

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Simone de Beauvoir

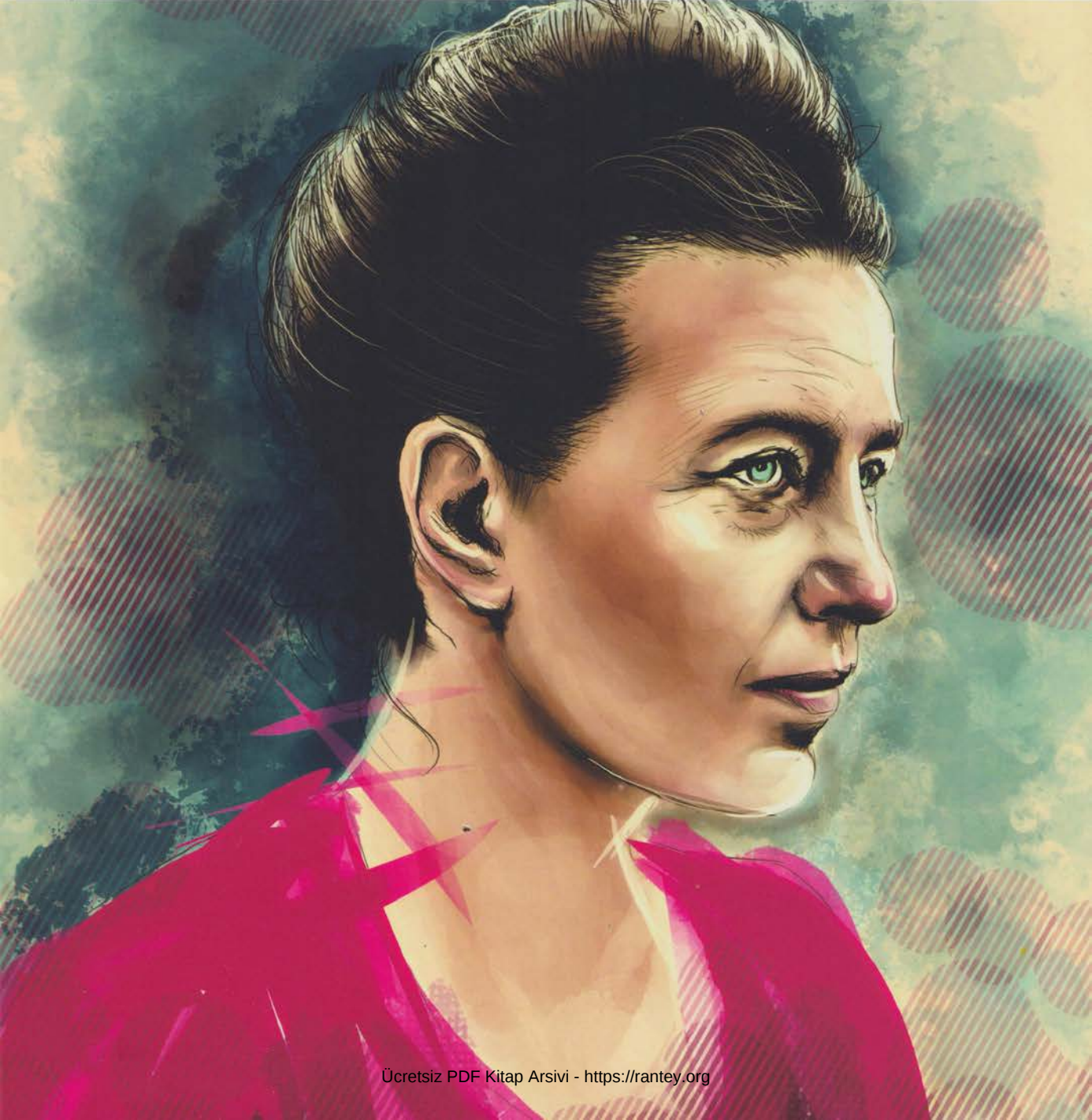
*"Toplumun dönüřmesi bireylerin dönüřmesi anlamına gelmiyorsa
aldatmacadan başka bir şey değildir."*

Julia Kristeva

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR!

KASIM - ARALIK 2017 | YIL 11 | FİYATI: 12 TL





Minerva'nın Baykuşu Posteri Hediye



REKLAM ALMIYORUZ

Takipçilerimizle Sizi
Tanıştırıyoruz

Yayınlarına Özel Kuruluşlara Kurumlara

%70 %50 %40

İNDİRİM

Kampanya Son Tarihi: 15 Aralık 2017

LiBİDO

Detaylı Bilgi: www.dusunbil.com/reklam

düşünbil



İKİ AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 11 / SAYI 62 / KASIM-ARALIK 2017

İmtiyaz Sahibi, Sorumlu Yazı İşleri ve Genel Yayın Yönetmeni
Olcay Yılmaz

Yayın Koordinatörü
Cemre Yılmaz

Düzeltili
Hamza Celalettin Okumuş

Çevirmen & Çeviri Editörü
Hüseyin Sığırcı & Sezgi Alçiçek

Grafik / Tasarım
Olcay Yılmaz

Kapak İllüstrasyon
Mine Yörük

Reklam ve Halkla İlişkiler
info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Üyelik Koşulları
Yıllık Üyelik: 90 TL
Yıllık Yurt Dışı: 55 €

Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 140 TL

Abonelik ve Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com

ISSN: 1309-3304
Ulusal Süreli Yayın

Adres: Atatürk Bulvarı Engürü İş Hanı 107/71
Kızılay – Çankaya/ Ankara
Telefon: (12.00-17.00 arası): 0.534 328 06 46

Web: www.dusunbil.com
E-posta: dusunbil@dusunbil.com

Baskı: Başak Matbaa
Anadolu Bulvarı Meka Plaza
No:5/15 Gimat – Yenimahalle / ANKARA
Telefon : 0 312 397 16 17

Basım Tarihi: Ekim 2017
Baskı Adedi: 7500
Dağıtım: Dünya Süper Dağıtım A.Ş.
0212440 28 31

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayımlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDİTÖRDEN

Düşünbil Dergisi'ne olan ilgi her geçen sayıda artıyor. Bu ilgi karşısında bizler de daha çok çalışıyor ve sizlere en iyi sayıyı hazırlamak için çalışıyoruz. Bu ilgi karşısında ve takipçilerimizden gelen yoğun istek üzerine Ocak 2017 itibarı ile dergimizi aylık periyotlarda çıkaracağız. Umarız bu durum okuyucunun düşünsel dünyasına daha çok katkı sunar. Ayrıca fiyat politikamız gereği derginin ücretini -ekonomik bir sarsıntı olmadığı sürece- olabildiğince sabit tutmaya çalışacağız.

Bu sayımızı "Simone de Beauvoir"ya ayırdık. Felsefe ve kadın hareketlerinin önemli yazarlarından olan Beauvoir, çalkantılı yaşamı ile de okuyucularının ilgisini çekmiştir. Elbette Beauvoir'ı sınırlı sayfası olan bir dergide ele almak elbette mümkün değil. "İnsan kadın olarak dünyaya gelmez, zamanla kadın olur" cümlesi ile toplumsal rollerin öneminden "Evlilik geleneksel olarak kadınlara sunulmuş tek gelecektir. Birçok kadın ya evlidir, ya bir zamanlar evlilik geçirmiştir ya da evli olmadığı için acı çekiyordur" cümlesi ile erkek egemen dünya eleştirisine kadar kadının yaşadığı temel sorunları farklı bir bakış açısıyla ele almayı başaran sayılı kadın düşünürlerinden biridir Beauvoir. Geleneksel olanın dışına çıkmak ve "aykırı" olanı söylemek hepimizin görevidir. Dünya ile birlikte toplum ve toplumla birlikte roller de değişiyor. Rollerin değişmesi erkek egemen dünyanın temsilcilerini tedirgin ediyor. Bir ilimizde yapılan işçi alımı kurasında kadınlar yüksek oranda çıkınca bazı erkeklerin "Erkekler avrat oldu avratlar erkek" diyerek duruma tepki göstermesi artık kadın-erkek eşitliğinin sarsılmaz denilen erkek egemen toplulukların da kapısını çaldığını gösteriyor. Kadını özne olarak görmek istemeyen toplumlarda yaşam standartları düşüktür ve düşmeye devam edecektir. İş arayan erkek neden iş bulamadığını sorgulayamıyor; çünkü kadına olan bakış ile yaşam standartları arasında bağlantı kurmuyor.

Keyifli okumalar...

DÜŞÜNBİL DERGİSİ



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

Simone De Beauvoir

“İnsan, varlığı hakkındaki yargılara ancak diğer insanların varlığı sayesinde ulaşabilir.”

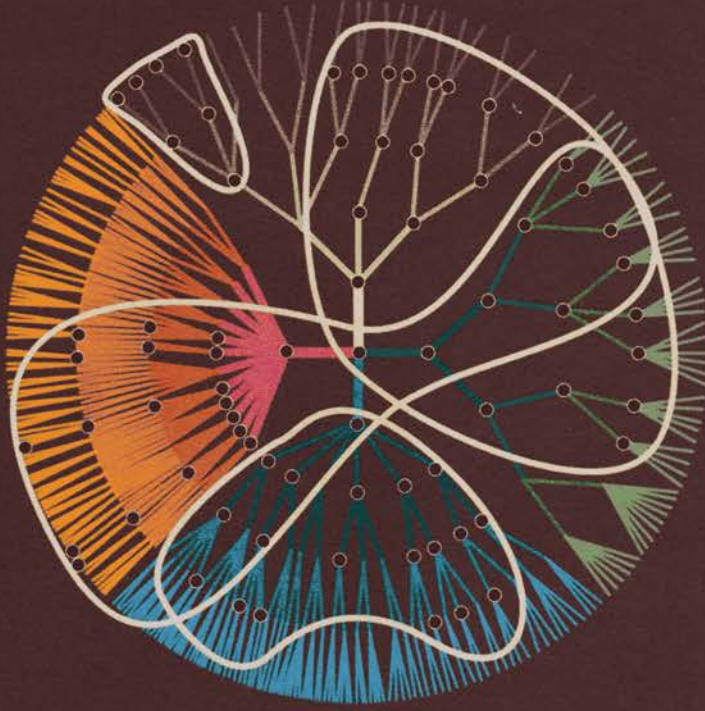
Beauvoir'ya göre varoluşsal problemlerle yüzyüze gelip, onları aşmayı başaran çok az kişi var. Bunu, hiçbir şekilde bencillik taşımadan, tamamen başkalarının mutluluğuna odaklanarak başarıyorlar. Diğer tiplerin abartılarından uzak durup ama asla da salt nihiliste dönüşmeden tek bir görüşe bağlı kalıyorlar; başkalarının özgürlüğünü korumak. Başkalarını düşünen ruh ikizi, dinleyici, başkasının iyiliği için kendi rahatından koşulsuz şekilde vazgeçen kişiler işte bu tip insanlar. Bu özgür insan tipinin varlığı tartışmalı. *“Kendi özgürlüğünü istemek, başkalarının da özgürlüğünü istemektir,”* diyor Beauvoir. Belki de kendisi bu konudaki tek örnekti.

Kaynak: www.dusunbil.com

■ Sadece erkek değildir kadını ezen. Kadın kendi hayatından sorumlu olmaktan vazgeçerek kendi kendini de eziyor. ■

Simone de Beauvoir





2-9-16-30 KASIM 2017 PERŞEMBE GÜNLERİ 18.40 - 20.10

YER
ROUTE
ANKARA

KAYIT
ZORUNLUDUR

FELSEFE SEMİNERLERİ - KASIM 2017

LACAN - BADIOU - HEGEL VE ONTOLOJİ ÜZERİNE SEMİNERLER

DOÇ. DR. YÜCEL DURSUN

Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü



Kayıt ve Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com
İletişim: dusunbilakademi@gmail.com



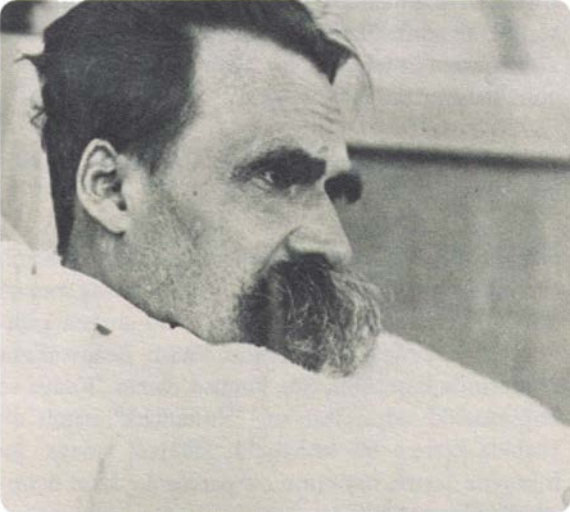
LIBİDO



KAPAK

- 06** Entelektüel Kadın Kıskanır mı
Yahut Simone de Beauvoir'nın
Kıskançlığı
Beyza Özkan
- 09** Sartre'in, de Beauvoir'nın
Anılarındaki Portresi
Willie Thompson
Çeviren: Hüseyin Sığırcı
- 12** Öteki ve Özgür: Simone de Beauvoir
Ertuna Kara
- 14** Belirsizlik Ahlakı Üzerine
Charlotte Moore
Çeviren: İsmail Ege Yaylım
- 18** Tahrikkâr Bir Girişim:
Beauvoir'ı Nietzsche ile Okumak
Hamza Celalettin Okumuş
- 20** Felsefi Bir Kokteyl
John Banville
Çeviren: Burak Avcı
- 23** Milanesk Bir Romanda
İmge Olarak Kadın
Mert Aldemir
- 26** Nietzsche'nin "Ahlak"ı Işığında
Nabokov'un Lolita'sı
Fulya Turhan
- 28** Politikada "Kötülük Problemi":
Nazizm Örneği
Tayfun Yıldırım
- 32** Akademik Felsefeyi Neden Bıraktım?
Rachel Smantra
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer





34 Değer ve Değerlendirme Kavramları
Üzerine
Çiğdem Durkan

38 Hapishanenin Doğuşu Üzerine
Çağatay Kayıkcı

43 Entelektüel Bir Biyografi İncelemesi
Lisa Appignanesi
Çeviren: İlknur Aktulan

45 İkinci Yeni Dünya
Mehmet Ali Kangotan

49 Gazap Üzümleri: Acı Ahlâkı
Süheylâ Abanoz

53 T. S. Eliot'a Göre Dil ve Kültür
Alperen Albayrak

56 Çözölemeyen Bir Cinayete Dair
Notlar ve Lacan'ın Gerçek Kavramı
Olca Yılmaz

60 Karikatür: Sartre ile Sörf

62 Bilge İdealinin Vücut Bulmuş Hâli:
Spinoza. Bir Başlangıç
Çiğdem Durkan

ENTELEKTÜEL KADIN KISKANIR MI? YAHUT SIMONE DE BEAUVOIR'NIN KISKANÇLIĞI

BEYZA ÖZKAN



Hayatımız boyunca kıskançlığa dair pek çok sözü işitmişizdir. Bununla ilgili sözleri işitmemizin yanında kıskançlık denen duyguyu yaşamışızdır. Peki, kıskançlık denen o duygu, kişilerde değişiklik gösterir mi? Erkek ya da kadın fark eder mi? Doktor, mühendis, filozof der mi?

Kıskançlığa dair duyduğumuz sözlerden bir tanesi; “Başkalarını kıskanma, onlarla uğraşma,” diye başlar ve devamında “Habire kıskançlık duyan insan, iç huzurundan yoksun olan bir insandır,” denir. Sözün doğruluğu su götürmez bir gerçek olarak hayatımızda örnekleriyle yaşatmaktadır kendini. İnsanlar, bugün uzaktan da olsa başkalarının sahip olduklarını, yeteneklerini vb. kıskanırlar. Kıskanma eylemleri içerisinde “neden bende yok?”, “niye ben bu şeye sahip değilim?” tarzında sorular sormaya başlarlar. Hâlbuki bu sorular, kıskanan insana bir şey katmaz, kıskanan insandan götürür. Üstelik bu sorular, insanların iç huzurundan da götürür ve geriye huzursuz bir insan bırakır. Söz konusu olan duygu erkek kadın, doktor, mühendis yahut filozof fark etmeksizin her çeşit insanda görülür. La Rochefauld’un dediği üzere; “Kıskanç olmayan bir insan bulmak, çıkar düşkünü olmayan bir insan bulmaktan daha zordur.” Yazıda kıskançlığı Simone de Beauvoir’nın *Kadınlığımın Hikâyesi* isimli eserindeki “Kıskançlık” bölümünden ve de Simone Weil ekseninde karşılaştırarak inceleyeceğiz.

Simone de Beauvoir, 20. yüzyılın önemli filozoflarından biridir ve modern feminizmi kurarak felsefe dünyasında önemli yer edinmiştir. Edebî yanını oluşturan pek çok romana –otobiyografik roman da dahil– imza atmış ve romanlarında kadın kavramını merkeze almıştır. Simone de Beauvoir’nın bugün kadın entelektüeller arasında birinci sırada olmasında kendi başarılarının yanında Jean Paul Sartre da unutulmamalıdır. Sartre’la olan ilişkisi, çeşitli kalemlerde yazılmış, çeşitli ağızlar tarafından da sürekli konuşulmuştur. Simone de Beauvoir’ya bakanlar, “Böylesine başarılarla kendini var eden bir kadın, nasıl olur da kıskançlık denen duygunun pençesine yem olur?” sorusunu sormaktan kendilerini alamazlar. Soruyu sorduktan sonra “kazın ayağı öyle değil” demeyi göz ardı ederler. Entelektüel bir kadın, Simone de Beauvoir, kıskanır mı? İşte hikâyesi:

Kadınlığımın Hikâyesi: Simone, Camille’i Kıskanıyor

Simone de Beauvoir, *Kadınlığımın Hikâyesi* isimli eserinde savaş öncesi dönemi, savaş ve savaş sonrası dönemi konu alır. Bu dönemleri konu alırken kadını merkeze almayı ihmal etmez. Kadın, Beauvoir’nın eserlerinde başroldür. Söz konusu eserin “Kadın ve Bağımsızlık” adını taşıyan, “Kıskançlık” isimli alt başlıkta bizlere bir kıskançlık hikâyesi anlatır. Bu hikâyede Sartre, hayatının bir parçasıdır fakat üçüncü bir şahıs vardır.

Üçüncü şahıs, Camille adını taşımaktadır ve Sartre'in hayatına girmiş, sevgilisi olmuştur. Simone de Beauvoir, Sartre ile ilişkilerindeki üçüncü şahsı şöyle anlatır:

"Sartre, zaman zaman genç bir kadınla buluşuyordu; adı Camille'di. (...) Sartre'in bir hastalığı vardı; çevresindeki insanları anlatırken olmayacak renkler yakıştırır, hepsini türlü özelliklerle donatırdı; bu kadını da alabildiğine süsleyerek anlatmıştı bana. (...) Benden üç, bilemedin beş yaş büyüktü Camille ve görünüşe bakılırsa daha üstün ve daha yetenekli bir kadındı" (2).

Beauvoir, Camille'i "daha üstün ve daha yetenekli bir kadındı" diyerek okuyucunun gözünde kıskandığının ilk belirtisini vermeye başlar. Fakat bu kıskançlık sadece bu kadarıyla kalmaz, arkası mutlaka gelecektir ve çok geçmeden onu takip eden satırlarda gelir:

"Camille, lise öğrenimini güç bela tamamladı, sonra iki yıl boyunca üniversite kurslarına devam etti, eğitimin faydasına pek inanmıyordu, fakat çok okuyordu. Babasının etkisiyle Balzac, Michelet, George Sand, Dickens gibi yazarları sevmiş ve Toulouse çevresinin tarihini iyi öğrenmişti" (3).

Camille ile Simone de Beauvoir arasındaki fark, alıntılardan hareketle şöyle ortaya çıkar: Simone, üniversite okumuş bir entelektüeldir fakat Camille, eğitimin faydasına inanmayarak üniversite eğitimini elinin tersiyle itmiş bir hayat kadınıdır. Fahişeliğin kibar ve pahalı olanına merak sarmaya başlar ve çocuk yaşında malın gözü bir aile dostu tarafından işgal edilir. Lüks randevu evlerinin en önemli ismi olur.

Hikâyede yer alan Camille, sapsarı ve gür saçlarıyla, mavi gözleriyle, alabildiğine alımlı ve biçimli vücutuyla dikkat çeker. Kendine garip bir hayranlığı ve özgüveni de okuyucu gözünde alıcılık yaratmaya yeter. Camille'in kendine güveni güzelliğini zekâsının emrine vermesinden gelmektedir. Simone, güzel olduğu hâlde kendini hemcinslerinin gölgesinde hisseder.

Yazar, Camille'i Sartre ile ilişkileri bağlamında anlatırken sözü kendisine getirir ve kendisi de kıskanmamış olmaması durumunda ölçsüz davranmayacak olmasından dem vurur. İlerleyen satırlarda hikâyenin ikilisi karşı karşıya gelir: "Sartre benden bahsetmişti ona; Camille beni merak etmiş, evine çağırdı. Bir öğleden sonra Gabrielle sokağındaki evin kapısını çaldım; kapıyı kendisi açtı; sırtına kırmızılı beyazlı ipekten bir elbise geçirmişti ve kollarına, kulaklarına ağır, egzotik ve şakırtılı mücevherler takmıştı; saçları yumak yumak omuzlarına dökülüyordu," (4) diyerek onun fiziki portresini çizdikten sonra mekân-kahraman ilişkisi kurarak Emily Bronte, Nietzsche posterlerinin olduğu bir iç mekân tasviri ile okuyucuyu baş başa bırakır. Ardından sözü anlatıcı kahraman olan kendisine ve Camille'e bırakır:

"Birkaç gün önce Japon "No" tiyatrosunu seyretmişti, önce onları anlattı bana. Sonra da sözü uygulayıp sahneye koymak istediği "La Gelestine" isimli kitaba getirdi," (5) diyerek Camille

ile olan diyaloglarından bahseder fakat kadını çekici bulduğunu söyleyerek içinin sıkıldığını söylemeyi unutmaz. Fakat söylediklerini toparladığı

son cümlelerinde öz-saygısını kazanıp ona alıştığı zaman içindeki sıkıntılardan kurtulur.

İki Simone Yan Yana: Simone Weil ve Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir ile aynı zamanda yaşayan bir kişi vardır ki, o da felsefe tarihinde kendine Beauvoir kadar önemli bir yer edinmiş marksist mistik Simone Weil'dir. Simone Weil, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Zeki olduğu için ailesi, onun eğitimine oldukça özen gösterir. Kitaplar içinde büyüyen bir ailede küçük Simone, Antik Yunan'daki kitapları bile anlayarak okur. Annesi ve babası, dinden ve dindarlardan hazzetmezdi. Simone, zeki olduğu kadar yetenekli ve girişkenliğiyle göz doldurmaktadır.

Bu ikiliyi karşı karşıya getiren ve kıskançlık fitilini ateşleyen en önemli zaman dilimi 1928'dir. Ecole Normale Supérieure sınavlarına giren bu ikili dere-



ce alırlar. Simone Weil, birinci; Simone de Beauvoir, ikinci olur. İki Simone'un karşılaşması bu sınav neticesiyle gerçekleşirken, bir diğer kıskançlık fitili de güzellik açısından ateşlenir. Simone Weil, ufak tefek, çelimsiz, ileri derecede miyop bir kadın olarak görülür. Onun rahatlığı, güzel olmak için çaba göstermemesi erkeklerin işine gelmektedir. Fakat Simone de Beauvoir, güzel olduğu hâlde kendisini onun gölgesinde hisseder. Tıpkı Sartre'in sevgilisi Camille gibi. Fakat Camille, güzel olmak için çaba harcar ve güzelliğini zekâsının emrine verir.

İki Simone'un üniversite yılları hareketli geçmiştir. Her iki Simone da aktif bir biçimde öğrenci eylemlerinde ve boykotlarda yer almış ve işçi haklarını savunmuştur. Okul biter bitmez iki Simone da kendilerine farklı bir çizgi ve yol tutturdu. Simone Weil, işçilerle birlikte fabrikada çalışmayı, onlarla yaşamayı tercih etti. Beauvoir, "entelektüel" bir çizgi çizip o yolda yürümeyi tercih eder. Kendini kitaplara verir ve okuduğu kitaplardan edindiği bilgileri yaptığı gözlemlerle harmanlayarak yazar, çizer ve üretir. Beauvoir, cinsiyetle, özellikle kadın ile ilgilenirken Weil, cinsiyetle ilgilenmez, toplumsal adaletsizliklerin çözümünün yollarını arar; nitekim bulur da: Toplumsal adaletsizliklerin çözümü zihinsel faaliyetlerde değil, tam tersine kol emeğinin kıymetinin bilinmesinde yatar. Weil, buna inanmaktaydı. Aydınların fabrikada çalışmasından yana olduğunu düşünerek bu düşüncesini kendinde uygular. Bir çelik fabrikasında kendine iş bulur, eylemler örgütler ve grevlere katılır. "Kızıl Bakire" lakabını da böylelikle kazanır.

Filozof, emekçi, aktivist Simone Weil, çeşitli fabrikalarda çalışır. Hatta bir sene, peş peşe üç fabrikadan atılır. Beauvoir, onun tam tersine kitaplarıyla baş başa, sahnenin arkasında kalarak kalem faaliyetlerine devam eder. Simone Weil'in cesurluğu hayranlarının sayısını artırırken Simone de Beauvoir, "kitabî bilgiler"le eleştirilip, hayatın içinde olamamaktan dolayı hânesine eksi bir puan alır.

Her başlangıcın bir sonu, her inişin bir çıkışı, her yükselişin bir düşüşü vardır. Hayatta her şey, zıttıyla kaimdir. Simone Weil, ilk başlarda yakaladığı yükselişi, düşüşe bırakır. Fabrika şeridinde çalışmanın insanı tutkularından uzaklaştırdığını gözlemledi. Ruhundaki arayışı, topluma ortak olmakla devam ettirdiği bu yıllardan sonra kendi içine döner, kendini sorgulamaya başlar. Teselliye "tesellsizlik"te arayarak Tanrı'ya yönelir ve mistik olur. Simone de Beauvoir, yaratıcılığını gösterdiği edebî eserlere imza atar, Sartre ile birlikte Modern Zamanlar dergisinde

kalem faaliyetleri yürüterek siyaset ve felsefe üzerine kafa yorar.

Zaman, iki Simone'a farklı yol ayrımları içinde bir hayat sunmuştur. Kendilerini çeşitli olayların akışında bulan bu iki kahramandan birisi, Simone de Beauvoir, hemcinsi ve adaşını kıskandığını itiraf eder. Entelektüel kadın Simone'a nesini kıskandıklarını sorduğunda cevap tek kelimeden ibaret olacaktır: "Yüreğini."

Sonuç

20. yüzyılın en önemli filozoflarından Simone de Beauvoir, kıskançlıktan nasibini almış bir filozof olarak yazı boyunca yer aldı. Gerek *Kadınlığının Hikâyesi* isimli eserde Sartre'in sevgilisi Camille, gerek 1928 yılında girdiği bir sınavla dereceyi paylaşan Simone Weil, Beauvoir'nun hayatında önemli yer edinmişlerdir. Kıskanılan öznel, Camille ile Simone Weil, kimi özellikler bakımından birleşmektedirler. Sartre'in sevgilisi Camille, güzelliğine ve zekâsına güvenir. Erkekleri bu şekilde etkileyeceğini düşünür. Simone Weil, güzel olmak için çaba göstermez. İki özne de zekidir fakat zekâlarını farklı yönde kullanırlar. Camille, bir hayat kadını iken, Simone Weil, filozof, aktivist, mistik ve emekçidir. Simone de Beauvoir, kıskanır bu iki kahramanı. Kendi öz-saygısını kazanarak ve onlara saygı duyarak bunu gerçekleştirir. Beauvoir, iç sıkıntı ve huzursuzluk bakımından kendinden götürse de, onlardan ilham alır ve kendi faaliyetlerini bu ilhamla gerçekleştirir. Böylelikle Simone de Beauvoir, kendi adından başarıyla söz ettirir ve entelektüel kadınlar arasında yerini zaman geçse de korumaya devam eder.

Dipnotlar

- (1) Başlığın "yahut"tan önceki kısmı, "Entelektüel Kadın Kıskanır mı?", Elif Şafak'ın *Şemspare* isimli kitabının aynı adlı başlığından alınmış "yahut"tan sonraki kısım metnin yazarına aittir.
- (2) BEAUVOIR, Simone de, *Kadınlığının Hikâyesi*, Payel Yayınevi, Haziran, 1997, İstanbul, sf.27
- (3) BEAUVOIR, Simone de, *a.g.e*, Haziran,1997,İstanbul, sf.33
- (4) BEAUVOIR, Simone de , *a.g.e*, Haziran, 1997, İstanbul, sf.34

Kaynaklar

- ŞAFAK, Elif, *Şemspare*, "Entelektüel Kadın Kıskanır mı?", Doğan Kitap, İstanbul, Haziran, 2012
- BEAUVOIR, Simone de, *Kadınlığının Hikâyesi*, Payel Yayınevi, İstanbul, Haziran, 1997
- ŞENEL, Gülçin, *Marksizmden Mistisizme Bir Hayat Hikâyesi: Simone Weil*, <http://www.barandergisi.net/marksizmden-mistisizme-bir-hayat-hikyesi-simone-weil-makale,1271.html>



SARTRE'IN, DE BEAUVOIR'NIN ANILARINDAKİ PORTRESİ

WILLIE THOMPSON

ÇEVİREN: HÜSEYİN SİĞİRCİ



Yetmişlerin çok satanlarından biri olan, Erica Jong'un *Uçuş Korkusu*'nda iki karakter, bir üçüncüye kendilerinin Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir olduklarını söyleyerek eğlenirler; arkadaşları bu isimleri bilmesi gerektiğinin farkındadır fakat atfı tam olarak anlamlandıramamaktadır. Ancak, okurların bu anlamlandırmayı yapabiliyor ve bu isimlerin önemini biliyor olmalarının, eğitilmiş kişiler olarak onların entelektüel donanımının bir parçası olacağı varsayılmaktadır. Gerçekten çift, yirminci asrın en ünlü çifti olmuşlardır ve buna ilaveten Beauvoir, Sartre'ın yetişkin yaşam tarihini (*adulthood-history*) de etkili bir şekilde yazmıştır. Sartre'ın kamusal imajı tamamıyla Beauvoir'nın yaratımı olmasa da, Beauvoir bu bilgiyi sağlayan en önemli kişiydi ve hayatı boyunca bu imaj üzerindeki kontrolünü sürdürmeye azimli olduğunu gösterdi. Dolayısıyla, Sartre'ın özel hayatıyla ve onların ilişkilerinin portresiyle ilgili bilinen şeylerin çoğu, Beauvoir'nın anılarına dayanır. Sartre'ın ölümünü takip eden süreçte ona gönderdiği mektuplardan seçme yayınlar bu portreyi önemli ölçüde tadil etmiş olsa da, onları düzenleyen ve yayımlayan da yine Beauvoir idi. İkisinin de mektupları, buna müteakip belgelerin çoğu ile birlikte, hatıralarda beliren Sartre portresinin ne derece bozulmuş ve sonra düzeltilmiş olduğunu gözler önüne serdi (Beauvoir'nın kendininki kadar).

Beauvoir, Sartre'ı, hem bir entelektüel ve düşünür olarak hem de bir insan olarak takdim eder. Hatıraları, 1958 ve 1981 arasında yayımlanmış, çok farklı şekillerde yapılandırılmış beş ciltten oluşur. İlkinde (1) doğumu ve mezuniyeti arasındaki yılları anlatır. Gelecek ilişkileri için bir zemin hazırlama tutumu içerisinde de olsa, Sartre yalnızca sonlara doğru görünür. İkincisi (2), Sartre'ın bir filozof ve yazar olarak adını duyurmaya başladığı *Özgürleşme (Liberation)*'ye kadarki zamanı anlatır. Burada, kişisel ilişkilerinde yaşadıkları zorluklar da aktarılır, bol sansürlü bir üslupla da olsa. Üçüncüsü (3) ünlerinden, İkinci Cins'ten, siyasal girişimlerden ve Cezayir Savaşı'yla bağlantılı olarak siyasal girişimlerden ve hayal kırıklıklarından bahseder. Ayrıca, kişisel geçmişlerini de bir miktar anlatır.

Son iki cilt farklı bir karakterdedir. Dördüncüsü (4), bir hatıradan ziyade olaylara dayalı bir anekdot ve düşünce serisidir. Sonuncusu (5), iki bölümden oluşur. İlk Sartre'ın fiziksel çöküşünden ölümüne kadar olan zamanın izini sürer; ikincisi geçmişinden, felsefi bakış açısına, siyasal ve kişisel zayıflıklarına varan Beauvoir ve Sartre arasındaki uzun diyaloglardır. Beauvoir'nın kendi kişisel gelişimini içeren ilk ciltten sonra, bunu izleyen ciltlerin hepsinde Beauvoir'nın kariyeri Sartre'ın felsefi gelişimi, imgesel yaratımı, kişisel ilişkileri ve poli-

tik yörüngesiyle bağlaşıklık olarak anlatılmaktadır.

Ortak proje

Okurlar Sartre ile ilk cildin sonlarında, Beauvoir Sorbonne derecesine hazırlanırken Sartre'a rastladığında karşılaşılır. Sartre bu sırada, her türden burjuva gelenek ve tutumlarla alay eden, korkunç biçimde entelektüel ve pek itibarlı olmayan bir grup *Ecole Normale* öğrencisinden biridir. Sartre, onların en parlağı, felsefi donanımı en yüksek ve münazaralarda en yetenekli olanı olarak tarif edilir. Yaşadığı zamanın ve kendi anlayışının meyvesini herkeşe durmadan dağıtmak konusunda isteklidir. Para konusunda da "alıcınaplığı efsanevi idi." Beauvoir, onun tiyatro ve müziğe olan kabiliyetinden de bahsetmekten geri kalmaz; "*Hareketsizlik, uyuklama, gerçeklerden kaçma, entelektüel sıyrılışlar ve ateşkesler, ihtiyatlılık ve saygı ona tamamen yabancı kavramlardı.*" Benzerlikten nefret ediyordu; hatta sırf bu yüzden, yenilik arayışından da. Hayatı deneyimlemeye dair gayeleri o kadar fazlaydı ki, Beauvoir bunları hatırlarken ironik bir hava gizlice sızıyor yazdıklarının içine. Ancak "üzerimdeki gerçek üstünlüğü" diye ifade ettiği şeyi tanımlarken amansız bir ciddiyete bürünüyor Beauvoir; zirâ Sartre aslında "yazmak için yaşıyordu" ve Beauvoir'nın çalışmaya olan yoğun bağlılığı bile Sartre'ın yanında zayıf kalıyordu. Aynı zamanda, Sartre'ın düşüncelerinin önemi konusundaki kararlılığını kişisel alçakgönüllülüğü ile de kıyaslıyor. Sonraları, Beauvoir'nın anılarında, Sartre'ın teorisi ve pratiği değişse de bu kişilik özellikleri değişmez zirâ diğer tanıkların gözlemlediği özelliklerle de uyuşmaktadır.

Otuzlar boyunca –Beauvoir itiraf eder– kendi kendilerini kandırmalarına yardım eden düşüncesizlikleri onları, burjuva rahatlığına çomak sokan ve tatil eğlencelerini berbat eden ölümcül gerçekliklerden korudu. Ancak 1939'da İspanyol İç Savaşı'ndan etkilenen Sartre'ın durduğu yer değişmişti. Faşist güçlerin geri çekilmeyeceğinden ve savaşın tek alternatif olduğundan emindi, Beauvoir'nın devam eden şüphelerini çabucak yok etti. Hayatının geri kalanında, istikamette değişimler olsa da devam etmesi gereken siyasal yörüngesinde devam etti. Tarihten haberdar olmaya başlamıştı. İşgal yılları süresince Sartre'ın berrak düşüncelerinin gelişiminin üzerinde durulur zirâ onu yaratmak için sunduğu çaba ve bağlılığa rağmen artık etkili olmayan direniş grubunu feshedip olaya dikkatini yazy yoluyla devam ettirmeye başlamıştı.

Beauvoir, ikisinin felsefi ve siyasal görüşlerinin daimi bir uyum içinde olduğunu yansıtır – ya da ne-

redeyse öyledir. Sartre'ın *Olgunluk Çağı* tarafından aktarılan zaman dilimindeki ana çalışması ve en iyi bilinen felsefi eseri, 1943'te yayımlanan ve Beauvoir'ya, "*Le Castor (Kunduz)*"a, ithaf edilen *Varlık ve Hiçlik*'tir. Bu konuda, Kate ve Edward Fullbrook'un (*Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*, 1993) Sartre'ın fikirlerini Beauvoir'dan aşırıldığına dair argümanlarını kabul etmek insanlar için zordur. Fakat Beauvoir'nın kitabında *Varlık ve Hiçlik*'in içeriği ya da yayınlanma süreci hakkında çok az şey yazılmış olması insanı şaşırtıyor. Gerçekte, önermeleriyle uyum içinde olsa da her durumu etkin şekilde aşma potansiyeline işaret eden Sartre'ın özgürlük kavramıyla bir noktada anlaşmazlığa düşer Beauvoir. Hareme hapsedilen bir kadın için her çeşit özgürlüğün anlamsız olduğunu savunur. Sartre, onun kuşkularını aşmasını sağlamıştır fakat asla tamamen ikna olmamış, ellili yılların sonlarında yazdıklarında kendisinin haklı olduğunu beyan etmiştir. Kuvvetle muhtemel ki *İkinci Cins*'in temeli bu tartışmalarda ortaya atıldı.

Beauvoir, sonraki ciltlerinde Sartre'ın siyasal dönemeçlerini ve dönüşümlerini, onun sahip olduğu temel değerler bağlamında mantıksal bir ilerleme olarak sundu. Beauvoir'nın bu fikirlere uyduğu gerçeğinin, kendisinin politik bir duruşu olmadığının belirtisi, göstergesi olduğu düşünülmelidir. Zirâ bütün kararların Sartre tarafından alınmasından ziyade bu fikirlerin karşılıklı olarak geliştirilmediğini düşünmemek için hiçbir neden yoktur. Fakat nihayetinde, Sartre'ın Maoizm'den dönen Talmudist Benni Lévy (Pierre Victor)'nin fikirlerinden (arkadaşlarının deyimiyle fikirselleştirilerek cezbedilmiş ve işletilmiş) etkilendiği ihtiyarlık döneminin sonlarında derin bir anlaşmazlığa düştüler. *Adieux*'de Beauvoir, anlaşmazlığın şiddetli olduğu gerçeğini gizlemez: "*Sartre'a hayal kırıklığımın tüm boyutlarını bildireceğim.*" Aksini biraz zor yapabiliirdi zirâ bu olanlar büyük ölçüde biliniyordu. Yine de Beauvoir dışlanma evresini, Lévy ve Sartre'ın diğer sevgilisi ve evlatlık kızı Arlette El-Kaim ile yaşadığı anlaşmazlıkların tüm gaddarlığını yansıtmıyor tam olarak. Ancak daha sonraki röportajlarda daha açık sözlü ve etkin olacaktır.

Sartre'ın yeni duruşunu bir an olsun ciddiye almıyor, bunu yaşlılığına veriyordu: "*Yaşlı, bedeninde tehdit altında, yarı görmez, gelecekte men edilmişti. Yedek oyunculuğa geçmişti hâliyle. Victor'dan şüphe etmek, kendi yaşamını sürdürmekten şüphe etmekte. Bu, ona göre gelecek kuşakların övgüsünden daha önemliydi.*" Ancak bu demek değildir ki Beauvoir, Lévy'nin Sartre'ın ağızına koyduğu fiya-



kalı bir zırvadan daha fazlası olmayan kavramları reddetmek konusunda yanılmıştır.

Fakat *Adieux* tarafından ortaya çıkarılan başlıca skandal, Lévy çekişmesinin görece ılımlı anlatımı değil, Sartre'in son yıllarında yaşadığı fiziksel bozulmanın nahoş detaylarıydı. Bu konuda, bazı eleştirmenlerin iddia ettiği üzere bir geri ödeme biçimi varsaymaya gerek yok. Daha önceki anılarında, Sartre'in fiziksel durumu ya da ona verdiği tepkiler hakkında hiç suskun olmamıştı Beauvoir; (bilhassa *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yazarken) Sartre'in, yoğun ve yorucu olan özel ve sosyal hayatının yanında bir de çalışmanın imkânsız yoğunluğunu sürdürülebilmek amacıyla gözbebeklerine uyarıcılar enjekte ederek Beauvoir'ı korkuttuğunu biliyoruz. Ayrıca, Sartre'in kör olmasında ve erken ölümünde böyle ilaçların ve beraberinde tütün ve alkolün hararetli kullanımının etkisi olduğunun yadsınamaz bir gerçeklik olduğunu da biliyoruz.

Sonuç

İkinci Cins'in yirminci yüzyıl feminizminin kuruluş belgesi olmasına rağmen Beauvoir'ın kendisini bir feminist olarak kabul etmesi yaşamının sonlarını bulmuştu. Fakat bu adımı atmak, esas itibarıyla, anılarının önceki ciltlerinde yazdıklarından asla sapmayan Sartre hakkındaki görüşlerini değiştirmedir zira sonuna kadar onu ideal eş olarak görmeye devam etti ve söylentilere göre Sartre'in ölümünün ardından asla kendini tam olarak toplayamadı.

Anılarda sunulan Sartre imgesinin detaylarında çarpıtılmış bir resim vardır. Bu sadece herhangi bir kaydın kendi doğasında var olan unutkanlıklarla veya okuyucuyu bizzat yanıltmaya yönelik yapılan kasıtlı gizlemelerle ilgili bir şey değil.

Anıları ve diğer kaynakları değerlendiren dışarıdan herhangi bir göz, Sartre'in Beauvoir'ya davranışlarının ilkeli olmadığı sonucuna ulaşmaya itilecektir. Beauvoir'ın sunduğu karşılıksız destekten faydalanmasının yanında, sevgililerinden biriyle evlenme niyetinde olduğu ikiden az olmayan durumlar vardı. Üstelik Beauvoir'ya böyle bir hamlenin kendilerinin asıl ilişkilerini etkilemeyeceğinin sözünü vermesine rağmen, nihayetinde öncesinde haber vermeyerek onlardan birini evlat edinmişti. Yine de gerek ortak kayıtlar ya da röportajlarda gerekse Beauvoir'ın mektupları ya da günlüklerinde, Beauvoir bunu bağışlanamaz bir davranış olarak değerlendirmedir.

Saldırgan bir eleştirmen bunu, Beauvoir'ın kimliğine konuşturduğu miti sürdürmeye çalışması olarak açıklayabilir. Ancak bir başka yorum da mümkün; şöyle ki, anılarında sunduğu portre, Sartre'in yaşamı ve ilişkilerinin temel gerçekliklerini yansıtır olabilir. Zira Sartre'in yaptığı kasıtlı hataların ileri bir tarihte telafi edilebileceğini görmek için adımlar atıyordu Beauvoir.

Genel olarak, Beauvoir'ın anılarından çıkan portre, Sartre'in siyasal yolundaki değişimlere rağmen, (kimilerinin de hak verdiği şekilde) bir bütünlük oluşturur. İlerleme elbette kaydedilmiştir, lakin geri gitmeyen ya da daha önceki kavramları yok etmeyen (Sartre'in bunu reddetmesin karşın), onlar üzerinden gelişen ve onlarla birleşen mantıklı bir yoldaki ilerlemedir bu. Bütün çarpıtmalara, eksiklik ve yanlış yönlendirme izlerine karşın, portre özü itibarıyla yanlış değildir: "Gerçek Sartre" olarak bilinenden çok da farklı değildir zira – bu kavramın herhangi bir anlamı olduğu sürece.

- (1) *Memoirs d'une jeune fille rangée*. Türkçe'ye *Bir Genç Kızın Anıları* başlığıyla çevrildi.
- (2) *La Force de l'Âge*. Türkçe'ye *Olgunluk Çağı* başlığıyla çevrildi.
- (3) *La Force des Choses*. Türkçe'ye *Koşulların Gücü* başlığıyla çevrildi.
- (4) *Tout Compte Fait*.
- (5) *La Cérémonie des Adieux*.

Kaynak: *Philosophy Now*, Sayı 53.



ÖTEKİ VE ÖZGÜR: SIMONE DE BEAUVOIR

ERTUNA KARA



20. yüzyılın ikinci yarısında Kıta Avrupası'nda, özellikle Fransa'da büyük yankılar uyandıran varoluşçuluk, II. Dünya Savaşı sonrasında savaşın yıkıcı etkileriyle baş gösteren değersizlik, çaresizlik ve inançsızlık ortamında doruğuna çıkmış, yüzyılın sonlarına doğruysa büyük ölçüde durulmuştur. Varoluşçular savaş sonrasında bireylerin evrensel olduğu varsayılan soyut tümel kategoriler altında toplanıp bütün özgünlüklerinin ve ayrılıklarının göz ardı edilerek anlaşılmasına karşı hem tek tek insanların hem de yaşadıkları deneyimlerin biricikliğine yönelik savunularıyla dikkat çekmiştir (1).

Varoluşçuluk görüşünün insanda oluşturduğu "kendilik bilinci", dünya ile insan arasında oluşturulmuş ilişkiler ağını sorgulama ve bu yolla bireye özgür seçim şansı sağlamıştır. İnsanın yazgısını insanın kendinde gören varoluşçu yaklaşım bu yönüyle, umudun ancak eylemde olduğunu ve bireyi yaşatacak biricik şeyin onun edimleri olduğunu söyler. Kendi varlık durumumuzun başkalarının varlık durumuyla, başkalarının varlık durumunun da bizim varlık durumumuzla belirlendiğinin bilincinde olan birey, özgürlüğünü de bu bağlam içerisinde temellendirir (2).

Bu noktada dosya konumuzu teşkil eden Simone de Beauvoir'ın düşünceleri de belli bir özgürlük

kavramıyla kenetlenmiş çok bireyselci bir temele dayanmaktadır. Ona göre özgürlük, tanrının verdiği bir şey değil, insanın her gün kendisi için yeniden savaşıyor olduğu bir olanaktır. İnsan var olduğuna göre, onun kendisini sürekli olarak yeniden yapması gerekir. Onun eylemi daima bir amaca doğru hareket eder. Bu amaç özgürlüktür. İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla, insanın kendi planına göre hareket etmesi demek olan özgürlük kavramının yeniden tanımlanması gerekecektir. Çünkü teklerin özgürlüğü, artık kendisini gerçekleştirememektedir. Beauvoir, savaş deneyimleri sonucunda, başkasının özgürlüğünü, artık "ben" için bir tehdit olarak değil, kendi özgürlüğünü gerçekleştirmenin bir gerekliliği olarak görmekteydi (3).

"Kendi paramı kendim kazandığım ve kimse için harcama yapmak zorunda olmadığım için çok mutluyum. Vedrine'in ve Kos'un içinde bulunduğu durum oldukça trajik, ama hiçbir zaman beni etkilemiyor. Çünkü hayatımı istediğim gibi yaşamakta kendimi özgür hissediyorum ve kendimden başka kimseye karşı da sorumluluk duymuyorum. Kendimi olayların akışına bir süre bıraksam bile istediğim zaman yine bu durumdan kurtulabilirim. Karanlığın içinden kurtulmak için, içlerinde şansın ve olanakların en iyisine sahip olan yine benim. İşte bu her şeye deneyim ve ilginçlikten tat almayı sağlıyor" (4).



Yukarıdaki cümlelerin sahibi Simone de Beauvoir özgürlüğü, kavramsal bir yorum olmaktan ziyade bir yaşama biçimi olarak tanımlamakta, onu gerçek bir deneyim olarak görmekteydi. Beauvoir'ın felsefesinin ana temasını oluşturan özgürlük, önceleri basit, somut bir şey yani bir kimsenin ailesine parasal yönden bağımlı olmaması, istediği zaman girip çıktığı, uyuyup uyandığı bir odaya sahip olması şeklinde görünüm kazanmaktaydı. Nitekim, *"Eylül'de Paris'e döndüğüm zaman, beni sarhoş eden ilk olgu, özgürlüğümdü. Birdenbire ona sahip olmuştum; her hareketimde hafifliğim karşısında büyük bir hayranlık duyuyordum,"* ifadesiyle de bu durumu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Simone de Beauvoir yaşamını özgür bir şekilde düzenlemede hem seçmiş olduğu mesleğin hem de onun sağladığı parasal desteğin etkisini şu sözleriyle gösterir: *"İşim yaşamımın kendisiydi ve bunun artık elimde olduğu kanısındaydım. İyimserliğim nedeniyle vazgeçmediğim iki isteğimin yerine getirilmesini işim sağlamalıydı: mutlu olmak ve kendime dünyayı sunmak."* Öte yandan ilerleyen süreçlerde de yaşamına bu denli yerleştirdiği bu özgürlük fikri Beauvoir'ın ömür boyu hayat arkadaşı olan Sartre'la ilişkisinde de etkisini hissettirmiştir. Bunun örneği olarak, birbirlerinin özel alanlarına mü-

dahale etmemek adına, aynı otelde ayrı odalarda yaşamaları gösterilebilir. Çünkü onlar için önemli olan özgürlük, bireysel özgürlüktür (5).

Beauvoir'da özgür varlık, kendini zamanın ötesinde olumlayabilen bir varlık olarak, her türlü yıkımı yenebilir; ancak kadının elinde bu güce sığınak yoktur; özellikle, özgürlüğün gücünü hiçbir zaman sınamadığı için özgürlüğe inanmaz. Ona göre, dünya karanlık bir yazgıya uyularak yönetilmektedir ve buna karşı çıkmak, kendini beğenmişlikten başka bir şey değildir (6).

Sonuç olarak Beauvoir'ya göre varoluşsal problemlerle yüz yüze gelip, onları aşmayı başaran çok az kişi vardır. Bunu başarabilen insanlar hiçbir şekilde bencillik taşımadan, tamamen başkalarının mutluluğuna odaklanırlar. Başkalarını düşünen ruh ikizi, dinleyici, başkasının iyiliği için kendi rahatından koşulsuz şekilde vazgeçen kişiler işte bu tip insanlardır (7). Bu anlamda; *"Kendi özgürlüğünü istemek, başkalarının da özgürlüğünü istemektir,"* diyen Beauvoir belki de tam da yukarıda bahsettiğimiz gibi "öteki" ve "özgür" olabilmeyi başarabilmiş ender insanlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dipnotlar:

- (1) (Coşkun, 2013:15)
- (2) (Gül, 2014: 30)
- (3) (Rulman'dan çeviren Mengüşoğlu, 1996: para. 10)
- (4) (Ateş, 2014: para. 2)
- (5) (Coşkun, 2013: 28)
- (6) (Beauvoir, 1980:15'den aktaran Coşkun Kalın, 2016: 237)
- (7) (Valentine'den çeviren Ertan, 2016: para. 11)

Kaynakça:

- ATEŞ, S. (2014). Aşkta Özgürlüğün Sembolü Simone de Beauvoir, Erişim Tarihi: 20.09.2017, <http://sanatkaravani.com/ask-da-ozgurlugun-sembolu-simone-de-beauvoir/>
- BEAUVOIR, S. (1980). *Kadın* (çev. B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi
- COŞKUNER, C. (2013). *Simone de Beauvoir'ın Özgürlük Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum
- GÜL, F. (2014). *Varoluşçu Felsefenin Türk Düşünce Hayatındaki Yansımaları*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 18.
- RULMAN, M. (1996). *Kadın Filozoflar* (çev. T. Mengüşoğlu), Erişim Tarihi: 09.09.2017, <http://felsefekulubu.pau.edu.tr/filozoflar/20.html>
- VALENTİNE, C. (2016). *Simone de Beauvoir'ya göre Birlikte Olabileceğiniz 9 İnsan Tipi* (çev. Ş. Ertan), Erişim Tarihi: 15.09.2017, <http://dusunbil.com/simone-de-beauvoira-gore-birlikte-olacaginiz-9-insan-tipi/>



BELİRSİZLİK AHLAKI ÜZERİNE

CHARLOTTE MOORE

ÇEVİREN: İSMAIL EGE YAYLIM



1947 yılında yayımlanan *Belirsizlik Ahlakı Üzerine* isimli kitabında Simone de Beauvoir bir varoluşçuluk etiğinin ana hatlarını çizer. İlhamını ise Jean-Paul Sartre'in *Varlık ve Hiçlik* (1943)'inin sonunda bunu yapacağının sözünü vermesinden alır. Ki Sartre *Varlık ve Hiçlik* için birçok not almasına rağmen, asla tamamlayamamıştır onu. *Belirsizlik Ahlakı Üzerine*, Beauvoir'nın en ilginç ve özgün felsefi çalışmalarından birisidir. Peki, kitapta yer alan teoriler savunulabilir mi? Bizlere yaşamlarımızı nasıl yaşayacağımıza dair pratik yönlendirmelerde bulunuyor mu?

Beauvoir'nın etiği hakkında dikkatle hazırlanmış bir inceleme olan *The Bonds of Freedom* (Özürlüğü Zincirleri)'de Kristana Arp, Beauvoir'nın belirsizlik ahlakının etik öznelcilik olup olmadığı sorusunu sorar. Arp, varoluşçu etik üzerine olan olası bir takım bakış açılarını inceler. Bu bakış açılarından özellikle özgürlük ve değerlere değinenleri irdeler. Amacı, bunların temelini aşındırılıp aşındırılmadığını anlayabilmektir. Arp, Beauvoir'nın etiğini fazlaca değerli bulur, ancak aradığı cevabın bir şekilde bulanık olduğunu söyler. Gelgelelim, ben Beauvoir'nın belirsizlik ahlakının kesinlikle bir etik öznelcilik formu olmadığını savunmak niyetindeyim. Bu maksatla, belirsizlik ahlakının bir taslağını çizmekle başlayacağım; sonra da etik öznelciliği tanımlayacak, Arp'ın bu noktadaki duruşundan bahsedecek ve sonunda da Beauvoir'nın etiğinin bu türden bir öznelciliğe yakın düşmediğini düşünme nedenimi açıklayacağım.

Belirsizlik ve Ahlak

Belirsizlik Ahlakı Üzerine, varoluşçuluğun temel önermesi ile başlar: “Varoluş özden önce gelir.” Bu, temel olarak şu anlama gelir; biz insanlar, seçimlerimiz ve eylemlerimiz dolayısıyla kendi özümüzü veya doğamızı kendimiz yaratırız. Beauvoir insanın özünü ele aldığı zaman, yalnızca bu genel anlayışa değil, aynı zamanda Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki şu savına da işaret eder; şimdiki zamandaki kendilik yaratımımız, hem geçmiş eylemlerimize hem de kendimizi gelecekte canlandırmak üzere yaptığımız seçimlerimize bağlıdır.

Beauvoir'nın etiğinin seçimleri ele alan kısmı, Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'te yaptığı “kendinde ve “kendi-için” ayrımını kaynak olarak alır. “Kendinde” maddesel şeylere yönelik bir kategoridir; örneğin, taşlar, masalar gibi kendine içkin ve önceden belirlenmiş bir özü olan şeyler... (*Being and Nothingness*, ss. 24). “Kendi-için” ise bilince sahip, kendilerine içkin, önceden belirlenmiş bir özü olmayan, seçimleri ve eylemleriyle kendilerini sürekli yeniden yaratan varlıklara (var olanlara) yönelik bir kategoridir (*Being and Nothingness*, ss. 147). Beauvoir, bu iki özelliğin de insanlarda mevcut olduğu konusunda Sartre'a hak verir. Ancak Sartre'dan farklı olarak, Beauvoir, bu ikisi arasındaki gerilimin, insan varoluşunun belirsizliğinde pay sahibi olduğunu düşünür. Bu fikri kendi etiğinde, William Schroeder'in “önceki sınırlar (ger-

çeklik [facticity]) ve gelecekteki olasılıklar (aşkınlık) arasında hissedilen belirsizlik” olarak dile getirdiği yönde kullanır (W. Schroeder, *Continental Philosophy: A Critical Approach*, ss. 229). Bir diğer deyişle, Beauvoir’a göre bireyin, şimdinin doğasını belirleyen geçmiş ile özgürce yaratılacak olan geleceği arasında bir belirsizlik vardır. Şimdiki seçimlerimizin gelecekteki getirilerinin bilinemeyeceğini hesaba katarsak, yaptığımız her tercihin ahlaki yükünü omuzumuzda hissederiz. Ancak bu, Beauvoir’ın, insanların deneyimlediğini söylediği belirsizliğin yalnızca bir yüzüdür.

İnsanlar, Beauvoir’ın hem madde hem de düşüncenin (ya da beden ve bilinç) bir araya gelmesiyle oluştuğunu düşündüğü ikili doğamızın sonucu olarak da belirsizliği deneyimler. Beauvoir’a göre, insan bilinci, varlığımızın bedensel ve maddesel yönlerine de bağlıdır; ancak varlığımızın kendisi değildir. Beden insan gerçekliğinin kaçınılmaz bir diğer yönüdür; ya da Arp’ın ifade ettiği gibi, “İnsanlar maddesel kökenlerini düşüncede aşabilirler, ancak ondan asla kaçamazlar” (BF, ss. 48). Düşünce yoluyla fiziksel sınırlarımızı aşma yeteneğimiz, hem özgürlüğü hem de ahlaki yükümlülüğümüzü hâsıl eden şeydir. Bununla beraber, diğer feminist düşünürler gibi Beauvoir da Batı felsefi geleneğinde rastlanan, görünürdeki ikiliğin [düalizmin] bir yanını öne çıkarma meylinin (maddenin önüne tını, kolektif olanın önüne bireyi çıkarmak gibi) sorunlu olduğunu düşünür. Beauvoir, ikiliği fark etme meylinin, “bilincin kendisi kadar ilkel” olduğunu söyler (*The Second Sex*, xix); ancak, insan varoluşunun belirsizliğinin bir yönü de şudur ki, biz, benlik ve öteki arasındaki karşıtlığı da içine alan bu kutuplukların bir birleşimine sahibiz. Belirsizliklerimiz incelendiğindeyse, insan algısı ikilikleri arasa bile, bu ikiliklerden herhangi biri için öncelik kurmanın gerekli olmadığı ortaya çıkar. Getirdiği bu eleştiriler, Beauvoir’ın etiğinin yanı sıra feminist kuramının da temelini oluşturmaktadır.

Ötekilere zulmetme isteği, “öteki”ne, özgür ve düşünen bir insandan ziyade yalnızca maddesel bir şeymişçesine davranmanın kısmi bir sonucudur. Beauvoir *İkinci Cins*’te, kadınların tarihsel olarak “öteki” hâline getirildiğini savunur. *Belirsizlik Ahlakı Üzerinde*, insanlık durumunun ikili doğasının yalnızca kendimizde değil, öteki olarak gördüklerimizde de var olduğunu kabul etmemiz gerektiğini söyler. Bu düşünce, Beauvoir’ın özgürlüğü ahlaki yükümlülüğün temeli olarak görmesi konusunda bir bakış açısı sağlar. Bu görüşler, özgürlük ve sorumluluk hakkındaki genel varoluşçu kabullerle de örtüşmektedir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’te şu ifadeyi kullanır: “İnsan, özgür olmaya mahkûmdur.” Burada, insanlık

durumunun bir özelliğinden bahsetmektedir Sartre. Neticede fırlatılıp atıldık bu dünyaya ve seçim yapmaktan da kaçamıyoruz. Bu yönde mi hareket etmeliyiz yoksa şu yönde mi? Hiç hareket etmemeye karar vermek bile bir seçim. Özgürlüğün olmadığına dair kendimizi kandırabiliriz (ki Sartre bunu “gaflet” (*bad faith*) olarak adlandırıyordu), ancak ondan kurtulamayız. Üstelik ne kadar özgür olduğumuzun farkına varmanın sonu da ıstıraptır. Zirâ özgürken, seçimlerimiz ve seçimlerimizi takip eden eylemlerimiz dolayısıyla kendi anlamımızı yaratırız.

Beauvoir, bu özgürlük ilkesini, etik kuramının temel öncülü olarak kullanır. Arp’ın da katıldığı üzere, “Beauvoir’ın tezi, ahlaki yükümlülüğün kaynağının insan özgürlüğü olduğu yönündedir. Özgür olduğumuzdan dolayı [...] bunun yükünden kaçmaktan ziyade, kabullenerek özgürlüğümüzün farkına varmalıyız” (*The Bonds of Freedom*, ss.50). Ayrıca, bu özgürlük ve ahlaki yükümlülük meselesiyle ilgili olarak Beauvoir’ın duruşu Sartre’inkinden farklıdır. Zirâ Beauvoir’a göre, kişinin kendi özgürlüğünün farkına varması, başkalarının aynısını yapmak konusundaki kabiliyetini reddetmesi anlamına gelmez; aslında, başkalarının özgürlüğü, kendi özgürlüğümüzü sürdürebilmemiz için gereklidir.

Beauvoir, Sartre’ın düşüncesinde bir çelişki olduğunu görmüştü. Onun bu konudaki argümanı şu şekilde özetlenebilir: İnsanlar tabiatı gereği özgürdürler; ahlaklı olmak kişinin kendini özgür kılmayı istemesidir; ancak her insan ahlaki bir şekilde hareket etmez; o hâlde, her insanın özgür olduğunu önermek bir çelişki değil midir? Beauvoir, bu çelişkiyi, özgürlüğün iki türü arasında bir ayrım yaparak çözdü: Ontolojik özgürlük ve ahlaki özgürlük. Her zaman ontolojik olarak özgürüzdür, ancak her zaman ahlaki olarak özgür değildir. Beauvoir’ın belirsizlik ahlakına temel oluşturan ahlaki özgürlüktür.

Ahlaki özgürlük, kişinin ontolojik özgürlüğüne verilen karşılıktır. Beauvoir şöyle der: “Kişinin ahlaklı olmayı istemesi ve özgür olmayı istemesi bütünü aynı kararlardır” (*Ethics of Ambiguity*, ss. 24). Beauvoir’ın ifadesini açıklığa kavuşturmak amacıyla Kristana Arp şöyle yazar: “Kişi özgür olmamayı isteyemez zirâ özgürlük insan varoluşunun ontolojik bir yapısıdır, ancak kişi özgür olmayı istemeyi tercih etmek konusunda başarısız olabilir” (*Bonds of Freedom*, ss.55). Buradan şunu anlıyorum ki ahlaki özgürlüğe, gerçekliğimizi aşma sürecine aktif bir şekilde girerek ve kendimizi gelecekteki olasılıkların içinde şekillendirerek ya da basitçe söylemek gerekirse, seçimlerimizin getirdiği sorumlulukları kabul ederek erişebiliriz.

O hâlde, Beauvoir neden “*kendi özgürlüğünü istemek, başkalarının özgürlüğünü de istemektir,*” savını öne sürer? (*The Ethics of Ambiguity*, 73). Arp, bu savın anlamını çözebilmek için de Beauvoir’ın, anlamın ve dünyanın kendisinin “bilinçli, özgürce eyleyen aktörler” aracılığıyla açık edildiğini belirttiği ifadelerine geri döner. Bir diğer deyişle, değerler, insanlar aracılığıyla açığa çıkar. Beauvoir’ın dediği gibi; “*kişi dünyayı yalnızca diğer insanların açıkladığı şekilde açıklayabilir*” (*The Ethics of Ambiguity*, 71). Yani, insanın öznelliği bile ilişkiseldir zirâ hem anlam hem de özgürlük başkalarıyla olan ilişkiler dolayısıyla açığa çıkar. O hâlde Simone de Beauvoir için ahlaki özgürlük, kişinin hem kendi ontolojik özgürlüğünü hem de başkalarının ontolojik özgürlüğünü geliştirmeyi seçmesi; ötekilerle, onların da kendi-için ve aşkın olduğunu bilerek ilişkilenebilmesi anlamına gelir.

Eleştiriler

Buraya kadar, de Beauvoir’ın belirsizlik ahlakının temel temalarını açıkladım. Buradan itibaren ise, bunun bir etik öznelcilik (etik rölativizm) formu olup olmadığı sorusuna geri döneceğim.

Etik öznelcilik, evrensel ahlaki standartların ya da ölçütlerin olmadığı ve “doğru” ve “yanlış” gibi ahlaki yargıların yalnızca bireyin düşüncesine dayalı olduğu fikridir. Girişte değindiğim gibi, Beauvoir’ın etiğinin bir etik öznelcilik formu olmadığını savunuyorum. Ayrıca, Kristana Arp’ın bu konudaki duruşundan da söz etmek istiyorum zirâ bu ilgi çekici soruyu ilk ortaya atan kişi oydu (*Bonds of Freedom*, 95).

Arp, öznelcilik sorusunun yanıtını, ilk önce öznelciliğin varoluşçuluk için geçerli olabilecek noktalarının olup olmadığını irdeleyerek bulmaya çalışıyor. Daha sonra da, bu noktaların Beauvoir’ın belirsizlik ahlakı için geçerli olup olmadığını inceliyor.

Varoluşçuluk etiğine karşı ilk öznelci itiraz şu: “*Varoluşçuluk etiğinin temelini özgürlüğe dayandırdığı için, doğru ve yanlış eylemleri birbirinden ayıramamaya yarar ölçütler sunmamaktadır*” (*Bonds of Freedom*, 96). Ancak Beauvoir’ın belirsizlik ahlakı, bu itirazdan etkilenmiyor, çünkü Beauvoir ahlaki ve ahlaki olmayan eylemleri birbirinden ayıramamak için bir takım ölçütler sunuyor. Bu ölçütler şunlar: Öncelikle, (Sartre’in da dediği gibi) kişi “gaflet”e düşmemeli veya kendi kendini kandırmamalıdır; ikincisi, kişi “*kendisinin ve başkalarının ahlaki özgürlüğünü savunmak ve geliştirmek için harekete geçmelidir*” (98). Yani, Beauvoir’ın etiği insanların ontolojik olarak özgür olduklarını kabul etse de, bu özgürlük her şey için geçerli değildir.

İkinci itiraza verilen yanıt ise ilki kadar açık değil. İlk itiraz şöyle: “*Varoluşçulukta, değerlerin insan özgürlüğü tarafından yaratıldığına inanıldığı için, doğru eylemleri yanlış eylemlerden ayırt etmek adına kullanılacak herhangi bir ölçüt öznelidir*” (*Bonds of Freedom*, 96). Bu itiraza yanıt olarak, Arp bize Beauvoir’ın şu ifadesini hatırlatır: “*Özgürlük, tüm anlamlamaların (signification) ve değerlerin doğduğu kaynaktır. Varoluşun tüm meşruiyetinin asıl koşuludur*” (*The Ethics of Ambiguity*, 24). Bu ifade Sartre’in ahlaki yargıların öznel olduğuna dair söyledikleriyle uyumlu olsa da, Arp, Beauvoir’ın bu anlayışı kendisinin ahlaki özgürlük mefhumuna uyarladığına işaret eder. Ki ahlaki özgürlük de kişinin özgür olmayı istemesi ve bu tercihinin getirdiği sorumlulukları alması demektir. O hâlde, özgürlüğünüz yoluyla değerler yaratırsınız; ancak bu öznelğin altında yatan şey özgürlüğün nesnel ahlaki niteliğidir.

Gelgelelim, Arp sonrasında, herhangi bir verili eylemin kişiyi ahlaki özgürlüğe doğru götüreceğini bu kişinin nasıl bileceği meselesini gündeme getirir (*Bonds of Freedom*, 100). *Belirsizlik Ahlakı Üzerine*’de Beauvoir, kişinin ahlaki bir hesap yaparak belirli sonuçlar arasından bir seçim yapabileceğine yönelik faydacı önermeyi reddeder. Bir diğer deyişle, Beauvoir, kendimizi içinde canlandıracığımız gelecek henüz gerçekleşmediği için seçimlerimizin sonucunun ne olacağını her daim bilemeyeceğimizin altını çizer. Bu sebeple, doğru kararı verip vermediğimizi asla bilemeyiz. Bu kabule dayanarak, Kristana Arp, Beauvoir’ın “öznelci taraf” a gönül rahatlığıyla konulabileceğini düşünür.

Ancak ben, Beauvoir’ın belirsizlik ahlakının etik öznelciliğinin bir formu olmadığına dair iki neden öne süreceğim:

1-) Beauvoir, bir eylemin ahlaki olup olmadığına en azından genel anlamda karar verebilmek için birkaç ölçüt ortaya koyar; ve

2-) Beauvoir’ın öznellik tipi, bir başına veya bireyselleştirilmiş bir öznenen farklı olarak öznelarasıdır.

Benim ilk savım, direkt olarak Arp’ın, doğru kararı verip vermediğimizi asla bilemeyeceğimize dair olan itiraza verdiği yanıtı ele almaktadır. Belirli bir seçim ya da eylemin ne getireceğini bilemeyeceğimiz konusunda Arp’a katılıyorum. Ayrıca, Beauvoir’ın, ahlaki kararlar vermek konusundaki faydacı yaklaşımı reddettiğini söylemek de yerindedir (kararların sonuçları açısından). Ancak ben, Beauvoir’ın, nesnel değerlendirme araçları olarak yorumlanabilecek birkaç ölçüt önerdiğini düşünüyorum. Bir seçimin

kesin sonucunun ne olacağını bilemesek bile, kendimizin veya başkalarının özgürlüğünü talep edecek bir seçim yapıp yapmadığımızı öngörebiliriz. Bu da ahlaki özgürlüğün içerisinde hareket edebilmek için bir ölçüttür. Örneğin, ötekilere “kendinde” şey olarak mı yoksa “kendi için” varlık olarak mı davrandığımızı kestirebiliriz.

Örneğin, sivil haklar konusunda harekete geçtiğimi ve bunun olumsuz sonuç verdiğini düşünün: Eşcinseller sonunda –kısmen benim mücadele sayesinde– askerliğe kabul edildiler; ancak askerlik sırasında, düşünülenin aksine, özgürlükleri eskisinden de beter şekilde inkâr edildi. Yine de, dayatılan kısıtlamalara rağmen, bu kadınların ve erkeklerin kendi seçimleri doğrultusunda askerlik yapma haklarının korunmasına yardım etmiş oldum. Sonuç beklendiği gibi olmasa da, seçim yapma özgürlükleri gelişmiş oldu ki bu da kısmen benim seçimlerim dolayısıyla oldu. O hâlde, eylem sonuçlansa da sonuçlanmasa da, ahlaki özgürlük, sonucun beklendiği gibi olup olmamasına bağlı değildir. Beauvoir’ın belirsizlik ahlakı, sonuçlarla ilişkili bir kesinlik beklemez; ancak, eylemimizin öteki olarak algıladığımız kişilerin özgürlüğünü geliştirip geliştirmediğini bir şekilde anlayabiliriz. Öteki olarak algıladığımız kişinin kendi seçimlerini yapmasına, seçimlerinin sorumluluğunu almasına ve böylece onların da ahlaki özgürlüğe erişmelerine imkân verecek şekilde davranıp davranmadığımızı kendimize sorabiliriz. Bir başka deyişle, ötekini kendi-için ve ahlaki bir aktör olarak kabul ettiğimizde, doğru ve ahlaki seçimler yaparız.

İkinci savımla ilgili olarak şunu belirtmiştim: Simone de Beauvoir için dünya, insanlara, insanlar tarafından açık edilir; o hâlde anlam öznel arasında oluşur, bir başınayken değil. İkinci savımı desteklemek için, dikkatinizi Barbara Andrew’ın “Care, Freedom, and Reciprocity in the Ethics of Simone de Beauvoir” başlıklı makalesine çekmek isterim (Philosophy Today 42, 1998). Bu makalede, Andrew, Beauvoir’ın belirsizlik ahlakının “önemseme ahlakı” (*ethics of care*) olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını irdeler. Andrew, “ötekilerin özgürlüğünü tanımanın, ötekilerin ahlaki ihtiyaçlarının yanı sıra kişinin kendisinin ahlaki ihtiyaçlarına da karşılık vermek olduğunu ve bunun da bir önemseme biçimi olduğunu” ikna edici biçimde tartışır.

Andrew’ın ifade ettiği gibi, Simone de Beauvoir insanlık durumunun belirsizliğini vurgular ve kişi ile öteki arasındaki ilişkinin, tıpkı varlığımızın madde- sel ve aşkın yönleri gibi, karşılıklı oluş ilişkisi olduğunu belirtir: “Kendi özgürlüğünü istemek, başkalarının özgürlüğünü de istemektir.” Bu, ahlaki yükümlülük

ve ayrıca ahlaki özgürlük imkânlarının doğmasına neden olur. *Belirsizlik Ahlakı Üzerine*’nin sonuç kısmında şöyle yazar Beauvoir: “Birey yalnızca dünyayla ve diğer bireylerle olan ilişkisi üzerinden tanımlandığı için; yalnızca kendini aşarak var olabilir ve özgürlüğü yalnızca başkalarının özgürlüğü dolayısıyla elde edilebilir” (*The Ethics of Ambiguity*, 156). Hem anlam hem de dünya insanlar tarafından açık edilir. Yani, başkalarının özgürlüğünü korumak ve geliştirmek için çabaladığımız takdirde, kendi eyleme özgürlüğümüz dahi bu özgür eylemlerimiz dolayısıyla korunmuş olur. Sorum şu: Benlik öznelarası ve kendi özgürlüğü bakımından ilişkisel ise, ahlaki özgürlüğü geliştirmek için gerçekleştirilen seçimler ve eylemler nasıl “tamamıyla önel” olarak sınıflandırılabilir? Ayrıca, Andrews’ın de belirttiği gibi, Beauvoir’ın benlik anlayışı “bir ilişki olarak benlik” ise ve belirsizlik ahlakı da, kısmen, önemsemeye (başkalarının özgürlüğü için kaygılanmaya) bağlıysa, bu, bir seçimin ya da bir eylemin ahlaki olup olmadığına karar verebilmek için bir ölçüt sunar.

Sonuç

Beauvoir’ın belirsizlik ahlakı, etik öznelciliğin parametrelerini karşılamaz. Hatırlatmak gerekirse, bu parametreler şunlardır: “Temel ahlaki standartlar yoktur” ve “ahlaki yargılar tamamıyla bireysel fikirlerle dayanır.” Öncelikle, Beauvoir bir seçimin ya da bir eylemin ahlaki olup olmadığıyla ilgili temel, evrensel ölçütler ortaya koyar. Bu ölçütler, ötekilerin ahlaki özgürlüklerinin geliştirilip geliştirilmediği veya ötekilere “kendi-için” varlıklar muamelesi yapıp yapılmadığıyla ilgilidir. İkinci olarak, Beauvoir’ın etiği yalnızca bireysel fikre dayanmaz. Bunun yerine, onun öznelik anlayışı ilişkisel ve çift taraflıdır ki bu da insanlık durumunun belirsizliğinin bir yönüdür. Bir başına olan bireyin fikri diye bir şey yoktur zira bir başına olan birey diye bir şey yoktur. Bu sebeplerden ötürü, Beauvoir’ın belirsizlik ahlakı, etik öznelcilik tanımının kendisine aykırı düşmektedir.

Çevirmenin notu: Beauvoir’ın *The Ethics of Ambiguity* kitabının başlığı Türkçeye “Belirsizlik Ahlakı Üzerine” olarak çevrildiği için, metinde geçen “ethics” kelimesi yer yer hem “etik” hem de “ahlak” olarak çevrilmiştir. Ayrıca, metinde kullanılan alıntıların kaynakları olan *Being and Nothingness* ve *The Second Sex* başlıklı kitaplar Türkçeye sırasıyla *Varlık ve Hiçlik* ve *İkinci Cins* başlıklarıyla çevrilmiştir. Ancak metindeki alıntılar İngilizce kaynaklardan yapıldığı için, referanslar da kaynak metinden alınmıştır.

Kaynak: *Philosophy Now*, sayı 69.

TAHRIKKÂR BİR GİRİŞİM: BEAUVOIR'YI NIETZSCHE İLE OKUMAK

HAMZA CELALETİN OKUMUŞ



*Kimse öfkeli insan kadar çok yalan söyleyemez.
Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde*

Evvelce kabul etmek gerekir ki, Nietzsche ve Beauvoir'ın kıyaslı okumasını yapmak, ilk duyuşta oldukça tahrikkâr ve provokatif gelebilir. Lâkin bu yazının, "tahrik etmek" ya da "provoke etmek" dışında, Beauvoir'ı Sartreyen cendereden (bu cendere Sartre felsefesinden ya da Sartre'in bu yönlü bir tavrından değil, bilâkis Sartre'in da kontrolünün çok dışında olarak, yakıştırmaya yollu felsefe tarihi okuma alışkanlığımızdan kaynaklanıyor) kurtararak; onun, felsefe tarihi için, Sartre'dan bağımsız bir özne olmağını teslim etmek gibi bir amacı da bulunuyor. Öyle ki Beauvoir felsefesi –evet, böyle bir felsefe var fakat kulağa nedense pek tanıdık gelmiyor, tekrar ediniz: Beauvoir felsefesi– yeri geldiğinde Nietzsche felsefesinin karşısına dikilebilecek tarihsel değeri, Sartre'dan ve Sartre felsefesinden çok bağımsız olarak kendisinde barındırıyor. Bilhassa on dokuzuncu asır ve on dokuzuncu asır sonrası felsefe, kıyaslı ve tarihsel (düşünsel olarak birbirine en yakın filozoflardan, en uzak filozoflara değin) bir okuma yapılmaksızın, kendi içinde ve kendi filozofuna sadık kalınarak anlaşılma çalışıldığı zaman, bizi hermeneutik döngünün (anlamanın imkânsızlığı) içinde kaybetmek gibi delirtici bir niteliğe sahiptir. (Bir önceki tümce ile gerekçelendirildiği üzere) Nietzsche felsefesinin atipik özelliği –tepkişelliği, değişkenliği, çelişebilirliği, öfkeye kapılabilirliği, çılgına dönebilirliği–, Beauvoir felsefesinin tarihsel okumasının yapılabilmesi için bize güzel bir fırsat sunuyor gibidir. O hâlde bu

tarihsel fırsatı kullanmak için biraz daha aceleci davranabiliriz:

Öncelikle, Nietzsche'yi bir "mizojini", Beauvoir'ı ise bir "feminist" olarak tanımlayarak, kavramlara işkence etmek yâhût kavramlar yoluyla filozofa işkence etmek alışkanlığını bir kenara bırakarak işe başlamalıyım(z). Çünkü bu kavramlardan yola çıkacak olursak, Beauvoir ile Nietzsche'yi birbirlerine düşman ilân etmek, birbirlerinin karşısı olarak ortaya koymak gibi ortodoks, genelgeçer bir yanılaşa düşmüş oluruz. Oysaki Nietzsche ve Beauvoir felsefelerini birer toplum felsefesi olarak ele aldığımızda, gerek çıkış noktaları itibariyle (ilk dert, ilk sancı), gerekse hedef aldıkları kavram ve kurumlar açısından birbirlerine yakınlıkları belirginleşmeye başlar. Nietzsche, on dokuzuncu asırda topluma, toplumsal ahlâka, bilhassa dinî referanslı olarak genelleşmiş söylem ve üslûba karşı –kabul etmek gerekir ki biraz da öfkesine hâkim olamayan, sabırsız ve tehditkâr bir dille– itiraz geliştirmiştir. Nietzsche'nin hedef aldığı temel kavram olarak "ahlâk", Beauvoir'ın da itiraz geliştirmiş olduğu söylem ve söylem bütünlüklerini de ihtivâ eden bir yapı olarak görülmelidir. Yüzyıllar beri süregelen ahlâkî yapı (Nietzsche'nin söylediği üzere Kilise ahlâkı) Beauvoir'ın "kadın doğulmaz, kadın olunur" prensibine ulaşmasına da yol açan toplumsal bir hakikat olarak karşımıza çıkar. Temelde Beauvoir'ın itiraz ettiği şey, kadının

bir "İkinci Cins" olarak toplum ve onun ahlâkı üzerinden ortaya konmuş olmasıdır. Nietzsche'nin ise ahlâk kavramıyla derdi bambaşka görünür: O, ahlâki erdem, mutluluk, yüksek iyi, özgür irade gibi temeli olmayan kavramları prensipleştirmesinde sakınca dolayısıyla karşısına almaktadır. Her ne kadar Beauvoir'nın ve Nietzsche'nin ahlâkı ve ahlâki söylemi eleştirme nedenleri başkaysa da, düşmanlarının ortak olduğunu anlamak mühimdir.

Bununla birlikte, Beauvoir'nın Nietzsche'ye karşı duracağı konu, kadının doğuştan –yani sırf kadın olmaktan dolayı getirdiği ve kendisinde taşıdığı– nitelikler barındırıp barındırmadığı mevzusu. Beauvoir, yukarıda da belirtildiği gibi, kadının, toplum tarafından kadın yapıldığı (aynı şey elbette erkek için de geçerlidir) gibi varoluşçu bir düşünceye sahiptir. Lâkin Nietzsche'nin kadınlar üzerine söylediklerine bakılırsa, (bunlar ne ölçüde bir veri sayılabilir, bu tartışmalıdır, zirâ kadınlara yönelik sözlerinin belirgin bir öfkeyle ve belki de bir miktar hınç ile söylendiği açıktır) onun, kadının kadın olmasından ötürü doğuştan getirdiği nitelikler olduğu yönünde bir söylem geliştirdiği düşünülür. Örneğin *Putların Alacakaranlığı*'nda kadının *yüzey/satış bile olmadığına* ilişkin göndermesi ya da *kadınına giderken kırbacımı almayı erkeğe öğütleyen* meşhur cümlesi Nietzsche'nin Beauvoir ile kadının doğuştan nitelikler barındırıp barındırmadığı hususunda radikal/kökten sayılabilecek bir ayrışma yaşadığına dair yabana atılamayacak örneklerdir. Genel kanı, Nietzsche'nin bir varoluşçu olduğuna (hatta onun ilk varoluşçu olduğuna) yöneliktir ama görünen odur ki Nietzsche, kadının kadın olmasından dolayı bazı doğuştan nitelikler getirdiğini düşünmektedir –ya da en azından okuru bu yönde bir düşünceye sevk edecek söylemler kurmaktadır–. "Nietzsche bir kadın düşmanıdır," şeklinde formüle edebileceğimiz kaba ve hastalıklı tavır bir yana dursun, Nietzsche'nin Beauvoir ile ayrışması, temel bir varoluşçu felsefe ayrışmasıdır. Beauvoir, –*varoluş özden önce gelir*, şeklinde formüle edebileceğimiz– klasik varoluşçu önermeye oldukça sadık görünürken, Nietzsche'nin bu önermeye sadık kalmadığı –hoş, böyle bir önermeden haberdar bile olmadığı açıktır– görünür. (Bu noktada şunu da eklemem elzem görünür ki, bu önermeye sadık kalmaması, Nietzsche'nin varoluşçuluktan ve varoluşçu felsefe geleneğinden men edilmesi/onun dışında tutulması gerektiği anlamına gelemez, gelmemelidir. Bilâkis Nietzsche'nin, varoluşçu felsefenin atipik/önermeler üstü bir örneğini ortaya koyduğunu düşünmek gerekir.)

Özetle şunu söylemek gerekir ki; Nietzsche ve Beauvoir'nın felsefelerinde ortak nitelikler ve temel ay-

rışmalar, kaba bir feminizm ya da kadın düşmanlığı temelinde görülemez, ayrışmanın asıl başlığı varoluşçu yaklaşım tarzıdır. Beauvoir felsefesi çok tipik bir varoluşçuluk sayılabilecekken –en azından temel önerme kabul edilen klasik önermeye sadık kalmak, onun dışında söylem geliştirmemek açısından–, Nietzsche'nin varsayılmış varoluşçuluğu çok daha atipik niteliktedir ve önermeler üstüdür. Kadına dair düşüncelerinin temeli de buradadır, Nietzsche'nin kadına dair söylediklerini bir kadın düşmanlığı olarak görmek ve yorumlamak her ne kadar işin kolayına kaçmak açısından ilk akla gelse de, Nietzsche'yi Beauvoir ile –en azından bu konuda– bir çarpışmaya tabi tutmak, felsefe tarihi açısından illegal –hatta hastalıklı görünmektedir. Şu da kendinden açıktır ki, her yirminci asır filozofu gibi Beauvoir da temelde Kierkegaard'dan, Schopenhauer'dan, Nietzsche'den ve Freud'dan (yani açıkçası, bugün birçoğu kadın düşmanı olarak anılan filozoflardan) etkilenmişe benzer. Beauvoir'nın satır aralarında bu filozoflara rastlamak ve bu sayede de bütünlüklü bir Beauvoir okuması yapmak gayet mümkün görünür. En başta ki Sartre mevzusuna geri dönecek olursak, Sartre'ın felsefesinin de satır aralarında Nietzsche'yle (yine Kierkegaard, Schopenhauer ve Freud ile de) pek içli dışlı olduğunu söylemek yine mümkündür. Sartre ve Nietzsche kıyaslı okuması ise belki de başka bir yazının konusu olabilir. Son vuruşa; felsefe tarihinde bütünüyle dost (bakınız: Husserl ile Heidegger'e) ve bütünüyle düşman (bakınız: Nietzsche ile Kant'a) iki filozof yoktur: Lâkin görünen acı hakikat odur ki; biz, düşmanlaştırarak/birine karşı bir diğerini şeytanlaştırarak okuma yapma eğiliminde kendimizi aşmaktayızdır. Oysaki felsefe tarihi için gerçek olan şey –ya da felsefe tarihine karşı geliştirilecek sağlıklı tutuma ön-ayak olacak olan şey–, bir filozofun ve felsefenin, diğer filozof ve felsefelerin ne tam olarak dışında, ne de tam olarak içinde görülebileceğidir. Her filozof diğer filozoflara öyle ya da böyle temas etmektedir ve bu temas kümülatif/ilermecî bir anlayışın dışında da okunabilmelidir. (Örneğin; Nietzsche, Schopenhauer felsefesiyle fazlasıyla temaslı görünür fakat Nietzsche'nin Schopenhauer felsefesini ileri götürdüğünü/geliştirdiğini/biriktirdiğini söylemek, felsefe tarihi için fazla iyimser bir hata olur.)

Okuma Önerileri:

Simone de Beauvoir, *Denemeler*, Payel Yayınları

Simone de Beauvoir, *Koşulların Gücü I-II*, Payel Yayınları

Friedrich W. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Friedrich W. Nietzsche, *Deccal*, Say Yayınları

FELSEFİ BİR KOKTEYL: SARAH BAKEWELL'İN AT THE EXISTENTIALİST CAFÉ ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME



JOHN BANVILLE
ÇEVİREN: BURAK AVCI



İkinci Dünya Savaşı'ndan 20-30 yıl kadar sonra, başta İngilizce konuşulan ülkeler olmak üzere dünyada varoluşçuluğun ne olduğunu bilen çok az insan olmasına rağmen, varoluşçuluğa karşı büyük bir ilginin de oluşmuş olması oldukça gariptir. Çoğu insan için varoluşçuluk, günümüzde "yaşam biçimi" olarak adlandırabileceğimiz bir hâl almıştı. Örnek vermek gerekirse, şu iki Saint-Germain kafesinden bahsedebiliriz: Flore ve yanındaki Deux Magots. Ücretler olağanüstü seviyelerde olsa da hâlâ adlarından söz ettiriyorlar. Bu yaşam biçimine daha çok örnek verebiliriz. Bunlardan biri şarkıcı Juliette Greco'dur. Siyah balıkçı yakalı süveteri ve siyah uzun düz saçları ile "varoluşçu görünümü" ortaya çıkarmıştır. Fakat bu çağın tahtında oturan Kral Jean-Paul Sartre, Kraliçesi de bir ömür boyu sevgilisi olan Simone de Beauvoir'dır. Saltanatları da çok güzel sürmüştür.

Fakat varoluşçu topluluğun çoğu, W. H. Auden'in W. B. Yeats'e söylediği gibi "bizler gibi hasta" olsa da aralarında birkaç tanesi ciddi düşünürlerdi ve bir gazeteci tarafından adı konulan varoluşçuluk, felsefe yapma yöntemlerine ciddi katkılarda bulunagelmıştır.

Büyük başarı yakalayan *How To Live: A Life Of Montaigne*'in yazarı Sarah Bakewell, Sartre'in felse-

feye atılışının ilk zamanlarından Beauvoir, Sartre ve onun eski okul arkadaşı Raymond Aron ile 1932 yılında Montparnasse'de Bec-de-Gaz adlı barda kayısı kokteyli içmek için toplandıkları zamana kadar Sartre'in hayatını didik didik ediyor. Bir süre sonra, *The Opium of the Intellectuals*'ı yazdıktan sonra Sartre'in en dişli rakiplerinden olacak olan Aron, o vakitlerde Berlin'de okuyordu ve uzun ama sesi kulağa hoş gelen "fenomenoloji" adı altında, geleneksel felsefe konularına yeni yaklaşımlar kullanarak bir iki çift söz edebilirdi. Bakewell Aron'un sözünü şöyle alıntılıyor: "Eğer bir fenomenolojist iseniz, verilen bu kokteyl hakkında konuşup bunun felsefesini yapabilirsiniz!"

Beauvoir'nın, yaşanan bu an hakkında yazdıklarına göre, Sartre'in rengi atmıştır; çünkü asırlarca sorulup durulan "Var olmak nedir?" sorusuna karşı bu tarz bir felsefi yaklaşımın önemini farkına varmıştır. 1931 yılında, kendisinin ilk makalelerinin de bulunduğu bir dergide Martin Heidegger'in *Metafizik Nedir?* adlı eserinin bir çevirisi ile daha önceden karşılaşmıştı. Beauvoir'nın itiraflarına göre, o zamanlar ne kendisi ne de sevgilisi, Heidegger'in turnağı bile olamadıklarını belirtiyor. Heidegger'in düşüncelerine ve tarzına bakılınca çok da şaşırılacak bir durum değil bu; fakat daha bu zamanlarda, Aron'un fenomenoloji hakkındaki fikirlerini dinlerken eski bil-



mecelerden kurtulup doğrudan insan ve nesnelerin dünyası ve Heidegger'in *Dasein* olarak adlandırdığı "insanın varoluşu" konularına yönelen bu felsefi yöntemin ana hatlarını görmeye başladılar.

Fenomenoloji, önceleri bir Katolik rahip ve Aristocu bilgin olan Franz Brentano'nun büyüleyici çalışmalarından esinlenen Edmund Husserl tarafından ortaya konulmuştur. 1880'li yıllarda Husserl, Viyana Üniversitesi'nde Brentano'nun derslerine katılırdı. Bu dersler, bilinç ve dış dünya arasındaki ilişkiler üzerine ve daha sonraları Platon'dan bu yana felsefecileri ilgilendiren ilk savlar ile soyutlukların bir kenara konup veya parantez içine alınıp – Husserl bu kelime için Yunanca bir terim olan *epoché*'yi kullanmıştır– tüm dikkatlerin doğrudan fenomenlere, yani gündelik yaşantımızda karşılaştığımız şeylere odaklanması üzerine veriliyordu. Husserl, bu konu üzerine bir yaklaşım geliştirdi.

İnsanlar için varolmak, kendi bilincinde olmaktır. Ve bilincinde olmak da, Heidegger'in sözleriyle, koşullu bir dünyada terk edilmiş varlıklar olarak içinde bulunduğumuz kötü durumun farkında olmaktır. İnsanı, etrafındaki nesnelerden farklı kılan işte budur. Örneğin bir kestane ağacı, buraya neden ve nereden geldiği ve nereye gidiyor olduğu ile ilgili yapraklı kafasını meşgul etmeyecektir.

Bu son soru –ölüm sorusu– diğerlerinden farklı bir öneme sahiptir, özellikle Heidegger için.

Kişinin kendi bilincinde olma durumu, bildiğimiz kadarı ile de bu sadece insanlara özgü bir şeydir, öleceğimiz fikrini de beraberinde getirir. Bu konuya Sartre da pek farklı yaklaşmamıştır. Sartre bütün zorlu işleri; harekete geçerek, doğruluk ve en çok da özgürlük ile halletmeyi öne sürer. Heidegger için, varoluş ölüme karşı duruştur. Aynı şekilde Sartre için de belli bir yere kadar aynı cevap söz konusudur, ne de olsa başyapıtının ismi *Varlık ve Hiçlik*'tir. Fakat, Sartre ve diğer Fransız varoluşçular, Alman hocalarının aksine "sıradan" yaşama daha çok meyillilerdi.

Heidegger'in bir filozof olarak hayatı iki kutup arasında geçmiştir: Ders salonu ve dağ yolu. Sartre ve sevgilisi için ise hayatları kafe ve daha da önemlisi kafenin dışarısında, caddededir; burada hayat akıp gitmektedir. Şöyle de diyebiliriz: Heidegger "bulunma, olma" kavramları ile ilgilenirken – ki bu da *Dasein* kelimesinin çevirilerinden biridir; Sartre, Beauvoir ve Maurice Merleau-Ponty gibi diğer Fransız varoluşçuların asıl ilgilendiği konu "şeylerin" gündelikliğidir.

Bakewell, Heidegger'in *Blut und Boden* (Kan ve Toprak) kavramları ile Sartre ve Beauvoir'nın daha çok



toplumsal açıdan yaklaşmış olan *engagé* kavramı arasındaki önemli sayılabilecek farklılıkları bulma konusunda oldukça itinalı davranıyor. Sartre ve özellikle Beauvoir, Heidegger ile ortak bir düşünceye sahipler. Bakewell bu düşünceyi şöyle tanımlıyor: “Bu ortak düşünce hiçlik değil de, bir şeylerin var olduğunu düşünürkenki saf bir şaşkınlık.” Fakat Bakewell Heidegger’in bir köstebek gibi, hayata ölüm odaklı yaklaşarak düşünmesini şöyle açıklıyor: “*Şu bitkivâri hayatımızda mezarların ilgi çekici bir yönü var sanki.*”

Bakewell, Daniel Dennett ve Asbjorn Steglich-Petersen’in derlediği *Philosophical Lexicon* adlı eserdeki bir bölümü alıntılıyor aslında. Bu bölümde “heidegger”, “maddenin kalın katmanları arasında geçiş sağlamak için gerekli ağır bir alet” olarak geçiyor, ardından da şöyle ekleniyor: “O kadar derine gömülmüş ki, bir ‘heidegger’ kullanmamız gerek.”

Fakat diğerleri, derinliklerde çalışan bu aleti tamamen farklı tanımlıyor. Heidegger ile öğrencisi Hannah Arendt –öğrencisi olduğu dönemde– tutkulu bir ilişki yaşamışlar. O ve zamanının diğer birçok genç entelektüeli, Heidegger’in felsefe yapmak için heyecan verici yepyeni bir yol bulduğunu düşünüyorlardı. Sonraki yıllarda da Hannah Arendt, Heidegger’in Nazi geçmişini şöyle savunmuş: “Gerici değildi o, sadece ilkeldi.”

Başka bir öğrencisi, Georg Picht, Heidegger’den şöyle bahsetmiş: “Heidegger’in kişiliği nasıl açıklanabilir ki? Çok gürültülü bir yerde yaşıyordu, bir fırtına esnasında Hinterzarten’de yürüyorduk. 10 metre ötemize bir ağaç devrildi. Bu olay beni çok etkilemişti, sanki bu olaydan sonra onun içinde olup bitenleri görebiliyordum artık.”

Heidegger için hayatın anlamı karanlık bir ormanda yalnız başına yürümeye çalışmaksa, Sartre ve Beauvoir için bu, en azından ilk zamanlarında, Boul Mich caddesinde başıboş yürümektir. 1944 yılında Sartre, Heidegger’in Nazizm’i desteklemesi ile ilgili olarak şöyle yazmıştı: “Heidegger’in bir karakteri yoktur, işin özü bu.”

Sartre’in bir karakterinin olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz, yaşadığı sorunun bir parçası olarak da karakterinin şu özelliğinden bahsedebiliriz: Kendi iyiliği için fazla mükemmeldi. Fiziksel olarak, Simone de Beauvoir dâhil kimsenin bakmadan edemediği biri değildi. Gerçekten de, şaşılığından dolayı ona bakmak belki de o kadar kolay değildi. Buna rağmen, son derece çekici bir figürdü ki aynı zamanda hem dünyaca ünlü hem de ciddi bir felsefeci olan birkaç kişiden biriydi.

Fakat, Beauvoir partnerinden daha dışı ve eşit derecede güçlü bir figürdü. Bakewell, Beauvoir’ın kadının dünyadaki yerini tartıştığı 1949 yılında yayımlanan *İkinci Cins* isimli kitabını, “varoluşçu akımdan çıkan en etkileyici eser” olarak addediyor.

In the Existentialist Café, 20. yüzyılın sıkıntılı tarihindeki bir döneme dair zengin, bilgilendirici, sindirilerek öğrenilmiş ve nükteli bir araştırmadır. Bakewell şevk, takdir ve saymazlığın birlikteliğini harikulade bir biçimde kurmuş ve konusuna gülmekten de kendini alamayan bir yazar. Referans menzili Kierkegaard’dan Ridley Scott’a, Emmanuel Levinas’tan *The Incredible Shrinking Man*’e kadar uzanıyor.

Bakewell’in, varoluşçuluğun değerinin sürekliliği hakkında çekinceleri var: “Belki de, düşüncenin gerçek radikal okulu fenomenolojidir...” Fakat, varoluşçuluğu “insan olmak nedir?” sorusu üzerine bir düşünme yöntemi sayarak, değerini tekrardan doğruluyor. Bundan şöyle bahsetmiş: “Varoluşçuların gösterdikleri yolları, onları birer örnek kişilik veya düşünür olarak saymadan keşfedebiliriz. Onlar ilginç düşünürlerdir, çözmeye çalıştığımız meseleye bu yüzden daha da lâyk görüyorum onları.”

Kaynak: *The Irish Times*



MILANESK BİR ROMANDA İMGE OLARAK KADIN

MERT ALDEMİR



"Hanımefendi altmışında, altmış beşinde vardı. Şez-longumdan ona bakıyordum; modern bir yapının en üst katında, bir jimnastik kulübünün yüzme havuzunun karşısındaydım. Zaman zaman şundan bundan sohbet etmek için burada buluştuğumuz Profesör Avenarius'u bekliyordum. Ama Profesör Avenarius gelmemişti ve ben hanımefendiye bakıyordum; havuzda tek başına, yarı beline kadar suya girmiş, gözlerini, eşofmanlarıyla tepesine dikilmiş kendisine ders veren genç yüzme öğretmenine dikmişti. Onun talimatlarını dinleyerek derin derin soluk alıp verebilmek için havuzun kenarından destek aldı, bunu ciddi bir havayla, canla başla yaptı. ...Ben büyülenmiş, ona bakıyordum. Yürek burkan gülünçlüğünden (yüzme öğretmeni de bu gülünçlüğü farkındaydı. Çünkü dudak kenarları bana her an kıpır kıpır oynuyormuş gibi geliyordu) gözümü alamıyordum ama biri bana seslendi ve dikkatim dağıldı. Az sonra tekrar onu izlemeye koyulduğumda ders sona ermişti. Mayosuyla havuzun etrafını dolaşıp gitti. Yüzme öğretmeninden dört beş metre uzaklaştıktan sonra başını ona doğru çevirip gülümsedi ve el salladı. Yüreğim burkuldu," diyor Milan Kundera: "Bu gülümseme, bu el hareketi yirmi yaşındaki bir kadına aitti!" Kendi roman karakterinin yaptığı bir hareket karşısında hissettiği insanın yüreğini burkan ve aynı zamanda göz kamaştıran bir duyguydu. "...Eli çok hoş bir hafiflikle havalan-

mıştı. Sanki oyun olsun diye sevgilisine rengârenk bir balon fırlatmıştı. Bu gülümsemede ve harekette var olan çekicilikten, yüz ve vücutta eser kalmamıştı. Bu, vücudun çekicilikten yoksunluğunda boğulmuş bir hareketin çekiciliği idi. ...Son derece duygulanmışım. Ve zihnimde Agnes adı belirdi. Agnes. Hiç bu adlı bir kadın tanımamıştım" (1).

Bütün bu satırları okuduktan sonra Agnes'in dış görünüşünün nasıl olduğunu hayal ediyorum: Kumraldır, diye düşünüyorum; orta boylu, yaşı altmış civarlarında olduğuna göre ve söz konusu el hareketini yaptıysa yaşsız davranışınız bir sebebi vardır, diye düşünüyorum. Bu yüzden elimde olmadan ve amatörce Agnes'in kendi vücudunda hoşlanmadığı bir yerin (kendi yüzünün istemediği kadar kırışık olduğunu düşünmesi veya saçlarının zamansız ağarması gibi) kesinlikle var olduğunu düşünüyorum. Hiç vakit kaybetmeden ve belki de yaşını unutmamasının düşüncemi yönlendirmesinden dolayı gençliğine gidiyor hayalim: ama gençken, diyorum, hayli güzel ve çekici bir kadın olmalı. Zihnimde bir resim belirliyor ve Agnes dış görünüşüyle ilgili zihnimde oluşan bütün çizgilere sahipti. Hem, öyle olmamasına imkân var mıydı? Bir roman kahramanı, dış görünüşüyle ilgili ne kadar yanılabilir? Bir roman kahramanının yanılma payı var mıdır?



Fakat şunu fark ediyorum, romanı okuyan ben olduğuma göre zihnimdeki Agnes imgesi de yalnızca bana ait! Sahip olduğum bu Agnes imgesini destekleyecek veya zihnimde beliren bu resmin gerçek ya da yanlış olduğuna dair hiçbir bilgiye rastlamıyorum romanda. Bu yüzden Agnes'in dış görünüşü, satırları okurken kendiliğinden hayalimde oluşan resimler nasılsa öyle oluyor. Fakat aynı romanın bir başkası tarafından da okunduğunu düşünüyorum; Agnes'in dış görünüşü o okur için, benim hayalimde belirenden daha farklı olmalı. Binlerce kişinin okuduğunu düşünürsek, Agnes herkes için farklı bir dış görünüşe sahip, ama herkes için aynı kişi. Karakteri, sevdikleri, düşünceleri... aynı. Bu durum şunu mümkün kılıyor: romanda Agnes'in gördüğü bir rüyayı, her okur için başka bir dış görünüşe sahip, aynı Agnes görüyor!

Bir insanı zihnimizde tanımlamak için son derece basitçe ulaşılabilen imgesel çizgiler yeterlidir. Gerçek yaşamda örneğin bir tanıdığımız hakkında düşünürken onu bir bütün olarak varsayarız: yüzü, vücudu, gülüşü, düşünceleri, ses tonu, duyguları, tepkileri vb. tüm verileri birleştirdiğimizde (bize göre) o kişi gerçekten o kişi olur. Bunlardan bir ya da birkaçı eksilirse tanımlamamızın gerçekliği de o derece eksilir. Diyelim ki, kişi gülümserken yüzünün aldığı hâli bilmiyorsak, onunla ilgili eğlenceli bir anı imgelemimizde eksik kalır. Bu basit çizgiler eksildikçe o çizgilerin sahibi de hayali ve gerçek dışı

olmaya başlar. Bu resmin ana çizgilerinin en merkezî konumunda bulunan ise yüz'dür. Yüz, kendi biricik kimliğimizin biricikliğini betimler. Yüz, başkalarını anlamada ve tanımlamada en önemli noktadır. Kimsenin yüzünün olmadığı, yani gerçek anlama vücudumuzda "yüz" denilen bölgenin bulunmadığı bir dünyada yaşadığımızı hayal edelim: o korkunç dünyada insana dair tüm anlamlar buğulanır, kesinlikten uzaklaşır ve muğlaklaşır. Yüz, tüm duygu ve ifadeleri aktarmada temel kavram. Yüz, kendi benliğimizi şekillendirdiğimiz tema. Yüz, varsaydığımız ben'imiz. Varsayılan kimliğimiz. Gerisi sonra gelir: Duygular, fikirler, büyük düşünceler... Bunların hepsinden önce yüzümüzün ben'imizi simgelediği varsayımına kapılmışızdır çünkü.

Gerçekten kendi yüzümüzü çok iyi tanıdığımızı söyleyebilir miyiz? Kaç kişi aynanın karşısında samimi ve gerçek bir kahkaha atabilir veya kaç kişi kahkaha atarkenki kendi yüzünü tam anlamıyla zihninde betimleyebilir? Elbette kendi yüzünü kahkahadan kırılırken hayal etmek zor değildir, zor olan bunun gerçek kahkaha anı ile uyuyor olmasıdır. Sonuçta kimse kahkaha anında yüzü çirkince buruşan bir "ben" ile buluşmayı pek tercih etmez. Kendi yüzümüzle ilgili beti eksikliğimiz ağlamak, heyecan duymak, öfkelenmek gibi başka durumlar için de geçerlidir. Birçok kişinin ağlarken yüzünün aldığı hâli biliyoruzdur, ama kendimizinkini çok daha az. Kamera karşısında ise kontrollü davranırız, beğen-

mediğimiz fotoğrafı kimse görmeden silme özgürlüğümüz vardır. Eğer kayıt altına alındığını biliyorsa tüm davranış, söylem ve ifadelerimizi kontrol altına almamızın sebebi varsaydığımız kendi betimlememizle çelişmeme arzusu olabilir. Fakat geçirdiğimiz bir günü tüm ayrıntılarıyla başa sarıp izleme şansımız olsaydı, kendi yüz ifadelerimizin yabancı geldiği anlar olabilir. Kişinin yüzü, kendisine, ancak kendi kontrolü altında olmadığı (ani kahkaha, heyecan, korku vs. gibi) anları izlediğinde yabancıdır. Çünkü o an daha önce hiç görmediği bir ben'in yüzünü görmüş olur.

Agnes'in yüzünü hayal ediyorum, hiçbir çizgi birleşmiyor. Tam anlamıyla Agnes'in yüzü ile algıladığım benliğini bağdaştırabileceğim hiçbir yan işaret yok romanda! Bununla birlikte Agnes bir roman kahramanında olduğundan çok daha gerçek geliyor bana, onun gerçek olmadığına dair hiçbir işaret yok zihnimde. Hiçbir eksiklik yokmuş gibi geliyor, ancak yüzünü hayal edemiyorum. Yüzü imgelemeyen bir roman karakteri nasıl bu kadar gerçek olabilir? *"Benliğimizin bazı bölümlerinde, zamanın dışında yaşıyoruz. Çoğu zaman yaşsız olduğumuzdan, belki de ancak bazı olağanüstü anlarda yaşamızın farkına varırız. ...Bu el hareketi sayesinde, bir saniyelik bir uzam içinde Agnes'in, zamanla hiç ilgisi olmayan cazibesinin özü ortaya çıkmıştı (2). ...Agnes de yüzme havuzunun kenarında yüzme öğretmenini selamlarken gördüğüm ve hatları çoktan belleğimden silinmiş bir kadının el hareketinden ortaya çıktı. Kadının hareketi o an bende uçsuz bucaksız, anlaşılması olanaksız bir nostalji uyandırmıştı ve bu nostalji Agnes adını verdiğim kahramanı doğurdu" (3).* Anlaşıldığı üzere, kahraman dış görünüşten ziyade bir "hareket" veya bir "oluş" aracılığı ile meydana geliyor ve romancının belleğinde kalan son şey gerçek kişi değil, roman kişinin imgesi.

"Yüzümüzün, Ben'imizi ifade ettiğine inanmasaydık, bu ilk ve temel yanılsama olmasaydı yaşamaya ya da en azından hayatı ciddiye almaya devam edemezdik. Ve kendi kimliğimizle özdeşleşmek de yetmezdi bize, her daim tutkulu bir kimlik belirlememiz gerekirdi. Çünkü bir tek bu şartladır ki, kendi gözümüze insan prototipinin basit bir çeşitlemesi olarak değil de, kendine has ve başka biriyle yer değiştiremez bir özle donanmış varlıklar olarak görünürüz" (4). Peki Agnes'i insan tipinin basit bir çeşitlemesi olarak değil de kendine has ve biricik olmasını sağlayan şey yüzü, dış görünüşü değilse nedir?

Dava'da olduğu gibi son derece şiirsiz bir dünyanın son derece şiirsel imgesini yaratan Kafka'nın imgeleleriyle tanımlanabilecek durumların ortak paydasına

"Kafkaesk", yani "Kafkavâri" hikâye diyebiliyorsak; izninizle, son derece şiirsel bir dünyadaki son derece şiirsiz durumların lirik yoksunluğunda gezintinin Kundera'nın şiirsel imgeleriyle oluşturulmasına "Milanesk Roman" demek istiyorum. Milanesk romanda karakterin dış görünüşünü pek bilemeyiz. Ancak bu durum roman kişisini hem romanda hem de okuyucu nezdinde daha az gerçek ya da daha az canlı yapmaz. Gerçek hayatta olduğunun aksine kişinin gerçekliğine inanmamız için o kişinin görünüşünü bilmemize gerek yoktur. Milanesk romanda ben'i yakalamanın anlamı ben'in varoluş sorunsalının özünü yakalamaktır. Başka bir romanda, *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*'nde Tereza'yı hayal ettiğinizde zihninizde birkaç kelime belirir: Güçsüzlük, baş dönmesi, masum aşk, cennet, zaaf. Tereza'nın varoluş kodu bu anahtar kelimelerde saklıdır (5). Okuyucunun hayal gücü ise yazarinkini tamamlar: roman kişisi sarışın mı, esmer mi, ailesi zengin mi, fakir mi, seçim sizin! Çünkü Milanesk romanda kişi imgesinin oluşması onun varoluş sorunsalının özüne inmekten geçer. Bir roman kişinin anlatı tarzı bakımından soyut olması o roman kişisini daha az canlı yapmaz.

Agnes hiç olmadığı kadar gerçekse, gerçeklik algımızın imgelem ile alakalı olduğunu söylemek mümkün. Roman kişisini çoğu zaman gerçekmiş gibi tanırız ve dış görünüş eksikliğini de hiçbir zaman hissetmeyiz. Günlük yaşamda kendimize ve başkalarına karşı davranışların niteliğini belirlemekle birlikte, gerçeğin gerçekliğe yaklaşmasında da, gerçek ile gerçeğin arasındaki keskin sınırın şeffaflaşması için de imge yeterlidir. Bir imge, imgeleyen kişi hakkında çoğu zaman yanılsama da imgeleyen hakkında önemli mutlak bilgiler içerir: Onların gerçek yaşamdaki varoluş sorunsalının özünden bir parça bulmak için yeterlidir. Unutmadan...

Dipnotlar

- (1) KUNDERA Milan; *Ölümsüzlük*, s. 11.
- (2) KUNDERA Milan; *Ölümsüzlük*, s. 12.
- (3) KUNDERA Milan; *Ölümsüzlük*, s. 15.
- (4) KUNDERA Milan; *Ölümsüzlük*, s. 22.
- (5) KUNDERA Milan; *Roman Sanatı*, s. 42.

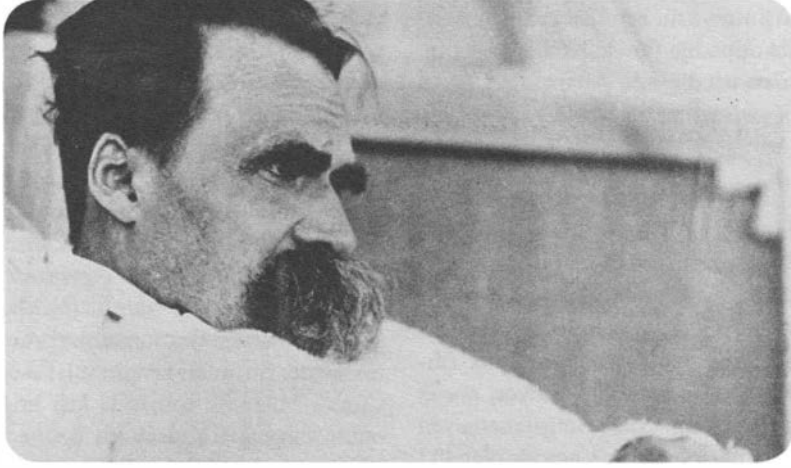
Kaynaklar

- KUNDERA Milan, *Ölümsüzlük*, Çev. Aysel Bora, Can Yayınları, 2008, s.11.
KUNDERA Milan, *Ölümsüzlük*, Çev. Aysel Bora, Can Yayınları, 2008, s.12.
KUNDERA Milan, *Ölümsüzlük*, Çev. Aysel Bora, Can Yayınları, 2008, s.15.
KUNDERA Milan, *Ölümsüzlük*, Çev. Aysel Bora, Can Yayınları, 2008, s.22.
KUNDERA Milan, *Roman Sanatı*, Çev. Aysel Bora, Can Yayınları, 2005, s.42.



NIETZSCHE'NİN "AHLAK" I IŞIĞINDA NABOKOV'UN LOLITA'SI

FÜLYA TURHAN



1958 yılında Amerikalı Putnam Yayınevi yeni ve tartışmalı bir roman yayınladı. Eser, yaklaşık dört sene önce Fransa'da yayınlanmış ve hatta yayınlandıktan sonra bir süreliğine yasaklanmıştı. Roman, çoğu Amerikalı eleştirmen tarafından "itici", "iğrenç", "yoz" ve "ahlaksız" gibi kelimelerle tanımlanıyordu ancak çok geçmeden Amerika'da çok satanlar listesine girmeyi başardı. Romanın yazarı, Cornell Üniversitesi profesörlerinden Rus asıllı bir Amerikalı olan Vladimir Nabokov'du. Nabokov, *Lolita* adlı eserini bir "zaman bombası" olarak tanımlanmış ve "sancılı bir doğum süreciyle ortaya çıkan zor bir bebek" benzetmesini kullanmıştı.

Nabokov, eserinin bomba etkisi yaratacağını öngörmekte haklıydı aslında. Eseri, onlarca yayıncı tarafından yeterince pornografik olmadığı ya da fazla pornografik olduğu için reddedilecek, nihayetinde yayınlandığında ise hem çok satanlar listesine hem de tüm zamanların en çok yasaklanan romanları listesine girecekti. Kabaca özetlemek gerekirse, roman 12-13 yaşlarındaki bir kız çocuğuyla, yani Lolita'yla ilişki yaşayan orta yaşlı bir adamın, Humbert Humbert'in anlatısıydı. Humbert, pedofili, tecavüz ve cinayetle örülü hayat hikâyesini yer yer esprili ve zekâ dolu bir dille anlatıyor ve işlediği suçlara yönelik savunmasını güçlü gerekçelere dayandırarak okura sunuyordu. Humbert, yaptıklarının toplumun

gözünde "kötü" bir eylem olduğunun farkındaydı, o nedenle bu yönünü olabildiğince gizlemeye çalışıyordu. Ancak, duygularını, düşüncelerini ve eylemlerini ortaya koyarken itirafta bulunmaktan ziyade savunmasını sunuyor gibiydi. Bu kadar tartışmalı ve aykırı bir konuyu işlerken herhangi bir ahlakî ya da öğretici mesaj barındırmamakla suçlanan roman, eleştirmenler tarafından zaman kaybı olarak nitelendirilmişti. Peki, bu kadar rahatsız edici bir konuyu ele alan eser nasıl Amerika'da ve başka birçok ülkede çok satanlar listesine girmiş ve 20. yüzyılın en iyi romanları arasında gösterilmişti?

Nabokov, daha sonraları romanı için bir savunma niteliğinde yazdığı sonsözde hem bu eleştirilere cevap veriyor hem de romanın başarısının kaynağını sunuyordu aslında. Nabokov'un söylediğine göre romanı didaktik bir eser değildi, herhangi bir ahlakî mesaj da barındırmıyordu. Nabokov için önemli olan, estetik ideale ulaşabilmektir. Doğru ve etkili bir anlatı tarzı ve dil kullanarak en yoz ve can sıkıcı konuları bile bir şaheser mertebesine ulaştırmak mümkündür. Nitekim *Lolita*'da da ustaca kullandığı dille birlikte şok edici içeriği gölgelemeyi başarmıştı. Öyle ki, okur genel anlamda baktığımızda kurban olarak görebileceğimiz Dolores Haze'den, yani Lolita'dan ziyade Humbert Humbert'la empati kuruyordu. Humbert Humbert, tıpkı Lolita'yı tavlama'yı başar-

diği gibi, kelime oyunları yaparak, yetkin bir dil kullanarak ve edebî göndermelerde bulunarak okurları tavlama, etkilemeyi ve onların kafalarını karıştırmayı amaçlar. Okur, romanda resmedilen meseleleri kavramaya çalışırken Humbert'in öznel açıklamalarına, üstü kapalı betimlemelerine, esprilerine ve savunmalarına maruz kalır ve böylece Humbert, okuru kendi isteği doğrultusunda, kendi penceresinden bakmaya iter. Anlatı her daim Humbert'in zihninin sınırlarında döndüğü için ve kullanılan dil hiçbir zaman rahatsız edici içeriği kodlayabilecek kadar müstehcen olmadığı için, okur içeriğin derinlerine inemez. Okur, Humbert'in öznel anlatısına maruz kaldıkça karakterden ve olaylardan geri adım atıp "iyi"yi ve "kötü"yü net bir şekilde ayırt edemez. Aynı romanın içindeki karakterler için de geçerlidir. Dışarıdan bakıldığında oldukça yakışıklı biridir Humbert, eğitilmiş, kültürlü ve görgülüdür. Dolayısıyla romandaki diğer karakterlere karşı ya da yasal otoritelere karşı kendisini gizleyebilmek için elinde gerekli silahlar vardır. Okura karşı kendini gizleyebilmek, okurun sempatisini kazanmak, ya da kendini haklı çıkarabilmek için de dilini kullanır. *Lolita*'yı istismar ettiği bir sahneyi anlatırken o anın etrafında dolaşır ve hiçbir zaman eylemin kendisini ve sonuçlarını kodlayacak bir dil kullanmaz. Bununla birlikte, *Lolita*'nın gerçek sesini ve düşüncelerini de duymadığımız için, kurbanın durumu konusunda da Humbert'in bize bahsettiği kadarını görebiliriz.

Nabokov'un amacı, okurun kafasında "ahlaksız" olarak kodlanmış bir meselenin ve karakterin etrafında dolaşarak, okuru kendi değer yargılarıyla ilgili karmaşaya sürüklemektir. Okur, kendi değer yargılarını destekleyecek bir ifade ya da eylem beklentisi içine girer ancak bu beklentisi karşılanmadığı için okumaya ve aramaya devam eder. Ve sonuca baktığımızda bu konuda başarılı da olur aslında. Okur, bu süreç içerisinde Humbert'in nasıl biri olduğunu bile bile ona karşı ilginç bir sempati beslemeye başlar. Ve tam bu noktada Humbert'i ahlaki normlar çerçevesinde "iyi" ya da "kötü" olarak konumlandırmaya çalışır, Humbert'in ahlaki değerlerine dair ipuçları aramaya başlar. Ancak bunu yapabilmek kolay olmaz çünkü zaten Nabokov ahlak dilini "klişe" olarak tanımladığı için ahlak konseptine dair kesin ve keskin ifadeler kullanmaz. O hâlde *Lolita*, dil çerçevesinde ele aldığımızda edebî değeri yüksek bir eser olarak tanımlanırken, ahlaki değerlere sahip olmaması ya da ahlaki bir mesaj iletmemesinden dolayı mı kötü eleştirilere maruz kalır?

Ahlak konseptini Freud'dan Lacan'a kadar birçok düşünürün önermeleriyle incelemek mümkün elbette. Ahlak nedir, nasıl ele alınmalıdır, nasıl ifade edilmeli-

lidir ya da ifade edilmeli midir? Tüm bunlara kısıtlı bir çerçevede değinebilmek imkansız tabii. Ancak, eser olarak yasaklanmış ve "ahlaksızlık"la suçlanmış *Lolita* ve pedofili çerçevesinde "kötü" ilân edilmiş ana karakter Humbert Humbert söz konusu olduğunda, Nabokov'un özellikle Nietzsche'nin fikirlerinden destek aldığını görmek mümkün. Nietzsche, toplum tarafından kabul görmüş ahlaki değerlere şiddetle karşı çıkar ve "iyi" ve "kötü" ya da "doğru" ve "yanlış" kavramlarının var olmadığına inanır. Bu kavramların farz edilen varlığı, zamanla toplumun içine işleyen ve toplumun fikirleriyle şekillenen ve değişen değerler olmalarından ileri gelir. Kilise'nin ahlakını benimsemek örneğin, yozlaşmaya yol açar çünkü bunlar insanoğlunun içgüdülerine ters düşen kurallardır. Nietzsche'ye göre insanoğlu, ahlaki anlamda toplumun dayattığı "doğru" ve "yanlış" normlarını benimsemektense kendisi için en doğru olanı baz alarak kendi ahlaki değerlerini yaratmalıdır.

Nietzsche'nin ahlak konusundaki bu yaklaşımını göz önünde bulundurarak, Nabokov okuru şu soruyu sormaya itiyor olabilir: Humbert Humbert'in pedofili olması, onun kötü ve ahlaksız bir insan olarak nitelendirilmesi için yeterli midir? Ya da pedofili gerçeği, Humbert'in "iyi" ve "doğru" olarak nitelendirilebilecek diğer özelliklerini gölgelemeye yeterli midir? Çünkü yukarıda da belirttiğim gibi, bunu göz ardı edersek Humbert aslında tüm yönleriyle toplumda faaliyet gösteren üretken ve işlevsel bir bireydir. O hâlde okur, Humbert'in ağzından toplumun "kötü" ya da "ahlaksız" olarak kodladığı bir itiraz ya da kabullenme duymayı beklemektense, belki de kendi değer yargılarını yeniden gözden geçirmelidir. Aynı eser kendisi için de geçerlidir. Ahlakı anlamda "kötü" ve rahatsız edici bir konuyu ele alması romanı "kötü" mü kılar? Herhangi bir ahlaki ya da öğretici mesaj içermemesi, yasaklanması ya da eleştirilere maruz kalması için yeterli midir? Çünkü eğer konusunu göz ardı ederseniz *Lolita* oldukça ustaca yazılmış bir romandır. Nabokov sadece kendisinden önceki büyük yazarların dert edindiği politik, sosyal, kültürel ya da ahlaki bir mesaj iletebilme kaygısını benimsememiştir. Dolayısıyla eserin okurlara ahlaki anlamda eğitici bir mesaj vermesini beklemektense, eseri ahlak kavramının bir eleştirisi olarak görmek daha doğru olacaktır.

Kaynaklar:

- NABOKOV Vladimir, *Lolita*, Penguin Books, 2011.
NIETZSCHE Friedrich, *The Genealogy of Morals*, Dover Publications Inc., 2003.
NABOKOV Vladimir, *On a Book Entitled "Lolita"*, Encounter, 1959.
RODGERS Michael, *Lolita's Nietzschean Morality*, Philosophy and Literature, vol. 35 no. 1, 2011.



POLİTİKADA “KÖTÜLÜK PROBLEMİ”: NAZİZM ÖRNEĞİ

TAYFUN YILDIRIM



Dünya çığırından çıkmış. Ah kör talih, onu düzene sokmak için ne yazık ki ben doğmuşum.
William Shakespeare (*Hamlet*)

Kötülüğü felsefi bir şekilde anlamlandırmaya çalışan yaklaşımlar, ahlakın ontolojisine ve epistemolojisine ilişkin sorular sorarak, kötülüğü genel soyutlamalar yoluyla felsefi kategorilere dönüştürmeye eğilimlidirler. En somut örneğini, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlık olan tanrının, neden dünyada kötülüğe izin verdiğini tanrının varlığını olumlayarak açıklamaya çalışan “Teodise” girişiminde bulan bu yaklaşım tarzı, kötülüğü özcü bir şekilde ele alarak toplumsal ilişkiler açısından soyutlar. Ontolojik temelini ötekiyle kurulan ilişkide bulan politika da ise, kötülük ancak toplumsal ilişkiler, iktidar tertibatları ve siyasî konfigürasyonlar bağlamında anlamlandırılabilir. Politika arenasında vuku bulan kötülük, çoğu zaman kanıksadığımız politik ilişki ağları içerisinde cereyan ettiği için kendisini açıkça ifşa etmez fakat tarihin belirli momentlerinde bütün bir şiddetiyle kendisini dışı vuran kötülüğü görmemek imkânsız hâle gelir ve bu tarihi olaylar, kendisinin uzun vadede nedeni olan kanıksadığımız ilişki ağları içerisinde süregelen sıradandaki kötülüğe ışık tutarak, onu anlama imkânını verir. Bu yazıda, Nazi rejimine ilişkin teorik çözümlemeleri aracılığıyla kötülüğe politik bir perspektiften yaklaşan Hannah Arendt’in teorik açılımlarının izi sürülerek, “sıradan kötülük” ve politikada kötülüğü sıradanlaştıran etmenler tartışılmaya çalışılacaktır.

Radikal Kötülük ve Sıradan Kötülük

Bütün bir insanlığı hayrete düşüren dehşet anlarından kuşkusuz en başta gelenlerinden biri, hayatı bütünüyle kuşatma ve bireyselliği her alanda silme gayretindeki totaliter bir rejim olan Nazi Almanyası’nda meydana gelen “Nihai Çözüm” (The Final Solution) projesi kapsamında gerçekleşen soykırımlardır. Ari Alman ırkı yaratama tasarısı doğrultusunda, başta Yahudiler olmak üzere diğer bazı etnik unsurların tehçire tabi tutularak veya fiziksel olarak imha edilerek ortadan kaldırma girişimi olarak anlamlandırılabilen “Nihai Çözüm” projesi, o zamana tanıklık etmiş çoğu entelektüel gibi Yahudi asıllı Alman filozof Hannah Arendt’i de derinden etkilemiştir. Söz konusu olay bağlamında kötülük problemini, *Totalitarizmin Kaynakları* ve *Kötülüğün Sıradanlığı* isimli eserlerinde farklı perspektiflerle ele alan Arendt’in bakış açıları arasındaki gerilim, felsefeci Arendt ile siyaset bilimci Arendt arasındaki gerilim olarak okunabilir. *Totalitarizmin Kaynakları* isimli eserinde, totaliter rejimlere ilişkin politik çözümlemelerde bulunan Arendt, söz sırası kötülük meselesine gelince Nazi rejiminde meydana gelen kötülüğü, daha önce Kant tarafından kullanılan “radikal kötülük” mefhumunu farklı bir bağlamda ele alarak, kötülüğü felsefi bir şekilde anlamlandırma işine girişir. Totaliter Nazi rejimi ve radikal kötülüğün birbirlerini bütünlendiği tezinden hareketle, radikal kötülüğün anlaşıl-

masını için totaliter rejimlerin doğasının anlaşılması gerektiğini söylemesine rağmen Arendt'e göre, radikal kötülüğün "insanın anlayabileceği güdülerden çıkarsanması olanaksızdır" (Arendt,2014:12). Kötülüğü anlamlandırmak adına ilk başvurulabilecek hınç, nefret, çıkar, düşmanlık gibi güdülerin radikal kötülüğü anlamlandırma konusunda yetersiz kalması hasebiyle, Arendt radikal kötülük kavramının muhtevasını boş bırakarak, onu anlamlandıramaz olarak tanımlar. Arendt, radikal kötülük mefhumu dolayısıyla, daha sonra felsefecilere yönelteceği bir eleştirinin içerisine düşer. Arendt'e göre felsefe kötülükte bir derinlik arama konusundaki ısrarı neticesinde, en sıradan saiklerden hatta ne yaptığını değerlendiremeyecek bir fikirsizlikten kötülüğün nasıl türediğini anlamlandıramayarak, kötülükteki sıradanlığı görme konusunda acizliğe düşer ve böylece teorik arka planda kötülüğü soylulaştırır.

Arendt, Nazi rejiminin uyguladığı soykırımın organizasyonunda aktif rol oynayan Nazi subayı Adolf Eichmann'ın, Kudüs'teki yargılanma sürecine ilişkin gözlem ve teorik çözümlemelerinden oluşan *Kötülüğün Sıradanlığı* isimli eserinde ise, kötülük meselesini farklı bir bağlamda ele alır. İnsan havsalsının almadığı böyle bir vahşetin mimarlarından biri olan Eichmann'ın, son derece normal davranış, tepki ve ifadelere sahip olması başlangıçta Arendt'i şaşırtsa da, Arendt, hayatı kavrayış konusunda hiçbir derinliği olmayan vasat bir devlet memurunun şahsında "sıradan kötülüğü" teşhis eder. Asıl dehşet verici olan "normal" bir insanın bu denli anormal şeyler yapmasındaki tekinsizliktir. Felsefe çoğu zaman kötülüğü açıklarken bir insan özü koyutlayarak totolojik bir yaklaşım geliştirir, "insanlar kötü şeyler yaparlar çünkü kötüdürler" (Eagleton,2011:9). Böylece kötülük insan doğasına içkin hâle getirilerek, doğallaştırılmış olur. Arendt, dava sürecine ilişkin gözlemlerinden hareketle kötülüğü felsefenin konusunu olmaktan çıkarak, siyasetin konusu yapar. Başlangıçta kötülük mefhumuna bir felsefeci gibi yaklaşmış bilindik güdülerle açıklanamayacağını ifade ederek onda bir derinlik arayan felsefeci Arendt'in aksine, siyaset bilimci Arendt için sıradan kötülük mefhumu, politik ilişkisellik ağı içerisinde kurulup hızla yayılan, insanların görev ahlakı, kamusal alanda varlık kazanma, terfi gibi sıradan saiklerle ve hatta çoğu zaman fikirsizlikle iştirak ettikleri alabildiğine sığ bir kötülük biçimidir. Sıradan kötülük kavramı aracılığıyla kötülüğü politik bir sorunsal hâline getiren Arendt'in açtığı teorik güzergahtan ilerleyerek, politikada kötülüğü sıradanlaştıran etmenlerin izi sürülebilir. Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı* isimli eseri her ne kadar tarihin belirli bir dönemindeki istisnai bir rejim olan totaliter Nazi Almanyası'nda kö-

tülük problemini çözümlüyor gibi görünse de, titiz bir okumayla teorik arka planda asıl çözümlenenin genel anlamda politikadaki kötülük meselesi olduğu anlaşılabilir.

Kamusal Alanın Çöküşü ve Fikirsizlik

"Aptal biri değildi. Dönemin baş suçlularından biri hâline gelmesine olanak sağlayan –aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden– fikirsizlikten başka bir şey değildi" (Arendt,2012:292). Fikirsizlik ile aptallık arasında bir ayrım yapan Arendt'in, Eichmann için söylemiş olduğu bu sözler ne anlama geliyor? Aptal olma hâli statik bir duruma, bir karakter yapısına işaret ederken, fikir ötekiyle kurduğumuz karşılıklı ilişkide var olur. O hâlde Eichmann'ı kötü biri hâline getiren şey ona özgü bir karakter yapısı değil, siyasi arenada yurttaşların karşılıklı etkileşim içerisinde politik meseleleri tartışarak siyasi alana ilişkin düşünce edinebilecekleri kamusal alanın tahrip edilmesi sonucu ortaya çıkan ve yayılan fikirsizlik hâlidir. Antik Yunan'da yurttaşların, Polis'in meselelerini tartıştığı ve karşılıklı fikir alışverişinde bulundukları alan olan Agora, kamusal alanın tarihteki ilk örneklerinden biridir. Gündelik dildeki kullanımında da görülebileceği üzere, her ne kadar kamusal alan kavramı ilk başta devlete ilişkin olanı çağırırsa da, Arendt'e göre aslında devletin sınırlandığı alanlardır. Siyaseti bireylerin kendi varoluş koşulları üzerinde söz söyleme yetisi olarak değerlendirip politikayı varoluşsal bir eylem olarak gören Arendt göre, kamusal alanda birey öteki bireylerle kurduğu ilişkide belirli fikirler üzerinde uzlaşarak siyasi alanı inşa eder. Siyasi erkin yoğunlaşmış bir biçimi olan devletin bu alanı kuşatması, siyasetin varoluş koşullarını ortadan kaldırarak, siyaseti bir tür teknokraziye dönüştürür. Böyle bir ahvalde, geriye sistemin basit bir dışlısına dönüşmüş, siyasete ilişkin fikir üretmekten aciz kitleler kalır. Adolf Eichmann'ı ve onun gibi milyonlarca fikirsiz, eylemini değerlendirme yetisinden aciz bireyleri yaratan böyle bir sistem, bireyin kamusal duyarlılığını da ortadan kaldırarak, onları Nazi Almanyası'nda olduğu gibi bir vahşete seyirci kalmaya itebilir. Bireyselliğin silikleşmesiyle beraber, birey yeri başkası tarafından hemen doldurulmaya müsait sistemin alelade bir parçasına dönüşür. "Bunları yapan, birey olarak ben değildim; benim kendi inisiyatifimle bir şeyler yapmaya ne iradem ne de gücüm vardı; ben çarkım, yeri bir başkasıyla doldurulması mümkün basit bir dişlisiydim; benim yerimde olan herkes aynı şeyi yapardı; benim bugün mahkeme önünde olmam sadece bir rastlantıdır" (Arendt,1997:174). Kendisini bu şekilde savunan Eichmann, her ne kadar hukuki bir ceza almamak adına kişisel sorumluluğunu üzerinden atmaya çalışsa da, söyledikleri bir konuya



ışık tutar. Kendisini sistemin basit bir dişlisi olarak duyumsayan ve bireysel inisiyatifini yitirdiğini hissedilen insanlar, eylemlerini ve dış dünyada vuku bulan olayları değerlendirme yetilerini kaybederler. Böylece kötüdeki kötü kanıksanarak görülmez olur ve sıradan bir kötülük toplumsal alana hızla yayılır. Arendt ise, insanların “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”larının en azından bu kötülüğe katılmamak olduğunu söyleyerek, tekrar bireysel inisiyatifin duyumsanmasının önemine vurgu yapar.

Bürokratik Rasyonalitenin “Şeyleştirici” Etkisi

Araçsal akıl ve bürokratik rasyonalitenin egemenliği altına giren bir toplumda bireyler, eylemlerini temellendirirken değer yargılarını ve insani duygularını ikinci plana atarak, yaptıkları işleri uzmanlık gerektiren basit teknik işler olarak kavrayabilirler. Toplumsal hayatın birbirleriyle ilişkisiz gibi görülen bölümlere ayrılması ve bu bölümlerdeki faillerin yaptıkları işlerin bütünüle olan bağı kuramaması nedeniyle, toplumsal hayat sanki bireylerin eylemlerinden azade kendi kendine işliyormuş gibi telakki edilir. Böylece birey yapmış olduğu eylemden bir sorumluluk duygusu hissetmez hâle gelebileceği gibi, toplumsal hayatı egemenliği altına alan “şeyleştirici” etkinin doğallaştırıcı yönü nedeniyle, olanı olması gereken olarak kavrayarak siyasal sistemin değişmeyeceğini düşünebilir. Bu doğrultuda, birey kötü-

lüğe iştirak etmekte bir beis görmeyebilir, hatta yaptığına kötülük olduğunu dahi düşünmeyebilir. Bir ur gibi yayılan bu kötülüğün en somut örneklerinden biri olan Nazi rejiminde, söz konusu kötülüğe iştirak eden insanların çoğunun, kendisini suçlu olarak hissetmemesinin nedenlerinden biri de budur. Söz konusu kişiler, Yahudilerin fiziksel imhasında almış oldukları rolleri özerk işler olarak kavrayıp bütünüle olan bağı kuramazlar, kimisi sadece imha edilecek insanları araçlara doluşturduğunu, kimisi sadece gaz odasına götürdüğünü, kimisi sadece gazın vanasını açtığı söyleyerek, bu trajik olaydan sorumlu tutulamayacaklarını belirtmişlerdir. Ayrıca bu işleri içeriklerinden soyutlayıp sadece basit teknik işler olarak kavradıklarından, eylemlerini verilen bir emrin yerine getirilmesi hatta görev ahlakının bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir. Bireyleri gündelik hayatlarında bürokrasinin “demir kafes”i içerisine hapseden Nazizm, diğer taraftan ise belagat yüklü ifadeler, dinsel ritüelleri çağrıştıran siyasî mitingler, kan ve ölüme yapılan tutkulu atıflar aracılığıyla bireyleri vecd ve istiğrak hâline büründürmeye çalışmıştır. Nazizm’in ideolojik anlam dünyası ile gündelik hayatın aşırı rasyonalizme olmuş yapısı başlangıçta bir tezat gibi görülse de, bu iki zıt kutup birbirlerini bütünüleyerek dünyayı kötülüğün yayılmasına uygun, anlamdan uzak bir uzama dönüştürür. Aşırı anlam yüklü ideoloji, yaratmış olduğu kurgusal evrende

konumlandığı bireyin gerçek hayatla girmiş olduğu ilişkisellik içerisinde edineceği anlamı absorbe ederek, gündelik hayata ilişkin anlamı boş bir gösterene dönüştürürken, bürokratik rasyonalizm ise yaratmış olduğu ruhsuz evrende, bireyin kendisini işe koşulacak basit bir parça olarak telakki etmesini sağlamıştır. Böylece Arendt tarafından “kötülüğün sıradanlığı” olarak adlandırılan anlamdan yoksun bir dünyada kol gezen anlamsız bir kötülük peyda olmuştur.

Özel Dünyalarına Hapsolan Bireylerin “Pasif Nihilizm”i

Bireylerin kendi özel dünyalarına kapanmaları sonucunda kamusal meselelere dair ilgilerinin azalması, kamusal alanın çöküşüyle paralel ilerleyen bir süreçtir. Siyasetin yönetime indirgenmesiyle, kendilerini belirleyen süreçleri yurttaş olarak belirleme yetileri ellerinden alınan bireyler, kendi özgün bireysellikleriyle kamusal alanda var olma şanslarını yitirirler. Böylece politik toplumdaki varlıklarıyla, özel dünyalarındaki varlıkları arasında bir benlik bölünmesi yaşayarak, şizofrenik bir hâle bürünebilirler. Siyasal teoride, totaliter rejimlerin özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak, bireyin hayatını bütünüyle kuşattığına dair yaklaşımlar olsa da, en totaliter rejimde dahi nüfuz edilemeyecek özel bir deneyim alanı vardır. Derrida tekillik deneyimiyle ilişkilendirdiği “sır” kavramı aracılığıyla bu durumu şu şekilde özetler: “*En başarılı totalitaryanizmi örnek alsak bile, sırrın kamusal alan için ulaşılmaz ve heterojen kaldığına inanıyorum*” (Derrida, 2016: 131). Arendt’in de dikkat çektiği üzere, Eichmann ve birçok eski Nazi üyesi, özel hayatlarında iyi bir insan, vefalı bir dost, sadık bir eş olduklarını söyleyerek kendilerini aklama girişiminde bulunmaları, içinde bulundukları benlik bölünmesini ifşa eder. Özel hayatlarında insanî duyarlılıklara sahip bireylerin, politik toplumda örgütlü bir kötülüğe iştirak etmekten imtina etmemeleri nasıl açıklanabilir? Siyasî alanın anlamdan ve değerlerden arındığı bir konjonktürde, birey politik toplumda yaptığı işleri ahlakî bir perspektiften değerlendirme melekelerini zaman içerisinde kaybederek, eylemlerini mevcut ilişki ağları içerisinde kendisine kazandıracığı kültürel, siyasî ve maddî sermayeyi referans alarak değerlendirme işine girer. Ayrıca özel hayatındaki konfor alanını yeniden üretmekle koşullanan birey, politik toplumda bunu göz önünde bulundurarak bir konum alır. Değer erozyonuna uğramış bir dünyada, ahlaki davranmak ve bu uğurda bir bedel ödemek birey için lüks ve anlamsız görülür. Nietzsche’nin tanımladığı anlamda “pasif nihilizm”e batmış kitleler için, biyolojik varlığın idamesi tek değer hâline gelir. Sıradan

kötülük, en vasat ve sığ kaygılarla hareket eden bireyler aracılığıyla bütün toplumsalı kuşattır. Eichmann örneğinde olduğu gibi Nazi savaş suçlularının çoğu, insanları adım adım ölüme götürürken, verilen emirleri sorgulamaksızın yerine getirirken tek düşündükleri kazanacakları politik nüfuz ve kendi çıkarlarıydı.

Günümüzdeki “Sıradan Kötülük”

Kötülük problemine politik bir perspektiften yaklaşan Arendt’in, bu meseleye dair çözümlemelerini ve “sıradan kötülük” mefhumunu, sadece Nazi Almanyası’na özgü olarak görmek yanlış bir teorik çıkarım olur. Kamusal alanın çökmesi, bürokratik rasyonalitenin şeyleştirici etkisi, pasif nihilizme batıp özel alanlarına çekilen bireylerin varlığı, toplumsal alanda yaşanan değer erozyonu gibi, politikada kötülüğü sıradanlaştırarak yayılmasına neden olan çoğu etmenin günümüzde de varlığını sürdürmekte olduğu görülebilir. Sıradan kötülük, adından da anlaşılacağı üzere pek farkında olmadığımız ve çoğu zaman kötülük olarak dahi görmediğimiz politik bir kötülük biçimidir. Toplumsal alanın derinlerine işleyerek yayılan ve bireylerin zihniyet dünyasını şekillendiren sıradan kötülük, Nazizm’de olduğu gibi tarifi imkânsız trajedilere neden olabilir. Kötülük, felsefenin ele alış biçiminden farklı bir perspektifle, politik bir bağlamda ele alındığında, kötülüğün tanrılar katında da insan özünde de olmadığı, tam da yanı başımızdaki toplumsal ilişkiler içerisinde varlığını sürdürmekte olduğu görülür. Bu durumun farkına varılarak, sıradandaki kötülük ifşa edilip sorsallaştırıldığında, günümüzde insanlığın yaşadığı temel problemlerin kaynağı olan etik-politik meselelere ilişkin çözüm önerileri gündeme gelebilir.

Kaynaklar:

- ARENDT, Hannah (2014), *Totalitarizmin Kaynakları 1 - Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları
ARENDT, Hannah (2017) *Totalitarizmin Kaynakları-3 Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları.
ARENDT, Hannah (2011) *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.
Eagleton, Terry (2011) *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Şenol Bezci, İstanbul: İletişim Yayınları.
ARENDT, Hannah (1997) *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, (Çev. Yakup Coşar), içinde “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”, 172-184.
DERRİDA, Jacques (2016) *Yapıbozum ve Pragmatizm*, (Çev. Tuncay Birkan), içinde “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, 125-143.



AKADEMİK FELSEFİYİ NEDEN BIRAKTIM?

RACHEL SMANTRA

ÇEVİREN: ZEYNEP ŞENEL GENCER



Kalbinizi ve ruhunuzu sadece üç kişinin okuduğu bir projeye vererek iki yıl geçirdiniz mi hiç? Akademik felsefede bir tez yazmak bunun gibidir. Filozoflar kimsenin okumadığı dergilerde yayınlanan şeyleri yazmak için çok fazla zaman harcıyorlar; çünkü –paralı siteler olduklarından ve sadece akademik kurumlardaki büyük kütüphanelerin ödeyebileceği meblağlara üye olunabildiğinden– hiç kimse okumasa bile bir iş bulabilmek için bu dergilerde çok fazla makale yayınlamalısınız.

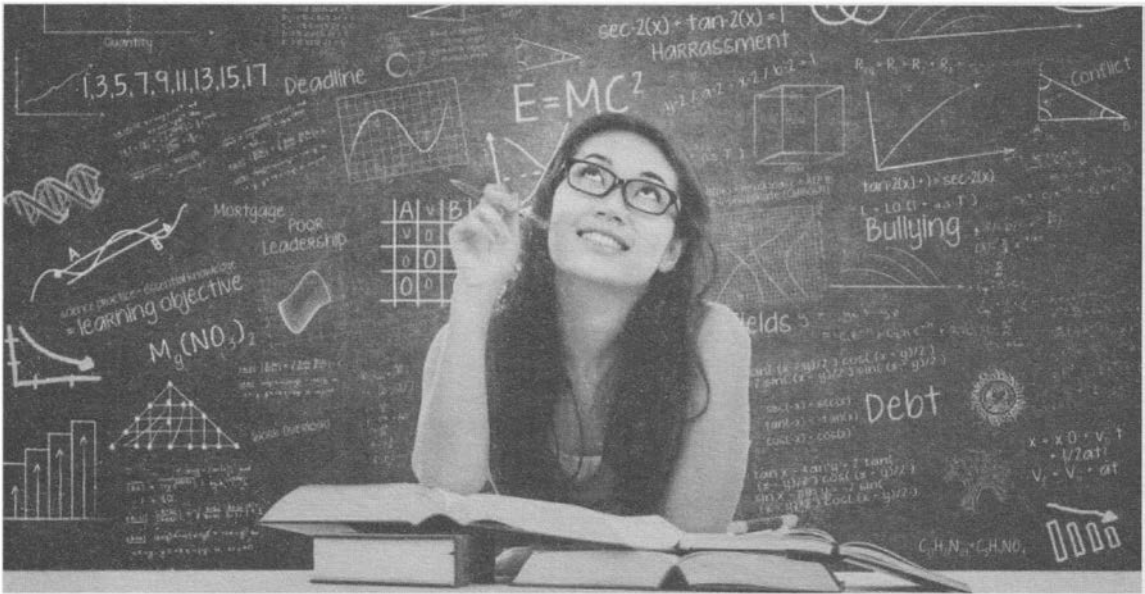
Akademik felsefe, insan varlığının pragmatik gerçeklerinden tamamen soyutlanmış şeyler hakkında konuşmak için çok zaman harcayan insanlarla doludur. Meta-etik hakkında uzunca bir konuşmayı dinlerken felsefe bölümünün kapılarının dışında Black Lives Matter aktivistlerinin bir protesto yürüyüşü yaptıklarını, “uygulamalı etik”in gerçekleri ve meta-etikğin anlaşılabilirliği arasındaki katı tezatın beni derinden rahatsız ettiğini asla unutmayacağım. Gerçek hayata dair daha çevik ve daha faydacı bir yaklaşım gerektiren bir sürü sorun varken soyutlamanın coşkunuğunu nasıl savunabilirim?

Herkes boğazıma yapışmadan önce söylemeliyim ki felsefenin ve hatta akademik felsefenin dünyaya soylu bir hizmette bulunduğunu düşünüyorum. Gençlere eleştirel düşünme ve çevrelerindeki dün-

yayı dikkatli ve makul bir şekilde analiz etme yeteneği kazandırmak harika bir şeydir. Fakat mantık ve eleştirel düşünmeyi öğreten felsefe profesörleri ile akademik filozofların araştırmalarında yaptıkları karmaşık tartışmalar ve teknik ayrıntılandırma arasında büyük bir fark var. Ağır jargon ve teknik detaylar, modern felsefenin büyük kısmını teknik ustalık labirentinde yürüyemeyecek kadar yoğun, sabrı ve zamanı olmayan normal bireyler için de okunması zor hâle getiriyor.

Akademik felsefe, öncelikle bir sürekli reddedilme ve eleştiri deneyimidir. Herkese, bir diğerrinin savına nasıl vahşice saldırılacağı öğretilir. Hiç söylediğiniz her şeye karşı çıkan biriyle oldunuz mu? Felsefe konferansları da az çok bunun gibidir. Her zaman. Sözlü tartışmada birbirlerine üstün gelmeye çalışan insanların hiç bitmeyen gösterisidir.

Sürekli reddedilme ile birlikte, yayınlı ya da kaybol zihniyeti de gelir. Eğer çalışmanızı iyi bir dergide yayınlatabırsanız iyi bir iş kapma şansınız az ya da hiçtir. Sıklıkla pozisyonların, aynı doktora derecesine, aynı özelliklere ve benzer yayınlara sahip yüzlerce aday tarafından doldurulduğunu görürsünüz. Tüm bunların dışında kalmak ise imkânsızdır. Genellikle iş, bir üst programdan gelmek veya sadece etkili bir danışmana sahip olmak gibi gayriresmi



faktörlerde yatar. Okulumuz doktora programlarında yaklaşık 25-30. sırada yer alırken, okuldan mezun olan birçok kişi iş piyasasında mücadele veriyordu. Üstelik, “mücadele vermek” yüzlerce iş başvurusunda bulunduktan sonra reddedilmenin ya da tek bir mülakata dahi çağrılmamanın ızdırabını ve acısını anlatmak için oldukça kibar bir deyim.

Fakat birçok genç doktora öğrencisi, yarı zamanlı veya kadrolu sistemin kabusvârî anlamsızlığının farkına varmak yerine, başarısızlıkla okulu bırakmaya eş değer bir akademik güvensizliğe kapılıyorlar. Böylece yıllarca ve yıllarca doktora ve yarı zamanlı işler arasında gidip gelmeyi içeren kadrolu pozisyon arasındaki o cehennemde deliler gibi çalışmaya devam ediyorlar. Her zaman bir pozisyondan diğerine ilerliyorlar, asla sabit kalmıyorlar, asla güvende değiller, asla para kazanmıyorlar ve her daim iş piyasasındalar, daima reddedilme ile karşılaşılıyorlar.

Bu, akademinin yeni geleceğidir. İşlerdeki yarı zamanlı ya da kadrolu çalışan oranı, on yıllardır yarı zamanlı yönüne doğru kayıyor ve o yönde hızla akmaya devam ediyor. Felsefe bölümleri, “ekonomik olarak yarırsız” oldukları gerekçesiyle tırpanlanıyor. İyi işler her geçen gün daha fazla rekabeti tetikliyor. Her geçen gün filozof olarak hayatını kazanan daha fazla insan yarı zamanlı işlere mecbur bırakılıyor.

Akademik felsefe gülünç bir şey. Ne iş yaptığımı soran insanlara bir filozof olduğumu söylediğimde, genel tepki şu oluyor: “Peki, en sevdiğin söz hangisi?” İnsanların çoğunlukla akademik filozofların ne yaptığı hakkında bir fikirleri yok, çünkü bizler

genelde anlamsızca fildişi kulelerimize sığınıyoruz ve aşağı inmeye ilişkin her nevi girişim “ciddiyetten uzak” görülüyor. Irk, toplumsal cinsiyet, biyetik vs. gibi modern ve ivedilik arz eden meseleler üzerine çalışanlar metafizik ve meta-metafizik gibi “ciddi” alanlarda çalışan “gerçek” filozoflardan “daha az teorik” bir iş yapıyormuş gibi görülüyorlar. “Meta-metafizik” hakkında yazılan kitaplar ve düzenlenen konferanslar var. Soyutlama dünyasında ne kadar derine inerseniz o kadar iyi olur. Gerçek dünyadaki meselelere ne kadar az bağlı olursanız o kadar “saf” olursunuz.

Akademik felsefeyi bıraktım çünkü bu alandaki köklü tutuculuğa tahammül edemedim. Fakat yine de, filozofların bir bütün olarak en azından iyi konuşkan partnerler, meraklı ve entelektüel bir grup olduğunu iddia edeceğim. Aynı zamanda çok fazla düşünüyorlar. En iyi felsefe bir barda yapılır. Bazen bunu kaçırıyorum. En azından “Kara delikler var mı?” gibi garip sorular konusunda aynı derecede heyecana kapılan insanlarla çevrili olmanın eşsiz bir deneyim olduğunu söyleyebilirim.

Fakat sonuçta felsefe yapmak için akademik felsefeye ihtiyacım yok. Son on yılda yazdığım blog, akademik dergi sistemi aracılığıyla ulaşmayı umduğumdan daha geniş bir kitleye ulaşmamı sağladı. Bundan sonra yeni blog çalışmalarımı Steemit üzerinden yürüteceğim ve aynı zamanda yıllar boyunca ortaya koyduğum en iyi felsefi blog yazılarımı da buradan devam ettireceğim.

Kaynak: Steemit



DEĞER VE DEĞERLENDİRME KAVRAMLARI ÜZERİNE

ÇİĞDEM DURKAN



Etik, ahlak üzerinde düşünebilme etkinliğidir (1). İyi ve kötü hakkındaki inancımızı epistemolojik olarak temellendirme çabası etiğin en önemli sorunudur. Etik Yunanca “ethos” (karakter) sözcüğünden, “moral” (ahlak) ise Latince “mos” sözcüğünden gelir. Her iki sözcük de gelenek, görenek, alışkanlık anlamlarında kullanılmaktadır. “Moral”ın karşılığı olarak kullandığımız “ahlak” sözcüğü de Arapça “hulk” kökünden türemekte, bu sözcük de yine gelenek, görenek, alışkanlık anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle etimolojik olarak bakıldığında “ethos” ile “mos” arasında bir anlam farkı yoktur. Ama sözcüklerin kullanım bağlamlarına bakıldığında onların farklı şeyleri nitelemek için kullanıldığını görüyoruz (2).

Bir başlangıç niteliğinde olan bu ilk yazımda etiğin konusu olan değer, insanın değeri, insanın değerleri, bireyin değerleri, etik değer, değer yargısı ve değerlendirme yapma gibi kavramları, Ioanna Kuçuradi’nin değer anlayışından yola çıkarak, ifade etmeye çalışacağım.

Değer kelimesini yalnız başına kullandığımızda, bir şeyin, kendisi dışındakilerle karşılaştırıldığındaki önemini kast ederiz. Kelimeyi, “insanın değeri” şeklinde kullandığımızda Ioanna Kuçuradi’ye

göre insanın bir tür olarak, diğer varlıklarla ilgisi bakımından özel durumunu ve buna bağlı olarak sahip olduğu özel yerini ifade ederiz (3). “İnsanın değerleri” ise birey olarak değil ancak tür olarak insanın, diğer türlerden farkı sebebi ile sahip olduğu olanaklardır. Tarih boyunca insanlığın sahip olduğu başarılar, kültür, bilim, sanat ve felsefe, bahsedilen değerlere örnektir. Kuçuradi’ye göre insanlar, insan oldukları için yediğimiz ekmeği yapmış, her an kullandığımız ampulü bulmuş, Küçük Prens’i yazmış, ombudsman kurumunu kurmuş, diğer bir deyişle yapısal olanaklarını gerçekleştirmiştir (4). Bu doğrultuda insanın değerleri, insanın birçok yönden kendini ortaya koyma süreci ve bu süreç sonucunda ortaya çıkan şeylerdir diyebiliriz.

“Bireyin değerleri” ise insanın değerlerinin korunabilmesinin, nesnel koşullarının bilgisidir (5). Kuçuradi burada nesnel koşulların, öznel koşulların yerine gelmesi aracılığı ile ortaya çıkacağına, dolayısı ile tümevarımsal bir düzleme işaret ediyor. Yani sevgi, saygı, dürüstlük, güven gibi değerlerin, öznel aracılığı ile yeniden ve sürekli olarak üretilmesi ile nesnel koşullar hâline geleceğini ve bunun bilgisinin ise bize değerlerin bilgisini vereceğini gözler önüne seriyor. Etiğin devreye girdiği yer ise insanın karar alma ve eyleme geçme süreci arasın-

daki konumlanmasında, bu aşamadaki seçimlerin- de karşımıza çıkıyor.

Genellikle bu aşamada en çok kafa karıştıran şey insanı, değer “harcamasına” yönlendiren yalan söylemek, soykırım yapmak, cinayet işlemek gibi şeylerin birer değer olup olmadığıdır. Nitekim Kuçuradi, günlük yaşamda değerlerin perde olarak kullanılıp sıklıkla değer harcaması yapıldığını, bunun ise değer konusundaki bilgisizlikten ileri geldiğini öne sürmektedir. Çünkü değerli eylemle ilgisinde doğru eylem, insanın değerine en az zarar veren, bunun en az harcanmasını sağlayan –eylemi yapan kişi, eylemin yöneldiği kişi ve bir bütün olarak durum hesaba katıldığında, insanın değerini en az zedeleyen– eylem olur (6).

İnsanın değerine en az zarar veren eylemi değerlendirirken sormamız gereken soru, değerler mutlak mıdır göreceli midir olacaktır ki bu da antinomik bir sorudur. Yani savı da karşı savı da aynı kuvvetle savunulabilir. Dolayısı ile bu konuda farklı kabuller vardır. Nitekim bazı yazarlar değerleri sınıflandırmış ve bazı araç değerler tanımlayarak bunların göreceli olduğunu savunmuştur.

Örneğin, Hartmann hem etikte hem de estetikte bir değerler etiği ve estetiği kurmaya çalışmıştır. Hartmann, değer sınıflarını sistematik bir prensibe göre değil, tamamen ampirik olarak ele alır. Hartmann, değerler alanında öznel bulundugu görüşlerine karşı çıkarak değerler alanında bir nesnellik ve mutlaklık olduğunu düşüncesini savunur. Hartmann’a göre değerler ile gerçeklikte bulunan bir varlık olan insan arasındaki bağlantının temelinde “değer duygusu” bulunmaktadır. Hartmann, değerleri şu şekilde tasnif eder:

Birincisi iyi değerleridir. Ona göre bu değerler tüm yarar ve araç değerlerini kapsamakla beraber, daha pek çok bağımsız, özgün değer alanlarını hatta geniş hâl ve keyfiyet değerler sınıfını da kapsar.

İkincisi keyif ya da zevk değerleridir. Bunlar yaşamda çoğu zaman hoş olarak adlandırılan değerlerdir.

Üçüncüsü dirimsel değerlerdir. Hartmann bunları canlılara ilişik olan ve yaşamın yüksekliği, açılımı ve gücüne göre canlıda derecelenen değerler olarak tanımlar.

Dördüncüsü, ahlaki değerlerdir. Bu değerler iyi olan altında bir araya toplanmış değerlerdir.

Beşincisi, estetik değerlerdir. Bunlar da “güzel olan” altında bir araya gelmiş değerlerdir.

Altıncısı ve son değer sınıfı, bilgi değerleridir. Hartmann, bu değer aslında sadece bir değerden ibaret olduğunu, bunun da hakikat olarak adlandırıldığını söyler (7).

Hartmann, bilgi değerleri olarak sınıflandırdığı hakikat haricindeki değerler, adeta tek tek sayılabilecek kadar belirlilik içermekte, öngörülebilir, kuçuradi’nin anlayışına göre değerleri tek tek saymak yerine, bulunduğu bağlam içerisinde keşfedebileceğimizi ve hatta değerlerin neliğine ilişkin yüzyıllardan beri bilginin olduğunu söylebiliriz. Kuçuradi’nin, tanımlara sıkıştırmak yerine, temellendirme yapmakta tercih ettiği yöntem ise değeri, bir eylemin değeri ya da bir şey’in değeri olarak ifade etmektir (8).

Kuçuradi’nin bahsettiği insanın, insan olma hâline içkin olan değerleri, canlı, esnek ve türetilbilir niteliktedir. Çünkü Kuçuradi’nin işaret ettiğine göre insanın değerleri, adeta insanın potansiyel olarak ortaya koyabilecekleri ile vücut bulabilir niteliktedir. Bu olanakların vücut bulma koşulu ise etik değerler ile mümkündür. “Değer diye adlandırılan şeylere, insanın belli başlı varlık ilişkileri açısından hareket ederek bakmanın, soruyu yanıtlamada yürünecek yol için bir ipucu olduğu görünüyor: kişi, birey ve tür olarak insanın içinde bulunduğu ilişkiler açısından” (9). Yani Kuçuradi değer kavramını, ayrı ayrı tasniflemek yerine, bağlamı içerisinde “değerlendiriyor” diyebiliriz. Özel olarak ise “etik değeri” kişi değerleri ve etik ilişki değerleri olarak ikiye ayırmaktadır (10).

Değer konusunda farklı bakış açısına sahip olan Scheler’e göre ise nasıl ki renk isimleri şekilsel şeylerin halis özelliklerine referansta bulunuyorsa, değer isimleri de, bizim “değerli şeyler” diye isimlendirdiğimiz, şey benzeri (thinglike) verilmiş birimlerin özelliklerine referansta bulunur. Nasıl ki ben, kırmızı rengi saf bir renk olarak, onun cisimsel bir şeyi örttüğünü dikkate almaksızın, bilebiliyordum, aynı şekilde çekici, hoş, sevimli, dostça, soylu, vb. değerleri de, prensip olarak, herhangi bir insana veya şeye ait özellikler olarak sunmak zorunluluğunu duymadan edinebilirim. Görüldüğü gibi Scheler, “değer” (value) kavramını renk kavramı gibi, içerisinde kırmızı ve yeşil renge benzer olarak daha spesifik değer yüklemelerini de içine alan genel bir yüklem olarak düşünmektedir. Ve bu daha spesifik değer yüklemelerini “değerler” (values) olarak isim-



lendirmektedir. Nasıl ki “bir renk”, “herhangi bir renge sahip bir şeyi” değil, fakat kırmızı gibi belirli bir rengi belirtiyorsa, aynı şekilde “bir değer” ifadesi “her hangi bir değere sahip bir şeyi” değil; fakat “haz değeri”, “cesaret değeri” gibi belirli bir değer türünü belirtir. Ve Scheler, bir değere sahip olan bir şeyi “değerli şey” (good) veya “bir değer taşıyıcısı” (a value carrier or bearer) olarak isimlendirir, “bir değer” olarak değil (11).

Peki bu durumda, “değerlerin” göreceli olması değer’in de göreceli olması sonucunu doğurur mu? Eğer bu soruya evet cevabını verecek olur isek yukarıda söz ettiğimiz soykırım yapmak, cinayet işlemek gibi örneklerinin de bir değer olarak nitelendirilmesi hatasını doğurmuş olmaz mıyız? Bu konuda Kuçuradi, iyi veya kötü denen şeylerin değişebilir olmasından değerlerin göreceliliğini ve değerın subjektifliğini sonuç olarak çıkarmanın yanlış olduğunu ifade eder. Bazı davranış biçimleri veya değer yargıları ile değer kavramının karıştırılmaması gerektiğini söyler. İyi ve güzel –ve tabii kötü ve çirkin de– reel şeylere değer biçmeye yarayan göreceli nitelendirme sıfatlarıdır. Felsefi bilginin çerçevesinde bunlar birer değer değil, birer kavramdır.

Değer yargıları ise zamandan zamana ve toplumdan topluma göre değişiklik gösterir. Böylece ahlak, kişilerarası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemleri olarak karşımıza çıkar. Bazı toplumlarda normal olarak karşılanan kimi davranışların, bazı toplumlarda hoş karşılanmaması, değer yargılarının toplumdan topluma değiştiğinin göstergesidir.

Değerlendirme ve Doğru Değerlendirme Üzerine

Bir şeyin değerini, değerlendirmek suretiyle ortaya koyabiliriz. Ancak Kuçuradi’ye göre bu değerlendirme, sanılanın aksine “şey”leri izleyici olarak yargılamak, önceden hazır olan bir ölçüye göre ona bir “değer biçmek” veya kendi ölçülerimize göre, ona değerın kendine ait bilgisi dışında bir “değer atfetmek” değildir. Değerlendirmek, değerlendirilenin kendi alanı içindeki özel durumunu görmek ve göstermektir. Bu da değerlendirilen şey bakımından bir bilgi problemidir. “Değer biçme” veya “değer atfetme”, içerisinde değerlendirilenin sahip oldukları dışında gelişen süreçler barındırır. Değer biçme kavramında, değerlendirme, değerlendiren hazır bulunan kimi düşünce kalıpları ya da yargıların, değerlendirilene uyarlanmasıdır. Hazır bir öl-

çüyle değerlendirilen “şey”in bilgisi yahut kendine özgü özellikleri gözeltlmeksizin yapılan bir değerdendirir.

Değer atfetmede ise değer subjektivizmi açıkça görülebilir. Yani atfedilen değerler, değer atfeden kişiden kişiye göre değışkenlik gösteren niteliktedir. Diğer bir deyişle değerdendirilene özgü nitelikler değil; atfedenin değer yargıları esas hareket noktasıdır. Aslında değer biçmede de bir görecelik söz konusudur ancak bu, kişilerin değerdendirme biçimindeki subjektivizm olabilir. Sonuç olarak her ikisi de doğru değerdendirme kapsamına giremez. Çünkü bir şeyi doğru değerdendirmenin yolu, değerdendirilenin bilgisine sahip olmak ve değerdendirmenin nesnesini bilgi olarak konumlandırmaktan geçer. Doğru değerdendirmeler ise objelerin değerinin bilgisini sağlayan değerdendirmelerdir. Örneğın bir marangozun, ağacın damarlarına, dokusuna ve ağaç üzerindeki akışa göre bir biçim tasarlaması ve ağaca, onun sahip olduğı dokuya uygun bir biçim vermesi şeklinde somutlaştırmayı deneyelim. Ancak tüm bunların yanında, bir marangoz da ağacın sözü edilen tüm doğasına, yetiştiiğii ormana, alabileceğı biçimlere rağmen, onu yalnızca kendinden çıkan kalıplara sığdırarak o ağacın alacağı birçok biçimi ve özgün olanağı, yalnızca kendi bakış açısı doğrultusunda yönlendirerek onun kendine has doğasından bambaşka bir yoruma, forma sokabilir.

Kuçuradi’ye göre doğru değerdendirme yapma çabası içerisinde var olanı yalnızca “obje” insanı ise sadece “suje” olarak gören gnosiolojik açıdan bakmak günümüzde yaygın olsa da bu, değerdendirileni, bağılı bulunduğı varlık alanından ve reel ilişkilerden koparmaktır. Yukarıdaki örneğı somutlaştırmak amacı ile tasarladığımız için özellikle bir nesneyi, ağacı seçtik. Oysa gnosiolojik açıdan bakıldığında, değerdendirilen haricinde kalan tüm kümelerin “objeleştiiğini” görüyoruz. Böylece bu bakış açısı; bir çeşit izolasyon ile değerdendireni, nesne edinilenin bilgisinden mahrum bırakmaktan başka bir şeye sebep olmaz. Bu sebeple Kuçuradi’ye göre insan fenomenlerinin araştırılmasında ontolojik – antropolojik yol elverişli bir yoldur. Ontolojik yolda, nesne edinilen çeşitli varlık bağlantıları içinde değerdendirilir. Bir insanın bir etkinliğinin değerini örnek alacak olursak, onu yaşayan insanla çeşitli bağlantıları ele almak da ona antropolojik bir yaklaşım olur. Yani nesne edinilene yalnızca tek yönden bakılmaz, aynı zamanda onun dahil olduğı varlıksal bağlam ve onunla bağlantılı diğer birçok bağlantı içinde değerdendirilerek onun bilgisine ulaşma amacıyla benimsenen bir yaklaşım,

bizi daha doğru bir değerdendirme yapmaya yönlendirecektir. Dolayısı ile doğru bir değerdendirme yapmak için öncelikle değerdendirileni çeşitli bağlantıları, kendi anlam dizgesi ile açık bir görüşle izlemek gerekecektir. Belki de günümüzde özellikle insan ilişkilerinde en çok ihtiyacımız olan, kendi vizörümüzün dışına çıkarak değerdendirdiğimiz her ne ise onun kendi bağlamı ve kendi değerlerine saygılı biçimde, adeta değerdendiren kendimizden dışarı çıkıp nesnel bir görüye ulaşmaya çalışmaktır. Böylelikle etik ilişkilerin yeşertilip büyütülebildiğı, insanın değerlerinin doğurganlığına elverişli zeminleri ilmek ilmek dokumak ve insan olmanın olanaklarını gerçekleştirebileceğimiz bir dünyaya adım adım ilerlemek mümkün olabilecektir.

Dipnotlar

- 1) Taşkın TAKIŞ, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:1, Sayı:4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ISSN:1303-7242, Sf.7.
- 2) Harun TEPE, *Age*, Sf. 12.
- 3) İoanna KUÇURADİ, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2006, sf.53
- 4) *Age*, sf. 170
- 5) *Age*, sf.172
- 6) *Age*, sf. 81
- 7) H.Türker, (2007) *Moritz Geiger Ve Nicolai Hartmann’da Estetik Değerin Temellendirilmesi*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Türker, 2007, s. 119- 121). Alıntılanan kaynak <http://ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Vdt-Hartmann.pdf> (tarih 03.07.2017)
- 8) Kuçuradi’ye göre etik değerlerin diğer değerlere göre özelliğı, etik ilişkilerde ortaya çıkmalarıdır. Bu değerlerin birinci türünü oluşturan etik kişi değerleri, kişi özelliklerinin diğer kişi özelliklerinden ayrılığı, her türlü etik ilişkilerinde kişinin belirli bir şekilde eylemde bulunmakla edindiğı özellikler olmalarıdır. Etik değerlerin ikinci türünü oluşturan etik ilişki değerleri ise kişi yaşantılarının diğer kişi yaşantılarına göre özelliğı ise, yalnızca kişi ile kişi ilişkisinde yaşanabilen değerlilik yaşantıları olmalarıdır. (*Etik*, sf. 174)
- 9) İoanna KUÇURADİ, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2006, sf.169
- 10) *Age*. Sf.176
- 11) *The Encyclopedia of Philosophy*, Edi.: Paul Edwards, Vol. 8, “Value and Valuation” maddesi, s. 230. Alıntılanan kaynak <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/1846/> YILDIZ, Ahmet, Max Scheler’in Değer Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi Sf. 21. ,2007

Kaynakça

- Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:1, Sayı:4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ISSN:1303-7242
- İoanna KUÇURADİ, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara-2006
- H.Türker, (2007) *Moritz Geiger Ve Nicolai Hartmann’da Estetik Değerin Temellendirilmesi*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Türker, 2007, s. 119- 121). Alıntılanan kaynak <http://ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Vdt-Hartmann.pdf> (tarih 03.07.2017)
- The Encyclopedia of Philosophy*, Edi.: Paul Edwards, Vol. 8, “Value and Valuation” maddesi, s. 230. Alıntılanan kaynak <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/1846/> YILDIZ, Ahmet, Max Scheler’in Değer Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi Sf. 21. ,2007



HAPİSHANENİN DOĞUŞU ÜZERİNE

ÇAĞATAY KAYIKCI



Tüm siyaset felsefesi tartışmalarının temelinde bir tartışma vardır: Bireysellik-toplumsallık tartışması. Birey ile toplumu birbirlerinden ayıran düşüncüler arasındaki “mücadele”, felsefi alanda olurken; insanlık, bu mücadelenin siyasî alanda da şiddetle yükseldiği bir yüzyıl olarak 20. yüzyılı tecrübe etmişti. Fakat birey ile toplum bir bütündür ve bir bütünün içinde ilişki hâlinde dirler. Bu ilişkinin sürdürülmesinin aracı ise iktidardır. O hâlde iktidar, bir bütünün içinde araç olmakla, bir “şeyden”, o şeyi düzenlemek amacıyla çıkıp, yine aynı şeye dönmekte ve bu şey üzerinden kendisini yenilemektedir. Bu “şey”, toplum-birey bütünlüğüdür ki, daha sonra bu bütünlüğü “Panopticon” ile eşitleyeceğiz.

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*’nda iktidarın bir çözümlemesini yaparken, cezanın evrimi ile iktidarın evrimi arasında bir denklik kuruyor. Foucault’nun ifadesiyle, “*bu kitabın amacı; modern ruhun ve yeni yargılama erkinin birbirleriyle bağlantılı tarihini; cezalandırma erkinin desteklerini bulduğu, meşruluk noktalarını ve kurallarını sağladığı, etkilerini yaydığı ve onun aşırı özgüllüğünü maskeleyen, bugünkü bilimsel-hukukî bütünün soy ağacını çıkartmak*” (1). İşte buradaki cezalandırma erkinin desteklerini bulduğu bilimsel-hukukî bütün ile topluma ve bireylere hükmetme imkânı sağlayan ideoloji aynı yerden gelmektedir.

Foucault’ya göre cezanın erken dönemde karşılığı cezalandırma idi ve bir tür intikâm şeklinde okunması doğaldı. Suçun karşılığı halkın önünde işkenceyi de kapsıyordu. Kitapta bir ceza sahnesi şöyle veriliyor: “*Damiens, 2 Mart 1757’de ‘Paris kilisesinin cümle kapısının önünde, suçunu herkesin karşısında itiraf etmeye’ mahkûm edilmişti; buraya ‘elinde yanan hâlde bulunan iki libre ağırlığındaki bir meşaleyi taşıyarak, üzerinde bir gömlekten başka bir şey olmadığı hâlde, iki tekerlekli bir yük arabasında götürülecekti; sonra aynı yük arabasıyla Grève meydanına götürülecek ve burada kurulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; babasını (kralı) öldürdüğü bıçağı sağ elinde tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçine ve birlikte eritilen balmiumu ve kükürt dökülecek, sonra da bedeni dört ata çektilerle parçalatılacak ve vücudu ateşte yakılacak, kül hâline getirilecek ve bu küller rüzgâra savrulacaktır*” (2). İki taraf açıkça görülmektedir: Suçlu ve cezalandırıcı. Bunlar iki kişi olmaktan çok iki grup gibidir. O anda mahkûm, iktidarın nesnesini temsil etmekte; diğer yanda yer alan işkenceci/cellat iktidarın kendisi olarak görünmektedir.

Foucault, cezanın bir seyirlik unsur olarak içerdiği ya da içerebileceği her şeyin anlamlarında bir dönü-

şüm yaşandığına dikkat çekiyor (3). Halkın önünde cezaların gerçekleştirilmesi ve cezaların azap çek-tirme şeklinde olması, aslında cezayı veren ile ce-zalandırılan tarafları bir bütünün iki parçası hâline getirmekteydi. Bu şekilde halkı vazgeçirmeye çalış-tıkları “canilikleri” kendileri uygulayan ceza veren-ler, halkı caniliğe alıştırıyorlardı. Aynı zamanda ceza verenlerin göze görünür olmaları ve caniliği canilik ile karşılaşmaları, hem söz konusu caniliğe bir parça meşruiyet kazandırıyor hem de (ve asıl önemli olan nokta budur) ceza verenleri somutlaştırıyor/insan-laştırıyordu. Böylece her ceza gösterisinde halk, tekrar tekrar olmak üzere ceza vericilerin yıkılabilir olduklarını fark ediyordu. Nietzsche, Tanrı hakkın-da asıl sorunun, Tanrı olarak anlatılan şeyin Tanrı olarak görülemeyeceği olduğunu söylerken aslında bu sorunun bir benzerine işaret ediyordu. İnsana benzeyen bir Tanrı kabul edilemeyeceği gibi insan-laşmış bir iktidar sorgulanamaz olma hâlini yitirir. Ulaşılamaz ve görünmez olmak, iktidarın zorunlu-luğu olmalıdır. Kafka’nın *Dava* romanında karşı-mıza çıkan durum buna benzemektedir. Karşısında somut olarak göremediği, bir yapı bulduğunda (ya da böyle olduğunu düşündüğünde) Jozef K. bu yapı-ya teslim olmuştur. Ölümüne giden yola girdiğinde, neden suçlandığını bilmediği hâlde bir karşı çıkma çabası göstermemiştir.

Foucault bu durumu doğrudan dile getirmiştir: “*De-mek ki cezalandırma, ceza sürecinin en gizli parça-sı olma eğilimine girecektir. Bu da birçok sonuca yol açmıştır: adeta gündelik olan algılama alanını terk ederek, soyut algılama alanına girmiş; etkinliği, artık göze görünür yoğunluğundan değil de, kaçınılmaz ol-masından beklenir hâle gelmiştir; suç işlemekten vaz-geçirtecek unsur artık sahneye konulan iğrenç tiyatro değil de, bu durum olacaktır; cezanın örnek olmaya yönelik mekanizmasının çarkları değişmektedir*” (4).

Cezanın göze görünür olmasından değil de kaçınılmaz olmasından dolayı etkili olması, bize 1984’ü hatırlatmaktadır. Burada hem “büyük birader”in varlığının bilinmesi ancak asla görülmemesi hem de meşhur 101 numaralı odanın işlevi ve gözden uzak tutulması Foucault’nun işaret ettiği cezalandırma mantığının topluma yayılması ile açıklanabilir. Her ne kadar 101 numaralı odada azap çektirmek son derece normal olsa da bu yapının sergilenmemesi önemlidir.

“Eski cezalandırma” azap çektirme şeklinde kendisi-ni gösteriyordu. Peki, o hâlde azap nedir? Foucault, en başta azap çektirmenin asla kural dışı veya vahşi olarak gösterilemeyeceğini ifade ediyor. “*Azap çek-tirmek bir tekniktir ve yasadışı bir öfkenin azgınlığı-yla özdeşleştirilmemesi gerekir: öncelikle, kesin olarak*

ölçülemese bile, ez azından değerlendirilebilen, kı-yaslanabilen ve hiyerarşik hâle getirilebilen belli bir miktarda acı üretmelidir; ölüm sadece yaşama hak-kından mahrum bırakma olmaması ve hesaplı bir acı çektirmenin basamaklarının fırsatı ve sonu olması öl-çüsünde azaptır; kafa kesmeden – bütün bu acılar tek bir harekete indirgenmektedir: azabın sıfır derecesi –, asılmadan, odun yığını üzerinde yakılmadan ve üze-rinde uzun süre can çekişilen tekerlekten geçerek, on-ları adeta sonsuza taşıyan beden parçalanmasına varana kadar, ölüm-azap hayatı ‘binlerce ölüm’e bö-lerek ve varoluşun sona ermesinden önce ‘the most exquisite agonies’i elde ederek, onu acı içinde tutma sanatıdır” (5).

Eski tip cezanın bir özelliği de gizliliği idi. Sanık, ka-rar aşamasına kadar asla bilgi sahibi olamazdı. “*Bu usul o olmadan veya en azından onun ithamı, yük-lemeleri, tanıklıkları, kanıtları bilmesine olanak ol-madan cereyan etmekteydi. Cezai adalet düzeninde bilgi, takibatı yapanın mutlak ayrıcalığıydı*” (6). Fou-cault’nun da dikkat çektiği gibi burada, iktidarın bil-gi üzerindeki mutlak hâkimiyeti söz konusuydu. Bu sayede sanığın kanıtları ve şahitleri önemsiz hâle ge-lirken yargıç tüm gerçekliği kendi elinde tutma ya da yeniden oluşturma gücüne sahipti. Buradan hareket-le denilebilir ki, iktidar, gerçeği belirleme gücüdür. O hâlde gerçek ile doğru her zaman aynı mıdır? Bu, bizi gerçek kelimesinin kendisine karşı temkinli dav-ranmak zorunda bırakacak bir tartışmadır. Gerçeğin bilinmesinin iktidarı yaratmasından bahsetmiyoruz. Burada iktidarın gerçeği üretmesidir söz konusu olan. Elbette iktidar dediğimizde yalnızca basitçe devletten bahsetmiyoruz. Devlet aygıtının kendisi de bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçeğin üretilmesi ve iktidar adına kullanılması konusunu en iyi gösteren eserlerden biri, George Orwell’in ünlü distopyası 1984’tür. Kitabın hemen başında, ülkeyi demir bir yumrukla yöneten partinin üç sloganı gö-rülmektedir:

SAVAŞ BARIŞTIR!

ÖZGÜRLÜK KÖLELİKTİR!

BİLGİSİZLİK KUVVETTİR! (7)

Bu sloganlar bilgiyi elinde tutan partinin dışavuru-mudur. Özellikle son slogan konumuzla doğrudan ilgilidir. Bu slogan aslında kendi içinde büyük bir ilân ve tehdittir; öncelikle bilgiye ancak iktidarın sahip olduğunu ifade eder; fakat daha önemlisi bil-gisizlik durumundan kaçmaya çalışan kişiler, açıkça iktidara meydan okumuş olacaktırlar. Bu noktada devlet, “meşru güç kullanma yetkisine” dayanarak mekanizmalarını harekete geçirir. İktidarın bilgi ile

ilişkisi kuşkusuz sadece slogan bazında değildir. Bilgiyi kontrol eden devlet, iki alanda bu konuyla ilgili faaliyetler yürütür: Geçmişte ve şimdide. Şimdinin kontrolü, medyanın “uygun” şekilde kullanılmasıdır. Yöntemlerden biri, özellikle totaliter rejimlerle özdeşleştirilen sansür uygulamalarıdır. Ancak sansür çok basit bir mekanizmadır ve temel işlevi bilginin saklanmasıdır. Bu nedenle pek kullanışlı değildir, çünkü saklanan bilgilerin açığa çıkması durumunda sansür uygulayan hükümet köşeye sıkışır. İşte bu yüzden, bilgiyi saklayan değil; bilgiyi değiştiren ve alternatif bilgiler üreten yapılar gerekir. Stalin döneminde Sovyetler Birliği’nde bilinçli ve sistemli bir “halk düşmanı” üretimi vardı. Halk düşmanı ilân edilmek için sosyalizm karşıtı olmak gerekmiyordu. İktidarı endişelendirecek herhangi biri potansiyel bir halk düşmanıydı ki, halk düşmanı “olması” da çok gecikmezdi. Aynı dönemde Stalin ile aynı fotoğraf karesine girecek kadar yükselmiş insanlar daha sonraki dönemlerde gözden düşüklerinde –çoğunlukla da idam edildikten sonra– fotoğraflar yeniden düzenlenmiş, o kişiler fotoğraflardan çıkartılmıştır. Nazizm yönetimi altındaki Almanya’da Joseph Goebbels ile özdeşleşen bir propaganda mekanizması vardı ve işi aslında yalan üretmekti. Stalin ve Hitler döneminden bu örnekler, bilgiyi değiştirme, alternatif bilgi üretme işlevini yerine getiren uygulamalardır. Ancak bu tip uygulamalar yalnızca totaliter sistemlere özgü değildir; ABD’nin dış politika konularında, özellikle “müdahale” meselelerinde böyle mekanizmaların çalıştırıldığını biliyoruz.

Bir diğer mekanizma ise Gündüz Vassaf’ın da işaret ettiği gibi bilgi çağının özelliği, insanların, çok sayıda haberin seri şekilde verildiği “haber bombardımanına” tabi tutulmalarıydı (8). Böylece kimse gördüğü haberleri derinlemesine düşünmeyecektir, çünkü bunun yapılmasına fırsat verecek zaman tanınmamaktadır. Bu da günlük yaşayan insanlar ve toplumlar üretir ki, günlük yaşayanlar zamanla belleklerini ve dolayısıyla geçmişlerini kaybederler.

Geçmişin değiştirilmesi, aslında çokça tartışılan bir meseledir. Şimdinin değiştirilmesine ya da şimdinin bilgisinin kontrol edilmesine göre çok daha somut olduğundan genellikle üzerine yorum yapmanın daha kolay olduğu bir alandır. Cumhuriyet tarihimize bakıldığında, her yeni gelen hükümetin okul tarih kitaplarını kendi ideolojilerine göre değiştirdiği, kendi iktidarlarını haklı çıkaracak şekilde tarihte değişiklikler yaptığı ya da tarihi farklı perspektiflerle izlediği görülmektedir. Cumhuriyetin ilk günlerinden bugünlere kadar tarihin sürekli değiştirilmesi geleceğinden kurtulabilmiş değildir. Örneğin Atatürk’ün 1927’de okuduğu Nutuk 1919 yılının 19 Mayıs günü

başlar. Bu tarihten öncesi yoktur; hiç yaşanmamış gibidir. Tek parti iktidarının tamamen yerleştiği 1930’lu yıllarda daha geniş tarih çalışmalarının yapıldığı görülecektir. Bu çalışmalar bütün dünya tarihini Türklük perspektifinden incelerken, Türk tarihinde Osmanlı İmparatorluğu görmezden gelinmiş, basitçe geçiştirilmiştir. Daha sonra, darbe dönemlerinde bile, darbelerin hemen arkasından, yapılanın doğruluğunu göstermek adına derhal tarih kitapları değiştirilmişti. Bugün de Türkiye’de tarih sürekli akademik ve ideolojik bir tartışma alanı olup resmi tarihin eleştirileri sürmektedir. 1984’te, iktidarın geçmişi değiştirmesinin yarattığı etki ve bu eylemin niteliği şu şekilde aktarılmaktadır: “Eğer Parti geçmişe el atıp bu ya da şu olay hiçbir zaman olmadı diyebiliyorsa, kuşkusuz bu, işkence ve ölümden çok daha korkunçtu”. (9) Yine Partinin sloganlarından birini burada hatırlamak gerekir: “Geçmiş denetleyen, geleceği de denetler; şu ânı denetleyen, geçmiş de denetler” (10).

Foucault’nun niteliklerini gösterdiği bu eski ceza usulünün en bariz özelliği, görülebilir olmasıydı. Seyirlik ceza uygulamaları kuşkusuz itaat ve düzen amaçlıyorlardı; ancak yöntemin tamamen yanlış ve kullanışsız olduğu söylenmelidir. Azap çekirtme görünür oldukça, ona karşı gelinmesi de kolay olacaktır. Hatta bu karşı geliş, tam anlamıyla maruz kalınan yöntemler üzerinden şekillenecektir. Foucault’nun ifadesiyle, “eğer tiranlığı, aşırılığı, intikam tutkusunu ve ‘gaddar bir cezalandırma zevkini’ açık ettiği iktidarın cephesinden bakılacak olursa, isyan ettiricidir. Umutsuzluğa düşenler ve buna rağmen hâlâ ‘Tanrıyı ve ellerine düşmüşse benzediği yargıçlarını’ kutsaması beklenen kurban açısından bakıldığında utanç vericidir. Kralın şiddeti ile halkın şiddetinin birbirlerine karşı burada bulacakları destek nedeniyle, her halükârda tehlikelidir. Egemen güç bu canavarca rekabette, bizzat kendinden kaynaklanan bir meydan okuma olduğunu ve ona bir gün karşılık verilebileceğini göremiyormuşa benzemektedir: ‘Kanın oluk gibi aktığını görmeye’ alışan halk, ‘intikamın ancak kanla alınabileceğini’ çabucak öğrenmektedir” (11). İşte bu noktadan itibaren, cezanın tarihinin tamamen bir değişim ve dönüşüm tarihi olduğu görülüyor. Eski ceza usulünün muhalefet yaratan yapısı, iktidarın da sorgulanmasına neden olacaktır. Muhalefetin yaratılmasını –ve iktidarın sorgulanmasını– engelleyecek dönüşüm, öncelikle insanlığın, ceza formülünden çıkartılmasıdır. Foucault buna “bedenin iptali” diyor. Bedenin iptalinde önemli bir basamak matem tülüdür (12). Böylece hem suçlunun insanlığı, hem cezalandırıcının insanlığı ortadan kaldırılmış; hem de cezalandırma sürecinin olası insanî yorumlamalarının önüne geçilmiştir. Bunların tamamı iktidarın güçlenmesi için de gereklidir.

Cezanın dönüşümü sürecinde insan faktörünün formülden çıkarılması, iktidarın da insanî özellikler gösterdiği düşüncesinin kafalardan silinmesini gerektirmektedir. Daha önce ifade edilen eski cezanın intikama benzer yüzünün ortadan kaldırılması, bu ihtiyacın bir sonucudur. Foucault, yeni cezalandırma şeklinde mümkün olduğunca az keyfi olmanın önemine dikkat çekiyor. *“Neyin suç olarak kabul edilmesi gerektiğini, toplumun kendi çıkarları doğrultusunda tanımladığı doğrudur: demek ki suç doğal değildir. Fakat suç düşünülür düşünülmez, cezanın hiçbir güçlük olmadan hemen akla gelebilmesi için, bunların arasındaki bağın mümkün en dolaysız biçimde olması gerekir.”*

“İdeal cezai yaptırım uyguladığı suça göre şeffaf olacaktır; böylece onu seyreden kişi açısından, kesinlikle cezalandırdığı suçun işareti olacaktır ve suç işlemenin hayalini kuran kişi için de, yalnızca suç fikri ceza işaretini uyandıracaktır.”

Foucault’ya göre suç ile ceza arasında böyle bir bağın kurulması ve her suçun karşılığı olarak cezanın önceden malûm olması, cezanın intikam yüzünü ortadan kaldırmaktaydı; insanın insana uyguladığı şiddet hâlinde bir cezalandırma görülmeyecektir. Tek cümleyle özetlemek gerekirse: *“Kıyaslamalı ceza verme usulünde, cezalandıran iktidar gizlenmektedir”* (13).

İşte ceza usulünün insansızlaştırılmasının son noktası, cezanın doğallaştırılmasının yanında cezalandırmanın görünmezliğidir; bu şekilde cezalandırma işlevi ortadan kalkar ve yerini ıslah etme işlevi alır. Bu ıslah etme işlevinin düzgün çalışması, ancak mahkûmun kendi kendini engellemesinin sağlanması ile mümkündür. İşte bunu sağlayan sistem, Foucault’ya göre Panopticon olacaktır. *“Herkes kendi yerinde, bir gözetmen tarafından cepheden görüldüğü bir hücreye iyice kapatılmıştır; fakat yan duvarlar bu kapatılmış kişilerin kader arkadaşlarıyla temas kurmalarını engellemektedir. Görülmekte, ama görememektedir; bir bilginin nesnesidir, ama asla bir iletişim öznesi olamamaktadır. Odasının merkezi kulenin karşısına yerleştirilmiş olması ona eksensel bir görünürlüğü dayatmaktadır; halka binanın bölümlenmesi, bu birbirlerinden iyice ayrılmış hücrelere yanlamasına bir görünmezlik getirmektedir. Ve bu durum düzeyin güvencesi olmaktadır. Eğer kapalı tutulanlar mahkûmlarsa, komplo, toplu kaçış girişimi, yeni suç işleme tasarıları, karşılıklı kötü etkileşim tehlikeleri olmayacaktır; eğer söz konusu olan delilerse, karşılıklı şiddet kullanma tehlikesi olmayacaktır; eğer çocuklar söz konusuysa kopya çekme, gürültü, gevezelik, dalgınlık tehlikesi olmayacaktır. Eğer kapatılanlar*

işçilerse kavga, hırsızlık, anlaşma, işi geciktiren, onu daha az nitelikli hale getiren veya kazalara yol açan dalga geçmeler olmayacaktır” (14).

Panopticon’un sonucu açıkça görüldüğü üzere bireyselleşmedir. Yanlamasına kapalı hücrelerde, diğer mahkûmlarla iletişim kuramayan mahkûm, diğer işçilerle konuşamayan işçi ya da aynı durumdaki deli veya öğrenci, kendi başına var olmaya başlar. Tüm insanların tek tek birey hâline getirilmeleriyle, daha doğrusu bireyselleştirilmeleriyle, onlara hükmetmek çok daha kolay olacaktır. Bunu hapishanenin dışına çekip toplum için düşünelim. Birey ile toplum arasındaki ayrım, iktidar açısından önemli olacaktır. Tıpkı hapishanede Panopticon sistemi ile yapıldığı gibi toplum da bireylere indirgenmelidir. Tıpkı cezaların adım adım görünmezlik kazanması gibi iktidar ile iktidarın hükmettiklerinin de tek tek insanlara görünmez olması, iktidarın işini kolaylaştırır. Bireyselleşme, insanlara özel adlar verir; böylece ortaklık duygusu azalır. Azap çektirmenin önce gözlerden uzak yapılması ve sonra tamamen kalkmasında olduğu gibi burada da insan faktörü ortadan kaldırılır: birey insanı yok eder.

Toplum bilincinin aşınması, toplum altı grup bilinçlerinin aşınması ve tek tek bireyler olduğu bilince varılması ortak insan değerleri kabulünü de sarsacaktır. Her meseleyi bireysel olarak düşünen insanlar, soyut kavramlardan giderek uzaklaşacaklardır ki, özgürlük en soyut kavramlardan biridir. Eğer bir kişi kendi hücrelerinde başı belaya girmeden yaşamaya devam ediyorsa, yan hücrelerinde neler olduğu, yan hücredeki kişinin başına ne geldiği önemli olmayacaktır. Toplum alanında da aynı ilke değer kazanacaktır.

Panopticon sisteminin ortasında yer alan kule düşünüldüğünde, karşılığı bariz şekilde 1984’te görülecektir. Ünlü *Big Brother is Watching You* sloganı tam olarak Panopticon işlevini üstlenmektedir. Ne zaman izlenip ne zaman izlenmeyeceğinden asla emin olamayan bireyler, düşünmekten bile korkar hâle gelmişlerdir. Romanın kahramanı Winston, günlüğüne *Büyük Birader* ile ilgili “onaylanmayacak” bir ifadeyi, ona olan nefretini sertçe yazdıktan sonra büyük bir korkuya kapılarak sayfayı yırtıp atmayı düşündüğü hâlde bundan vazgeçer; çünkü sayfayı yok etse dahi bir gün yakalanacağını bilir; *“Düşünce Suçu”* işlemektedir (15). Düşünce Suçu gibi bir suçun var olabilmesi, ancak Panopticon sisteminin toplumda tesis edilmesi ile mümkündür. Her zaman izlenebilen bireyler bu suçu işlerken kendilerini ele verebilirler.

1984’te Panopticon’un en bariz örneği görülmek-

tedir, ancak bariz görünen iktidar sistemi, en “mükemmeli” değildir. Araçlara mümkün olduğunca az ihtiyacı olan, kurumların iktidar üretimindeki işlevleri en az fark edilir olan iktidar, en güçlü iktidardır. İktidarın görünmezliğinin artması, zihinlerde iktidarın “doğal” olarak kabul edilmesiyle ilgilidir. İşte bu yüzden, değerler, gelenekler, toplumsal kalıplar, iktidarın en büyük kaynağı ve destekçisi olabilir; çünkü artık söz konusu olan dışsal bir iktidar değildir; iktidar bu noktada içeriden yükselir ve toplum birey üzerinde baskı kurar. Ancak bu toplum, bireylerden oluşan toplumdur ve ilginç bir yapısı vardır. Camus’nün kahramanı Meursault’nun hikayesi, bu “en güçlü” iktidarın bir örneğini verir. *Yabancı*, Meursault’nun ağzından şu cümleler ile başlar: “Bugün annem öldü. Belki de dün, bilmiyorum. Huzurevi’nden bir telgraf aldım, ‘Anneniz öldü. Cenazesi yarın kaldırılacak. Saygılar,’ diyordu. Bundan pek bir şey anlaşılmıyor. Belki dün ölmüştür” (16). İşte bu cümleler, annenin ölümü karşısında “gerekli tepkiyi” vermemesi, Meursault henüz farkında olmasa da onun sonunu getirecektir. İlerleyen süreçte bir cinayet işleyen Meursault, mahkemeye çıkarıldığında, davanın öldürdüğü adamdan neredeyse tamamen koptuğunu görecektir. Bunun yerine, annesinin ölümü sonrasında ağlamaması, annesini son kez görmek istememesi, onun cenazesi başında geçirdiği gecede uyuması, sigara ve kahve içerek annesine saygısızlık yapması, annesi gömüldükten sonra mezarı başında hiç durmayıp hemen oradan ayrılması ve cenazenin ertesi günü bir kadınla – Marie Cardona– birlikte olması Meursault’nun asıl suçları hâline geliyordu. İşini oldukça iyi yapan savcı, Meursault’nun annesinin ölümünden sonra acı çekmemesini, “annesini manen öldürmesi” olarak yorumluyor ve bu suçu “cinayetlerin en korkuncu” olan baba katli ile aynı yere koyuyordu (17). Sonunda talep edilen idam cezası, mahkeme tarafından onaylanmıştır ki, bu tam da burada ifade edilmek istenen durumdur. Toplum, Panopticon’un kendisidir: toplu hâlde merkezde yükselen kuleyi, bireysel anlamda hücreleri oluştururlar.

Panopticon sistemi topluma uyarlandığında kulenin ve hücrelerin tamamen görünmez olduğu fark edilecektir. Dolayısıyla iktidarın kendisi, bu sistemde görülemez olduğu için eleştirilemez hâle gelmektedir. Orwell’ın 1984’te kullandığı –aslında ürettiği– ve bu soruna işaret eden kavramlardan Yenikonuş, bir politika olup dilin giderek zayıflatılmasını ön görmektedir. Bu sayede insanlar, içinde yaşadıkları sistemi eleştirecek kelimelere sahip olmadıklarında onu eleştirmeyi başaramayacaklardır (18). Panopticon’un görünmez toplumsal yapısında ise dil, içinde bulunulan durumu açıklamakta çaresizdir; insanlar

kendi ürettikleri –ya da öyle olduğunu sandıkları– ve kendilerine dönen değerler dünyasının içinde yaşamaktadırlar. Kendilerinin ürettiklerini düşündükleri ya da onları tanımadıklarını düşünmelerine neden olan, içine doğdukları değerleri eleştirebilecek dilden yoksun olan insanlar, kimliklerini ve varlıklarını bu değerlerin etrafında oluştururlar. Ancak, Žižek’in ifade ettiği gibi özgürlüğe sahip olmadığımızı anlatacak dilden yoksun olmamız, özgür olduğumuz anlamına gelmez. Yeni iktidar biçimi içinde birey, dahil olduğu toplumla birlikte Panopticon’u üretir ve onun hükmü altına girer.

Dipnotlar

- (1) Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitabevi, 2015), 59.
- (2) age, 33.
- (3) age, 40.
- (4) age, 41.
- (5) age, 73.
- (6) age, 75-76.
- (7) George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Nuran Akgören, (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 11.
- (8) Gündüz Vassaf, *Cehennem Övgü: Gündelik Hayatta Totalitarizm*, çev. Zehra Gençosman ve Ömer Madra, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 87-95.
- (9) George Orwell, age, 37.
- (10) age, 73.
- (11) Michel Foucault, age, 125-126.
- (12) age, 47.
- (13) age, 168.
- (14) age, 296.
- (15) George Orwell, age, 24.
- (16) Albert Camus, *Yabancı*, çev. Samih Tiryakioğlu, (İstanbul: Can Yayınları, 2012), 11.
- (17) age, 93.
- (18) George Orwell, age, 52.

Kaynaklar

- CAMUS, Albert. *Yabancı*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.
- KAFKA, Franz. *Dava*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları, 2013.
- ORWELL, George. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*. çev. Nuran Akgören. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- VASSAF, Gündüz. *Cehennem Övgü: Gündelik Hayatta Totalitarizm*. çev. Zehra Gençosman ve Ömer Madra. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.



ENTELEKTÜEL BİR BİYOGRAFİ İNCELEMESİ

LISA APPIGNANESİ
ÇEVİREN: İLKUNUR AKTULAN

Psikanaliz

Bir çift zengin ve aydınlatıcı çalışma, Freud savaşları ve analiz tarihi hakkındaki yeni bir düşünce dalgasını özetlemektedir.

Eğer Freud, Audend'in, 1939 yılındaki mersiyesinde yazdığı gibi; "*farklı yaşantılarımızı altlarında tuttuğumuz / bir bütün görüşün iklimi*" ise, çevredeki yerel hava koşullarının gizemli bir düzensizlikle "fırtınalı"-dan "ılıman"a doğru kaydığını söylemek doğru olur. Coğrafya kaçınılmaz olarak resmin içinde yer alıyor.

Freud'un icadının, psikanalizin, 1906'dan itibaren yayılmasında aslında sadece iki (göreceli) sabit vardır. Birincisi, her birimizin bilinçsiz bir hayat geçirdiğini kabul etmektir: kendi görüşümüzden gizlenen bölümler hayalleri bilgilendirir ve farkında olmayan ifadeleri ve davranışları şekillendirir. İkincisi, iki kişinin konuşma ve dinleme teknolojisi – serbest ilişkili hasta ve analist, samimi bir terapötik konuşma yapar. Freud'un büyük ve çoğunlukla zekice olan fikirlerinin geri kalanı geliştirilmiş ve bir ömür boyu uygulama ve yazım üzerine revize edilmiş, herkesin elde edebileceği şekilde devam etmiştir.

İnce eleyip sık dokunacak zengin bir malzeme vardır. Freud'un 35 yaşındayken yayınlanan ilk kitabı *Afazi Üzerine*, 83'ünde ölümünden hemen önce yazılan son *Musa ve Tektanrıcılık*'a kadar, 23 ciltlik standart baskısı vardır; nişanlısı (sonrasında eşi) Martha'ya, arkadaşlarına ve iş arkadaşlarına, ayrıca uluslararası psikanalitik toplantılarının takipçilerine yazdığı pek çok düşünce ürünü ve açıklayıcı mektuplardan bahsetmiyorum bile. Bu nedenle, Amerika, Hindistan, Çin, Avrupa, Afrika ve Latin Amerika'daki takipçiler, tercümanlar, eleştirmenler ve pazarlamacılar, yeniden yaratıcılar ve film yapımcıları, terlik ve saat üreticileri seks dürtüsünün veya libidonun öneminden bellek ve baskı dinamiklerine; ego, id ve süperego arasındaki ilişkiler; kimlik; terapötik uygulama; kültürel kurtuluş ve çok daha fazlası, tabii ki Freud'un kendi bütünlüğüne kadar –bilimsel ve tıbbî durumu dâhil– her konuyu tartışabilir, bunları geliştirebilir veya şakalar yapabilir.

Din, cinsiyet ve cinselliğin seçkin bir tarihçisi olan Dagmar Herzog'un *Cold War Freud*'un giriş bölümünde belirttiği gibi, şimdi tam olarak dijitalleştirilmiş Kongre Kütüphanesi'ndeki Sigmund Freud Arşivleri'nin 2000'den itibaren erişime açılmasıyla, Freud araştırmalarında yeni bir döneme girilmiştir. Joel Whitebook'un aydınlatıcı entelektüel biyografisi, bu taze ve sağlam düşünce dalgasının bir parçasıdır.

Freud savaşlarının kininden, yani 20. yüzyılın son yirmi yılının Freud'un şöhreti ve eseri üzerine yapılan toptan saldırıya (ya da onun muazzam örtüsünün altında gizlenmiş olanlara) karşı hoş bir değişime işaret ediyor. ABD'de, fiili saldırının şiddeti, kuşkusuz 70'lerden itibaren ilaç tedavilerinin yaygınlaşmasına kadar psikiyatri eğitiminin bir bölümünü oluşturduğu, hem popüler hem de tıp kültüründe psikanalizin merkeziyeti olduğu, savaş sonrası ile ilişkilidi.

Herzog, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'de geliştirilen psikanaliz çeşitliliğinin Freud'un ilk projesiyle pek ortak olmadığını ayrıntılı olarak anlatıyor. Cinsellikten büyük çapta bir kaçış ve vatansever ailedeki muhafazakar uygunluk konusunda (Kilise'ye bağlılık) ısrarı birçok analistin dağarcığına egemen oldu. Ego psikologları için "tedavi" simgesi, bir bireyin dürtülerini kontrol etme ve gerçeğe uyum sağlama yeteneği hâline geldi. "Gerçek" kavramından anlaşılanlar, 50'li yılların normları ile sınırlandırıldı. Analistin görevi hastayla iç çatışmalara girmekti, asla sosyal veya politik koşulları şekillendirmek değildi. Analistler bile Freud'un libidinal vurguları için kadınları steril evliliklere geri gönderdi ve bu daha da kötü oldu. Sözleşme, Freud'u sosyal eleştiriye adan ve Frankfurt Okulu'ndan gelen ünlü göçmenlerin egemenliği altına girdi ve ABD'de yayınlanmaya başladı.

Herzog, ABD psikanalistlerinin tedavi isteyen Hristiyan din adamlarıyla ittifak kurduklarını gösteren büyüleyici belgeler getiriyor. Papa Pius XII, 1952'de, çok fazla cinsel iştah uyandırmadığı sürece, doğruluğunu analiz etmeyi bile kabul etti. Bu soğuk savaş analitik etkenlerine karşı, kadın hareketinin bu kadar şiddetle

tepki gösterdiği şey, Freud'u kendisi için değil bir uygulama için suçlamasıydı.

Eşcinsellik, analistler tarafından başarılı bir şekilde ele alınması mümkün sapkın bir durum olarak yargılanmış, oldukça endişe verici bir alandı. Freud herkesin biseksüel olduğunu ve homoerotik hisler ve fantaziler yaşayabileceğini varsayar. Kinsey Raporları'nı, tek eşlilikli heteroseksüel evliliğin kabul edilen yüzü ile ilgili zorluklarıyla kınayan ABD soğuk savaş analistleri öyle değildir. Herzog, Amerikan psikanalitik saflarından homofobiye kökünden sökmek için yapılan uzun kampanyayı titizlikle gösterir. Robert Stoller'ın öncülüğünde olduğu gibi bireysel analistler uzun süredir genel eğilime karşı dursa da, 1991 yılına kadar Amerikan Psikanalitik Birliği resmi olarak gay pratisyenlere izin verdi.

Alan çalışmasına katılan bir antropolog gibi, Herzog da bize karmaşık tarihsel konuların dokulu bir anlayışını sunmak için bir yerden başka bir yere gider. Alman psikanalizini, saldırganlığın doğallaştırılmasıyla, Nazilerin hâlâ her yerde olduğu sorunlu bir savaş sonrası ulusun dışına çıkarması konusunda sıfırlamıştır. Herzog, esas kitabı ve onun zaman içindeki büyük etkisini ortaya koyarak ruh ile siyaset arasındaki ilişkiyi nasıl düşüneceklerine dair kavramsal bir değişim başlattığını vurgulayan Wollens Deleuze ve Félix Guattari'nin siyasi radikal 68 sonrası Anti-Oedipe'ini inceler.

Herzog ayrıca travma teorisinin veya travma sonrası stres bozukluğunun yükselişine odaklanır. Savaş sonrası tazminatlar Almanya'dan istendiğinde, özellikle de psikolojik hasarın olaydan sonra kendini gösterebileceği düşünülürse, kampların mağdurlar üzerinde fiziksel hasarın yanı sıra uzun süreli ruhsal sorunlara da neden olabileceği tartışmalara neden olmuştur. Bu müzakerelerde büyük miktarda antisemitizm iş başındaydı. Sadece Vietnam Savaşı (ve işkenceden kurtulanların oluşturduğu STK'ların çalışmaları) TSSB'yi tanınmış bir zihinsel bozukluk hâline getirdi.

Whitebook'un Freud'u, aynı zamanda psikanalist olan bir filozof tarafından insana ve zihnine zarif bir giriştir. Freud, biyografi yazarlarına şüpheyle yaklaştı. (Adam Phillips'in genç Freud'un son anti-biyografisinin vurguladığı gibi). Belki de, bize *The Interpretation of Dreams*'de bir Proustian (kişisel hafızadan türetimiş) otobiyografisi verdikten sonra, kendi eserinin okumalarının kendine döndürüleceğini imâ etti. Whitebook hem sorgulayan bir yapıda hem de saygılıydı. Ayrıca mevcut entelektüel akımlar tarafından şekillendirildiğinden, aydınlanma evrenselleri ile bir rahatsızlık ve cinsiyete karşı uyanıklık ile bu kitaba Peter Gay'in klasik "Freud: Günümüz İçin Bir Yaşam" ya da Ernest Jones'un arkadaşı ve akıl hocası olan

Freud'u ilk coşkulu tasvirinden çok daha fazla destek verdiğinin altını çiziyor.

Whitebook, Freud'u karanlık aydınlanmanın düşünürlüğü olarak "aydınlığın daha geniş bir hareketi içinde daha derin, çelişkili, kopuk ve hatta trajik ama yine de özgürleştirici gelenek" olarak ikna edici bir şekilde konumlandırır. Freud, karşı-aydınlanmanın gücünü, mantıksızlığın çekimini, inancın sallandığını anladı ve bütün bunları vizyonuna entegre etti. Whitebook'un Freud'u, laik ve şüpheci bir bilim adamı olarak, bir kimliği oluşturmak için kendi Yahudi geleneğini bozdu ama tutkuların şekillendirici çarpıtmalarına karşı uyardı, becerikli bir şekilde yeniden yorumladı. Whitebook, Freud'un felsefeden uzaklaşıp bilim ve tıbbı doğru kaymasına yeni bir bakış açısı getiriyor ve karizmatik Berlinli Doktor Wilhelm Fliess ve daha sonra Carl Gustav Jung ile âdil yorumcu Freud'un homoerotik ama tamamen entelektüel dostluklarını kavramaya çalışıyor.

Whitebook'un açıklamalarına karşı tek kuşku, Freud'un ilk dönem aile hayatına son moda bir travmatik önem atfetmesidir. Whitebook, Freud'un, annesi Amalia ile ilişkilerinin garip olması nedeniyle travma geçirdiğini iddia ediyor. O, ilk ideal oğluydu ancak bir sonraki oğlunun erken ölümünün ardından, küçük Ziggy'yi Katolik dadının kaprislerine bırakarak, depresyona girdiğini iddia etti. Amalia, Freud'un babasından daha genç biriydi; bu aynı zamanda Freud'un yeğenlerinden birinin kendisinden biraz daha yaşlı olduğu anlamına geliyordu. Whitebook, bu aile karmaşı sonucunda Freud'un, dil öncesi, ön-Oedipal ana küreyi tamamen keşfedemediğini ve teorisini asla kuramadığını savunuyor. Anneler, babalara oranla Freud'un düşüncesinin daha az merkezindedir. Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısının bir çocuğu olarak, Freud'un erken dönem tecrübeleri, tarihsel olarak pek nadirdir. Ataerkil güç, çalışmaları "Eksik Anne" ile aynı derecede kendi iç ruhsal hâli gibi ilişkide olmuş olabilir (Victoria edebiyatında da önemli bir figür). Daha sonraki hayatında, kısmen kadın analistlerin etkisi altında, Oedipal'i çok daha fazla düşünmeye başladı.

Bununla birlikte, Whitebook'un zengin ve aydınlatıcı bir entelektüel biyografisi olduğunu ve Herzog'un Cold War Freud'u gibi yeni düşüncüyü de ateşlediğini belirtir. Kitaplar, Freud'un ateşlediği alanda yürümek için hâlâ birçok alan olduğuna işaret eder. Freudyen hava şu an için ılıman görünüyor.

Kaynak: theguardian



İKİNCİ YENİ DÜNYA

MEHMET ALİ KANGOTAN



“İnsan, değer yaratandır...”

*“Schrödinger’in kedisi, biz kutunun içine bakana
kadar hem ölü, hem canlıdır...”*

Bu birbirinden oldukça farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından ortaya konulmuş iki görüş birlikte irdelendiklerinde, yeni bir perspektife dair ipuçları sunuyorlar bize. İlk söz, Nietzsche’ye ait; ikincisiyse kuantum fiziği anlamamız için üretilmiş olan popüler bir zihin deneyine.

Homo Sapienler birlikte yaşamaya ve iletişim kurmaya başladıkları andan itibaren, “kültür” denen sonsuz bir içerik havuzu oluşturmaya başladılar. Yüz binlerce yıl önce, büyük tektonik hareketler ile bugünkü kıtaların oluşması ve okyanus akıntılarının yön değiştirmesi sonucu Afrika savan iklimine geçti ve atalarımız da savan ikliminin kurak koşullarında, milyon yıldır yaşamlarını sürdürdükleri dallardan, yiyecek bulmak için inmek zorunda kaldılar. O güne dek, yüksek dalların güvenli ortamında, büyük ve yırtıcı hayvanların tehlikesinden uzak bir yaşantı sürmüşlerdi; ancak iklim, atalarımızı, güçlü olup uzun mesafe koşabilenlerin, kas gücünün yetersiz kaldığı yerde yaratıcılıklarını kullanıp

hayatta kalabilenlerin soylarını sürdürebilecekleri bir düzene ayak uydurmaya mecbur bıraktı. Bu noktada, yeryüzünü bizlerle paylaşan hayvan türlerine kıyasla oldukça hızlı gelişen iletişim becerilerimizin ve beraberinde gelen güçlü sosyal bağlarımızın kilit rol oynadığını söyleyebiliriz. Tehlikeden korunmak, yemeğin nerede olduğunu ifade etmek gibi temel güdülerin itici gücünde yarattığımız dil, kültürü, kültür de bizi yarattı. Atalarımız temel ihtiyaçlarını bir diğerine aktarabilmek için geliştirdikleri dil ile görünürdeki dünyayı ve yıldızları sınıflandırdılar, doğayı ve toplulukları kategorize ettiler, dinler, yasalar, âdetler yarattılar ve sayıları 150’yi geçmeyen avcı-toplayıcı kabilelerden nüfusları bugün milyonları bulan şehirler, ülkeler kurdular.

Atalarımızın yüz binlerce yıl önceden bugüne uzanan yolculukları, “evrim” dediğimiz yolu izlemiş gibi görünse de, insanlığın bu olağanüstü serüveni, içinde iki farklı hikâye barındırıyor. Hikâyelerden biri, yukarıda da kısaca özetlemiş olduğum gibi, dünya-

nın –ve günümüzde yavaş yavaş yıldızların da– efendisidi olan, evrenin en kıymetli canlısıinsanın destanını anlatıyor; Babil Kralı Gılgames’in ölümü yenmeye çalışmasının destansı mücadelesi, Tanrı Yehova’nın Musa ve havarilerini Mısır Kralı Ramses’in zulmünden kurtararak vaat edilmiş topraklara Hazal Denizi’ni ikiye ayırarak ulaştırması, Tanrı’nın oğlu İsa’nın, Babasının sûretinde yaratılmış, kainatın en kıymetli –ama vahim yollara düşmüş– varlıkları olan insanlar için kendini feda etmesi, toplumların liderleri, dinleri, tanrıları için –hatta çoğu zaman aynı Tanrı’nın adına– asırlarca kutsal savaşlar vermesi, insanın sırf Tanrı’nın en önem verdiği canlı türü olduğundan, sadece karnını doyurabilmesi için Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilmiş olan diğer canlıları fethetmesi, faydalanamadıklarının da soyunu tüketmesi...

Dünya... İnsanın zaferini ilân ettiği evi...

Ancak bir hikâye daha var. Bu hikâye, daha popüler olan ilkinden, atalarımız birbiriyle iletişim kurmaya ve gördükleri dünyayı kategorize etmeye başladıkları andan itibaren, ayrı bir yöne sapıyor. Felidea ailesinin panthera türünden gelen bir aslandan ya da homonidae ailesinin pongo türünden gelen bir orangutandan pek bir farkı olmayan homo türü, sapien cinsi canlının, iletişim –yoğun evrim geçirerek dil geliştirmesi ve kendisi ile çevresinin farkına varıp düşünebilmeye başlamasıyla kendini tanrıgillerin ademsoyundan gelen tanrı–sûretli üstün canlısı olarak kabul etmesi ve dili itibarıyla çevresini kategorize ederken bir yanılsamaya düşüp bu kategorize ediş esnasında kendisine yönelik son derece hatalı bir perspektif geliştirmesi, ikinci hikâyenin konusunu oluşturuyor.

Son derece “George Orwellvârî” bir biçimde, kategorize eden, yani düzeni yaratan, kendini bu düzenin en tepesine yerleştirerek düzene hükmetme hakkını kendine bahşediyor.

Dilin gelişmesi ile kategorileştirmenin başlaması ve beraberinde gelen yönetici, efendi, düzeni sağlayan tür algısı, dilin iki yönlülüğünü vurgulayan en iyi örnektir. Bir yandan bugüne dek dünyaya ayak basmış tüm canlılar arasında, eşi benzeri görülmemiş bir hızla koloniler kuran ve bunu büyük ölçüde iletişim kurma yeteneği ile gerçekleştiren insan, diğer yandan bu belki de en harika yaratımı olan dilinin, çevresine anlam yükleme esnasındaki tüm sınıflandırmalarının kısıtlamasına ve çoğu zaman da yanlış yönlendirmesine maruz kalmıştır. Bir oksijen atomu, bizler tarafından dünyadaki işlevselliği ortaya koyulup yaşamın devamı için ihtiyaç duyulan temel maddelerden biri olarak sınıflandırıldığı ölçüde oksijen atomudur; zirâ bizler tarafından yüklenen bu

anlamı ve bize yönelik işlevselliğini çıkarttığımızda, bu madde sadece vardır. Bizlerin algıladığı dünyada oksijendir, oksijen olduğu için değil. Kültür, zihinlerimizi şekillendirir, tıpkı bizlerin demiri döverek şekle sokmamız gibi bizler tarafından yaratılan kültür, geri dönüşüme girerek çevremizi algılayışımız için doğduğumuz andan itibaren hepimize bir zihin haritası yaratır. Bu harita doğrultusunda deneyimler, düşünür, algılar ve harekete geçeriz. Derridacı bir tabirle: “(Zihinsel) Metin, her şeydir!”

Tarihte insanın düştüğü bu yanılgıyı belki de en net gören Nietzsche’ydi. Dehâsını, hayatının büyük bir bölümünde bu yanılgı üstünde düşünmeye ve yazmaya adadı. Ona göre “...bizim dışımızda, önceden verilmiş hazır dünya yoktur. Sayısız oluşlar vardır yalnızca. (Güç İstenci) Olgular yoktur, yorumlar vardır. (Putların Alacakaranlığı) Ne kadar göz varsa, o kadar hakikat vardır, yani hakikat yoktur. (Güç İstenci)”

Nehirler ve rüzgârlar, sonunda bir vadi yaratana kadar yüzyıllar boyunca bir dağı aşındırır. Doğanın yıkıcı gücü, yeni yer yüzü şekillerinin oluşmasını sağlar.

Doğanın oluşuna dair bir yorum... Dağın aşınması da, doğanın yıkıcılığı da, olan şeye bir ifade getirebilmek adına dilimiz tarafından getirilmiş anlamlardır. Oysaki ne aşınan bir dağ mevcut, ne de yıkıcı bir doğa. Zirâ ne o dağ orada mutlak bir varlığa sahiptir, ne de doğa yıkıcı kelimesinin altyapısında barındırdığı gibi negatif bir dilbilgisel içerikle sınıflandırılabilir. Daimi oluştaki bir oluşun başka bir oluşla yeni bir oluş yaratması gibi kulağa saçma gelebilecek bir ifadesel biçimden bahsedebiliriz ancak. Belli nitelikteki maddelerin biraraya gelişi ve çözünüp yeniden gelişiyle, bizim yaşam olarak yorumladığımız görünümler ortaya çıkar. Yaşama dair her şey, bizlerin bize göre olan yorumları ile bildiğimiz tanımlar bütünlüğüne ulaşır. Newton’ın yerçekimini formüle etmesi, temel hareket yasalarını ortaya koyması ve doğanın işleyişinin –o dönem inanıldığı üzere– eksiksiz bir resmini çizmesiyle birlikte bilim dünyasında nispeten bir durgunluk dönemine girilmesinin sebeplerinden biri de budur. Geline konum, evrimsel açıdan fizik-beden olarak eriştiğimiz noktanın, duyu organlarının (algı kapasitesinin) ve beraberinde de gözlemlerin sınırı olduğuna, yasalaştırabileceğimiz bir şeyin kalmadığına inanmamıza yol açtı.

Stephen Hawking, kitabı *Büyük Tasarım*’da, akvaryumdaki bir Japon balığından bahseder:

“Japon balığının görüşü bizimki gibi değildir, ancak gene de akvaryum camından gözlemlediği objelere yönelik ayrıntılı fizik yasaları formüle edebilir. Örneğin,

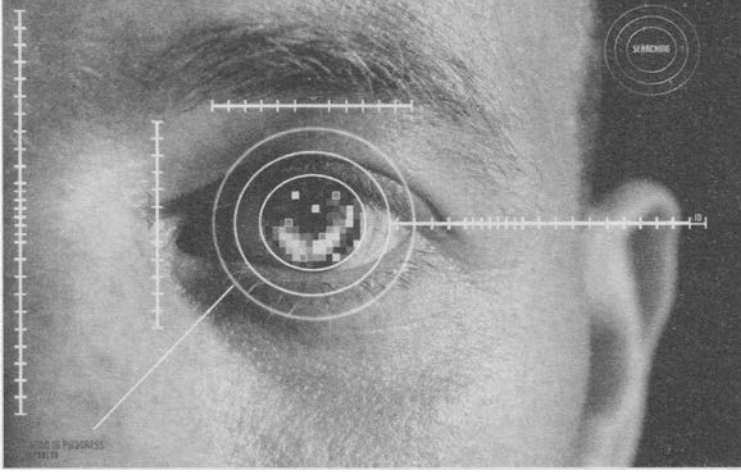


camın dışarıyı kavisli göstermesinden dolayı, balık, hareket eden bir objeyi bize kıyasla kavisli hareket ediyormuş gibi algılayacaktır. Gene de, bizimkilerle birebir aynı sonuçları verecek fizik yasaları ortaya koyabilir; sadece, hesaplamaları çok daha ayrıntılı ve karışık olacaktır.”

Bu örnek, zihnin nispeten soyut kabul edilebilecek algılama alışkanlıklarından çok, fiziksel özelliklerine atıfta bulunan bir örnekmiş gibi anlaşılabilir. Bir insanın, kopan kolunun yerine bir yenisini çıkarmaması ya da kızılotesi görüşe sahip olmaması gibi. Fakat fizik-beden olarak sahip olduğumuz tüm özelliklerin, değişen yaşam şartlarına yönelik ihtiyaçlar doğrultusunda, sayısız çeşitlilik gösteren ve milyonlarca yıla yayılan evrimleşme sürecine ve hatta kimi zaman rasgele gerçekleşen mutasyonlara tabi olduğunu unutmamak gerekir. İletişimimiz kültürü, kültür çeşitliliği, çeşitlilik de ihtiyaçların yelpazesini yaratıyor. Modanın hayatlarımızda kapladığı yerin artmasıyla birlikte, bilimsel bir gerçek olarak, gözlerimiz renklere karşı atalarımızın gözlerinden çok daha hassaslaştı. Beş bin yıl önceki insanın bize kıyasla çok daha soluk bir dünya gördüğüne dair bilimsel kanıtlarımız var. Bu ve benzeri birçok örnek, bizler tarafından yaratılan kültürün bizleri yaratırken, sadece zihin haritamıza değil, değişen ihtiyaçlar doğrultusunda fizik-bedenimizdeki değişimlere ve dolayısıyla da evrimimize de etki ettiğinin göstergesi.

Hawking’in akvaryumundaki Japon balığı dünyayı bizim gözlerimizden daha kavisli görüyor olmakla birlikte, evrim ona biz insanların sahip olamadığı atom-altı parçacıkların dalga-parçacık ikililiğini algılama yetisi vermiş olabilir ve Hawking, akvaryumdaki balığının hareketlerini gözlemlerken, aslında farkında olmadan, dolaylı yünden kuantum fiziğine dair bir gözlem yapıyor olabilir. Tıpkı insanların yüzlerce yıl boyunca kuşları haberleşme aracı olarak kullanırken dünyanın manyetik yapısını keşfetmiş olup keşfettiklerinin farkında olmamaları gibi. Zirâ tıpkı düşünce deneyimizdeki Japon balığımız gibi, fakat bu kez gerçek hayatta, kuşlar dünyanın manyetik alanını hissedip yönlerini belirleme yeteneğine sahiptir.

Bugün, fizik-bedenlerimizin kısıtlı gözlem yeteneklerinin çok ötesine geçebilmemizi sağlayan teknolojimiz sayesinde, algılamayı hayal bile edemeyeceğimiz atom-altı ölçeklerde ve yüzlerce ışık yılı uzaklıklarda gözlemler yapabiliyoruz. Ancak insanların algı kapasitesinin çok ötesinde bir dünya olduğunu bilen bilim, kuantum fiziği ile evrenin yapı taşlarının, Newton’ın sistematik doğa yasalarından çok daha kaotik, belirsiz ve hatta Nietzschevî bir şekilde, yorumlayan gözler olmadığında sebep-sonuç ilişkisi barındırmayan bir yapıya sahip olduğunu gördü. Zirâ bir atom-altı parçacık, aynı anda hem dalga hem de parçacık şeklinde var olma özelliği göste-



ırken, hangi özelliğini sergileyeceğine adeta bizlerin gözlem yöntemine göre karar veriyormuş gibi bir durum ortaya koyar. Bilim bu gizemli, paradoksal duruma, izafiyet teorisi ile kuantum fiziğini birleştirecek yeni bir matematiksel formülasyon ile açıklık getirebileceğine inansa da, şu an herhangi bir çözüm bulmaya uzağız. Ancak şurası kesin ki, 21. yüzyılda insanlığın yüzleşeceği en büyük problemlerden biri, kuantum kütleçekimi.

Newton'ın doğanın işleyiş yasalarını ortaya koymasıyla birlikte, bilime ve doğaya dair her şeye muktedir olduğumuza yönelik inancımızı çürüten, Yeni Dünya'nın keşfinin zihinlere serptiği ve asırlar içinde büyüyüp serpilen cehalet duygusuydu. Yepyeni toprakların keşfinin heyecanından öte, Yeni Dünya bize, çevremiz hakkında hâlâ fazla cahil ve bilgisiz olduğumuzu gösterdi; bilimsel perspektifte yeni kapılar açtı, silkelenip bilgisizliğimizi kabul etmemiz ve daha fazlasını öğrenmek için çabalamamız adına bir mihenk taşıydı. Sonrasında da, insanlık tarihiyle kıyaslandığında bir su damlası kadar yer kaplayacak beş yüzyıl gibi bir süre içerisinde, 39 ışık yılı uzakta yaşamı destekleyecek olası yeni dünyaları keşfedebilen bir vizyona ve teknolojiye eriştik. Fakat bugünkü

global toplum düzenimize baktığımızda, birbirimize yaptığımız ayrımcılıklardan, hayvanlara ve çevreye verdiğimiz zararlara kadar, kendimizi belki de varoluşumuzdan bu yana en doğaya-ait-olmayan ve otoriter efendi pozisyonunda konumlandırıyoruz. Bilim dâhil, inşâ ettiğimiz tüm ideolojik yapılar, insanoğlunun özel ve üstün tür olduğundan temelleniyor ve perspektifimizi, yukarıdan bakan göz olarak yanlış bir açıya yerleştiriyoruz. Doğanın ve doğallığın dışındaki pencerelerden bakmaya öyle çok alıştık ki, evrenin dilini yansıttığına inandığımız matematikte bile yeni kapılar açacak zihinsel sıçramalardan ve hayal gücünü ateşleyecek bakış açıları üretmekten mahrum olduğumuza inanıyorum. Matematik, evrenin dili olsa da, bilinmeyi keşfetmek, tıpkı matematik bilgisi olmadığı hâlde tarihin en büyük keşiflerinden birini yapan ve manyetik alandan elektrik üretmeyi bulan İngiliz bilim adamı Michael Faraday örneğinde olduğu gibi, o güne dek gözün görüp de beynin farkında olmadığı şeyleri hissedebilecek, hayal gücümüzü yaratan bilinç-dışı kavrayışları ve en nihayetinde de hepsinin temeli olarak kendimizi doğaya ait bir organizma gibi göreceğimiz tohum duygulara ve düşüncelere bizi itecek yeni zihin haritalarını gerektiriyor.

Doğa, birbirinden çok farklı diye kabul edeceğimiz noktalarda bile benzer özellikler sergileyen bir yapıya sahip. Bir kelebeğin kanadı ile bir spiral galaksinin Fibonacci dizilimine sahip olması ya da insan beynine en çok benzeyen işletim sisteminin bir mantar kolonisi olması gibi... Düşünce deneyimizdeki Japon balığına benzer şekilde evrim bize atom-altı parçacıkların kuantum gizemini doğuştan algılayabilecek bir zihin vermemiş olsa da, doğanın dışından doğayı gözlemleyen zihinsel metinlerimizi ve beraberinde gelen yabancılaşmış perspektifimizi, yeni algı biçimleri yaratacak doğaya ait üslup, düşünce ve ideolojilerle biçimlendirme çabasına girmeliyiz. Ancak o zaman, Doğayı daha net görebilip sorularımıza cevaplar bulabileceğimize inanıyorum.

İnsan, Yeni Dünya'yı keşfetti ve beş yüzyıl gibi bir sürede, iki milyon yılda yapamadığı bir atılım gerçekleştirdi. Bugün, 21. yüzyılda, farkında olmadan yeni bir keşfin eşiğinde duruyor; şimdiye kadar bildiğimiz insanın sonrası... Yeni ve Doğaya ait, Doğa ile düşünen bir zihnin, ikinci Yeni Dünya'nın keşfi...

Bu keşfi, en iyi yaptığımız şeyi yaparak, yaratarak gerçekleştireceğiz.

Yıldızlarda değil, zihinlerimizde...

Kaynaklar

- 1-) Stephan Hawking; *Büyük Tasarım*
- 2-) Edgar Morin; *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*
- 3-) David Eagleman; *Incognito*
- 4-) Roger Penrose; *Gerçeğin Yolları*
- 5-) <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/22/thrilling-discovery-of-seven-earth-sized-planets-discovered-orbiting-trappist-1-star>



GAZAP ÜZÜMLERİ: ACI AHLÂKI

SÜHEYLÂ ABANOZ

Edebiyat



Tom'un "giysileri yepyenyidi... Tümü de ucuz ama yeniydi" (1). Ve kapitalizm, görünmeyen elleriyle yalnızca giysilerimizi değil içimizi de yenileştirip ucuzlaştırıyordu. İnsanlığın tarihine bir şeylerin yıkılmasıyla birlikte giren bu sistem varlığını hâlâ sürdürmektedir. Varlığının sonuçları insanları değiştirmektedir. İnsanların algılarını, ahlaklarını, önceliklerini ve yaşayışlarını öyle doğal bir şekilde değiştirmektedir ki John Steinbeck'in *Gazap Üzümleri*'ndeki insanların doğal bir sürece girmesi gibi girilir bu yoksunluk sürecine. Kitaptaki karakterler ve o karakterlerin benlikleri rahatlıkla kendi ben'imiz içine yerleşir. John Steinbeck bu eseriyle kapitalist bir düzenin kurbanları ve onları kurban yapanların arasındaki ahlâk ve doğru algısını bize bir göç kurgusuyla değerlendirtir. Böylelikle okuyucu, Kant'ın ahlak yasasında da yer alan "ahlaksal diye isimlendirileceğimiz eşsiz iyiyi" (2) kapitalizmin kıskacında içselleştirerek daha net bir şekilde görmektedir. Yazar, doğaya bağlılığı, karakterlerin ilişkilerini, toplumda değişen kadın-erkek algısında Anne'nin inşasını, zor zamanları, fedakârlık ve kasıtlı yardım arasındaki farkı bir yaşama mücadelesi içinde öyle iyi verir ki maddî yoksunluğun ortaya çıkardığı kapitalist sistemdeki "asıl insan" gözler önüne serilir.

Kurgu süresince yaşanan olayların, karşılaşılan güçlüklerin, insanların bu güçlüklerle karşı direnişi, bu güçlükler karşısında ellerindekileri yitirışleri ve benlik olarak yitirışleri kitapta olay örgülerinden oluşturulan bölümler arasında bir sonraki bölümü çağrıştıran ve doğayla var olan insanı anlatan ayrı bölümler olarak sunulur. Yazar esere, yağmur ve rüzgârın toprağa nasıl hükmettiğini, toprağı kişileştirme yoluyla anlatarak giriş yapar. Kitabın ilk paragrafında otların yeşilliği üzerindeki yağmurun gücü, "Bulutlar gözüktü, kayboldu, bir süre sonra denemekten vazgeçtiler. Otlar kendilerini koruyabilmek için yeşil renklerini koyulaştırdılar, çevreye yayılmaz oldular," (3) cümleleriyle karşımıza çıkar. Ardından yağmurun kesilip, kuraklığın başlayıp rüzgârların tozları savurduğu bir döneme girilir, rüzgârla her şey etkisiz hâle gelir ve nihayet "gece yarısı rüzgâr çekip gi[der], toprak sessiz kal[ır]" (4). Toprak, tıpkı insanlar gibi sessiz kalır. Yazar tam da bu bağlantıya dikkat çekmek için doğanın kişileştirilmesinden sonra asıl kişi olan, insana "İnsanlar hemen evlerinden çıkınca o sıcak ve batıcı havayı koklayıp hemen burunlarını kapadılar. Çocuklar da çıktı evlerden. Fakat yağmur sonrasımıyş gibi koşup bağırmadılar. Erkekler çitlere yaslanıp mahvolan mısırlara baktılar... Erkekler ses-

sizdi. Pek hareket de etmiyorlardı. Kadınlar da evlerinden çıkıp erkeklerinin yanında durdular. Acaba adam bu sefer yıkılacak mı diye sezgileriyle yokladılar,” (5) sözleriyle değiniyordu. İnsanların sessizliği, insanların doğanın kararından gelen çaresizliği ve hareketsizliği bu cümlelerle yansıtılır. Kitabın beşinci bölümünde ise; “Toprak sahipleri topraklarına geldiler,” (6) cümlesiyle, olaylar toprağa göre gelişmeye başlar. “Toprak ölmeden önce,” (7) cümlesiyle gelecek olan ve tüm herkesi saracak olan gazap, “Siz bu topraklardan gitmek zorundasınız,” (8) cümlesiyle ise insanların ellerinden alınan doğurgan toprak ile başlayacak olan sıkıntılar, yoksunluk ve göç hissi okuyucu zihninde oluşmaya başlar. Okuyucu, nereye gidecek bu insanlar, peki ne yapacak bu insanlar diye sorular sormaya başlar. Ve bölümün sonunda toprakları elinden alınıp sürülen insanlar, sessizleşen çocuklarıyla birlikte kendi el güçlerinin yerine gelen traktörün ardından bakarlar (9). Kapitalizmle birlikte toprağıyla, parasıyla nitelenmeye başlayan insanların ve bu insanlara bu niteliği yükleyen ağır makinelerin altında adlandırılmayanların sessizliği başlar. Ezilişin sessizliği. Kurgunun daha ilerisinde başka bir bölümde ise rüzgâr tekrar hükmetmeye başlar: “Bir gece bir rüzgâr, kiremitlerin tekini söktüğü gibi yere fırlattı. İkinci bir rüzgâr açılan o delikten içeri daldı, üç kiremidi sökmeyi başardı. Üçüncü rüzgâr bir düzinesini kaldırdı...” (10) ve topraklarını terk edip giden insanların ardından, evleri, hatıraları ve yaşanmışlıkları böyle silinir, böyle yıkılır. Sanki toprakları ellerinden alan, insanlara ve makinelere hükmeden tek bir şey varmış: Rüzgâr. Rüzgâra bu hükmü veren bir tanrı: Kapitalizm. İnsanın doğaya bağlı gücü böyle şekilleniyordu. Güç kimdeyse, hükmeden ve sömüren de oydu. Yazar, diliyle ve özellikle kurgu arasındaki doğanın kişileştiği bölümlerle tüm olanları güzelce yediriyordu okuyucu algısına. Kitabın sonlarına doğru da, yani doğanın, gücü üsttekinden alıp bu sefer alttakinin sessizliğine vermeye başladığı bir bölümde de; “Derken yağmur duruverdi. Tarlalar suyla doluydu. Gri gökyüzünü yansıtıyordu sular. Toprak, üzerinde hareket eden suyla birlikte fışkırdıyordu. Erkekler ambarlardan, sundurmalarından çıktılar, çömelip karşılarında oturan sel basmış arazilere baktılar. Sessizdiler. Bazen konuşuyorlardı, ama çok alçak sesle konuşuyorlardı,” (11) cümleleriyle güç değişimi gerçekleşiyordu. Yağmurun dolu dolu yağmasıyla ve toprak sahiplerinin arazilerini su basmasıyla birlikte, ezilenlerin yanına gelmeye başlıyordu üsttekiler de, acıları bir oldukça ezilenin sesi duyulmaya başlıyordu. Acının aynı olduğu zamanlarda dinlenmeye başlanıyordu ilk acıyı tadanlar. Bu sefer sistem, yağmurla gücü, hiçbir şeyi olmayana veriyordu. İşte kitap boyunca yazar, bu yolla ve bu

kişileştirmeli dille kapitalist düzenin içindeki insanın doğaya karşı artan bağımlılıyla “asıl insanın” güc sınırını belirliyordu.

İnsanın güc sınırı kapitalizmle sınırlandırılmaya ve yaşamları zorlaşmaya başlayınca bu zorluk, güçlü ve güçsüz her iki tarafta da insanların ilişkilerini değiştirmektedir. Güçlü tarafta rekabet ve bencillik artarken güçsüz tarafta bağlılık ve yardımlaşma artıyordu. Kitapta anneyi temsil eden “Anne” karakterinin ağzından göç esnasında yan çadırdaki öteki kadının karşılıksız yardımlarının ardından şu cümleler dökülüyordu: “Her zaman, her gün hep aynı şeyi öğreniyorum. Başın dertteyse, canın yanımda, bir şeye ihtiyacın varsa... Fakir insanlara git, sana ancak onlar yardım eder” (12). Güçsüz ve çaresiz tarafta bu cümleleri söyleten insanlar okuyucunun karşısına çıkarken güçlü ve imkânları bol olan tarafta, yani Kaliforniya’nın zengin zümresinin ağzında Oklahoma’dan gelen göçmenler için uydurulan “Oki” adında bir takma isimle karşılaşılır. Zengin insanlar bu lakabı çocuklarına da öğretmişlerdir ve çocuklar da kendi yerlerine gelen göçmenlere karşı bu adı kullanarak aşağılayıcı bir tavır takınır. Sanki bu gücü kendileri çalışarak elde etmiş gibi davranır üsttekiler ve alttakilerin yıllarca sarf ettiği çabanın, el emeğinin onların gözünde hiçbir değeri yoktur. Aynı ülkenin iki şehri arasındaki bu alt üst ayrımı böylelikle oluşmuştur. Bu dışlanmasının karşısında yazar, öte yandan çaresiz insanların birbiriyle dayanışmasını öyle güzel anlatır ki “Ben’den Biz’e geçiş” diye tanımlar dayanışmayı. Kitabın 17. bölümünde çadırlarla kurulmuş kampta kalan yirmi ailedeki bu Biz’lik, “Akşam oldu muydu garip bir şey oluyordu. Yirmi aile bir tek aile oluyor, çocuklar hepsinin çocukları oluyordu. Yuvarın kaybı tek bir kayıp, Batıdaki altın yaşam tek bir düş oluyordu. Bazen bir tek hasta çocuk yirmi ailenin yüreğine umutsuzluk getiriyor, yüz insanın içini dağılıyordu. Bazen bir çadırda yer alan bir doğum yüz kişiyi sabaha kadar kaygı içinde, sessiz bekletiyor, sabah olunca hepsinin içini bir doğum sevinci sarıyordu. Daha bir gece önce kendini kaybolmuş gibi, korku içinde hisseden bir aile, eşyalarını karıştırıp bebeğe bir hediye aramaya koyuluyordu. Akşamları ateşin çevresinde otururlarken yirmisi bir oluyordu. Zamanla kamplar belirdi. Akşam kampları, gece kampları. Battaniyeye sarılmış bir gitar açılıyor, akort ediliyordu. Şarkılar... insanları anlatan şarkılar söyleniyordu geceleri. Erkekler sözlerini söylüyor, kadınlar ezgisini mırıldanıyorlardı,” (13) cümleleriyle okurun içini öyle güzel bir havaya bürür ki okuyucu tüm o acıları, tüm o çaresizliği, insanın mutlu olmak istediği vakit kendi gibi olanla birlikte unuttur. Yan çadırın yiyeceği bitse öteki onunla kalan yiyeceğini paylaşır. Onun da az kalmıştır ama sonuçta açlıktan



ölünecekse beraber ölmeliydi. Yemeğini saklayıp birkaç gün sonra yalnız başına ölmek istemezdi insan. Ölümü de paylaşmaya başladıkları zaman herkesin en ağır acıları bile dinerdi. Başka bir bölümde de bir annenin oğlunun ardından gitmemesi için –tek kurtuluş yolu oğlunun orayı terk etmesi olsa bile– nasıl yalvardığını görürüz. Anne, oğluna; “Güvenebileceğimiz hiçbir şey yok. Gitme, Tom. Kal ve yardım et,” (14) der. Oysa annenin yanında diğer çocukları, eşi de vardır ve oğlunun işlediği bir suçtan yakalanmaması için tek kurtuluşu kaçmakken, anne onun gitmesini istemez. İnsan, elindeki şeyleri tamamen kaybedince, sahiden kendinden ve kendisinin olan şeylere daha çok sarılır. Bu yüzden Anne’nin çocuğu Tom’a olan bağlılığı kitap boyunca giderek artmaktadır. Yani insan ilişkileri açısından baktığımızda geride kalan çaresiz ailelerin yaşam kalitesi düşmektedir fakat yaşam kalitesinin düşüklüğü daha güçlü aile bağları oluşturmaktadır. Yazar, ailenin her üyesini teker teker kafasındaki düşüncelerle birlikte anlatarak okuyucuya bir çocuğun ailesi için ne kadar fedakârlık yapabileceğini bir annenin çarelerinin ne kadar sonsuz olabileceğini gösterir. Ve kaybettikçe artık bir şeyleri kalmayan insanlar birbirlerini kazanmaya çalışırlar, sadece “insan” olarak. Okur, insanların bazen de yardım etmeye ihtiyaç duyduklarını görür (15). Romanda Anne’nin kızı

Rose of Sharon doğurmak üzereken yan çadırdan bir kadın onlara yardım etmeye gelir, üstelik tam o esnada kamp alanını su basmak üzeredir ve herkes kamptan ayrılıyordur. O sırada Anne kendisine yardım eden kadına teşekkür eder, kadına; “Teşekkür gerek yok. Hepimiz aynı vagonun halkıyız. Bizim de derdimiz olsa siz bize yardım ederdiniz,” (16) der ve kadın ölmek uğruna da olsa Anne’yi terk etmez. Çünkü derdi olsa gerçekten kendisine yardım edileceğinden emindir. Güvenir Anne’ye. Bu insanların arasında giderek sarsılmaz bir güven oluşmaktaydı. Bu aynı acının, aynı sistemin altında ezilmenin meydana çıkardığı, insanın içinde gizli duran asıl ve iyi ahlâkla mümkün oluyordu.

Böyle zor zamanların meydana çıkardığı ahlâk algısıyla birlikte erkeğin kadına tavrı da değişmekteydi. Toplumsal olarak kadın tam olarak bir anneye bürünmekteydi. Besleyen, kollayan, şekillendiren, umut veren ve ne olursa olsun gücü bitmeyen anne. Yazarın, bazı karakterlere isimler verip anne, baba, dede ve büyükanne karakterlerini sadece bu kimlikleriyle belirtmesi de kasıtlı olarak verilmek istenen bir anlam için olabilir. İşte bu anlam içerisinde Anne, Baba’dan daha da üst bir konuma yerleşmeye başlar. Ve kadının cinsiyetini yüklenen Anne’ye karşı bir hürmet ve saygı başlar. Anne, en yoksul zaman-

da bile, bir yolunu bulur ve ailenin karnını doyurur. Anne ötekine hep yardım eder. Anne, direktifler verir, baba ve oğul yola çıkar. Anne söyler, baba ve oğul çalışmaya gider, anne şu alınacak der, baba ve oğul onu alır. Kitabın başında her şey sessizleşmeye başladığı vakit, kalkıp gözleriyle erkeğin çöküp çökmediğini izleyen kadın, erkeğin neler yapacağını ve bu çıkmazdan kendilerini nasıl kurtaracağını düşünen kadın, ihtiyaçları olan asıl gücü Anne olmakta bulur. Romanın ilerleyen kısımlarında, insan, ezilmişliğin kısıncasına yakalandığı vakit tüm Baba'lar, Anne'leri izlemeye başlar. Ve yaşam Anne'den tekrar doğar. Böylelikle de ezilen ve çaresizlik içinde ne yapacağını bilmeden öylece duran halkın içinde "asıl olan" insanın ahlak anlayışındaki kadının yeri ve bir anne oluşu en çok göze çarpan detaydır. Kadın yerini bulur ve bütün hislerin: acının, vicdanın, merhametin kırılıp döküldüğü bu yerde kadın-erkek algısındaki erkek üstünlüğü de kırılır ve Ana'ya hak edilen değer nihayetinde verilir. Kadın, merhametiyle, azmiyle, ne olursa olsun çökmemekle her şeyin Ana'sı hâline gelir. Kamplarda ve toplanma yerlerinde çocuk doğuracak olan kadınlara ihtimam daha da artar. Çünkü o, anne olacaktır. Bunu da romanda hamile olan, Anne'nin kızı Rose Of Sharon karakterinde görürüz. Kızın canı o yoksulluk içinde süt çeker ve Anne emreder, ona süt alınacaktır, baba-oğul giderler, çalışırlar ve hamile olan kadına süt alırlar. Nihayetinde ise Rose of Sharon annelik vasfını şöyle doldurur: Çocuğunu ölü doğurur ve tam o esnada kaldıkları yeri su basmak üzere olduğundan hemen oradan ayrılacak zorundadırlar, yeni doğum yapmış olan Rose of Sharon o yorgun hâliyle yere düşer, kalkamaz. Ölü bir çocuk doğursa bile o artık bir annedir. Ve yol üstünde buldukları bir eve girdiklerinde orada aklıktan ölmek üzere olan yaşlı bir adamla karşılaşılır. Yiyecek hiçbir şey yoktur. Hiç kimsede. İşte o zaman Anne, Rose of Sharon'a bakar. Her şey iki anne arasında anlaşılır ve Rose of Sharon o yaşlı adamı emzirir. Böylelikle erkeğin küçülmesiyle başlayan roman kadının yükselip anne, annenin de yükselip kutsal bir Ana oluşuyla sonlanır. Okuyucu bu esnada tüm romanın kapitalist sistemdeki insanın çaresizliğini işlerken satır aralarında kadına karşı algının nasıl da değiştirilip en sonunda yüceltildiğini ve hak ettiği değeri gördüğünü fark eder.

John Steinbeck'in *Gazap Üzümleri* romanında insanın içindeki öz, çaresizliğe düştüğü vakit kendini böylesine güzel buluşu ve kapitalizmin ezen eliyle böylesine zor bir yaşam mücadelesinin altında böylesine asıl insan oluşu tüm bu güzel ayrıntılarla işlenir. İçimizdeki benliğimizi özgürleştirirken tüm olanakların iyi olması ötekine zarar vermeye karşılık bizi umursamaz ve fark edemez hâle getirirken zor

zamanlar, içimizde ötekinin mutluluğu için barınmak zorunda olan limitleri özgür kılar. İnsan, acısının aynısını ötekinde gördüğü vakit, mutluluğunu da onunla birlikte hissetmeye başlar. Ve Kant'ın içimizde hep var olan ahlâk yasasıyla diriltir bizi zor zamanları rüzgâr kılan tabiat. İnsan ahlâkını acısıyla öğrenir, ezilirken. *Gazap Üzümleri*'yle tanışan okuyucu en sonunda varır "etik kişinin, ahlak yasasına göre eylemde bulunan yani özgür olan kişi" (17) olduğu yargısına. Tüm bunların hepsini, acı, toplumsal bir görev ve ödev olma niteliğiyle meydana getirir. John Steinbeck de bunu o güzel ve ruhumuza aşına gelen cümleleriyle en içimizde, insan olmamıza yardım ederek yapar. İşte bu yüzden dünya edebiyatı okuyucularının gözünde en iyi yazarlardan biridir.

Dipnotlar:

- (1) John Steinbeck, *Gazap Üzümleri*, çev. Belkıs Dışbudak, (Sel Yayıncılık, 2017) S.10
- (2) Çelebi, E. (2015). *Sosyal Medyada Failin Davranış Kodları Üzerine: Ahlakın Kaynağı Bağlamında Felsefi Bir Soruşturma*, İş Ahlakı Dergisi, 8(2), 263-288.
- (3) John Steinbeck, *Gazap Üzümleri*, çev. Belkıs Dışbudak, (Sel Yayıncılık, 2017) S.5
- (4) A.g.e. S.7
- (5) A.g.e. S.8
- (6) A.g.e. S.39
- (7) A.g.e. S.41
- (8) A.g.e. S.41
- (9) A.g.e. S.48
- (10) A.g.e. S.143
- (11) A.g.e. S.533
- (12) A.g.e.
- (13) A.g.e. S.238
- (14) A.g.e. S.481
- (15) A.g.e.
- (16) A.g.e. S.545
- (17) Soykan, Ö. N. (2013). *İnsan Hakları Kavramsal Bir Çözümleme*. Bilig, 66, 229-244.

KAYNAKÇA

Çelebi, E. (2015). *Sosyal Medyada Failin Davranış Kodları Üzerine: Ahlakın Kaynağı Bağlamında Felsefi Bir Soruşturma*, İş Ahlakı Dergisi, 8(2), 263-288.
doi:http://dx.doi.org/10.12711/tjbe.2015.8.0024

Soykan, Ö. N. (2013). *İnsan Hakları Kavramsal Bir Çözümleme*. Bilig, 66, 229-244. Retrieved from <https://0search.proquest.com.seyhan.library.boun.edu.tr/docview/1449571391?accountid=9645>

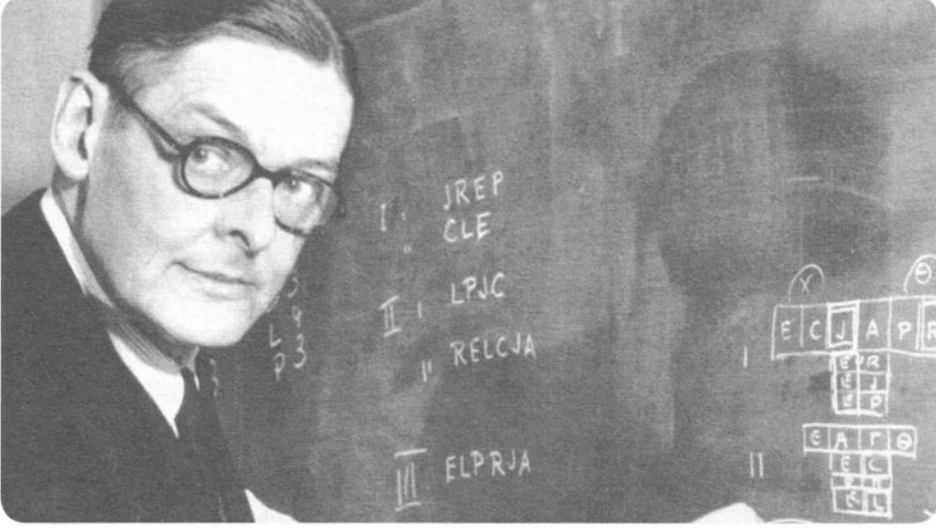
Steinbeck, John. *Gazap Üzümleri*. Çev. Belkıs Dışbudak. Sel Yayıncılık, 2017.



T. S. ELIOT'A GÖRE DİL VE KÜLTÜR

ALPEREN ALBAYRAK

Bir Düşünür



26 Eylül 1888'de ABD, Missouri'de dünyaya gelen Thomas Stearns Eliot, 4 Ocak 1965 yılında İngiltere, Londra'da vefat etmiş, çağımızın etkin düşünce ve edebiyat adamlarından biridir. Amerikan-İngiliz edebiyatının önde gelen isimlerinden biri olan Eliot, şiirde modernist akımın öncüsü olmanın yanı sıra, oyun yazarlığı ve edebiyat eleştirmeni olarak da ünlüdür. 1948'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü almıştır. Ülkemizde *Çorak Topraklar* (The Waste Land) adlı eseri meşhurdur. Bu şiirinin yayımlanmasının ardından Eliot, uluslararası bir ün kazanmıştır (1). Bu eser, bir anlamda tüm insanlığın ruhunda yaşadığı kuraklık ve yozlaşmışlığı dile getirmektedir. Ben burada onunla ilgili farklı bir konuya dikkat çekeceğim.

Onun Cogito dergisinde yayımlanan *Avrupa Kültürünün Birliği* yazısı hakkında kısa bir değerlendirmede bulunarak, dil ile kültür arasındaki bağ üzerine düşünme denemesi yapacağım.

Eliot'a göre dili büyük yapan ve onu hem birey hem de toplum açısından anlamlı kılan düşünce insanıdır. Dil, düşünce adamınca büyük kılınır. Dili zengin kılmak, düşünenin düşünce dünyasının çoğulculuğuyla yakından ilgilidir. Eliot'ın betimlemesiyle, "her edebiyatın kendini yenileme, yeni bir yaratıcı eyleme

geçme, sözcüklerinin kullanımında yeni keşiflerde bulunma olasılığı iki şeye bağlı. Birincisi, yurtdışından etkileri alıp kendisinininkiyle bağdaştırma yeteneği. İkincisi, kendi kaynaklarına dönüp onlardan öğrenme yeteneği. İlkine bakarsak, Avrupa ülkelerinden bir kaçının birbiriyle ilgisi tamamen kesilirse, şairler artık anadillerinden başka dillerdeki edebiyatı okumazlarsa, her ülkede şiir çürümeye başlayacaktır. İkincisine gelirsek, özellikle şunu vurgulamak istiyorum: Her ülkenin kendi tarihinden gelen, ona ait ve derinlerde kaynakları olmalıdır; ama aynı zamanda, bunlar kadar önemli olan ortak kaynaklarımız da var, yani Roma, Yunan ve İsrail edebiyatları" (2).

Kültür ve dil birbirini var eder. Her bir dil bir yerin, yani bir kültür coğrafyasının ve geleneğinin yurdunda kendini anlama sunar. Kültür ise ona göre daha kapsamlı bir alana sunan karmaşık bir yapı değildir. Bilimsel bir çabanın ürünüdür.

"Kültür derken, önce antropologların verdiği anlamı kastediyorum, belli bir bölgede bir arada yaşayan insanların yaşam biçimlerini. Bu kültür onların sanatlarında, sosyal sistemlerinde, alışkanlıklarında ve geleneklerinde görünür kılınır. Bunların hepsi bir arada kültürü oluşturmaz. ...Bunlar sadece bir kültüre vü-



cut verebilecek parçalardır, bir insan bedeninin yaptığı gibi... Bir sanatçının ya da filozofun kültürü, bir maden işçisinden ya da tarla işçisinden ayrıdır; bir şairin kültürü bir politikacının kültüründen farklılıklar gösterecektir. Ancak sağlıklı bir toplumda bunların hepsi aynı kültürün parçalarıdır ve sanatçının, şairin, felsefecinin, siyasetçinin ve işçinin, başka ülkelerdeki aynı meslekten insanlarla paylaşmadıkları, ortak bir kültürleri olacaktır” (3).

Dil ve kültür, Batı’nın değerleri içinde yer bulur ve serüveni de oradan başlayıp devam eder. Bunu yakalamak bir kültürel birlik öyküsünü gerekli kılar.

“Avrupa kültürünün birliğinden bahsederken, Avrupa kültürünü diğer tüm kültürlerden ayrı tuttuğum izlenimini edinmenizi istemiyorum. Kültürün sınırları kapalı değildir ve kapanmamalıdır. Ama tarih fark yaratır. Tarihi en fazla paylaşan ülkeler, gelecek edebiyatları açısından birbirleri için önemli olan ülkelerdir. Bizim klasiklerimiz Eski Yunan ve Roma’dan. Kutsal Kitap çevirilerinde bile ortak bir klasiğimiz var” (4).

Kutsal kitap ve geçmişin etkin yaşam gücü, Batı düşüncesi okumalarında yaygın bir kaynaktır. Yunan

düşüncesi, felsefe adıyla Batı’nın temellerinden en güçlü olanıdır. Klasikler olarak her bir kültürde varlığını hep duyuran bir etkinliktir bu. Bu kültür, “tarihi en fazla paylaşan ülkeler”den biridir. Buna Batı düşünce ve kültürü Roma’yı da ekler. Tüm bunlar dilin en güçlü alanı olarak sanatın da kaynağını var eder.

Ona göre sanat üretiminde üç eleman olmalıdır: bunlar birbirini var eden unsurlardır. Bunların ilkinin “yerel gelenek” oluşturur. Yerel gelenek, “ortak Avrupa geleneği”ni var eder ve son olarak da bunların sentezi gibi görünen “bir Avrupa ülkesinin sanatının bir diğeri üzerindeki etkisi”dir (5). Çünkü, ona göre, Batı’nın temelinde “özgür aklı, fikirlerden zevk almayı olağan karşılıyorduk,” (6) ilkesi oluşturur. Batı bir başlangıç ve çıkış düşüncesi sunar. Bu açıdan dil ve sanat çokluğu gerekli kılar ve onun vasıtasıyla zenginliği sağlar. Onun ifadesiyle;

“Ne kadar çok devlet olursa o kadar çok büyük adamın ortaya çıkacağını göstermiş olduğumuza göre, bu devletlerin sayısı azalmaya başladığında, büyük insanların sayılarının da aynı oranda azalmaya başlayacağı açıktır, çünkü sebep ortadan kalktığında

sonuç da ortadan kalkacaktır. Böylece, Roma imparatorluğu Avrupa ve Afrikadaki bütün Krallıkları ve Cumhuriyetleri, Asya'dakilerin de büyük kısmını yuttuktan sonra, becerikli ve değerli adamlar Roma'dan başka bir yerde saygı görmez oldular; bu yüzden büyük adamların sayısı Avrupa'da da, Asya'da da azalmaya başladı, sonunda böyle adamlar hiç bulunmaz oldu: Romalılar dışında cesur ve değerli adam kalmadığı zaman, yani onlar da bozulmaya başlayınca, bir anlamda bütün dünya bozuldu." Niccolo Machiavelli-

Dünyanın bozulması, politikacının beceriksizliği ve çokluğun bilincinde olmamaktan kaynaklıdır. İnsan hırsının doğal sonucu olarak sömürgecilik, bu bozulmanın hızını daha da artırırken, Batı'nın değerlerini de yok etmeye başladı.

"Politikayla dünya çapında ilgilenmenin sonucu birleşme değil bölünmedir. Hangi ülkede olurlarsa olsunlar politik fikirleri aynı olan insanlar, karşıt fikirlere sahip başka bir uluslararası gruba karşı birleşirler. Ama bu durum Avrupa'nın kültürel birliğini yıkmaya hizmet eder" (7).

Çözüm bellidir. Batı'yı Batı yapan dili kaybetmeden zenginliklerin farkına varmaktır. Farklı kültürler, etkileyicidir, ancak bu konuşulan egemen dile katkı sağlamalıdır.

"Aynı dili konuşmak başka bir dili kullanan insanlardan oldukça farklı düşünmek, hissetmek ve farklı duygulara sahip olmak demektir. Ama farklı halkların kültürleri birbirlerini etkiler; geleceğin dünyasında dünyanın her bir bölgesinin diğer bölgeleri etkileyeceği görülüyor... Aynı zamanda yurtdışından kültür alan ve karşılığında bir şey veremeyen bir ülke de, kendi kültürünü başkasına empoze etmeye kalkışan ve karşılığında hiçbir şey kabul etmeyen bir kültür de, aralarındaki karşılıksızlıktan dolayı zarar görür" (8).

Eliot, dil ve kültür bağlamında dine de özel bir yer ayırır. Din, kültürün temel unsurlarından biridir. Ona göre, her biri farklı bir kültüre sahip halklar arasında ortak bir kültür yaratmaktaki baskın güç dindir. Eliot kendi öznel yargısını kendi kültürel geçmişi göre tanımlıyor.

"Bu noktada ben günümüzde Hristiyan birliğiyle o kadar ilgilenmiyorum; Avrupa'yı Avrupa yapan ortak Hristiyan geleneğinden söz ediyorum ve yarım Asya Hristiyan olsaydı, bu onu Avrupa'nın bir parçası yapmazdı. Bizim sanatlarımız Hristiyan geleneği içinde gelişti; Avrupa'nın kanunlarının kökleri -yakın geçmişe kadar Hristiyanlıktadır. Tüm düşüncelerimiz

Hristiyanlık arka planı üzerinde anlam kazanıyor. Avrupalı bir birey Hristiyan insancına katılmayabilir ama söyledikleri ve yaptıklarının tümü onun Hristiyan kültürü mirasından çıkmıştır ve anlamı bu kültüre bağlıdır. Sadece Hristiyan bir kültür Voltaire'i, ya da Nietzsche'yi çıkarabilirdi. Ben Avrupa kültürünün Hristiyan inancının tamamen yok olmasına dayanamayacağına inanıyorum. Hristiyanlık yiterse tüm kültürümüz yiter. Hristiyanlık mirasımıza dinî inançtan çok daha fazlasını borçluyuz. Onun aracılığıyla sanatlarımızın gelişimini izliyoruz, onu sayesinde Batı dünyasını şekillendirmede çok önemli yeri olan Roma hukuku kavrayışına sahibiz, kişisel ve kamusal ahlak anlayışımız da ondan çıktı" (9).

Eliot'a göre, diğer bir unsur da üniversitelerdir. Avrupa dil ve kültürü onlar sayesinde yaşam değerine sahiptir. O bunu açıkça şöyle belirtir. "Avrupa üniversitelerinin idealleri olmalı, birbirlerine karşı sorumlulukları olmalı, bulundukları hükümetlerinden bağımsız olmalı" (10). Eliot, tek bir kültürden bahsetmiyor. Ona göre; "her ülkenin kültürü tek olmalıdır ve farklı kültürler birbirleriyle ilişkilerini anlamalıdır; böylece her biri diğerinin etkisini algılayabilir" (11).

Eliot, kamu kültürümüz açısından da önemli duygu ve düşünceler sunabilen biridir. Onu okumaya yönelik çabalar öne çıkarılmalıdır. Onun bir tür modernizm eleştirisi yapması anlamlıdır.

Dipnotlar

- 1-Erişim: <https://www.britannica.com/biography/T-S-Eliot>
- 2- Eliot, T. S, *Avrupa Kültürünün Birliği* (Çev. Mine Haydaroglu), Cogito, Sayı: 39, Bahar 2004, s. 125.
- 3- Eliot, s. 131-2.
- 4- Eliot, s. 126
- 5- Eliot, s. 126.
- 6- Eliot, s. 129
- 7- Eliot, s. 129.
- 8- Eliot, s. 132
- 9- Eliot, s. 132-3.
- 10- Eliot, s. 134.
- 11- Eliot, s. 130.

Kaynakça

- Eliot, T. S, *Avrupa Kültürünün Birliği* (Çev. Mine Haydaroglu), Cogito, Sayı: 39, Bahar 2004.
- Erişim: <https://www.britannica.com/biography/T-S-Eliot>



ÇÖZÜLEMİYEN BİR CİNAYETE DAİR NOTLAR VE LACAN'IN GERÇEK KAVRAMI

OLCAY YILMAZ

Polisiye



Polisiye öykü ile felsefe arasında bir bağlantı olduğunu hepimiz biliriz. Bir cinayet işlendiğinde katili bulmak dedektife düşüyor ve gerçek olanı öğrenme arzusu bir dedektifi olmadık maceralara sürükleyebiliyor. Felsefede de gerçeği arayış sürüyor. Ama benim bu yazıda söyleyeceğim şeyler bir öyküye değil, gerçek bir olaya dayanıyor. Aşağıda irdelenecek konu, katili bulunamayan bir cinayetin öyküsüne dair olacak. Bahsettiğim olay tabii ki Çağla Cinayeti. Basına yansıyan bilgiler şöyleydi:

“5 Haziran 2000, Etiler Lisesi 2. sınıf öğrencisi Çağla Tuğaltay, Beşiktaş Fulya Mahallesi’ndeki evinde, kimliği belirsiz kişilerce, boğazı kesilerek öldürüldü. Olaydan sonra yapılan incelemede, kapıda bir zorlama izi olmadığı, genç kızın öldürüldüğü sırada üzerinde iç çamaşırlarının olduğu görüldü. Cinayetin ortaya çıkmasından sonra yapılan araştırmada, Çağla’nın tanıdık birisi tarafından öldürülmüş olabileceği şüphesi ortaya çıktı”(1).

Çağla 15 yaşında abisinin yatağının üzerinde boğazı kesilerek vahşice öldürülmüştü. Kapıda zorlama izi yoktu. Çağla’nın ayakbabiları mutfakta bulaşık makinesinin önünde çapraz duruyordu. Oysa her okul-

da geldiğinde anahtarı ve çantasını kapının dibindeki sehpanın üzerine koyar ve içeri öyle geçermiş. Cinayet günü evde kimse yoktu. Annesi olay gününü şöyle anlatıyor:

“Çağla, dürbünden bakmadan kapıyı asla açmazdı. Olur da basireti bağlandıysa, o başka!’ Kahvaltı sonrası onu okula gönderdim. Doktora gideceğimi söyledim. Dosyalardaki karışıklık yüzünden saat 17.15’e kadar doktorda kaldım. Ama 16.00’den itibaren her beş dakikada bir Çağla’yı aradım. Katil eğer erkekse, ısrarlı telefonlardan rahatsız olduğu için tecavüzü gerçekleştirememiş de olabilir. Apartmandaki tüm dairelerin anahtarları komşu Nilgün Hanım’da olurdu. Onu aradık. ‘Çağla’yı bir kontrol et’ dedik. Beş dakika sonra arkadan gelen bağırış çağırış sesleri arasında Nilgün Hanım, ‘Nedim’i de al, çabuk gelin’ diye haykırıyordu”(2).

Çağla tecavüze uğramamıştı ve katilin cinsiyetine dair bir bulgu da ortada yoktu. Abisi o gün Trabzon’daydı. Anne-baba evde yoktu. Yedek anahtar komşudaydı. Annenin söylediğine göre Çağla kendisiyle her şeyi paylaşırdı. Aynı zamanda ürkek ve çekingen biriydi. Aradan 17 yıl geçmesine rağmen

dedektifler bu cinayeti çözemedi. Gerçek karanlıkta kaldı.

Basına da yansımış bazı sorular var:

-Ölümünden sonra Çağla'ya gelen, apartmanın posta kutusundaki mektupları kim açtı?

-Günnur Hanım'ın evde olmaması bir tesadüf müydü? Yoksa katil onun evde olmadığını biliyor muydu?

-Çağla neden son altı aydır telefonlara cevap vermekten çekiniyordu? Tehdit mi almıştı, birinden mi korkuyordu?

-Çağla, eve girerken çantasını her zamanki gibi kapının yanına bırakmıştı. Çıkarttığı ayakkabılar, mutfakta, bulaşık makinesinin önünde yan yana duruyordu. Neden?

-Kapıyı yabancılara açmazdı. Kapıda, pencerelerde zorlama izi yoktu. Evleri üçüncü kattaydı. Katil içeriye nasıl girdi?

-Çağla'nın hep boynunda taşıdığı, okul arması takılmış kolye, bileğine nasıl dolanmıştı? (2).

Soruları çoğaltmak mümkün:

- Eğer yedek anahtar komşuda ise bunu bilen biri anahtarın kopyasını çıkararak eve girmiş olabilir mi? Örneğin o komşunun akrabalarından biri. Sürekli onlara gidip gelen ve Çağla'yı bilen biri.

- Katil, okul arkadaşı mıydı? Tanıdık biri olduğundan kapıyı açması kolaylaşır.

- Katil, abinin bir arkadaşı olabilir mi? Çünkü bu tür olaylarda kişiler öç almak istedikleri biri var ise doğrudan o kişiye değil o kişinin yakını ve sevdiği birine zarar vererek öç almak isteyebilir. Aynı şekilde anne veya babanın bir düşmanı, kızlarını öldürerek anne babadan öç almak istemiş olabilir.

- Ya da doğrudan bir akraba mı? Hem tanıdık hem de güven verir. Çağla akraba birine kapıyı kolaylıkla açabilir.

- İsimsiz telefonları da göz önünde bulundurursak dışarıdan ve daha önceden Çağla ile ilişkisi olan ama Çağla'nın onu kabul etmemesi üzerine bunu kabul lenemeyen biri de olabilir.

İnternete girip küçük bir araştırma yaptım ve benzerliği olan ilginç bir cinayetle karşılaştım: Ayşegül Eren Cinayeti. Basına yansıyan bilgi şöyle:

“İzmir'in Bornova İlçesi'nde lise ikinci sınıf öğrencisi 16 yaşındaki Ayşegül Eren, evlerinde boğazı kesilerek

ve vücudunun 90 yerinden bıçaklanarak öldürüldü. Ayşegül Eren'in tecavüze uğramadığı belirlenirken, polis kızın bir süre arkadaşlık ettiği ve uyuşturucu madde kullandığı iddia edilen servis muavini İ.İ. arıyor. Mustafa Kemal Lisesi ikinci sınıf öğrencisi olan ve beş dersten sınıfta kaldığı için yaz okuluna devam eden Ayşegül Eren, annesi Fatma Eren ve iki kardeşi Didim'e yazlığa giderken babası Erkan Eren'le birlikte evde kaldı. Çiğli Organize Sanayi Bölgesi'nde tarım aletleri üreten bir fabrikada işçi olarak çalışan Erkan Eren, önceki akşam evinin zilini defalarca çaldı ama kapı açılmadı. Yanında anahtarı olmayan baba Eren, telefonla aradığı kızından yine cevap alamayınca şüphelenerek polis ve çilingir çağırdı. Çilingirin kapıyı açmasından sonra polis memurlarıyla birlikte daireye giren baba Erkan Eren, mutfak girişinde kızının kanlar içindeki cesedini buldu. Adli Tıp Kurumu'nda yapılan otopside Ayşegül Eren'in boğazının kesildiği ve vücudunun çeşitli yerlerinde 30'u sıyrık şeklinde 90 bıçak darbesi tespit edildi. Talihsiz kızın tecavüze uğramadığı ve evden hiçbir eşyanın çalınmadığı da belirlendi”(3).

Olayın ertesi günü yapılan bu haberin ardından detaylı bir inceleme yapıldı ve katilin aranan kişi değil Ayşegül'ün 17 yaşındaki teyzesinin oğlu yani kuzeni olduğu parmak izinden tespit edildi. Aynı yaşlarda ve aynı koşullarda öldürülen iki kadın. İkisi de tecavüze uğramamıştı, evden herhangi bir şey çalınmamıştı ve kapılar zorlanmamıştı. Biri yakalanırken diğerinin üzerinde 17 yıl geçmesine rağmen neden yakalanamadı? Peki Gerçek'e ulaşmak bu kadar zor mu?

Çok benzer olmasa da başka bir cinayet de Necla Sağlam Cinayeti. Cinayet basında şöyle yer almış:

“Zonguldak'ta, Türkiye Taşkömürü Kurumu'nda (TTK) memur olan 23 yaşındaki Necla Sağlam, yalnız yaşadığı evinde boğazı kesilerek öldürüldü. Cinayetle ilgili, polisi arayıp, eve giremediğini haber veren Necla Sağlam'ın sevgilisi olan ambulans şoförü 24 yaşındaki S.Ç. gözaltına alındı.” ... “Necla Sağlam'm, evinde boğazı kesilerek öldürülmesiyle ilgili polis soruşturması sürüyor. Necla Sağlam'm, başına poşet geçirildikten sonra öldürüldüğü belirlenirken, evde bütün eşyanın yerinde ve düzgün olduğu, kapının da zorlanmadığı belirtildi”(4).

Bu cinayette de sevgiliden şüphelenilmiş ama gerçek sonradan ortaya çıkmıştı. Katil eve daha önce gelen bir tesisatçıydı:

“Geçen 24 Şubat'ta meydana gelen olayda Türkiye Taşkömürü Kurumu'nda memur olan Necla Sağlam, yalnız yaşadığı evinde başına poşet geçirilip boğazı

kesilerek öldürüldü. Olaydan 21 gün sonra gözaltına alınan boya ve tesisat ustası Tolga Kudu, tutuklandı. Tolga Kudu'nun cinayetten birkaç gün önce Necla Sağlam'ın evine su tesisatındaki arızayı gidermek için gittiği ve olay günü de evinin çevresinde dolaştığı tespit edildi. Ayrıca Ankara Adli Tıp Grup Başkanlığı'ndan gelen raporda da sanıktan alınan örneklerin Necla Sağlam'ın tırnaklarından ve poşetten alınan DNA örnekleriyle uyduğu tespit edildi”(5).

Lacan “Gerçek'e asla ulaşamayız,” der. Elbette Lacan'ın burada söylediği Gerçek farklı bir anlam taşıyor. Lacan'a göre insan zihnini bir arada tutan bir sistem var. İmgesel, simgesel ve gerçek düzenleri. İnsan zihni bu üç halkanın bir arada durmasıyla bütünlüğünü koruyabilir. Gerçek bedeni temsil eder. Simgesel dili, imgesel ise dilin devreye giremediği düzlemdir. Bir de Lacan'ın gerçeklik kavramı vardır. İnsan zihni gerçekliği görebilir ama Gerçek'e asla ulaşamaz. Çünkü dil gerçeğin üzerini çizmiştir. Dil dolayımından geçen insan artık Gerçek'ten kopuk yaşar.

Çağla cinayeti de Lacan'ın gerçek kavramı ile benzerliler taşıyor gibi. Katile ulaşamayan bir dil dolayımı gibi! Sanki bu gerçeği hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz! Peki gerçekten de öyle midir? Gerçeklik “gerçek”e nasıl dönüşür?

Genellikle gerçekliğimizi büyük Öteki'nin söylemi belirler. Toplumsal olaylarda ise gerçekliğimizi devlet kurumlarının işleyişi belirler. Örneğin Türkiye'de birçok faili meçhul cinayetin arkasında devletin içine kümelenmiş grupların yaptığı ortaya çıktı. Gerçek geç de olsa karşımıza çıktı. Lacan'ın gerçek kavramı da ara ara karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bir deprem veya bir trafik kazası

anında. Dilin işlevinin yitirildiği yerde gerçek ile yüz yüze geliriz. Peki, Çağla cinayetinde böyle büyük bir elin olması ihtimali nedir? Büyük güçler bu cinayetin çözülmesini engellemiş olabilir mi? Katil birileri tarafından korunuyor mu? Belki de ufak bir hata, örneğin doğru yerden parmak izi alamamak da bu cinayetin çözülmemesine neden olmuş olabilir.



Eğer bir gerçeğe ulaşamıyorsak o zaman o olayın gerçekleşmeme olasılığını da düşünmemiz gerekir. Örneğin bu cinayette katil bulunamıyorsa var olan gerçeklik üzerinden gidilebilir. Katil bir anlamda tüm sürecin suçunu ona yüklemek için de aranır. Çünkü bu birçok kişinin sorumluluğunun örtbas edilmesine de yarar. İhmaller zinciri de suçun bir parçası değil midir? Bir babanın bir annenin hatta bir kardeşin ilgisizliği de bir suçun parçaları sayılmaz mı? Elbette kişisel olarak kimseyi suçlamıyorum; toplum olarak bizler kendi suçlarımızı kabul etmekte zorlanıyoruz. Toplum olarak çocuklarımıza yeterince ilgi ve sevgi besleyemememiz, onları sadece kendi gözümüzden değil onların gözünden de görebilmemiz onları kötü insanların

eline düşmesine bir nebze de yardımcı olmaz mı? Katili bulup tüm suçu ona atmak kolaydır. Elbette sevgisizliğin, ilgisizliğin hukukta bir cezası yok ama insan zihninde bunun cezası çok ağır olabilir. Ölümünden hatta cinayetinden sonra bir insanı ihmal etmenin vereceği acı ve suçluluk duygusu kadar büyük bir şey olacağını sanıyorum.

Elbette konu aynı zamanda ülkemizdeki kadın sorunları ile doğrudan ilgilidir. Maalesef egemenliğin erkekte olduğunu sandığımız bir coğrafyada yaşıyoruz. Kadın-erkek, çocuk-yaşlı hepimiz bunun bir parçasıyız ve bu cinayetlerden hepimiz sorumluyuz. Elbette birey olarak yapacaklarımız sınırlı. Ama devletin mekanizmalarını seçimlerimiz ile değiştirme şansına sahibiz. Bu konuda her birey sorumlu davranmalı ve kadına olan bakışın değişmesi için başka şeylerin özellikle de kendimiz ve uzantısı olan büyük Öteki'nin değişmesi gerekliliğine inanmalıyız. Hatta inanmayı bırakıp bu iş için çabalamalıyız. Kadını nesneleştiren ve onu bir özne konumundan alıkoyan zihniyete karşı –erkeklik taslamadan– bilinçlendirilmeli ve bilinçlenmeliyiz.

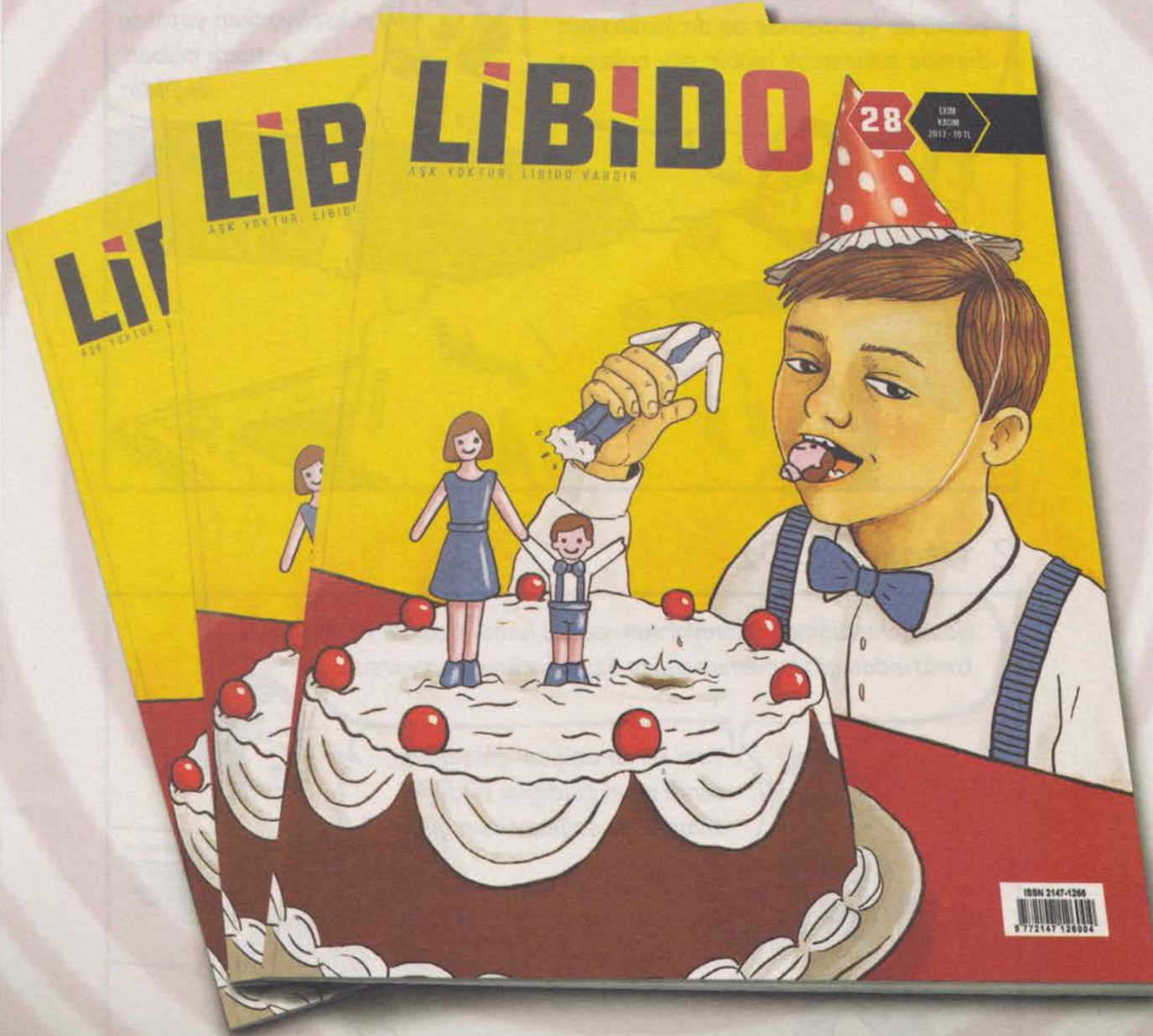
Kaynaklar:

1. <http://t24.com.tr/haber/istanbul-polisinin-cozemedigi-4-dugum,39964>
2. <http://www.hurriyet.com.tr/caglanin-katili-kim-39245373>
3. <http://www.hurriyet.com.tr/liseli-kiz-bogazi-kesilerek-olduruldu-38639560>
4. <http://www.milliyet.com.tr/genc-memur-evinde-bogazi-kesilmis-gun-dem-2199134>
5. <http://www.hurriyet.com.tr/necla-saglam-cinayetinde-karar-cikti-40366823>

LİBİDO DERGİSİ

SAYI 28 ÇIKTI

KİTABEVİ VE D&R MAĞAZALARINDA



SARTRE VS. SURFING

INSPIRED BY SURFING WITH SARTRE BY AARON JAMES

DRAWINGS BY NATHAN GELGUD

1. Câiz ve Ateizm



2. Utanç ve Öz



3. Başkaları ile Arkadaşlık



Yataktan kalkıp kalkmamayı seçmek zorunda olmakla kalmayıp ayrıca yataktan kalkmak zorunda olduğumuz da muhtemeldir. Fyodor Dostoevsky "Tanrı yoksa, her şey mübahtır" demiş ve Jean-Paul Sartre bu sözü genişleterek Tanrı olmadan tutunabileceğimiz hiçbir şey olmadığını, terk edilmiş olduğumuzu söylemiştir. Ama, James ikisinin de yanlış olduğunu düşünmektedir. Pascal, Dostoevsky ve Sartre'a karşılık vermek için "Sörfçü anlayışın aydınlığı" sözünü kullanır. Dalgalar yükseliyorken yataкта uzanmak mübah değildir. Peki hangi nedenden dolayı? Sadece kendi iyiliğimiz için. Çünkü çok eğlencelidir. Bir dalgaya uyum sağlamak oldukça görkemlidir. Ayrıca, insanın hayatının sınırlı zamanı içinde yapabileceği fazla güzel bir şeydir.

Felsefe profesörü ve kendini adanmış bir sörfçü olan James, kitabı *Sartre ile Sörfün* başından sonuna kadar, filozofların çıkarımları ile kendisinin sörf yaparken çıkardığı dersleri birbiriyle karşılaştırır. Sörf alt kültürünün normları ve geleneklerini ele alarak ekonomi ve kapitalizm ile ilgili belli teorilere ışık tutar ve sörfçülerin yaşam tarzı ile varoluşçuluğun yargılarına meydan okur. Sabahınızı dondurucu suda yukarı aşağı sallanarak ve sörf hizasında büyük bir dalganın gelmesini bekleyerek değil *Varlık ve Hiçlik* okuyarak geçerseniz bile, James sizi denizde ve dalgalarda, sizin felsefenizde hayal edilenlerden daha çok şey olduğuna inandırmayı umuyor.

Aaron James'in *Sartre ile Sörf* adlı eserinden esinlenilmiştir.

İllüstrasyonlar ve yazar: Nathan Gelgud

Çeviren: Berfin Bulut

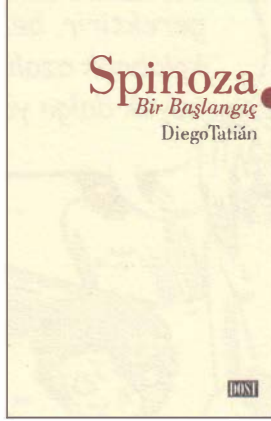
Kaynak: Signature



BİLGE İDEALİNİN VÜCUT BULMUŞ HÂLİ: SPINOZA. BİR BAŞLANGIÇ

ÇİĞDEM DURKAN

Kitap



Diego Tatián
Spinoza. Bir Başlangıç
Türkçesi: Ali Dokuzlu
Dost Kitabevi Yayınları
Haziran 2017,
Ankara, 141 sf.

“İnsana ait eylemleri ve iştahları, tıpkı çizgiler, düzlemler ve cisimlerden oluşuyormuşçasına ele alacağım.”

Cemal Bâli Akal'ın yönetiminde Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanan yasa-siyasa dizisi içerisinde yer alan *Spinoza. Bir Başlangıç*, 2004 yılı boyunca Cordoba Ulusal Üniversitesi Yahudi Çalışmaları Programı kapsamında Diego Tatián tarafından verilmiş olan derslerin yazıya dökülmüş hâlinde oluyor. Bu nedenle hayli kapsamlı bir başlangıç olarak nitelendirebileceğimiz bu kitabı, derginin bir önceki sayısının akabinde okumak ayrı bir keyif veriyor.

Beş bölümden oluşan kitabın ilk bölümü olan “Spinozacılığın Biçimlenişi: Aforoz, Felsefe, Milenyumculuk” Spinoza'nın yaşam öyküsünü detaylı biçimde anlatıyor. Bilindiği üzere Spinoza'nın ailesinin Marrano (1) idi. Marrano'ların, haklarında 1492'de verilen İspanya'dan kovulma emri üzerine; dinlerinden dönmeye ya da göçe mecbur kalmış olmaları ve Marrano kültürü ile aforoz edilmesi, Spinoza'nın felsefesinde oldukça etkili olmuştur.

“Baruch de Espinoza'yı lânetliyoruz, sürüyoruz ve aforoz ediyoruz. Gündüz lânetlensin ve gece lânetlen-

sin, uyumaya yattığında lânetlensin ve uyandığında lânetlensin, girerken lânetlensin ve çıkarken lânetlensin. Rab onu affetmesin. Gazap ve öfkesiyle bu adamı kavursun. Bu yasa kitabında yazılı bütün lânetleri üzerine indirsin. Yasa kitabındaki belalar eliyle ismini göğün altından silsin. Rezil düşsün diye, onu bütün İsrail boylarından ayırsın. Ve sizler, Tanrı'mız Rab huzurunda bir araya gelmiş kimselere, bugün burada durup hayatta olanlara ihtar edilir ki, ne kimse onunla konuşabilir, ne yazabilir, ne ona bir iyilik edebilir, ne onunla aynı çatı altında durabilir, ne onun dört dirsekten yakınına gidebilir, ne de onun yazdığı bir şeyi okuyabilir.”

Aforoz edildiğini öğrendiğindeki tepkileri ile ilgili öğretmeni Lucas'ın söyledikleri, henüz giriş bölümünden bize onun hakkında ipucu veriyor:

“Haberi aldığı gibi inzivaya hazırlandı ve korkmak bir yana, haberi taşıyana şunları aktardı: Hayırlı olsun. Gücüme giden bir şu var ki, ben, bilerek ve isteyerek bir iş yapmadım ve rezil ihtimallere karşı kayıtlı-



sızca davranmadım. Madem böyle istendi, önümde açılan bu yola ben de neşeyle giriyorum. Geçinebilmek konusunda, onlara göre daha iyi bir teminata sahip olmasam da çıkışım, Mısır'dan çıkan İbranilerden daha masum olacak; bunun tesellisini taşıyorum.”

Spinoza'nın XVII. Asır Hollandası'nda felsefe, bilim ve teoloji tartışmaları yapan Colegiantlar tarafından kabul edilmesi, onun felsefesinin gelişimine ciddi katkılarda bulunmuştur. Kitabın bu bölümünde Spinoza'nın hayatının bu dönemindeki çalışmaları ve çevresi ile ilgili detaylı bilgiye ulaşabiliyoruz.

Tanrı Olmayan Tanrı adını taşıyan ikinci bölümde, *Etika* ile etiği, geometrik düzene göre nasıl kanıtlamaya çalıştığı, etkilendiği Hobbes, Aristoteles ve kendisinden etkilenen Descartes, Gallileo, Deleuze, Hegel, Marx, Balibar, Negri gibi entelektüellerin hakkındaki görüşlerine yer veriliyor. Bir yandan *Etika*'nın bölümleri özetlenirken diğer yandan Spinoza felsefesinde Tanrı, töz, neşe, keder, tutkular, mutluluk, erdem, cemaat ve toplum kavramları ile ilgili ayrıntılara incelikle yer veriliyor.

Teolojik-Politik İnceleme bir müdahale metni ve bir manifesto-dur. *Kitap Okumayı Öğreten Bir Kitap* isimli üçüncü bölümde ise Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme* eserine yer veriliyor. Teolojik Musa geleneği ile düşünce dünyası harmanlanan dönemin Hollanda'sında, Spinoza'nın muhalif çizgisinin izleri bu bölümde sürülüyor. Modern demokrasinin meşrulaştırıldığı ve temelinin atıldığı bu metinle ilgili olarak Strauss'la mutabık kalarak açık muhtevasını kavramaya çalışarak mahirâne biçimde okumaya imkân bulunmadığı da teslim ediliyor. Nitekim aforoz edilmiş ve dönem iktidarının dikkatini çekmemek için “çekimser yazım” ya da diğer adı ile “ikircikli anlatım” teorisi ile yazılan bu metnin, 1678 yılındaki Fransızca ilk çevirisinin *Yahudilerin Eski ve Güncel Hurafe Törenleri Üzerine İnceleme* ismini alması da aynı nedenden kaynaklanmaktadır.

Aforoz verdiği kabul ve neşeye dair tepkiyle Spinoza felsefesi hakkında daha önce yapılan serim, bu bölümde çözülüyor. Spinozacı bilge idealine göre; bilge kendiyile dost olmalı ve hiçbir şekilde kendini feda etmemelidir diyebiliriz. Koşulsuz kabul ediş ve dahil oluş ile kederin mutlak

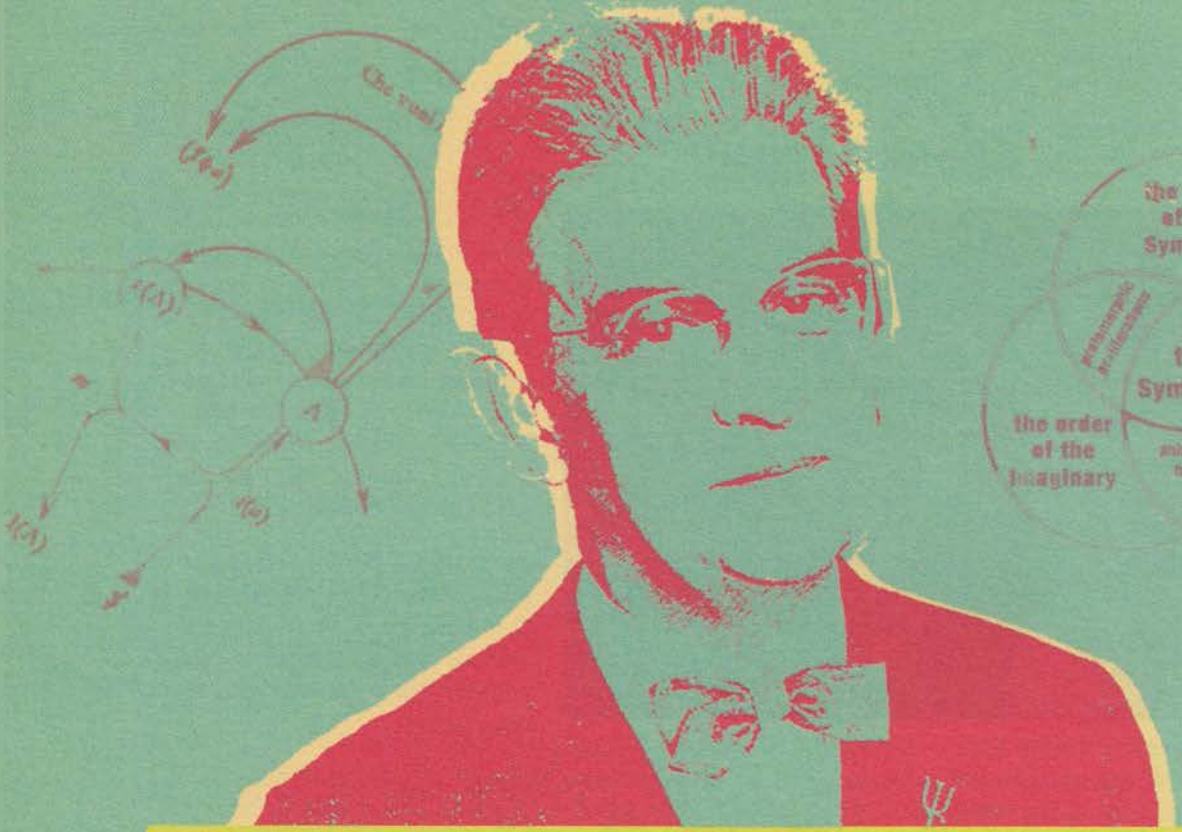
reddinin, Spinoza'nın yaşamında nasıl somutlaştığını bu bölümde görüyoruz. Dönemin koşulları göz önünde bulundurulduğunda, nefretle aforoz edilen büyük düşünürün, razı olarak ve hatta neşeyle; çağa yön verecek nitelikte bilgiye dönüşen eserleri ve yaşantısı, bilge idealinin vücut bulmuş hâli olarak karşımıza çıkıyor.

Bir Hollanda Yurttaş isimli dördüncü bölümde, Spinoza felsefesinin monarşi ve Yahudilerin seçilmiş olup olmamaları ile ilgili eleştirilerinden kesitler görüyoruz.

Panteist Bir İnsanlık isimli beşinci ve son bölümde ise nefret, din, felsefe ve teolojinin birbirinden ayrılması ile ilgili görüşlerine ulaşıyoruz.

Bu son bölümlerde Spinoza, politikanın ve monarşinin hurafeden beslendiğini ve halkın hurafeye meyilli olduğunu; ancak bunun kader olmadığını gözler önüne seriyor. “Hurafe” kavramının “talih” kavramıyla omuz omuza yürüdüğünü görüyoruz ve bu nedenle *Teolojik-Politik İnceleme*'ye bu kavramları karşılaştırarak başlıyor Spinoza. “*İnsan yaşamı tutkulu bir yaşamdır ve tutkulu yaşam da insanları bir yandan öte yana sürükleyip atmaktadır. Yalnızca ona güvenen kişi yaşamda başarısızlığa uğrayacaktır. Bu sebeple bir Etik lâzımdır.*” Spinoza buradan hareketle tutkuları ahlakçı bir eleştiriye tabi tutmuyor; çünkü yazarın da belirttiği gibi tutkuları tabi şeyler olarak ele alıyor. Temel meselenin, “neşeli tutkuları” akıl-ışbirliğine sokmaktan ibaret olduğuna değiniyor, tıpkı kendisinin yaptığı gibi...

(1) Eski dinine inanmaya devam ettiğinden şüphelenilen Yahudi dönmelerine verilen isim.



7 KASIM - 12 ARALIK 2017 SALI GÜNLERİ 18.30 - 20.00

YER
ROUTE
ANKARA

KAYIT
ZORUNLU

LACAN'IN KURAMINA GİRİŞ SEMİNERLERİ

MUTLUHAN İZMİR

FALLUS VE FALLİK NESNE - NARSİSİZM
GERÇEK, SİMGESEL VE İMGESEL
BABANIN-ADI VE BİLİNÇDİŞİ
DİL VE ÖZNE

Kayıt ve Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com

İletişim: dusunbilakademi@gmail.com



LIBİDO



KİTAP | SAHAİ



*Felsefe, Psikoloji, Edebiyat ve birçok farklı alanda eski
ve yeni binlerce kitap sizleri bekliyor.
Düşünbil ve Libido dergilerini online
sipariş verebileceğiniz tek kitap sitesi.*

Kolay Sipariş | İndirim | 90 TL Üzeri Ücretsiz Kargo

www.dusunbilkitap.com

Okumak Özgürlüktür!

www.facebook.com/dusunbildergisi

