyeceği bakımından da önemli tartışmalara konu olan bu geçici ahlak, Descartes’ın güvenle ilerleyerek yolculuğunun asıl amacını ifade eden eşiğe ulaşmasına yardımcı olur. Artık geri dönüşün söz konusu olmadığı ve maceranın gerçek anlamda başladığı bu eşik, kahramanın sıradan yaşantısının unsurlarıyla sınırlanmışlığını ifade eder. Descartes duyularla, olgusal gerçeklik varsayımıyla ve geometrinin -genel anlamda akıl yürütmenin- bilgisiyle belirlenen bir sınırdaki, *ilk eşiğin aşılması* göreviyle karşı karşıyadır. *Konuşma*’nın dördüncü bölümünde bu sınırın ötesine geçmek için büyük bir sıçrayış gerçekleştiren Descartes kendi içine doğru devasa bir adım atar ve Campbell’ın *balinanın karnı* deyişiyle ifade ettiği, her şeyin baştan başlayacağı yeniden doğum alanına geçer.

Monomitin ikinci evresi, kahramanın tanıdığı, bildiği dünyadan tamamen ayrılarak nihai amacına doğru yol aldığı ve zafere ulaştığı *erginlenme* aşamasıdır. Yolculuğun bu bölümünde kahraman farklı zorluklarla karşılaşır ve bazı sınavlardan geçerek kahramanlığı hak ettiğini gösterir. Bilinmezlikler içinde yol almanın sıkıntılarını bir bir yaşayan kahraman, sınamalar ve yüzleşmeler gibi dönüştürücü deneyimlerin nihayetinde büyük bir farkındalığa ve ödüle kavuşur.

Descartes’ın *balinanın karnına* girene kadarki sürecini *Metot Üzerine Konuşma*’da izlerken içeride neler olup bittiğiyle yani yolculuğun ikinci kısmının ayrıntılarıyla *Meditasyonlar*’da karşılaşırız. Descartes burada “(...) bütün eski kanılarımın dayandığı temel ilkelere el atacağım.” (2007, 16) sözleriyle Campbell’ın *sınavlar yolu* olarak adlandırdığı ve “başlıca rollerin hepsinin tersine döndüğü”nü belirttiği (2017, 93) gerçek maceranın, erginlenmenin ilk aşamasının başladığını ilan eder. Bu tersine dönüş, Descartes’ın düşünce tarihinde temel ilkeleri bulma doğrultusunda sorulmasına alışkın olduğumuz *neye güvenebilir, neyi esas alabilirim?* sorusunun aksine *nelerden şüphe edebilirim?* sorusunu sorarak güvenmek isteyen bir zihnin yerine şüphe etmek isteyen bir zihni geçirişinde ortaya çıkar. Dostların ve düşmanların ayırt edileceği bu sınamanın ilk durağında “zihnin görünür dünyanın

doğasına katılımına” (Campbell 2017, 106) işaret eden *Tanrıçayla karşılaşma*, bilgilerin çoğunluğuna kaynak teşkil eden duyularla hesaplaşma gerçekleşir. Descartes burada duyuların -fiziksel yanılısama örneklerinde olduğu gibi- yanıltıcı olduğunun farkına vardığımız durumlardan hareketle, bizi bir kez yanıltmış olana gerçek anlamda güvenemeyeceğimizi ifade ederek duyu verilerinin daima şüphe edilebilir bir konumda kalacağını belirtir. Güvenilirlik sınavını geçemeyen bir başka durum ise çoğunlukla kendisinden şüphe edilmeyen gerçeklik hissine ilişkindir. *Yaşadığımı düşündüğüm şeyi gerçekten yaşıyor muyum yoksa bir rüyanın içinde yaşadığımı mı sanıyorum?* sorusu Descartes’ı meşhur rüya argümanına, uyanıklığa dair bir ölçüte sahip olunamayacağı yanıtıysa gerçeklik hissini kendisinden de her zaman şüphe edilebileceği düşüncesine götürür. Neyin gerçek neyin rüya olduğundan bağımsız bir güvenilirliği olduğu düşünülen matematik ve geometri bilgisi ise Descartes’ın bizzat kendi yarattığı şüphe fırtınası karşısında sığındığı son güvenli limandır. Zira rüyada bile ikiyle üçün toplamının beş etmesi veya karenin hiçbir rüyada dörtten fazla kenarının olmaması, güvenilirliğe dair bir işaret gibi görünmektedir (Descartes 2007, 18).

Descartes sorgulamasının bu aşamasında kendisine, şüphe edilebilir her şeye meydan okuyuşuyla kadir bir Tanrı fikrini hatırlatır. Monomitteki karşılığı bakımından bir *baştan çıkarıcı* olarak değerlendirilebilecek Tanrı düşüncesi tüm sorgulamayı sona erdirebilecek, kahramanı maceradan vazgeçirebilecek bir güce sahiptir. Dolayısıyla her şeye gücü yeten, mutlak iyi bir Tanrı’nın kendisini aldatmasının söz konusu olamayacağını düşünen Descartes’ın önünde iki seçenek belirir: ya şimdiye dek inandığı ve varlığıyla tüm soruların yanıtı ve güvencesi olan Tanrı’nın huzurunda bu yolculuğu sona erdirecek ya da maceranın fitilini ateşleyen daha büyük bir adım atacaktır. Radikal bir adımla şüphe edilebilir olanlar hanesine Tanrı’yı da ekleyerek yola devam etmeyi seçen Descartes, kahramanı yavaşlatan, onu duygusal olarak frenleyen kör noktayla yüzleşmenin gerçekleştiği bu aşamayı - *babanın gönlünü alma*- (Campbell 2017, 138) bir varsayımla, kötü cin senaryosuyla taçlandırır. Mutlak güce olduğu kadar aldaticılığa da sahip bir varlığa ilişkin bu varsayım, Descartes’ın şüphesinin doruk noktasını oluşturarak onu matematik dâhil her şeyden şüphe edebileceği sonucuna ulaştırır. Ancak her şeyin varlık sahnesinden silinip epistemolojik bir belirsizliğe gömüldüğü bu an, birden bire gerçek bir kaynağın, asıl kökenin olanca netliğiyle görünür kılındığı bir ana dönüşür ve Descartes büyük bir uyanış yaşar. *Ben*’in varlığına dair bilinç tüm kesinliğiyle, tüm güvenilirliğiyle şüphe denizinin içinden yükselir: “(...) *ben*’im, *varım* önermesini her dile getirişimde veya her tasarlayışimde bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez saymak gerekiyor.” (Descartes 2007, 22). Descartes bu noktada, tıpkı Campbell’ın kahramanın bir tür yeniden doğumuna işaret ettiğini belirttiği *Tanrılaştırma* aşamasında olduğu gibi yepyeni bir bilinç durumuna ulaşır. Bilincin bu uyanışı ise beraberinde *nihai ödül*, şüphe karşısında çözülmeyen o sapsağlam zemini, Descartes tarafından bir töz olarak görülen *ben*’i getirir.

Monomitin son evresi, kahramanın tüm zorlukların ardından elde ettiği zaferle eve *dönüş* aşamasıdır. Mücadelenin sonunda kahramanın macerayı tamamlayabilmesi, ancak başladığı noktaya geri dönmesiyle mümkündür (Campbell 2017, 179). Geri

dönüş yolculuğununsa hem yola hem kahramana has zorlukları söz konusudur. Yol her zaman olduğu gibi türlü engellerle dolu olmakla birlikte kahraman bir de yaşadığı dönüşümün ardından eski yaşantısına tekrar adapte olma görevinin zorluğuyla karşı karşıyadır. Nihayetinde ve çoğunlukla da gördüğü bir yardım sayesinde ayrıldığı eski dünyanın kapısından tekrar içeri giren kahraman, hem onu zamanında maceraya yolcu etmiş olan bu dünyaya hem de yaşadığı maceranın aydınlattığı bambaşka bir dünyaya hâkim olarak yeni bir yaşama özgürce yelken açar.

Nihai ödülü elde eden kahramanın zaferini eve getirmesi gibi Descartes da galibiyetinin ardından yolculuğunun başladığı yere geri döner ve yola çıkışını gerekli kılan eksiklikleri kazanımı aracılığıyla tamamlamayı amaçlar. Bu doğrultuda öncelikle zaferinin üzerinde dolaşan hayaletlerden kurtulmak isteyen Descartes, ben'i geçmişte içine hapseden *insan* ve *beden* gibi tanımlardan arındırarak *büyülü kaçı* gerçekleştirir (2007, 23-24). Yolculuğu boyunca içinden geçtiği sınavlar sayesinde ben'in ne olduğuna dair tüm eski kanıları geride bırakması gerektiğinden tamamen emin olarak da şunları söyler: "Neyim ben? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey." (2007, 25). Descartes'ın bu sözleri özniteliği düşünme olan ben'i, gerçekleştirdiği edimden de ediminin nesnesinden de ayrı görmediğine işaret etmektedir (Kovanlıkaya 2013, 27). Bu dolaysız görüye duyduğu güvenle kendisini daha ayrıntılı olarak incelemeye başlayan Descartes, zihninde bazı doğuştan ideler olduğunu keşfeder ve önce Tanrı idesinden, daha sonra da Tanrı'nın yetkinliği tanımından hareketle onun var olduğu sonucuna ulaşarak Campbell'in *dışarıdan gelen kurtuluş* olarak adlandırdığı, kahramanın "günlük dünyanın alanına dönmesini sağlayan" (2017, 197) yardıma kavuşur. Varlığıyla pek çok şeyin, özellikle de olgusal gerçekliğin güvencesine dönüşen Tanrı, Descartes felsefesinde *dönüş eşiğinin aşılmasına* karşılık gelen nesnelere dünyasına geçişe olanak sağlar. Böylelikle *iki dünyanın ustasına* dönüşen Descartes *benin* yanına *maddeyi* de ekleyerek inşa edilecek tüm bilginin dayanaklarını ortaya koymuş olur.

4. Eylemlerinin Sonucu Olarak *Anti-kahraman*

Descartes'ın tüm hakikat varsayımlarına sırtını dönerek gerçekleştirdiği köken arayışının bir monomit örneği olarak bu okunuşu, arayışın kendisinde sonlandığı ben'in bir merkez olduğunu ve bu bakımdan söz konusu kendilik yaklaşımının, kurmacanın kahraman temsilinde ifade bulan kim'lik anlayışıyla aynı eksenle ele alındığını gözler önüne sermektedir. Ben'in kendisini kurucu bir töz olarak konumlandırabilmesi ve hatta bu ilanla felsefe tarihi sahnelerinin başkişisine dönüşmesi, tek kişilik bir deneyim olarak yaşandığı için öznel bir görünüm sunan yolculuğunun ardında, onun da tıpkı kahraman gibi örtük bir rasyonalitenin ve evrenselliğin izlerini taşıyan niteliklere sahip olduğunun düşünülmesi nedeniyledir. Kahramanın ve ben'in anlamın kaynağı ve nedeni olarak her farklı macerada zafere ulaşmalarını sağlayan *başarı ve ahlaki üstünlük* ile *düşünüyor olma* nitelikleri, söz konusu kim'liklerin her seferinde aynı şekilde tanımlanabilmelerini sağlayan aynılığa dayalı bir *nelik* üzerinden ele alındıklarını göstermektedir. Dünyaya bu kök

salışın getirdiği zaferde ise yaşamın, dñnyada oluşun ve diğer insanların belirleyici bir rolñ bulunmamakta, başka'ya gercek anlamda yer verilmemektedir.

Kim oluşu merkezlik ekseninde resmeden kahraman ile ben'in benzerlik ve yan yanalığı, ikilinin geãirdiđi pek çok dñnuřumle birlikte tarihsel yolculukları boyunca varlığını sñrdñrmuřtur. Bu yolculuğun hem kahraman hem de ben aãısından en önemli kırılma noktası, kurmacada ve felsefede ađdař kim'lik yaklaşımlarının miladı olarak gñrñlebilecek 19. yñzyıldır. Kahramanın adeta başarılı ve erdemli olmaktan yorulup bir merkez olmanın ağırlığına daha fazla dayanamayarak kendisini kendine batmış, bir *ichschmerz*⁹ girdabında bulan bir romantik kahramana dñnuřmesi de (Furst 1976, 56-57) Descartesçı ben'in Nietzsche, Freud ve Marx gibi isimlerce sarsıntıya uğratılarak anlamın kaynağı olmaktan çıkması da (Tura 2010, 96) bu yñzyılda gercekleşir. Bu kırılmayla birlikte kahraman yerini yavaş yavaş anti-kahramana, Kartezyen ben ise kendi'ye bırakmaya başlar. Anti-kahraman ve kendi, kahraman ve ben gibi dñřñncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin kkñ olan bir *nelik* olarak tanımlanmaya izin vermeyişleri nedeniyle *kimdir?* sorusunu yanıtlama yolunda yeni bir kapı aralar. Merkezsiz bir kim oluşun bu iki resmedilişi, bir neden değil sonuç olmanın anlamını açığa çıkarmakta, kim'lik artık sabit ve değermez unsurlarla ele alınamamaktadır. O halde kim'liğin bu yeni gñrñnñmñne daha yakından bakmak için bizi merkezsizlik dñřñncesine kavramsal olarak yaklaştıracak anti-kahramanla içe başlayalım.

Anti-kahraman izerine gercekleştirilen çalışmaların neredeyse tamamı haklı bir tepitle, kavramı tanımlamanın zorluğunun dile getirilişiyle başlar. Kavramın bir edebiyat terimi olarak ilk kez 18. yñzyılda, başkişi olarak kahraman anlamında ise Dostoyevski tarafından 19. yñzyılda kullanılmış olması (Brombert'ten akt. Kadiroğlu 2012, 232), ilk bakışta söz konusu zorluğun terimin görece yeni oluřuyla¹⁰ ilgili olduğunu dñřñndñrebilir. Elbette gñnñmñzle mesafesi bakımından olduğa kısa sayılabilecek bu zaman diliminde yerleşik bir anlamın *henñz* oluşmadığı kanısına varılması olasıdır. Bununla birlikte yaklaşık yñz elli yıllık bu sñre zarfında anti-kahramanın kurmaca yapıtlarda yer alışının sñrekli olarak arttığını, özellikle de yirminci yñzyıl sanatına damga vuran sinemayla birlikte bu artışın bñyñk bir ivme kazandığını belirtmek gerekir. Ne var ki anti-kahramanın edebiyatta ve sinemadaki bu yñkseliři, kavramı izerinde uzlaşılmış bir anlama yaklaştırmak şöyle dursun her bir örnekle daha da bulanıklaştırmıştır.¹¹ Bu durumun yani anti-kahramanı klasik anlamda tanımlama gñlñđñnñn altında yatan en önemli neden ise sorduğumuz *ne?*

⁹ William Rose tarafından tñretilmiř bir szcñk olan *ichschmerz*, *benlik ağrısı* anlamına gelmekte, kavram Alman yazar Jean Paul tarafından ortaya konan *weltschmerz* kavramının yani kişinin dñnyanın dñnyasallıđı karşısında hissettiği *dñnya ağrısı*nın karşıtı olarak kişinin kendi varoluşundan duyduğu acıya işaret etmektedir.

¹⁰ Terim bir tanımlama referansı olarak her ne kadar yeni olsa da taşıdığı zengin içerik nedeniyle olduğa geniş bir anlama, dolayısıyla da edebi kullanımından, *Yeraltı Adamı*'ndan çok daha geriye gtñrñlebilecek örneklerle işaret eder. J. A. Cuddon, terimin içerdiği anlamların bazı ilk rneklerinin Antik Yunan komedisine dek geri gtñrñlebileceđini, anti-kahramanın Avrupa edebiyatındaki ilk çarpıcı örneğinin ise Don Kiřot olduğunu belirtir (1999, 43).

¹¹ Aynı karakterin farklı incelemelerde kahraman ve anti-kahraman olarak adlandırıldığına tanık olduğumuz örnekler, söz konusu ihtilafın bñyñk lde anti-kahramanın tanımlanmasındaki zorluktan kaynaklandığını dñřñndñrmektedir.

sorusunun kahraman söz konusu olduğunda bizi bir portreyle karşı karşıya getiriyorken anti-kahraman söz konusu olduğunda büyük bir belirsizlikle karşı karşıya bırakmasıdır. Zira anti-kahramana bu soru üzerinden yaklaştığımızda yalnızca “kahraman olmayan, geleneksel bir kahramana ait olduğu düşünülen özellikleri taşımayan” (Cuddon 1999, 42; Abrams 1999, 11) şeklinde negatif bir tanıma ulaşabilmekteyiz. Dolayısıyla anti-kahraman hakkında söylenebilecek ilk şey ona dair bir çerçeve çizerek onun ne olduğunu söylemenin olanaksız olduğu, anti-kahraman kavramının tanımlanmaya içsel bir direnci olduğudur.

Anti-kahramandaki belirli bir tanıma sabitlenişi olanaksız kılan çokluğa yaklaşabilmek ve onun bir olumsuzlama olarak gerçekleşen var oluşuna tanık olabilmek için öncelikle bu olumsuzlamanın, onun *anti-* olmasının ne anlama geldiğini ele almak gerekmektedir. Yunanca kökenli bir ön ek olan *anti-* karşı, zıt anlamına gelmekte ve *anti-kahraman* sözcüğünde olduğu üzere bir isimle birleştiğinde yanına geldiği isimden, bu ismin işaret ettiği içerikten çok, söz konusu ismin ifade ettiği şeye ilişkin karşıtlığın altını çizmektedir (Online Etymology Dictionary 2022).¹² Bu bakımdan temelde *başka oluşa* yönelik vurgusuyla *anti-* teriminde ilk olarak bir şeyin karşıtı olmanın, bir şeye zıt olmanın ne anlama geldiğinin yanıtlanmasına dair bir talebin dile geldiği söylenebilir. *Anti-kahraman* kim olduğunu ortaya koyma doğrultusunda yol gösterici olacak olan bu örtük çağrı ise kavramsal analizin rotasını karşıtlık düşüncesini doğrudan temele alan yapısalcılığa, yapısalcı düşüncenin belkemiğini oluşturan *ikili karşıtlık* (binary opposition) kavramına çevirir. İkili karşıtlık, Ferdinand de Saussure’ün dilbiliminden doğan ve yapısalcı düşüncede sınır belirleyici işleviyle anlamın oluşturucusu olarak görülen bir kavramdır. Kavramın ortaya çıktığı ve göstergelerin anlamlarını dünya ile ilişkilerinde değil, ait oldukları göstergeler sistemindeki diğer unsurlarla ilişkileri aracılığıyla kazandığı iddiasındaki yapısalcı dil anlayışı, anlamın yapıya içkin bir biçimde meydana geldiğini, ikili karşıtlıkların da bu sürecin referans noktaları olarak çalıştığını ileri sürer. Başka bir deyişle göstergeler anlamlarını iyi-kötü, sağ-sol, beyaz-siyah gibi ifadelerde örneklendiği üzere birbirini dışladığı iddia edilen sınırlara çarpmakla elde eder. Söz konusu karşıtlığın dile olduğu kadar düşünceye de ait olduğunu ve anlama/anlamlandırma ediminin bu yolla gerçekleştiğini savunan yapısalcı düşünceye en büyük eleştiri, karşıt olmanın anlamını bambaşka biçimde ortaya koyan post-yapısalcı düşüncenin önde gelen isimlerinden Jacques Derrida’dan gelir. Derrida’ya göre anlam oluşturmanın aracı olarak işleyen ikili karşıtlıklar her ne kadar dil sistemi içinde göstergelerin birbirinden farkına işaret eden biçimsel bir bariyer olma rolüyle yapısalcılık tarafından öne çıkarılmış olsa da, aslında düşünmenin belirleyici unsuru olarak felsefenin başlangıcından beri vardır (1978, 282-283). Ona göre yapısalcılığın anlamın *fark* üzerinden inşa edildiğini ileri sürmesi onun metafizik gelenekteki pozitif belirlemelerle elde edilmesini bozmuş, bununla birlikte farkı *keyfi* ikiliklere ve daha da önemlisi kavramlardan birinin diğerine *şiddet* uygulayarak üstünlük

¹² *Anti-* ön ekinin birleşik isim oluşturduğu *anti-asit*, *anti-tez* gibi sözcüklerde vurgu yukarıdaki örnekte olduğu üzere *anti-*’de, karşıtlıkta yoğunlaşmaktayken; *anti-demokratik*, *anti-semitist* gibi sıfatlarda ise karşıtlığın nedeni olarak diğer sözcükte yoğunlaşmaktadır (Online Etymology Dictionary 2022).

kurduğu merkezi bir yapılanmaya hapsedişi de felsefedeki söz konusu zincirin devamı olduğunu göstermiştir. Derrida'nın Batı metafiziğinin adeta genlerine işlediğini düşündüğü bu yaklaşımdaki en önemli sorun, anlamın güvenilir dayanağı olarak görülen *karşıtlığın kendisinin* nasıl anlamlandırıldığıyla ilgilidir. Bir göstergenin (örneğin iyi'nin) karşıtının ona keyfi olarak tayin edilmiş tek bir gösterge (örneğin kötü) olamayacağını düşünen Derrida, karşıtlığı negatif bir tanımlama ağına ait görmekte ve anlamın göstergenin kendisi dışındaki (örneğin iyi olmayan) diğer tüm göstergeler tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir. Göstergeler farkları aracılığıyla birbirleri üzerinde izler bırakmakta, bu izlerin oluşturduğu zincirleşimin ortaya çıkardığı anlam ise onların hem birlikte hem ayrı oluşları nedeniyle sürekli olarak ertelenmektedir (Derrida 1981, 26).

Derrida'nın ikili karşıtlık düşüncesini eleştirirken karşıt olmanın anlamına ilişkin ortaya koyduğu bu zengin bakış açısı, *ne* olduğunu söyleyemediğimiz anti-kahramanın *kim* olmadığını söyleyebilmemize olanak sağlayacak bir alan açar. Buna göre anti-kahramanın kahramanın *karşıtı* olduğunu söylemek, onun kahramanın sahip olduğu düşünülen niteliklerin zıddını taşıyan biri olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle anti-kahraman geleneksel anlamıyla bir kahraman olmadığı gibi ikili karşıtlık düşüncesinde olduğu şekliyle kahramanın karşısına konumlandırılabilir bir *kötü karakter/kötü adam* da değildir. Kötü karakter, sahip olduğu ahlaki nitelikler bakımından kahramanın karşı kutbunda olduğu düşünülen ve kötülüğü eylemlerinde somutlaştıran karakterdir. Eylemlerinde kendisinden daha ulvi bir amacı gözeten kahramanın aksine derin bir bencillığe gömülü kötü karakter kötülüğü, yanlış, suçu içinde barındıran ve her tür zalimliği yapabilecek biri olarak adeta bedenleşmiş bir şeytan gibidir. Dolayısıyla tıpkı erdemlerin kahramanın benliğinden kaynaklanması gibi kötülükler de kötü karakterin benliğinden kaynaklanmakta, kötü karakterin de kahraman gibi eylemlerinin kaynağı ve nedeni oluşuna işaret eden bu durum ise yine merkezli bir temsili yansıtmaktadır.

İkili karşıtlık düşüncesinin bir örneği olan kahraman ve kötü karakter karşıtlığını bir kenara bırakıp kahramanın karşıtına Derrida'nın anlam hakkındaki düşüncelerinin perspektifinden yaklaşıldığında, anti-kahramanın kahraman ile kötü karakter arasında yer alan geniş aralıkta bulunduğu görülür. O, bu aralıkta, kahraman ve kötü-karakter *olmayan* her şeydir. "Kötü karakter olmak için fazla iyi, kahraman olmak içinse fazla kötü" (Spivey&Knowlton 2008, 52) olan anti-kahraman, öngörülmesi güç bir biçimde zaman zaman kahramana zaman zaman da kötü karaktere yaklaşır. Ne herhangi bir şeyi yaşamını uğruna feda edecek kadar önemser ne de kendini bencilce her şeyin üzerine koyar. Yaşamı planlı ve amaçlı bir bütün olmaktan ziyade dağınık ve parçalı bir çokluk olarak algılayan anti-kahraman, karşılaştığı tekil durumları da sabit bir değerler sistemini referans alarak değerlendirmeyi. Ahlaki pusulasının bulanıklığına yaraşır biçimde iyilik de yapar kötülük de. Bazen her ikisinde de aşırıya kaçır, çoğu zamansa eylemleri birbirinden ayıramayacak biçimde iyi ve kötüyü birlikte barındırır. Bu bakımdan tam anlamıyla bir *olanaklar varlığının* temsili olan anti-kahramanın yaptığı kötülükler kötü karakterinki gibi içindeki kötülüğün yansıması olmaktan çok kendince doğru ve iyi olanı yapma yolunun doğal eşlikçileri olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla kendisinin

değil, eylemlerinin iyi ya da kötü olduğunu söyleyebileceğimiz anti-kahraman kahraman gibi hikâyesini yaratan biri değil, birbirinden çok farklı unsurları bir arada taşıyan bir hikâye içinde eylemlerinin sonucu olarak var olan, hikâyesi tarafından yaratılan biridir.

Anti-kahramanın kim olduğunun hikâyesi tarafından belirlendiğini ileri sürmek, onun kahraman gibi değişmez özelliklere sahip bir karakter olarak temsil edilmediği; kişiler, olaylar, zamansal ve mekânsal unsurlar gibi hikâyenin oluşturucu öğelerinin bu temsilde ön plana çıkarıldığı anlamına gelir. Bir hikâyenin başkişisi olmanın zorunlu olarak o hikâyedeki anlamın nedeni olmayı gerektirmediğine işaret eden bu yaklaşım, başka'nın başkılığının korunduğunu, dünyanın ve yaşamın dev ilişkisellik ağına ait şeylerin karaktere indirgenmediğini göstermektedir. Üstelik anti-kahramanın ilişki içinde olduğu başkılık insanlarla veya dünyadaki nesnelere sınırlı da değildir. O, kahramandan farklı olarak kendi içinde bir başkılıkla; gizlemek istediği, korktuğu, utandığı, yok saydığı, hatta kimi zaman farkında dahi olmadığı bir karanlıkla da karşı karşıyadır.¹³ Dolayısıyla anti-kahraman, deneyim, deneyimin öznesi ve nesnesi arasında şeffaf bir çakışmanın söz konusu olmadığını, deneyimde ve deneyimin öznesinde bulanık ve karanlık kalan kısımlar olduğunu gösterir. İster başka insanlar ya da başka nesnelere gibi *dışındaki* başka olsun ister arzuları ya da korkuları gibi *içindeki* başka, başka'nın anti-kahraman temsilindeki bu varlığı özneyi birinci tekil kişi perspektifinin ötesine taşıyan dünya içinde oluşu -onun ontolojik konumunu- ön plana çıkarır. Kişinin farkında olduğu veya olmadığı, varlığına kucak açtığı veya maruz kaldığı başka ile bir arada oluşu imleyen dünya içinde olma ise belirli niteliklere indirgenmiş bir merkez olmakla tanımlanan kendine verili *ben* düşüncesinin aşılarak ona farklı bir biçimde yaklaşmanın olanağına işaret etmekte, kim'liği başkılıkla ilişki içinde bir *kendi* (self) olarak ele almaya izin vermektedir.

5. Anti-Ben Olarak Kendi

Anti-kahraman temsilinde ifade bulan karşıtlığın yukarıdaki yorumlanış biçimi, söz konusu yorumlamanın kendiliğin anlamlandırılmasında da işlevsel bir çıkış noktası olarak görülebileceğine ve kendiliğin birbirine zıt iki belirlenimle sınırlı kalınarak düşünülmesinin bir zorunluluk olmadığına işaret etmektedir. Daha önce dile getirildiği gibi Batı felsefesinde kendiliğe dair ortaya konan ilk belirlenim, Descartes'ta doğan ve kendi olmanın anlamını ben olmaya indirgeyen görüşte açığa çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu yaklaşım kişinin kim olduğunu açıklarken onu

¹³ Anti-kahramanın kim'liğine dair önemli bir ipucu olarak görülebilecek bu tespit, Jung'un Nietzsche ve Freud'dan esinlenerek tanımladığı *gölge* arketipine ilişkin açıklamalarına dayanmaktadır. Daha önce değinildiği üzere arketipler Jung'un kolektif bilinçdışında bulunduğunu ve eylemlere kaynak teşkil eden eğilimlerin potansiyel belirleyicileri olarak çalıştığını ileri sürdüğü evrensel motiflerdir. Bunlardan biri olan ve hem kolektif hem kişisel bilinçdışı ile ilişkili olan gölge, kişiliğin karanlık kısmına işaret ettiği için gizlenmek istenen bölümünü ifade eder. Saldırganlık eğiliminden sıra dışı arzulara, zayıflıklardan korkulara uzanan pek çok şey gölgede yaşar. Bir gerçeklik olarak tüm insanlarda var olan ve aslında şeytani bir kötülükten ziyade hayvani bir insan oluşu ve insanın insani defolarına işaret eden gölge, Jung'a göre kişinin kendi içindeki *başka'yı* deneyimlediği yerdir (1980, 22). Jung'un bu iddiası anti-kahramanın eylemlerinde belirleyici olan başkılığın farklı biçimlerde düşünülebileceğini gösterdiği gibi kahramanın *başkası* olan anti-kahramanın ondan başka biri değil, onun farklı bir temsili oluşunun da altını çizmektedir.

belirli nitelikler çerçevesinde tasarlamakta ve söz konusu niteliklerin değişmezliğini öne sürmekle ben'i kendisine özdeş, kurucu bir unsur olarak merkeze taşımaktaydı. Kendiliğin bu sınırlı ve uç resmedilişine bir itiraz olarak ortaya çıkan ikinci belirlenimi ise David Hume'un ben'in gerçeklik varsayımını reddeden iddialarının öncülüğünde açığa çıkan ve bu yaklaşım tarzıyla kendisini bir başka uç noktaya konumlandıran anlayışı ifade etmektedir. Çoğunlukla nörofelsefeci Thomas Metzinger'in adıyla anılmakla birlikte birbirlerinden farklı açıklamalarıyla Daniel C. Dennett ile Daniel M. Wegner'in de dâhil edilebileceği bu yaklaşımda kendilik yalnızca bir yanılısma olarak görülmekte, bir gerçeklik olarak ben'den ya da kendi'den söz edilemeyeceği ileri sürülmektedir (Zahavi 2006, 1).¹⁴ Biri deneyimin öznesini ben'e indirgerken diğerinin indirgenmiş bir ben'den hareketle onu değillendiği bu iki yaklaşım, kendiliğin açıklanması bakımından iki karşıt kutup oluşturarak kendi'nin ya bir kahraman gibi kutsanmasına ya da bir kötü adam gibi aforoz edilmesine yol açmaktadır. Oysa çağdaş felsefedeki kimi örnekler kendiliğin de tıpkı anti-kahramanın bir kutba indirgenemeyen salınımlı varoluşu gibi ele alınabildiğini, kendi'nin farklı türden bir *anti-ben* olarak düşünülebildiğini göstermektedir. Kendiliğe dair bu yaklaşım yirminci yüzyıl kıta felsefesinin iki ekolünün, fenomenolojinin ve hermeneutiğin, deneyimin bir öznesi olup olmadığı sorununu bir kenara bırakarak deneyimin kendisine odaklanmasıyla varoluş temellerine kavuşur. O nedenle kendiliğin bir anti-ben olarak nasıl ele alınabileceğine geçmeden önce onun bu yorumlanışını olanaklı kılan iki ekolün kendilik hakkındaki açıklamalarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Deneyimi onun pre-reflektif unsurlarını betimlemeyi amaçlayarak ele alan bir yöntem olarak özetlenebilecek fenomenoloji, kendilik sorununu yönelimsel bir bilincin deneyime ilişkin farkındalığı üzerinden ele almaktadır (Rosfort 2019, 236). Husserl'in yanı sıra Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ve Michel Henry isimlerinin öne çıktığı bu yaklaşıma göre kendi ve deneyim birlikte ele alınarak açıklanan, biri diğerinden bağımsız olarak anlaşılamayan kavramlardır. Bir deneyime sahip olmanın o deneyime egemen olmaktan ziyade ait olmayı ifade ettiğinin altını çizen fenomenolojik yaklaşımda deneyim, kişinin söz konusu şeyin *nasıl bir şey olduğunu* hissettiği (Zahavi 2006, 116), diğer insanların erişimine kapalı bir verilmişlik olarak görülür. Elbette bu açıklama akla hemen Descartes'taki kendine verili ben düşüncesini getirmektedir. Fakat Descartes'ın ben'inin kendisi

¹⁴ *Being No One* (Hiç Kimse Olmak) adlı çalışmasında düşüncelerin, değerlerin ve eylemlerin dayanağı olarak görülebilecek bir öznenin söz konusu olamayacağını iddia eden Metzinger'e göre dünyada *kendi* diye bir şey yoktur. Kendi olarak adlandırılan şey aslında bir model olduğu farkına varılmayan bir kendilik modeli, bu model altında işleyen bilinçli bir bilgi işlem sürecidir (Metzinger 2003, 1). Dolayısıyla *fenomenolojik bir yanılığ* olan kendilik beynin karmaşık işlemlerinin yalnızca bir temsilidir ve bu durum deneyimin kendisine dayandırılabilmesi için *gerçek bir kendiden* söz etmenin olanaksız olduğunu gösterir. Yaklaşımın bir başka önemli ismi Dennett, insanın beyni ve dil kullanımı sayesinde anlatı ağları oluşturduğunu ve bir gerçeklik olmaktan çok kurgu olan bu örüntüye *kendi* adını verdiğini belirtir. Kendi'yi fiziğe referansla, nesnenin ağırlık merkezi üzerinden açıklayan Dennett'e göre kendi, tıpkı ağırlık merkezinde söz konusu olduğu üzere somut gerçekliği olmamasına karşın kendisinden söz edilebilen bir *abstractum*dur (1992). Wegner ise kendi'yi bir sihirbazın yaptığı sihre benzetir. Nasıl ki bir sihirbazlık gösterisinde izleyiciler sihrin ortaya çıkmasına neden olan gerçekliği değil de sergileneni görüyorsa, bizler de kendimize baktığımızda davranışımızın altında yatan çoklu ve karmaşık bilinmezliği değil, açık bir şekilde algıladığımız nedensel ardışıklık yanılısmasının büyümesine kapılarak *kendiyi* görürüz (2008, 227-228).

dışında hiçbir şeyle ilişkisi olmayan verilmişliğinin aksine fenomenolojideki birinci tekil kişiye verilmişlik, *yönelimsel* bir bilincin verilmişliği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla burada her ne kadar deneyimi *benim* kılan *minimal bir kendiden*¹⁵ söz edilebilirse de deneyime dair farkındalığa sahip bir kendi olmak, aslında dünya içinde olmak nedeniyledir.

İnsanın deneyimini esas alan bir başka yaklaşım olan hermeneutik ise fenomenolojiden farklı olarak deneyimin reflektif karakterine yoğunlaşmakta ve kendiliği, onun anlaşılma zemini olan deneyimin dolayimleri olarak görülen dil ve diğer işaretler üzerinden anlamayı amaçlamaktadır (Rosfort 2019, 236). Kendiliğin anlaşılmasını sağlayacak yorumlamanın ancak belirli dolayimlerle mümkün olduğu iddiası, hermeneutik yaklaşımın Descartes'ta örneklenen ben'den, zihnin dışındaki her şeyden izole olan, verili, değişmez bir yapıya sahip olduğu düşünülen soyutlanmış bir ben tasarımından uzaklaşmasına neden olur. Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre'da örneklerine rastlanabilecek bu anlayışta kendi dünya içinde, başka'yla sürekli temas halinde olan ve yaşadığı deneyim içinde anlatı aracılığıyla inşa edilen bir varlık olarak görülmektedir (Zahavi 2006, 105). Varolma sürecinin kişinin kendisi ve başkaları tarafından yorumlanışını ifade eden anlatılar, olayları biçimlendirme ve düzenleme gücüyle bir yandan dünya-içinde-oluşun neden olduğu çokluğa, zamansallığa ve başta başka insanlar olmak üzere tüm başka'yla varolan ilişkiye anlam kazandırırken bir yandan da kendi'yi oluşturmaktadır. Dolayısıyla kişi varlığını sürdürdüğü müddetçe kendi olma süreci de devam ettiği için tamamlanmış, bitmiş bir kendi'den söz etmek ve onu bir bilgi nesnesi olarak ele almak olanaksızdır.

Fenomenolojide ve hermeneutikte kendiliğin ana hatlarına işaret eden bu açıklamalar, söz konusu yaklaşımların yukarıda dile getirilen iki kutup arasında yer almakla birlikte kendilerini yine de kutuplara yakın birer noktaya konumlandıkları ve bu konumlandırmayla kendiliği pozitif bir belirlenimle anlamlandırma çabasını devam ettirdiklerine işaret etmektedir. Fenomenoloji, deneyimin nesnel dinamiklerini birinci tekil kişi perspektifinden hareketle ortaya koyma çabasıyla Descartesçı kutba yaklaşmakta ve her ne kadar kişiye özel bir deneyime odaklanmasa da deneyimin farkındalığını esas alışıyla kendiliğin kurucu bir temeli olduğunu varsaymaktadır. Hermeneutik ise kendiliği oluşturan deneyimin tamamlanamazlığına yaptığı vurguyla karşıt kutba yaklaşırken, deneyimin yorumlanışını insanın varoluşuna ait temel bir nitelik olarak tanımlayışıyla (Taylor 1985, 65) kendiliğin yine bir hareket noktasının belirleyiciliğinde ele alındığına işaret eder. Kısacası bu iki yaklaşımda kendiliğin deneyim üzerinden düşünülmesi incelemenin rotasını dünyaya ve başka olana çevirse dahi, kendilik hâlâ merkezli bir varoluşa sahip görünmektedir.

¹⁵ Fenomenolojinin yanı sıra nörofelsefede ve psikolojide sıklıkla referansta bulunulan ve farklı şekillerde ele alınan *minimal kendi*, fenomenolojinin perspektifinden “kişinin deneyimin dolaysız öznesi olduğuna dair bir bilinç”, “bir deneyim olduğunun bilinip farkında olunmasını gerektirmeyen bir kendilik deneyimi” olarak tanımlanabilir (Gallagher 2000, 15). Bu bakımdan bilincin içine adeta gömülü olan ve deneyime sahip olacak olan bir çekirdek gibi düşünülen minimal kendi, kişinin *benimlilik duygusunun* da nedenini oluşturur.

Kendiliğin anti-kahraman temsilinde ifade edilen türden bir anti-ben olarak salınımlı ele alınışı, fenomenoloji ile hermeneutiğin pozitif belirlenimlerini kaybederek pre-reflektif deneyimin reflektif yorumlamayla ilişkisellik içinde ele alındığı Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinde doğmaktadır (Rosfort 2019, 238). Heidegger *Varlık ve Zaman*'da deneyimi, kurucu öğelerine veya yorumlanışına indirgemeksizin *nasıl* gerçekleştiğine odaklanarak ele alır. Bir araya getirdiği iki yaklaşımda olduğu üzere kendiliği deneyimden bağımsız görmeyen Heidegger'in farkı ise onun, yorumlanmayı gerektiren deneyimi somut bir gerçeklik olarak incelemeye yönelmesinde saklıdır. Bu inceleme, Heidegger felsefesinde deneyim ve kendilikle sınırlı kalmayıp felsefenin tüm sorunlarını düşünme zeminini ifade eden çok daha kökensel bir sorgulama tarzının uzantısı olarak açığa çıkmaktadır. Bilindiği üzere Heidegger *Varlık ve Zaman*'da felsefenin Varlığın (Sein) anlamlandırılması isteğinden doğduğunu, buna karşın çok geçmeden söz konusu arzunun doyurulmasına engel oluşturacak bir işleyiş biçimi kazanarak kendi üzerini örten bir karanlığa doğru ilerlemeye başladığını öne sürer. Bu doğrultuda çalışmasının temel amacının unutulmuş olan *Varlığın anlamının ne olduğu* sorusuna geri dönmek olduğunu belirten Heidegger, Varlığı, felsefe tarihinde ona atfedilen niteliklerin ötesine taşıyarak ele alır. Onu, geleneğin tereddütsüzce karşısına konumlandığı hiçlikle, olumsuzlukla, zamansal oluşla ve farklılıkla iç içe düşünür ve bu bakımdan yepyeni bir düşünüşü gerektiren Varlığın anlamını, ona ilişkin bir anlayışa düşünmeden de sahip olabilen insan üzerinden sorgular (Esenyel 2020, 25-28). Ancak Heidegger'e göre Varlığın anlamını ortaya koymaya yönelik bir inceleme, daha önce gerçekleştirildiği üzere Varlığın karşısına veya dışına yerleştirilen, deneyimin kaynağı ve nedeni olan bir ben'den hareketle gerçekleştirilemez. Varlığı bir töz ya da *nelik* olarak tasarlamadan ele almayı amaçlayan böylesi bir inceleme, ancak Varlığa öncel olmayan ve Varlıkla koparılamaz bir bağı olan bir kendi oluşu imleyen Dasein aracılığıyla gerçekleştirilebilir (2011, 7). Zira Dasein olmak, dünya-içinde-olmanın (in-der-welt-sein) yok sayıldığı bir ben oluşun aksine Varlıktan ve dünyadan bağımsız olamamak, anlamla dolu bir yönelimselliğin söz konusu olduğu bir yaşam deneyimi içinde bulunmak demektir. Dasein, ben'deki içkinliğin aksine aşkınlığın, üstelik sahip olunan bir nitelik olarak değil, bizzat kendisi olma anlamında aşkınlığın söz konusu olduğu bir varolandır (Mansbach 1991, 69-70). Dasein'in kendi varlığının ötesine geçebiliyor olması ise onun varlığının dışına çıktığı, kendi oluşunu terk ettiği anlamına gelmez. Diğer bir deyişle Dasein'in aşkınlığı, bir töz ya da ben değil de varoluş (existenz) olan Dasein'in tüm bu aşkınlık deneyimine eşlik eden bir benimkiliğe (jemeinigkeit) sahip, *daima benim olduğum bir varolan* oluşunu içinde barındırır. Dolayısıyla Dasein her ne kadar ben olmasa da hep *benim* olan ve bunu *başka* olarak ifade edilebilecek aşkınlıkta/aşkınlıkla deneyimleyen bir varolandır. O halde Dasein'in kendi olmasının ne anlama geldiği ya da *kimdir?* sorusunun yanıtı yine ben'le, fakat bu kez dünya-içinde-olan varoluşsal bir ben'le ilişkili olarak verilmektedir (Heidegger 2011, 120).

Dasein'in dünya-içinde-olmasının beraberinde getirdiği ilişkiselliğin yanı sıra çokluk içindeki biriciklik olarak bu ele alınışı, bir yandan onun sarsılmaz ve değişmez bir merkez olarak görülememesi sebebiyle düşüncelerinin, değerlerinin ve eylemlerinin nedeni olmayışına, bir yandan da sahip olduğu benimkilik sayesinde tüm bunların kaynağı oluşuna işaret eder. Bu kaynak oluş, Heidegger'de kendiliğin

anti-kahramanda açılan türden bir karşıtlık anlamında ben'in karşıtı olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Zira ben'le ilişkili olduğu halde ben olmayan Dasein, dünyayla/başka'yla iç içeliğine rağmen bu ilişkiselliğin yarattığı bir yanılısma da değildir. Heidegger Varlığı hiçlik, olumsuzluk, zamansallık ve farklılıkla bir arada düşünmesine paralel olarak, içine fırlatılmışlığı dolayısıyla Varlığın anlamını sorgulayabilecek tek anahtar olarak gördüğü Dasein'ı da pozitif bir belirlenimden uzaklaşarak ele alır (Rosfort 2019, 239). Dasein'ın *ne* olduğunun söylenemeyeceğine işaret eden bu durumun en önemli sebebi ise Heidegger'in Dasein'ın sürekli bir salınım olduğu tespitinde saklıdır. Dolayısıyla Dasein'ın merkezsiz bir kendilik anlayışına örnek teşkil edişinin açık kılınabilmesi için onun bir salınım olduğu iddiasının da ele alınması gerekmektedir.

Heidegger'e göre Dasein'ın dünya-içinde-oluşu onun diğer varolanlarla -şeylerle veya diğer Daseinlarla- her zaman ilgi ve ilişki içinde olduğuna işaret etmekle birlikte Dasein'ın kim olduğu sorusuna yanıt veren ya da bir kendi olmaktan söz edebilmeyi olanaklı kılan, onun diğer Daseinlarla birlikte-olmasıdır (mitsein) (2011, 126). Bu birlikte-olma, Dasein'ın kendisini hergünlüğün (alltäglichkeit) yani başkaları tarafından oluşturulmuş bir gündelik yaşamın ortasında bulmasıyla başlar. Dasein'ın dünyaya, başkalarına ve kendisine dair sahip olduğu anlam ilk olarak burada doğmakta, diğer bir deyişle söz konusu anlam Dasein tarafından değil, *herkes* (das man) tarafından anonim bir biçimde oluşturulmaktadır. Pratik yaşamın işleyiş kodlarını hiçbir çaba sarf etmeden önünde bulan Dasein, hayatının büyük bir çoğunluğunu herkes gibi yaşayarak, onu kendisinin kılmadan geçirir; herkes gibi düşünür ve eyler, tıpkı bir kılavuzu izler gibi başkalarını tekrarlar. Herkesin başkası olup hiç kimsenin kendisi olmadığı (Heidegger 2011, 135) bu varolma tarzı, gündelik yaşam içindeki Dasein'ın *otantik* bir kendi olmadığını, kendi olanaklarına kapılarını kapatmış *otantik olmayan* bir varoluş içinde bulunduğunu gösterir (Heidegger 2011, 133). Dasein'ın yaşamının büyük bölümü başkalarının oluşturduğu aynılaştırıcı hegemonya altında geçmekte ve Dasein burada "kendi-olmama kipinde [bir] kendi" (Gözel 2020, 28) oluşu deneyimlemektedir. Bununla birlikte Dasein'ın herkes egemenliğinden kurtuluşu yine gündelik yaşam içinde, Dasein ile dünya arasındaki ilişkinin "'ölümle karşı karşıya gelme', 'kaygı' (*Angst*) ve 'vicdanın sesi' (*Stimme des Gewissens*) gibi dünyanın ve gündelik yaşamın alışkın olunan tanıdıklığını bozan 'an'lar tarafından koparılması" (Mansbach 1991, 77) yoluyla gerçekleşir. İşte bu anlarda kendisine sürekli eşlik eden benimkilik sayesinde Dasein aslında hiç kimsenin kendisinin yerine geçemeyeceğini ve olanaklarını üstlenmek zorunda olduğunu fark eder. Söz konusu zorunluluk ise onu bir özgürlük eşliğine getirmekte ve ortaya çıkan bu kendilik tarzı bir yandan onun gerçek anlamda *başka* olmasını sağlarken bir yandan da bu başkalağa bambaşka bir birinci tekil kişi oluş kazandırmaktadır.

Heidegger Dasein'ın özü varoluşunda bulunan bir aşkınlık oluşuna ve bu aşkınlığı sürekli bir salınım olarak deneyimleyişine ilişkin açıklamalarıyla Dasein'ın *ne* olduğunun söylenemeyeceğini açıkça ortaya koymakta ve bu salınım eşlik eden benimkilikğin Descartes'ın öne sürdüğü bir ben olmaya işaret etmediğinin altını çiziyerek kendiliği bir anti- ben olarak düşündüğünü göstermektedir. Dasein üzerinden ele alınan kendiliğin bir anti-ben olarak düşünüldüğünü gösteren en

önemli nokta, kuşkusuz Heidegger'in Dasein'ın dünya içinde bulunuşunun beraberinde getirdiği ilişkiselliği onun kim olduğunu belirleyen asli belirleyici olarak konumlandırışında temellenmektedir. Bununla birlikte kendiliğin varolma ve anlaşılma zemini olan dünya içinde bulunuşun uzamsal bir yerde bulunmak anlamına gelmediğinin belirtilmesi, Heidegger'de kendiliğin ve varlığın anlamının gerçek anahtarının anlaşılması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Zira Dasein'ın kendiliği, "uzamsal bir yerde bulunuşuyla değil, günlük yaşamdaki zamansal yönelimlerinde varlıkla birlikte olduğunu duyabildiğinde" (Camcı 2015, 155) söz konusu olabilmektedir. Bu durum ise Heidegger için zamansallığın "temelsiz bir temel" (Camcı 2015, 159) oluşunun altını çizmekte ve zamansallık bu özelliğiyle kendiliğin neden salınımlı bir varoluşu ifade ettiğini göstermektedir.

6. Sonuç

Tüm bu söylenenlerden sonra çalışmanın başlangıç adımlarının atılmasını sağlayan ayrıma geri dönelim ve ortaya konan açıklamaları kim'lik sorunu çatısında bir araya getirmeden önce, sorgulamaya bu ayrım perspektifinden yaklaşmanın sorunun ele alınması bakımından uygunluğunu, dile getirilenler ışığında tekrar gözden geçirelim. Hatırlanacağı üzere Berlin'in insanları tilkiler ve karpuzlar olarak ikiye ayırışının indirgemeci bir tespit olarak görüldüğü, buna karşın ayrımın ardında bulunan merkezlilik-merkezsizlik belirleniminin kendilik yaklaşımlarının anlaşılması bakımından bir çıkış noktası olarak işlevsel bulunduğu belirtilmişti. Kendiliğe dair ortaya konan düşüncelerin temelinde yer aldığını ileri sürdüğümüz bu belirlenim, bizi kaçınılmaz olarak merkezlilik ve merkezsizliğin kendisi üzerine düşünmeye ve bu doğrultuda, sözü edilen iki anlamlandırma yolunun kim'liğin ele alınışındaki örneklerini incelemeye götürdü. Bir yaklaşım tarzı olarak merkezli düşünme tüm anlamlandırma edimlerinde başlangıç ilkesinin aranışına işaret eden, fakat "başlangıcın ne olduğunu ve nerede harekete geçtiğini" (Wisser 2015, 59) yanıtlamayan bir düşünmeyi ifade etmektedir. Başlangıç noktasının gerekliliğine duyulan inancın başlangıç olmanın anlamını gölgede bıraktığı bu arayışın tarihsel serüvenine bakıldığında, sorgulanan herhangi bir kavramın ya da problemin anlaşılabilmesinin daima *nedir?* sorusu öncülüğünde olanaklı olduğunun düşünülüğü, hatta bu sorunun bir zorunluluk olarak konumlandırıldığı görülmektedir. *Nedir?* sorusunun adeta sihirli bir anahtar gibi tüm sorunları çözecek bir perspektif sağladığı düşüncesi ise kim'lik söz konusu olduğunda da bir istisna oluşturmamış, kişinin kim oluşunun kurmacada ve felsefedeki ele alınışına yönelik açıklamalarda da dile getirildiği üzere kim'lik, tarihsel olarak öncelikle *nedir?* sorusunu ortaya koyan niteliklerin belirlenmesi ekseninde ele alınmıştır. Bu bakımdan kim'liğin bir merkez üzerinden düşünülüşünün örnekleri olarak sunulan kahramanın ve ben'in kurucu niteliği haiz birer töze işaret etmeleri, aslında sorunun yanıtı manipüle edici bir özelliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Üstelik *nedir?* sorusunun bu kez bir özneye yöneltilmesi anahtarın özne tarafından sahiplenilmesine de yol açmış, böylelikle sorunun manipülatif gücü bambaşka bir boyut kazanmıştır.

Düşüncenin tüm tarihsel yolculuğu elbette yukarıda sözü edilen başlangıç arzusundan ibaret değildir. Bir başlangıç ilkesi arayışının bu arayışa neden olan

sorgulamaya has gereklilikleri dışarıda bırakan paradoksal bir işleyişi olduğu düşüncesi, -daha önceki münferit örnekler haricinde- 19. yüzyılda hem kurmacada hem de felsefede yeşermeye başlamıştır. *Nedir?* sorusunun yol açtığı saf ve tekil merkez anlayışının sunduğu dünya perspektifi kurmacada Dostoyevski, felsefede Nietzsche önderliğinde terk edilmeye başlanmış, bir sonraki yüzyılda ise bu perspektiften oluşturulan düşünsel şemalar büyük ölçüde yıkıma uğratılmıştır. Yirminci yüzyılda merkezlilik yerini merkezsizliğe, tekillik çoğulluğa bırakırken kim'lik de bu bakışın ürünü olan iki yeni temsile, anti-kahramana ve anti-ben olarak kendi'ye bürünmüştür.

Kim'liğin bir başlangıç ilkesinden hareketle merkezli temsilinin *nedir?* sorusu rehberliğinde gerçekleşmesi, sahip olunan bu anahtara uygun bir kapının ve bu kapının kendisine açıldığı bir varlık alanının inşa edildiği anlamına gelmektedir. Kahramanın ve ben'in anahtara uygun olarak oluşturdukları *başarı ve ahlaki üstünlük* ile *düşünüyor olma* kapıları, bir başlangıç noktası olmanın getirdiği güvenle kapının açıldığı varlık alanlarının da kendi evleri olarak görülmesine neden olmuştur. Her iki kim'lik temsilinde de başkalığın gerçek anlamda söz konusu olmadığı iddiası, onların daima evde olmaları nedeniyledir. Zira kahraman her zaman evinden ayrılıp evine geri dönmekte, ben de evini yıkıp yerine yıkılmaz bir ev yapmak istemekte, hatta bunu geçici bir evde ikamet etmeden gerçekleştirebileceğini tahayyül bile edememektedir. Buna karşın *nedir?* sorusunun yani anahtarın bir kenara bırakılması, herhangi bir varlık alanı ile değil, varlığın kendisiyle kapısız bir ilişkinin kurulmasını talep eden, dünyada evsiz kalmayı göze almaya çağırان bir bakış açısını ifade etmektedir. Kim'liğin anti-kahraman ve kendi'de olanaklar varlığı olarak ilişkisellik biçimindeki sunuluşu, işte tam da bu çağrıya kulak verilmesi nedeniyle onları yersiz yurtsuz kılmaktadır. Anti-kahraman doğru ile yanlış, iyi ile kötü arasında salınırken kendi de hiç kimselik ile tekinsiz bir kendilik, durma ile yolda olma arasında salınmaktadır. Burada ne bir ev söz konusudur ne de tam anlamıyla göçebelik. İki temsilde de "kendi ikametinden yol alan, yol alırken de ikamet eden" (Joisten'den akt. Topakkaya 2018, 70) esrarlı bir varoluş söz konusudur.

Kim'liğin kurmacada ve felsefede birbiri ile paralel şekilde işleyen ve merkezlilik-merkezsizlik üzerinden gerçekleştirilen bu iki anlamlandırılma tarzı, elbette kim'lik sorununa nokta koyan birer açıklama modeli olarak görülme ve bir tercihin yegâne tarafları olarak değerlendirilmek zorunda değildir. Zaten metin boyunca hem kurmacada hem de felsefede örneklenen kutuplu düşünmenin beraberinde getirdiği sınırlılıklar hatırlanacak olursa, bir kutbun yanında saf tutmanın sorunu çözmek yerine ona yeni sorunlar ekleyeceği kolaylıkla öngörülebilir. Bununla birlikte her iki bakış açısının sorunu çözmeye yeltenen girişimlerinde dikkat çektikleri noktaların, örneğin merkezli bakış açısında vurgulanan aynılık/özdeşlik ile merkezsiz bakış açısında vurgulanan başkalığın, kim oluş bilmecesinin göz ardı edilemeyecek unsurları olduğu da açıktır. Tüm bunlar, gerek kurmacanın başkişilerinin gerekse felsefî kendiliğin konu edildiği çalışmalarda, söz konusu belirlenimlerin ve bu belirlenimlerin beraberinde getirdiği olası açmazların bir arada düşünülmesi gerekliliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan kim'lik sorununu iki farklı gözden ortaya koymayı olduğu kadar ortaya konan tespitlerin beraberinde getirdiği yeni sorunların da fark edilebilmesine katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmanın, söz

konusu amaçla rahatlatıcı bir etki oluşturmayı değil, onu devamlı kılarak sorunun sahip olduğu zenginliğe hizmet etmek istediği belirtilmelidir.

Kaynakça

- Abrams, Meyer H. 1999. *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Heinle & Heinle.
- Aristoteles. 1993. *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Berlin, Isaiah. 1953. *The Hedgehog and The Fox*. London: Weidenfeld&Nicolson.
- Camcı, Cihan. 2015. *Heidegger'de Zaman ve Varoluş: Yaşamın Anlamı Onu Sayışımızdadır*. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Campbell, Joseph & Moyers, Bill. 1991. *The Power of Myth*, der. Betty Sue Flowers. New York: Doubleday.
- Campbell, Joseph. 2017. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki.
- Clavien, Christine & Chapuisat Michel. 2013. "Altruism Across Disciplines: One Word, Multiple Meanings." *Biology and Philosophy* 28: 125-140.
- Cuddon, John Anthony. 1999. *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London: Penguin Books.
- Çelik, E. Murat. 2021. "Edebi Kentler: Kurmacanın Gerçek(siz)liği." *Kent Estetiği: Çok Disiplinli Bir Yaklaşım*, der. Kemal Reha Kavas, 139-147. Antalya: SANART
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. 2005. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dennett, Daniel C. 1992. "The Self As a Center of Narrative Gravity." *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, der. F. S. Kessel, P. M. Cole and D. L. Johnson, 103-115. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
- Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Differance*. Çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1981. *Positions*. Çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- Descartes, René. 1994. *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. Kemal S. Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, René. 2007. *Meditasyonlar*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Dictionnaire Littré. "Héro." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://www.littre.org/definition/heros>.
- Esenyel, Adnan. 2020. *Martin Heidegger-Varlığın Patikaları*. Ankara: Fol.
- Furst, Lilian. R. 1976. "The Romantic Hero, or is He an Anti-Hero?" *Studies in the Literary Imagination* 9 (1): 53-68.
- Gallagher, Shaun. 2000. "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science." *Trends in Cognitive Sciences* 4(1): 14-21.
- Gözel, Özkan. 2020. "Heidegger'de 'Herkes' Sorunsalı." *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 30: 17-35.
- Heidegger, Martin. 2011. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agorakitaplığı.
- Jung, Carl Gustav. 1980. *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part I): Archetypes and Collective Unconscious*. Çev. Richard F. C. Hull. N. J: Princeton University Press.

- Jung, Carl Gustav. 2020. *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kadiroğlu, Murat. 2012. "A Genealogy of Antihero." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52: 231-249.
- Karabük Kovanlıkaya, Aliye. 2013. "Hâlâ Düşünüyorum." *Kaygı* 20: 19-30.
- Levinas, Emmanuel. 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Çev. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Mansbach, Abraham. 1991. "Heidegger on the Self: Authenticity and Inauthenticity." *Iyyun: the Jerusalem Philosophical Quarterly* 40: 65-91.
- Metzinger, Thomas. 2003. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Online Etymology Dictionary. "Anti-." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://www.etymonline.com/word/anti->
- Ricoeur, Paul. 1974. "The Question of the Subject: The Challenge of Semiology." *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, der. Don Ihde, 236-266. Evanston: Northwestern University Press.
- Rosfort, René. 2019. "Phenomenology and Hermeneutics." *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, der. Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar Poli, René Rosfort, 235-247. Oxford: Oxford University Press.
- Segal, Robert A. 2006. "Joseph Campbell'in Mit Teorisi." Çev. Kürşat Öncül. *Millî Folklor* 70: 114-124.
- Spivey, Michael & Steven, Knowlton. 2008. "Anti-Heroism in the Continuum of Good and Evil." *The Psychology of Superheroes*, der. Robin S. Rosenberg, Jennifer Canzoneri, 51-63. Texas: Benbella Books.
- Taylor, Charles. 1985. "Self Interpreting Animals." *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, 45-76. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- The Merriam Webster Dictionary. "Hero." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hero>.
- Topakkaya, Arslan. 2018. "M. Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili." *Temaşa* 8: 64-72.
- Tura, Saffet Murat. 2010. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. "Kahraman." 2022. Erişim Mayıs, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Wegner, Daniel M. 2008. "Self is Magic." *Are We Free: Psychology and Free Will*, Der. John Baer, James C. Kaufman, Roy F. Baumeister, 226-247. New York: Oxford University Press.
- Wisser, Richard. 2015. "Martin Heidegger'in Dörtlü Sorgulaması: 'Metafizik Nedir?'le Öncü-olana Bakmak." *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, 56-90. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Zahavi, Dan. 2006. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press.