

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>

Kadın Filozoflar



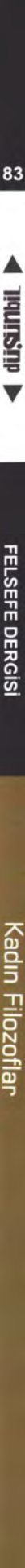
83

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

EYLÜL 2019 | YIL 13 | FİYATI 20 TL





FELSOVIRAS

KÖNYV

düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 13 / SAYI 83 / EYLÜL 2019

İmtiyaz Sahibi

Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

Sorumlu Yazı İşleri ve Genel Yayın Yönetmeni

Olcay Yılmaz

Yayın ve Çeviri Editörü

Cemre Yılmaz

Görsel Yönetmen

Olcay Yılmaz

Reklam ve Halkla İlişkiler

info@dusunbil.com

www.dusunbil.com/reklam

Üyelik Koşulları

Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 480 TL

Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com

Web: www.dusunbil.com

E-posta: bilgi@dusunbil.com

WhatsApp: 03129267260

ISSN: 1309-3304

Yaygın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah.

Büklüm Sok. No: 47/3 ÇANKAYA / ANKARA

Baskı: Desen Ofset

Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2

Çankaya, Ankara

Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 28 Ağustos 2019

Baskı Adedi: 4000

EDITÖRDEN

Ara ara 20-30 yıl önceki dergilerin editör köşelerine bakıyorum, neler yazmışlar diye. Bugünden düne bakarken o yazılanlar benim için ne ifade ediyor bunu anlamaya çalışıyorum. Elbette temel mesele hep aynı: dergilerin zor koşullarda çıktığı, kağıt fiyatlarının yüksek olduğu ve dağıtım sıkıntılarının devam ettiği anlatılıyor. Bu sorunlar dergilerin her dönem yaşadığı sıkıntılardır. Maalesef ülkemizde dergiler hep üvey evlat muamelesi görmüştür ve bu durum değişmemiştir. Tüm bunların dışında bu dergilerin editör köşelerinde dönemi anlatan ve ders niteliğinde şeyler de vardır. Dönemin siyasi ve ekonomik tablosu tarih kitaplarına girmeyen anlatımlarla doludur. Ben de bu köşede dönemi anlatan ve ileriye ders niteliğinde olacak anlatımları koymak istiyorum. Ama maalesef son 10-15 yıldır anlattıklarımız hep aynı ve olumsuz şeyler olmaya başladı. Bu da sözün bittiği anlamına geliyor. Sözün bittiği yerde eylem başlar. Bu ekonomik koşullarda, tekelin zirve yaptığı bir dönemde biz de dergi çıkarma konusunda eylemimizi eylemsizlik olarak bir eyleme çevirebiliriz. Bunu gelecek günler gösterecektir.

Bu sayımızda felsefenin erkek egemenliğini kıran kadın filozofların birkaç tanesine yer verebildik. Düşün dünyamıza katkıları kadar bakışımızı da derinden değiştirecek filozoflarla tanışmak bizim kadar sizi de mutlu edecektir.

Keyifli okumalar...

Olcay Yılmaz



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

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.

*İnsan ruhu hakikate ve
ifade özgürlüğüne ihtiyaç duyar.*

Simone Weil





KAPAK

- 06** Rusya'dan Amerika'ya Ayn Rand'ın
Felsefi Yolculuğu
Martin Jenkins
Çeviren: Janset Nas Kılınç

- 10** Virginia Woolf:
Zamanın Bataklığında
Androjen Bir Ophella
Josef Hasek Kılçıksız

- 15** Hannah Arendt'ten Bize Kalan
Ala Emire D. Ersoy

- 21** Simone de Beauvoir'ın Cinsel
Farklılık Fenomenolojisi I
Sara Heinamaa
Çeviren: Bünyamin Tan

- 27** Siyaset Felsefesinde Kadının ve
Kadın Filozofların Yeri
Söyleşi: Efsun Aksent

- 31** Felsefenin Anlamadığı Şu:
Ayn Rand'ı Yok Saymak Onu
Ortadan Kaldırmayacak
Skye C. Cleary
Çeviren: Cemre Yılmaz

- 34** Geçmiş ve Gelecek Arasında
Kaybolan Kamusal Alanın
Tezahürü
Dilan Akpolat





- 37** Virginia Woolf'un Çarpıcılığı:
Rosi Braidotti ile Söyleşi
Ruth Clemens
Çeviren: Leyla Belma Gazi

- 41** Bir Kadın Filozofumuz: Mübahat
Türker (Küyel)
Sema Önal

- 45** Filmdeki Felsefe
Benjamin Poore
Çeviren: Zeynep Şenel Gencer

- 50** Çocuk Analizi ve Bilinçdışı
Fantezi Mefhumu
Patricia Daniel
Çeviren: Erdi Deviren

- 53** Hannah Arendt'in
Adolf Eichmann'a Olan İtirazı
Judith Butler
Çeviren: Toygar Akın

- 57** Düşünmek, Arzuyu Öldürür!
Olca Yılmaz

- 60** Felsefe Dünyası

- 63** Karikatür

- 64** Okuma Önerisi





RUSYA'DAN AMERİKA'YA AYN RAND'IN FELSEFİ YOLCULUĞU

MARTIN JENKINS

ÇEVİREN: JANSET NAS KILINÇ



Çoğu felsefi akım, kurucularının ölümü ardından kurucularının adıyla anılır, Platonculuk gibi. Bazen de Varoluşçuluk gibi uygulayıcılarının akıl birliği ile adlandırılır. Ancak normalden daha büyük bir ego, bir felsefe kurar ve kendi istediği gibi adlandırır. *Yeni Entelektüel İçin*'de (1961) Ayn Rand, "Felsefem için seçtiğim isim Objektivizm'dir." diye yazar.

Rusya ve Amerika

Ayn Rand, 1905 yılında Saint Petersburg'da Alisa Zinovyevna Rosenbaum olarak doğdu. Babası başarılı bir Yahudi eczacıydı. Sadece on iki yaşındayken Ekim Devrimi bütün hayatını değiştirdi. Babasının işine el konuldu ve aile Kırım'a kaçtı. Rus İç Savaşı (1918-21) yıllarını burada geçirdiler.

Rand'ın sık sık hayatını mitleştirildiği iddia edildi; ancak bir paragrafı kulağa gerçekçi geliyor ve pek çok şeyi açıklıyor:

Pek çok kez el değiştirmiş küçük bir köyde yaşadım... Beyaz Ordu (çar yanlısı) tarafından işgale uğradığında neredeyse Kızıl

Ordu'nun (komünist) dönmesini umdum ve Kızıl Ordu tarafından işgale uğradığında da tersini. Pratikte aralarında pek bir fark yoktu ama teoride vardı. Kızıl Ordu totaliter diktatörlük ve terör ile hükmetme taraftarıydı. Beyaz Ordu hiçbir şeyin taraftarı değildi; tekrar ediyorum; *hiçbir şey*. Savaşıkları korkunç şeytana cevaben, Beyaz Ordu bütün zamanın en sıkıcı, en kokuşmuş beylik laflarından daha fazlasını bulamadı: savaşmalıyız, dediler, Kutsal Rusya Ana için, inanç ve gelenek için. ('Vietnam Dersleri', 1975)

Aile, Saint Petersburg'a döndüğünde –ki artık Petrograd olmuştu– Alisa, Devlet Üniversitesi'ne kayıt oldu. İddiaya göre burjuva olduğu için okuldan atıldıktan ve yabancı akademisyenlerin müdahaleleri sonucu atılmaktan kurtulduktan sonra, 1924'te Tarih diploması aldı. Bundan sonra, o zamanlar adı Leningrad olan şehirde Ekran Sanatları okudu. Bu zamanlarda neden yaptığını hiç açıklamamasına rağmen 'yazma ismi' olarak Ayn Rand'ı benimsedi.

1925'te Chicago'daki yakınlarını ziyaret etmek için vize aldı ve Şubat 1926'da New York'a, iddiaya göre hiç İngilizce bilmeden, vardı. (Eğer öyleyse de çok çabuk akıcı şekilde konuşmaya başladı.) Ailesini ABD'ye getirmek için vize alma denemelerinde bulundu ama başarılı olamadı.

Yazar ve Felsefeci

Rand, Hollywood'a taşındı ve iddiaya göre şans eseri Cecil B. DeMille ile tanışması üzerine figüran olarak çalışmaya başladı. Sonrasında senarist olarak çalıştı. 1929'da aktör Frank O'Connor ile evlendi ve 1931'de Amerikan vatandaşı oldu. İlk başlarda sınırlı başarıyla roman yazarlığı ve piyes yazarlığı yaptı. Sonrasında piyeslerinden biri Broadway'de sahnelendi ve 1936'da yarı otobiyografik romanı *Yaşamak İstiyorum* yayımlandı.

1943'te ilk çok satan eseri olan *Hayatın Kaynağı* yayımlandı. 1949'da Rand'ın kendi senaryosu kullanılarak filme çekildi (birazcık değişikliğe uğramış halde) ve başrolünde Gary Cooper oynadı. Bazı söylentilere göre Rand, kendi yazmış olmasına rağmen filmi beğenmedi. Başka bazı söylentilere göre ise yapımcıya ve yönetmene onun vizyonuna sadık kaldıkları için teşekkür etti.

Sonraki romanı *Atlas Vazgeçti* (1957) geliştirmekte olduğu felsefenin bir ifadesiydi. Aynı zamanda onun son kurgu işiydi. Kitap çıktığında Rand, Los Angeles'ten New York'a taşınmış ve kendini bir grup hayranı ile çevrelemişti, onlarla kendi apartmanında kendi fikirlerini tartışmak için buluşuyordu. Şaka yollu kendilerini 'Kolektif' diye adlandırıyorlardı. 1961'de objektivizmin manifestosu *Yeni Entelektüel İçin*'i yayımladı ve sonraki yirmi yılda kendini *The Objectivist Newsletter* ve herkese açık konuşmalar yoluyla inançlarını kurgusal olmayan düzyazı ile ifade etmeye adanmıştı.

Rand, "felsefesinin temelini tek ayak üstündeyken gösterip gösteremeyeceği" sorusuna cevabının hikayesini anlatır. Cevabı şöyleymiş:

1. Metafizik: Objektif gerçeklik

2. Epistemoloji: Akıl

3. Etik: Çıkarıcılık

4. Politika: Kapitalizm

"Benim yazımın güdüsü ve amacı *ideal insanın yansıtılmasıdır*." Tabii ki fikirleri bundan çok daha karmaşıktı. Ama büyük olasılıkla niyeti açıkça denemelerinden ziyade kurgu yazılarında görüyoruz.

Hayatın Kaynağı, başkahraman olan mimar Howard Roark tarafından tasarlanan bir konut geliştirme projesi hakkındadır. Geliştirme ekibinden biri kendine uzun süreli bir iş sağlamak için tasarımı bir değişikliğe sebep olunca önemli bir gelişme olur. Bu kişinin kendi çıkarı ile ilgili bir davranış, Rand'ın felsefesinin de üç numaralı doktrini ile uyuyor diye onun bu davranışı onaylamasını bekleyebilirsiniz; ancak o, üstü kapalı bir şekilde bunu kınar. Roark karşımıza sanatsal onuru olan birisi olarak çıkıyor: inandığı şeyleri yapıyor, o anda kendi çıkarına karşı olsa da. Bu sebeple Roark kendine karşı dürüst. Burada Rand, aşağılık bencillik ile aslında inandığı 'kahramanca egoizm'i karşılaştırır.

Rand, Friedrich Nietzsche'den etkilendiğini kabul etmiştir; ancak onun fikirlerini reddettiğini de iddia etmiştir. Buna rağmen onun kahramanları Nietzscheci Üstinsan'ın bütün karakter özelliklerine sahiptir. Özellikle de kapitalist karakterleri mütemadiyen kodamandır ve genellikle kendi başına bir yerlere gelmiş, kendi işlerinin sahibi ve hissedarların sürü içgüdüsüyle sınırlanmayan insanlardır. (Rand'daki başka bir Nietzscheci özellik ise kendi yazılarından yaptığı sık alıntılardır.)

Birey ve Devlet

Rand, insan topluluklarının tarih boyunca ya şiddetin adamları ya da mistisizmin adamları tarafından yönetildiğini iddia etti ('Attila ve cadı-doktor', dedi Nathaniel Branden'dan anlamlı bir şekilde ödünç alarak). Ne şiddetli olan ne de mistikler bir şey üretti: Bunun yerine her ikisi de üreticilerden ya kaba kuvvetle ya da Rand'ın deyimiyle, din dolandırma-





sıyla bir şeyleri aldılar. Ancak modern zamanlara gelindiğinde ‘üreticiler’ topluma aklın rehberliğinde hükmedebildi. Ama *Yeni Entelektüel İçin*’de çağdaş düşüncenin bu gelişmeyi tersyüz etmeye eğilim gösterdiğinden bahseder Rand.

Onun korktuğu iki şey özgecilik ve devletçilikti. Nedeni her ne olursa olsun insanların özverili bir şekilde davranabileceklerini reddetmedi; ama ister bireyler ister topluluk olsun, insanların diğerleri için yaşamaya mecbur olduğunu iddia ya da ima eden bütün ahlaki sistemlere karşıydı. Onun ideal insan görüşü kapitalizmden yola çıkıyordu. İnsanlar birbirleriyle ‘tüccarlar’ olarak ilişki kurmalıdır, her biri kendi rasyonel çıkarının peşinde ve böylece de birbiriyle düzgün ve akla yatkın biçimde etkileşimde bulunarak, karşılıklı saygı ve her insanın değerini kabul etmelidir –E.F.Schumacher’in ifade ettiği gibi, ‘sanki insanlar önemliymiş gibi ekonomi’ yapma. (İlginç bir şekilde romancı ve Hristiyanlık savunucusu olan C.S.Lewis, Rand’ın özgeciliğe getirdiği eleştiriye benzer bir eleştiri getirerek buna ‘bencil olmama’ dedi.)

Rand bir tür devletin varlığına olan ihtiyacı kabul etti. Kapitalist anarşizm dahil olmak üzere, anarşizmin bütün çeşitlerine karşıydı ve devletin bir hukuk çerçevesi sağlamak ve vatandaşlarını dışarıdan veya birbirlerinden gelebilecek bir saldırıya karşı korumak için gerekli olduğunu savundu. Ancak bunun

da ötesinde kapitalist pazar/tüccar etkileşimlerinin iyi bir toplum için elverişli olduğuna inandı. Ama devletin eylemlerini Rand’ın ona verdiği sınırlı rolden fazlasına genişletmeye eğilimli olduğunu ekledi. Özellikle de, devlet ‘özgecilik’ tarafından ele geçirilebilir. Bu da devletin birbirlerine hizmet üzerinden vatandaşlarının mallarını yeniden dağıtma yolları haline gelmesi anlamına geliyor. Bu da, devletin ödeyebilme yetisi üzerinden vergi toplaması ama ihtiyaca göre hizmet sunması anlamına geliyor devletin tanımına göre.

Rus İç Savaşı ile ilgili alıntıya dönecek olursak: Ergenliğinde Ayn Rand’a dünyanın nasıl olması gerektiği ile ilgili iki görüş sunulmuştu –monarşik ya da komünist– ve o ikisini de reddetti. Sonra Birleşik Devletlere onun nasıl olması gerektiği ile ilgili görüşü ile taşındı ve yavaşça ABD’nin onun ideali gibi olmadığını keşfetti. Daha sonra on yıllarını ABD’yi olmasını gerektiğini düşündüğü şey haline gelmeye ikna etmeye harcadı.

Eleştiri ve Takdir

“Seks bütün eylemlerin en bencilidir.” diyor *Atlas Vazgeçti*’deki karakterlerden biri, “bir adamın cinsel tercihi onun bütün temel kanılarının toplamı ve sonucudur.” Rand, 1954’te takipçilerinden biri olan Nathaniel Branden ile ilişki yaşamaya başladı, o da evliydi. Eşleri görünüşe göre bu ilişkiye rıza göstermişti. Branden, 1958’te Rand’ın fikirlerini tanıtmak için Nathaniel Branden Dersleri’ni vermeye başladı. Daha sonra bunları Nathaniel Branden Enstitüsü olarak bir araya getirdi. Branden, Rand ile ilişkisi bittikten sonra 1964’te genç bir aktris ile bir ilişki yaşamaya başladı. 1968’de bunu öğrenen Rand deliye döndü. Branden’i yalancılık ve ‘özel hayatında irrasyonel davranış’ ile suçlayıp hem onunla hem de karısıyla olan ilişkisini kesti. Nathaniel Branden Enstitüsü kapanmak zorunda kaldı. Kimse Rand’ın tepkisinin nedenini anlayamadı; ama Objektivizm’in aleni olarak akla bağlı olmasına rağmen tarikatımsı unsurlarının olduğu iddialarını ateşledi.

Aslında Ayn Rand’ı eleştirmek oldukça kolay. Örneğin, yazılarında tarihi ele alışı oldukça basit. En klasik hatalardan biri olarak şunu ele alalım: “Kapitalizm, Birleşik Devletlerde doğmuş bir sistemdir.” (‘Objektivizmi Takdim’, *LA Times*, 17 Haziran 1962). Adam Smith şaşırırdı. Ayrıca Batılı olmayan sanatı takdir edemiyordu; doğrusu, gerçekten anladığı tek sanatın Avrupa geleneğindeki kurgu olduğunu söylenebilir. Ancak aynı zamanda Ian Fleming’i, Mickey Spillane’yi ve step dansı takdir ettiğini de

söylemek zorundayız. Dar bir görüşü olabilir; ama entelektüel bir züppe değildi.

Aslına bakarsanız Rand sadece paradoksları yolu ile anlaşılabilir. Amerikan geleneğinde bir sağ kanat olarak görülüyordu; ama kürtaşı destekledi ve Vietnam Savaşı'na karşıydı. Homoseksüellikten nefret etti; ama suç olarak sayılmasına karşıydı. Ateistti; ama Aziz Thomas Aquinas'ı, Aristoteles'ten sonra en çok etkisinde kaldığı kişi olarak görüyordu. Azimli, bağımsız bir kadındı; ama feminist değildi. Bunun yerine, kadınların erkeklere hayran olması gerektiğine inanıyordu. Hatta *Hayatın Kaynağı*'nda Roark tarafından tecavüze uğramayı kabul eden Dominique Francon karakterini bile sundu; çünkü Roark ona egemen olmuştu. Ama kadınların neredeyse en tepeye kadar yükselebileceğini de kabul etmişti –çizgiyi ABD'nin kadın başkanı olmada çizdi.

Rand'ın en büyük zayıflığı, vardığı sonuçların kirlenmemiş aklın ürünü olduğunu düşünmesi idi büyük ihtimalle. Eğer Objektivizmin bir tarikata dönüşmesine izin verseyse bu, onun saf akılla vardığı sonuçların tek *olası* sonuçlar olduğuna inanması yüzündendi. Diğer düşünürleri hep duygularının akli etkilemesine izin vermekle suçlardı; ama kendi duygularının ve geçmişinin kendi fikirleri üzerinde ki etkisinin boyutunu hiç fark edemedi.

O halde neden Ayn Rand'ın fikirlerini dikkate almıyoruz? İlkin, hiç de alışlagelmiş bir düşünür olmadığı için. Vardığı sonuçlar ne kadar yanlış görünürse

görünsün, onlara kendi emeği ile ulaştı. Daha da fazlası, insanlararası ilişkiler ve bizim devlet ile ilişkimiz üzerine sorular sordu ki bunlar hala sorulmalı ve cevaplanmalı. Onun yanıtlarını yanlış da saysak, doğru soruları sorduğunu ve bu sorunlara cevaplarımızın ne olması gerektiğine kafa yorduğunu kabul etmeliyiz. Örneğin, *Yeni Entelektüel İçin*'de iki önemli mesele öne sürer:

- a. Duygular, bilişselliğin aracı değildir;
- b. Hiçbir insanın bir diğeri üzerinde fiziksel güç kullanma hakkı yoktur.

Bu iki meseleye karşı argümanlar üretmek mümkün; mümkün ama kolay değil.

Rand ömrü boyunca sigara içti ve 1974'te akciğer kanseri ameliyatı oldu. Sosyal Güvence ve Yaşlılar için devlet sağlık sigortasına kaydoldu; ama bu onun felsefesiyle tutarsız değildi: Eğer devlet senden uygunsuzca yıllarca vergi olarak para aldıysa, senin de gönülsüz yatırımının geri dönüşünde hakkın olduğunu iddia ediyordu. Yaşlandıkça, özellikle de kocasının 1979'daki ölümünden sonra etkinliklerini kısıtladı; ama *Atlas Vazgeçti*'nin televizyon uyarlaması üzerinde çalışmaya devam etti (hiç tamamlanmadı). 6 Mart 1982'de kalp krizi sonucu hayatını kaybetti. New York mezarlığında eşinin yanına gömüldü. Mezar taşında 'Ayn Rand O'Connor 1905-1982' yazıyor.

İngilizce orijinali: Martin Jenkins. "Ayn Rand (1905-1982)", *PhilosophyNow*, Sayı 130, Şubat/Mart 2019.



VIRGINIA WOOLF: ZAMANIN BATAKLIĞINDA ANDROJEN BİR OPHELIA

JOSEF HASEK KILÇIKSIZ



İrmakları derin, cepleri taşlarla dolu kadınlar için...

Sheakespeare'in *Hamlet*'inde anlatılan, umutsuz aşkın kadınıdır Ophelia. *Hamlet*'in bir çeşit delilik katalizörüdür. Virginia Woolf ile Ophelia arasında kurulması olası estetik analogi hayatlarının dramatik sonlarına dair çağrışımdır. Hamlet'e aşık olup onun tarafından reddedilen Ophelia babasının da ölümüyle birlikte intihar eder, sudaki nilüferler arasında boğularak can verir. Duygusal kırılganlığıyla Woolf'u çağırıştırır.

"Kendimi sana doğru savuracağım, yenilmeksizin ve boyun eğmeden, ey ölüm!" Büyük karaağaçlardan birinin gölgesinde dinlenen gömüt taşının üstünde bu cümleler yazıyor.

Woolf, tüm hayatın boşluğu kopyalamaktan ibaret olup olmadığına dair derin sorgulamalar içine girdi. Hayat denen yaygarayı düzene sokmak amacında değildi. Ancak "yeryüzünün pisliğine, bozulmuşluğuna karşı çıkmalıyız" diyordu. Hayatın dönen, girdaplar oluşturan, kusulmuş, ezen kalabalığına karşı çıkmak gerekiyordu. Bozulmuşluğun korkusunu

sindirmek için elinden geleni yaptı. Fakat Nazilerin ölüm listesindeydi, bozulmuşluğun bu ölümcül korkusuna karşı koymak zordu. Zaten ne din ne de bilim evrenin her anını ölçecek ve kontrol edecek kadar yetkin değildi.

Bilinç akışı tekniğini ilk ve en iyi şekilde kullanan yazarlardandı. Oysa yaşadığı çağda çoğu şeyin akışkanlığı ansızın kesilmişti: Aşkın, vicdanın, öznenin kendilik bilinciyle özgürlük istencinin, özgür cinselliğin akışının fena halde kesilmiş olduğu bir çağdı yaşadığı. Tahribata uğratılmış kendilik bilincinin içsel monologlar yoluyla onarılması girişimi (*Restoring Stream of Consciousness*) çağın ruhuna da uygun edebi bir yöntemdi.

"Arkamızda tüm geçersizliği, ölümsüzlüğü, ikiye bölünlülüğü ve aşağılıklığı ile ataerkil sistem ve evlerimiz yatmakta" diyerek ataerkil toplum ile militarizm arasında bir bağ kuruyordu Woolf. Onun ataerkile karşı çıkışı feminist bir başkaldırı olmaktan çok, dünyayı kasıp kavuran savaş ve militarizmin yükselişine karşı

* Arş. Gör., University of Tampere Faculty of Humanist Sciences

siyasi anıklığı içinde kristalleştiren bir tutumdur.

Woolf'ta yirminci yüzyıl aydınının bütün özlemlerini, tedirginliğini, korku ve arayışlarını görmek mümkündür. Oysa o ruhsal sorunlarını, yaşadığı gelgitleri tikel gerçeklikler olarak önemseyip kişisel detaylardan kurulu bir modern zaman destanı yazdı. Heidegger'in deyimiyle bir kaygı varlığına (*Existenz der Angst*) dönüşmekte olan Homosapiens'in dehşetli serüveni Nazilerin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte yeni bir momentum kazanmıştı. Zaman, özneyi magmanın dibine iten bir yakıcılıkla ilerliyordu.

Naziler, küçük yaşta üvey kardeşi tarafından tecavüze uğraması, nükseden hastalığı; süregelen bir mutsuzluk girdabına kapılmasına neden olan etkenlerdendi. Kendisine içinden çıkamayacağı kuyular kazan birinin mutsuz varoluşuydu sürdüğü. Bu varoluşun yaşam serüvenini izlerken geri plandan zaman saatinin sürekli cınlayan tik tak'larını duyar gibi oluruz. Genç yaşında yolundan alıkonmuş ve engellenmiş biri olarak ölüp gitmenin dışında elinde daha iyisi kalmamıştı. Bu mutsuzluğu betimlerken, "parçalanmış kozanın içinde kanatlarını yapışık, titrek ve buruş buruş kaldım" diye yazacaktır.

James Joyce ve Dorothy Richardson'inkine benzer şiirsel dalgaları andıran yöntemlerle yazarken başka bir bilincin edebiyatını inşa ediyordu Woolf. İzlenimlerini, *ikincil düşgücü* diyebileceğimiz bir dinamiği devreye sokarak yazdı. Gerçi edebi olarak Proust'la tanıştığı ve Joyce'un *Ulysses*'ini okuduğu güne kadar -kendi deyimiyle 'bu unutulmaz kaza'ya kadar- bilinç akışı tekniğini kullanmadı.

Woolf kural ve kalıpları yok sayan modern edebiyat savı uyarınca yazıyordu. Sayfa bütünlüğü ile noktalama işaretlerinin olmadığı metinleri, okuyucuyu, flashbackler aracılığıyla, kendisini aynada görmüş bir kedinin şaşkınlığı içinde bırakan anlatımları sarsıcı ve sersemletici özelliktedir. Aykırı bir yaşam, sıradışı bir cinsel kimlik, fobiler ve cinsel anlamda steril evlilik hayatı, dönemindeki çizgidsi yazarlık serüveni hakkında önceden ipuçları veren olgulardır.

Woolf yapıtlarında olay örgüsüyle bezenmiş bir serüven anlatmaz. Cümlelerindeki duyarlılık, canlılarla anlam kazanan nesnelerin kırılğanlığını kusursuz bir biçimde ifade etmesi nedeniyledir. Karakter çeşitliliği; içe dönüp bakan, okuru karakterlerin düşünce dünyaları içinde gezdiren anlatıcılık nedeniyledir. Monoton bir zincire sürüklenmiş insanların bir cam parçası kadar keskinleşen duygularını aktarı-

rırken kelimelerini kusursuz bir disiplinle işler. Kelimelerin bir zihin oyunundaki taşlar gibi özenle yerlerine yerleştirilmiş oldukları izlenimine kapılırız.

Kendi cinsel eğilimlerinin bir yansıması olarak Woolf'un protagonistleri androjendir. Woolf cinselliği ve cinsiyeti akıcı bir parametre olarak kabul etti. Cinsiyetçi kalıplara uygun davranışların kabul gördüğünü söylemekle kalmayıp bunların engellediği arzuların da genellikle şiddete yol açtığını vurguladı. Geleneksel cinsel şemalar, ona göre arzunun akışkanlığını kesen değışkenlerdendi.

Zaman, insanlar üzerinde etkin olduğunu düşündüğü en somut gerçektir. Zaman geçer, geçer ve kaçınılmaz son yaklaşır. "Kaç kez yaşadığımız anın değerini bilmediğimiz için geleceği reddetmişizdir. Kaç kez kıymetini anlayamadığımız bir anda yaşadığımızdan çok parlak olabilecek bir geleceği elimizden kaçırmışız." der Woolf özeleştirici niteliğindeki saptamalarında. Çünkü yazdıklarının içindeki ani sıçrayışlar bir hiddete işaret eder. Geçmişten aldığı hıncı şimdiye yükleyerek düzçizgisel zamanı ve şimdi'yi *bozguna uğratar*. Bilinç akışı tekniğine içkin olarak metnin zamanı bu yüzden kronolojik olmaktan çok hibrit bir yapı arz eder. Kopuk anlatımlar yoluyla, yılları atlayarak, kişiden kişiye geçerek, bir anda küçük bir kız çocuğunun saçlarının kırılıp ellilerine ulaştığını görürüz. Böylece zamanın hep hareket ettiğini öğreniriz. Zaman öylesine akışkandır ki, savurduğu insanları baş döndürücü girdapları ve sarmalları içine çekerek yutar.

Woolf'u, Einstein ve görelilik prizması ışığında okumak yapının bozguna uğratılmış zamanını kavramak açısından önemlidir. Einstein'ın teorisi, Woolf'un, çılgın, doğrusal olmayan, tanrısız olası bir dünyada anlam arayan, basit ama olağanüstü sanat ve hayat felsefesini bile göze çarpmayacak şekilde etkilemiş olabilir. Hayat ve zaman işte bu yüzden "simetrik bir şekilde ayarlanmış gösteri lambaları dizisi değildir," diye yazmıştı; tersine, "hayat, parlayan bir ışık halkasıdır, bilinçliliğin başlangıcından sonuna kadar bizi çevreleyen yarı geçirgen bir dış kabuk."

Woolf'un yaşadığı çağ, ruhsal olarak hibrit ama kültürel ve düşünsel anlamda eşcinsel bir çağdı. Woolf geleneksel roman da aralarında olmak üzere, roman sanatının birçok imkânını iç içe geçirip kullandı; birbirine 'karşıt' teknikleri bile eserine yedirdi. Bu yeni tekniğe uygun olarak ortaya hibrit olanaklar barındıran, androjen protagonistler çıktı. Bu karakterler *psikolojik androjenliğin* neden yaratıcılık için gerekli olduğunu bize göstermeye çalıştılar. Anlatımlarında

aklın birliği denen şeyin, yaratıcılık için bir engel oluşturması açısından adeta yapısökümüne uğratıldığı gözlenir. Eserlerinde, en verimli zihinsel ve ruhsal manzaranın aklın birliğinde değil de, yarık bir aklın ruhsal peyzajları arasında oluşması olası geniş bir çapraz tozlaşma olduğu savı yanlıştır. Bu düşünsel izleğe göre büyük bir zihin *androjen* olmalıdır. Bu önermeden, kadın ve erkek zihinleri arasında olası füzyon gerçekleştiğinde aklın tamamen döllenmiş olacağı ve tüm fakültelerini kullanabildiği yetkinliğe ulaşacağı çıkarımını yapıyorum.



Belki de tamamen eril olan bir akıl, tamamen kadınsı olan bir akıldan daha fazlasını yaratamaz. Androjenik akıl rezonanslı ve gözzeneklidir; herhangi bir engellilik olmadan duygu iletir.

İnanılmaz biçimde hareketlidir Woolf'un protagonistleri. Caddede yürürler, başkasının sigara içi-

şini izlerler, kapıyı kapadıklarında çıkan sese bile kulak kabartırlar. Kırmızı, yeşil, sarı ve mavi renklerde giyinirler. Bir yandan böyle canlı renkleri sürekli kullanırken Woolf'un yaşamı ilginçtir ki, gridir. Gri tonlarda akan bir nehirde yaşamına son vermesi ile mutsuzluğu arasında kurulması olası en dramatik çağrışım budur.

Woolf kendi roman karakterlerine sevecen ve hoşgörülü davranmış; ama aynı hoşgörü ve merhameti kendinden esirgedi. Örneğin Avam Kamarası'nın saygıdeğer üyesi Richard Dollaway'le evle-

nerek partilere sığınan, bedenindeki olanakları görmezden gelen, büyük aşkı, büyük yaşamayı boşlayan Clarissa Dollaway karakteri bile sadece *varolmayı* başardığı için bağışlanır.

İnsan bedeninin olanaklarına beslediği büyük inanca karşın Woolf'un ruhu, barbarlık çağı-

nın nihilist şiddetine, kıyımına ve meydan okumalarına daha fazla katlanamadı.

Acının ve travmanın lukratif bir edebi sektöre dönüştüğü ve kıyasıya sömürüldüğü bir çağda Woolf bazı yazarların yaptığı gibi acıdan ve travmadan vardığı basit çıkarımı anlatmadı. Çünkü onun için yazın bir boşalma aracı ya da salyali esrimeleriyle bir duygu sömürüsü alanı değildi. O, T.S. Eliot'un deyişiyle, "duygularını birer katalizör olarak kullanmayı bilinçlice tercih etmiş" bir yazardı.

Bunalımlı bir gününde ceplerine doldurduğu taşlarla kendini akıntıya bırakarak yaşamına son vermesi, hayatında, özkıymıci nihilizme sonuna kadar açık kapıların varlığına işaret ediyordu. Olayın salt tıbbi yönüyle ilgilenenler intihar ailesinde dört kuşaktır rastlanan kalımsal bir rahatsızlığa yordular. Sözüm ona içindeki zehri başkalarına bulaştırmak korkusu çocuk sahibi olmasını engelleyen önemli etkenlerdendi.

Kendisini sulara bırakmadan önce kocasına yazdığı veda mektubunda, "Canım, yeniden delirmek üzere olduğumdan eminim... Sesler duymaya başladım... Hayatını zehir ettiğimi biliyorum, ben olmasam çalışabilirdin... Biri beni kurtarabilseydi eğer, o sen olurdun... Hayatını daha fazla zehir edemem..." diyerek ilerleyen hastalığına vurgu yapar. Mektup günden güne ağırlaşan ve kefareti sadece intiharla ödeneceği düşünülen, derin bir minnet ve borçluluk duygusuyla yazılmıştır. Woolf'un intiharından, nihilist bir nöbet ya da bir münzevi nevrozu çıkarımı yapılamaz. Bu özkıymıya atfedilen sözde tüm estetik, felsefi derinlikleri redediyorum. İntihârın edebiyat ve felsefeye uygun bir malzeme haline dönüştürülmesi, edebiyatın her kırınımdan, her



duygudan, beynin ve ruhun her bir halinden (sayrılı hallerinden bile), hiçbir kavrayışın boşa gitmemesi gerektiği yaklaşımıyla faydalanması bence etik değildir. Bu yolla inşa edilen euphemistik [üstü kapalı], yapay katharsis, *boşluğu kopyalamaktan* başka ne işe yarar ki? Bu çaba, intiharın entelektüel bir alana adapte edilmesi girişiminden başka nedir ki? Çekip gitmek çok özgürce gelebilir insana, fakat intihara güzelleme, cepteki taşlara odaklanıp, Woolf'un olasılıkla cebine doldurduğu, etrafa fazla gelen zekasını, kısmak zorunda kaldığı ışığını, bunalımını, savaşın dehşetini –intihar etmeden az önce bombardımanlar evlerini yıkmıştı– neredeyse görünür hale gelen ruhunu dikkatlerden kaçıracaktır; her insanın ölü olmadıkça bir uyumsuzluk olduğu gerçeğini de.

Woolf'un yazarlığı kadının edebiyattaki cılız yerine sert bir yanıt niteliğindedir. Ancak Woolf'ta bir hemcins dayanışması da gözlenmez. Birakınız dayanışmayı bir yana, ataerkil yazın dünyasında korunması gereken hemcinslerini paradoksal bir şekilde çılgıncasına kışkırdığı ve inanılmaz hakaretlere boğduğu bile gözlemlenir. Simone de Beauvoir, “kadın doğulmaz, olunur” diye henüz yazmamışken, anlaşılan Woolf kadın olmanın edebiyat ve felsefenin dolayımalarında gerçekleşen süreç odaklı bir şey olduğunu kavramış biriydi. Hemcinslerine tanına-

caksa, sırf kadın olmaları yüzünden biyolojik olanın değil de, hak ettikleri edebi bir ayrıcalığın tanınması gerektiğini düşünüyordu.

Edebiyat dünyasına hakim olan *alçıdan maskeleri*, eril anlatımın kurgucu, hipokrit yüzünü ifşa etmekten çekinmedi. Bu dünyada kadınlar yüzyıllardır, erkekleri olduklarının iki katı gösteren aynalar işlevi gördüler. Bu da erkeklere, kadını duygusal ve fiziksel olarak sömürmeleri için eşsiz *edebi alibiler* sundu. “Kadın şiiri bir baştan öbür başa kaplar; tarihte hiç görülmez. Kurmaca yazında kralların ve fatihlerin yaşamlarına hükmeder; gerçek yaşamda ise ailesinin parmağına bir yüzük geçirdiği herhangi bir oğlanın kölesidir” diye yazar. Edebiyatda gözlenen kadın merkezli duygusal, düşsel sömürünün gerçeklikte bir karşılığı yoktur. Kadına düşsel planda atfedilen kurmaca önemin sahte olduğuna dikkat çekmek isterim. Bu bakımından edebiyat, metafor ve imge istilasının sahip olduğu sınırsız ikna gücü sayesinde *faydacı, sefil yanılşamayı* sürdüren bir işlev yüklenmiştir.

Öykülerinde ön plana geleneksel roller içinde hapsolmuş kadınları yerleştirip, bu kadınların zihinlerinde dönüp duran düşünceleri açığa çıkarmaya çalıştı. Çünkü ona göre, kadınların niyetleri ile ifade edebildikleri arasında büyük bir uçurum bulunuyordu.

A Room For Ones Own'da edebi potansiyelleri olan ancak paraları ve *kendilerine ait bir odaları* olmadığı için bu yetileri açığa çıkarmamış kadın gizli cevherlere gönderme yapılır. Görüldüğü gibi Woolf yazar olabilmenin sadece romantik ve soyut yönüyle ilgilenmez; ama aynı zamanda fiziki, sosyal ve siyasal koşullarını da sorgular.

İnsan kalbinin evrenselliğine vurgu yaparken kadın cinsel kimliğinden soydurulur. Buradaki *cinsiyet-sizleştirme* sınırları ve ülkeleri aşan bir aidiyetsizlik durumudur. İnsana dair bir aidiyet arayışının cinsel, etnik, sosyal ve politik tüm alt kimliklerden soydurularak gerçekleştirileceğine vurgu yapan bir yaklaşımdır.

Yaşam bir rüyadır, uyanmak bizi öldürür. Woolf hayat denen karanlık ummanın dalgaları arasında ansızın uyanıldığında yüzüp kıyıya ulaşamadı. Çünkü onun deyimiyle, hayat bir uçurumun üzerindeki daracık bir kaldırım gibiydi. Hayatını ve geçmişini, kalbiyle bildiği kalın bir kitabın sayfaları gibi kapalı tuttu. Çok sevdiği eşi bile bu kitabın sadece önsözünü okuyabildi.

Woolf hepimize şöyle bir bakmak için denizden ge-

len bir denizkızı gibidir. Sadece şöyle bir bakıp suyun koynuna tekrar girmek için acelesi olan bir denizkızı. O denizkızının ceplerinde ise kötücül bir yazgının dipte çağıldattığı taşlar vardı.

Kaynakça

Woolf, Virginia, The Voyage Out, Garnier-Flammarion, 1985.

Woolf, Virginia, Nuit et Jour, Flammarion, 1984. Fransızcaya çeviren Maurice Bec.

Laure, Murat, Un siècle de littérature lesbienne, Le nouveau magazine littéraire, 29 juin 2018

Foster, Jeannette H. Sex Variant Women in Literature, Naiad Press, 1985.

Vinclair, Pierre, Terre inculte. Penser dans l'illisible, Hermann, 2018.



YAZAR

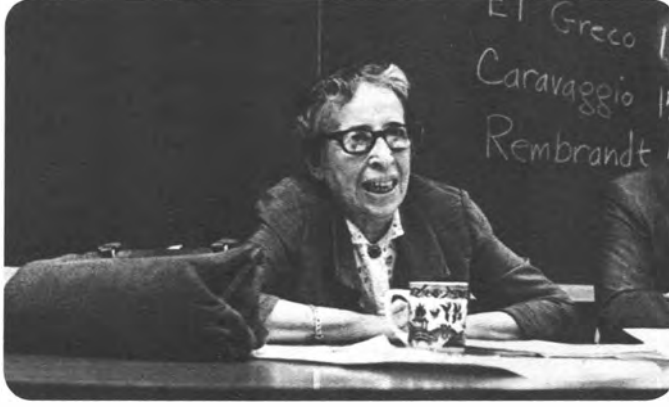
JOSEF HASEK KILÇIKSIZ

Finlandiya'daki değişik üniversitelerde epistemoloji (Karl Popper, Thomas Kuhn) ontoloji (Christian Wolff, Heidegger) ile genel anlamda Alman felsefesi alanında araştırmalar yaptı. Kılçıksız'ın doktora çalışması W. Koeppen'in üçlemesi üzerine kurulu geniş kapsamlı bir toplumsal çözümlemidir. İlgi alanları varoluşçu felsefe ve post-modern metafiziktir. Başta felsefe, şiir, tarih ve siyaset olmak üzere toplumsal içerikli romanlardan hoşlanır. Felsefe, şiir, toplumbilim, satranç, siyasal sinema, fauna, anatomi ve futbol en tutkulu uğraşlarındandır. Fransızca, Fince, Almanca ve İngilizce'ye şiir çevirileri de yapan Kılçıksız'ın sözel yeteneği geniş bir lisan yelpazesinden oluşuyor.



HANNAH ARENDT'TEN BİZE KALAN

ALA EMİRE D. ERSOY



Felsefe tarihine kabaca bakıldığında bir erkek filozoflar tarihi olarak görülebilir. Her alanda olduğu gibi felsefe alanında da kadınların görünürlükleri aslında kadın mücadelesi tarihinin gelişimine bağlı kalmıştır. Ancak görünen her ne kadar bu olsa da antik çağdan beri kadın filozofların bir şekilde felsefe yaptıkları ve felsefe tarihine katkı sundukları bir gerçektir. Krotonlu Theano, Miletli Aspasia, İskenderiyeli Hypatia ile oluşan kadın filozof geleneği çağdaş felsefede adeta doruğuna ulaşmış ve Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Judith Butler gibi çok önemli kadın filozofların felsefe sahnesine çıkmasına tanıklık etmiştir.

Hannah Arendt çağdaş felsefeye, özellikle modern politik teoriye felsefe tarihine dayanan formasyonuyla çok önemli kavramlar kazandırmış ve özgün yaklaşım ve düşünceleriyle insanın politik neliği ve genel olarak insanın neliği üzerine ufuk açıcı açılımlar ortaya koymuştur. Yahudi bir ailenin çocuğu olan Arendt ilkin Marburg'da Heidegger ile Bultman'ın, daha sonra Freiburg'da Husserl'in ve Heidelberg'de Jaspers'in yanında felsefe eğitimi gördü. Nazilerin

baskısından 1941'de ABD'ye kaçarak kendisini ancak kurtarabildi. Yıllar içerisinde de Arendt derin, orijinal ve aktüalite kazanmış bir siyaset felsefesinin yaratıcısı oldu.

Arendt'in felsefesinin temel motivasyon kavramlarına yönelik bir inceleme onun esas olarak neyi ortaya koymaya çalıştığı konusunda bize yardımcı olacaktır. Kamusalılık, politik olmanın esas neliği, yurtsuzluk, kötülüğün sıradanlığı, eyleyerek yaşama-seyrederek yaşama gibi motivasyon kavramları onun aslında temel olarak ortaya koymaya çalıştığı insan felsefesinin anahtarlarıdır. Arendt felsefesini özgün kılan yön de esas olarak burasıdır. Arendt bir felsefi antropoloji yapma niyetinde değildi. Ama yarattığı kavramsallık alanıyla hep insan olarak insanın ne olduğu üzerine bir bağlam yaratmıştır. Buradaki temel nokta insanın nesneleştirici bir yöntemle metafizik bir temsile bağlanarak belirlenmesi değil, insanın bizatihi sorunlarından yola çıkarak onu nasılsa-öyleliğiyle anlamaya çalışmanın ve bunun içinde giden bir kavramsallık bağlamının yaratıcısı olmuş olmasıdır.



Arendt'in Siyaset Felsefesinin Kavramsallık Alanı

Vita activa ("eyleyerek yaşama") ve *vita contemplativa* ("seyrederek yaşama"). Arendt bunlardan ilki üzerinde durarak insanların doğanın bir parçası olmasıyla onun yasalarına tabi olduğunu ancak aynı zamanda doğayı aşma yetisine sahip olmasıyla da gerçekten özgürce ve saygın bir biçimde davranılabileceğini savunmuştur. Arendt, insan etkinliklerini aşağıdan yukarıya yükselen "emek", "iş", "eylem" adlarını verdiği üç evreye ayırır. Emek insan yaşamının sürekliliğini sağlayan en temeldeki etkinlikleri; iş, insanın doğayı denetim altına aldığı, kendisiyle doğa arasında kalıcı insani bir dünya kurduğu etkinlikleri;

eylem ise insanın doğayı aştığı, kişilerarası ve ötekilerle ilişkiye girdiği etkinlikleri temsil eder. Kuşkusuz, insanı özgürlüğe götüren biricik etkinlik türü işte bu eylem alanına giren etkinliklerdir. Konuşmak, tartışmak, sorumluluk almak, kötülüğe karşı durmak gibi etkinliklerin örneklediği eylemleri yaşamın her alanında görsek de Arendt'e göre bu etkinliklerin en iyi yapıldığı alan siyasettir.

Kişinin insanlar arasında bulunuşu etkin bir durumdur ve kişi etkinlik içerisinde ortaya çıkar. "Kimsin?" sorusu bu etkinliği ve kişinin bir başkasından ayrılma koşulunu imler. Politika bireylerin gerçekten özgür oldukları tek alandır. Kendimizi ve gerçek kimliğimizi deneyimleyebildiğimiz

tek alan kamusal alan yani eyleme etkinliğinin temel oluşturduğu politik alandır. Bu alana temel oluşturan eylem insanlar arasındaki tek etkinliktir.

İnsanlar iki kere doğar, birinci doğumumuz biyolojiktir ve türümüzün devamı ilkesinde cisim bulur. Bu doğumla nesneler dünyasında var olmaya başlarız. Daha sonra sözler ve edimlerle kendimizi insan dünyasına sokarız. Bu ikinci doğumumuzdur. Bu doğum bizi ilişkiler ağına sevk eder. Bu inisiyatifte dayanır. Kendi inisiyatifini alarak insan bir durum karşısında kendini açık hale getirir ve kendisini görünür kılar. Bu dünyada eylem ve konuşma birbirinden ayrı değil tam tersine bir aradadırlar.

Eyleme etkinliğinin taşıyıcısı olan siyasetin yaşandığı uzam olarak kamusal alan teknikaliteden ibaret değildir, kamusal alan çoğulluğu barındırır. Bu kavram dünyaya ilişkin çeşitli reçeteler sunmaz fakat benzersizliğimizin ortaya çıktığı kamusal alanda paylaştığımız ortak dünyada ortaya çıkan farklılığımızın onaylanmasıyla ulaşılan çoğulluk politikayı çift kutupluluktan arındırır. Örneğin liberalizmle toplulukçuluk arasında sahte bir gerilim vardır, politik fikir ya da aksiyon bunu aşmalıdır. Kutuplaşmanın ötesine geçen bir zihniyet dünyamızın olanaklarını daha iyi verir bu da insanların farklılıklarıyla geldikleri ve bu farklılıklarının yarattığı tartışmayı paylaştıkları kamusal alanda çoğulluğu üretir.

Çoğulluğu yani aslında birliği yok eden şey totalitarizmdir. Totalitarizmi radikal kötülük olarak tarif eden Arendt totalitarizmin çoğulluğu yok ederek siyaseti yok ettiğini belirtir. Arendt en çok bilinen yapıtlarından birisi olan *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Nazizmin ve Stalinizmin, ideoloji ve

onun ikiz kardeşi teröre yaslanan büsbütün yeni bir egemenlik biçimini temsil ettiğini ileri sürer. Arendt ideolojinin bir düşüncenin logosu olarak, ırk, sınıf, ya da ulus gibi belirli bir düşüncenin etrafında toplandığını savunur. Arendt'in düşüncesine göre totalitarizm en iyisinden, toplumların denetimsiz, köksüz yığınlara dönüştüğü, devletin içi boş, sınırsız baskıcı bir aygıtı indirgendiği ortamlarda serpilerek gelişir. Totalitarizm, bildiğimiz sıradan dünyanın yadsınmasından doğar. Düşünceden, duygudan, yargılama yetisinden, kişisel bütünlük, mahremiyet ve diğer tüm insanca özelliklerden yoksun mekanik, toptancı bir dünyada paradigmatik karşılığını bulur. Totalitarizmde ortaya çıkan temel fenomen tüm yaşamın politikayla yüklü oluşudur. Ancak Arendt tam da bu fenomenin aslında tüm yaşamın politik olma durumundan çıkarılması olduğunu politikanın tüm yaşamdan kovulması olduğu tezini ileri sürer. Öte yandan Arendt totalitarizmi durmaksızın kendi iç mantığını açığa vuran, bağımsız ve kendi kendine var olmayı sürdüren bir fenomen olarak ele almasının teorik olarak zayıf kalışını çok da giderememiştir. Teorik olarak bir diğer zayıf nokta ise Nazizmin ve Stalinizmin totalitarizmini sorgulamadan birbirine eş saymasıdır.

Aslında Arendt totalitarizme kaynaklık eden iki fenomenin antisemitizm ve emperyalizm olarak görmektedir. Yurtsuzluk olarak belirlediği kavramı da buradan yakalar. Çünkü bu fenomenler insanın varoluş yapısını bölmüş ve parçalamışlardır. Ortaya çıkan yıkım insanı yurtsuz bırakmıştır. Antisemitizm Yahudilerin yani bir insan topluluğunun bu dünyada yersiz yurtsuzlaşmasını sağlayan temel bir faktördür. Bu faktör sadece Yahudi toplumunu etkilememiş aynı zamanda insanlık kavramına da geri dönülmez bir zarar vermiş hatta onu yıkmıştır. Bu yıkım dünya içinde bir arada olmağımızı da yıktığı için etkisi yalnızca Yahudi toplumunun çektiği acıyla değil bu genel duyum ve duruma verdiği zararlar ölçülebilir. Diğer yandan emperyalizm yayılmacı ülküsü ve karakteriyle bir arada olmağımızı ve bunun temelinde kurulan kolektif varoluşumuzu parçalayan bir diğer politik fenomendir. Buradaki temel nokta yayılma güdüsünün bir araç olmaktan çıkıp bir amaca dönüşmesi ve bunun politik aklı yani ortak aklı yıkıma götürmesidir. Çünkü emperyalist yayılmacılığın temeli ekonomik ve mali çıkarların öne alınması ve bu anlamda insan ve toplum varoluşunun bu çıkarların nesnesi kılınmasıdır.

Burada ortaya çıkan bir diğer politik kategori milliyetçiliktir. Arendt totalitarizmi besleyen temel bir kategori olarak gördüğü milliyetçiliği aynı zamanda

insani parçalanmanın ve yabancılaşmanın da kaynaklarından birisi olarak görmektedir. Her zaman bir düşman imgesiyle karşı karşıya olduğu tasavvuruna dayanan milliyetçi ideoloji insanlığı bölmüştür. Milliyetçilik insanlığı yalnızca olgusal bağlamda bölmez o aynı zamanda insanlık tasarımına dönük herhangi bir teorik olanağında temelden reddidir. Böylesi bir ret doğal olarak kamusal bir aradalığın olanaklarını da yok etmektedir.

Böylelikle totalitarizme giden yolun politik kategori taşıyıcısı olarak antisemitizm ve emperyalizmi öne almaktadır Arendt. Ancak en büyük politik kötülük olarak totalitarizmi görmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi totalitarizm hem çoğulluğun kamusal alandaki politik kaybidir hem de *vita activa* olarak belirlediği kavramsal olanağın yok olmasıdır. Çünkü totaliter politik deneyim şiddet aracılığıyla insanları tek tipleştirmiş ve söz söyleme etkinliklerini dumura uğratmıştır. Bunun sonucunda ortaya çıkan suskunluk Arendt'e göre yaşamın temelden karşıtıdır. Kendisi olmaktan çıkan insan olanakları, eylemleri, sözleri ve bir aradalığıyla kurduğu varoluşallığına yabancılaşır. Bu onu hem yurttaşlıktan hem de insan olmaktan çıkaran temel unsurdur.

Antisemitizm ve emperyalizm üzerinden varılan totaliter deneyim Arendt için *common sense* yani sağduyunun da yıkımını ortaya çıkarmıştır. *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasının antisemitizm alt başlıklı ilk cildinde Arendt *common sense* kavramını hepimiz için müşterek olan dünyayı anlamamızı ve orada yolumuzu bulmamızı sağlayan ortak duyu olarak tanımlar. Tam da bu tanımlı yaptığı 32. sayfada ona göre ideolojilerin bir amacı da sağduyunun artık geçerli olamayan kurallarını ikame etmektir. Ortak dünyamız yani biraradalığımıza olanak veren ve sağduyuyla yüklü olan kamusal alanımız bu ideolojiler tarafından yıkıma uğratılmıştır. Bu aynı zamanda başka bir durumu, yabancılaşma durumunu ortaya çıkarmıştır. Arendt'in saydığı ideoloji olarak bu politik fenomenler bir politik yabancılaşma ve politik *pathos* yitimi yaratmış ve insanın bir aradalığını deneyimlediği temel alan olan kamusal alana ve politik özüne dönük bir yabancılaşma yaratmıştır.

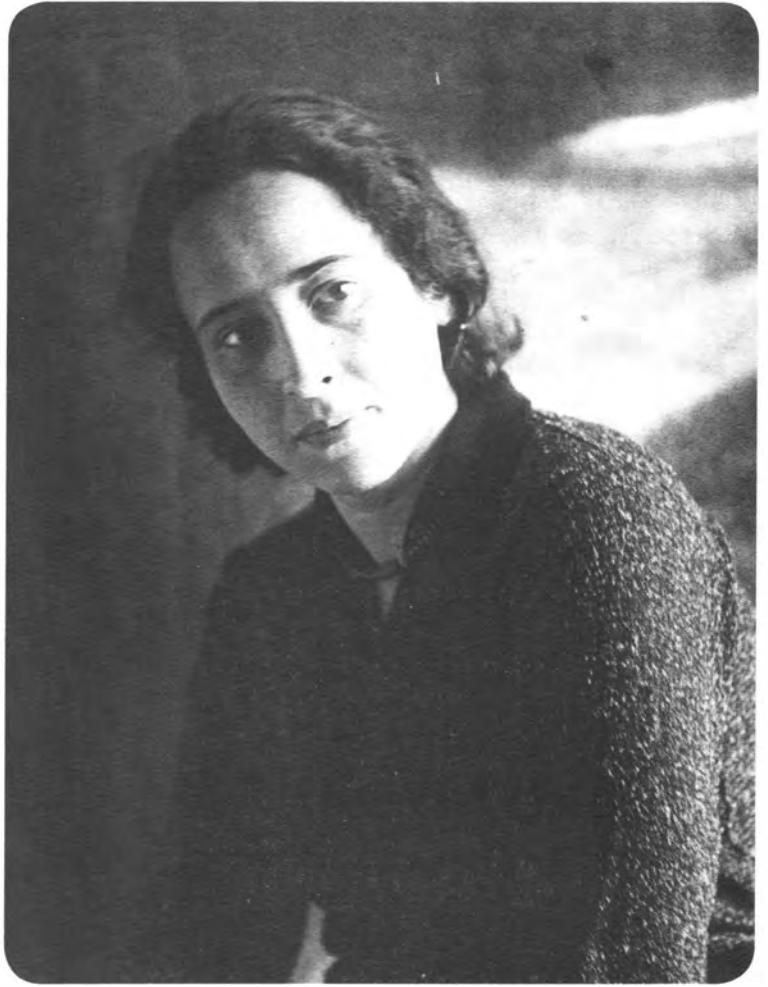
Modern insanların ortak duygusu *common sense*'inin kalmadığını belirten Arendt yabancılaşmayı da buradan hareketle tarif eder. Modernite insan ilişkileri ağına bir yalıtılma durumu taşımıştır, Arendt bu yalıtılmayla bizim bireysel olarak kim olduğumuzu yani benzersizliğimizin yok olduğunu belirtir. Çünkü kişinin kim olduğu ancak paylaşılan dünyada ortaya çıkar ve hem kişiye hem de başkalarına kişinin kim

olduğunu gösterir. Ancak modernite içerisinde özne konumunda bulunan insan yine moderniteden ötürü yalıtılmaya uğrayan ve öznel durumundan yani paylaşılan dünyada ortaya çıkardığı kimlik nosyonundan yabancılaştırılan insandır.

Modern paradigmaya angaje olmuş insan tipi ya da varoluşu, değerlerin ve inançların parçalandığı bir olgusalılıkta insanlığın temel sorunlarına ve ortak yaşama duyarsızlıkla ve yabancılaşmayla yüklüdür. Bu duyarsızlık ve yabancılaşmayla yüklü varoluş daha iyi bir dünya adına söz ve eyleme kapasitesini de yitirmiş görünmektedir. Bundan dolayı Arendt için antisemitizm kaba bir Yahudi nefreti, emperyalizm yayılmacı bir politika ve totalitarizm de kaba bir diktatörlük deneyiminden ibaret değildir. Onların kendi içsel politik karakterleri ve bunu dünyaya yansıtma biçimlerinden daha kötü olan şey onların ortak dünyamızı yıkıma uğratmış olmalarıdır. Onların insanlık fikrine, kamusalığa ve bir arada olmağımıza verdikleri zarardır esas olan. Yoksa onların politik kategoriler olarak olgusalılıkta nereye karşılık geldikleri değil.

Arendt'in kavramsallık alanında bize bıraktığı özgün ve ufuk açıcı tartışmalardan birisi de kötülük problemidir. Buradan bize hediye ettiği nadide kavram ise kötülüğün sıradanlığı kavramıdır. Arendt aslında tekil, spesifik bir olayın gözlemi üzerinden bu kavramsallaştırmayı bize hediye etmiştir.

Adolf Eichmann Nazi Almanya'sında Yahudilere dönük soykırım politikasında etkin bir rol oynamış bir Nazi subayıdır. Savaşın sona erdiği Arjantin'de 1960 yılında Mossad tarafından kaçırılmış ve 1961 yılında Kudüs bölgesi Mahkemesinde yargılanmıştır. Arendt dava sürecinin tü-



münü izlemiş ve süreci The New Yorker dergisinde bir dizi yazı halinde yayımlamıştır. Daha sonra bu yazıları "Kötülüğün Sıradanlığı-Adolf Eichmann Kudüs'te" başlığıyla kitap olarak basılmıştır.

Burada Arendt'in yaklaşımını özgün kılan şey felsefe tarihinde de epeyce ele alınmış olan kötülük sorununu genel ya da tümel bir bağlama yol açacak bir tarzda değil de tam da karşısında buluna insan tekinin spesifik ve özgün bulunuşu üzerinden değerlendirmesidir. Burada kötülüğün metafiziksel ya da aşkın bir bağlamla ele alınabilecek bir koşuluyla karşı karşıya değilizdir.

Karşımızda son derece soğukkanlı, mantıklı, rasyonel düşünen bir insan vardır. Hiç de bir canavara,

caniye, psikopata benzememektedir. Dava boyunca yapılan sorgulamalara gayet soğukkanlı bir şekilde cevap vermekte ve o an içinde bulunduğu pozitif hukuka uymaktan başka bir şey yapmadığını söylemektedir. Genel bir kötülüğün tekil bir taşıyıcısı olarak şeytani aşkın bir ülkeye hizmet eden bir figür yoktur karşımızda.

İşte tam da burada Arendt kötülüğün sıradanlığı kavramını ürettiği temeli bulmaktadır. Kötülük aslında "normal" insanın iyi ve kötü arasında ayırma bulunacak yargıyı oluşturmamasında yani aslında yargı yetisinin paranteze alınmasıyla sıradanlaşmış ve normalleşmiştir.

Yani kötülük olarak kategorize ettiğimiz şey insanın aşkın bir

ruh halinden dünyaya yansıttığı şeytani bir etkinlik değil temelinde bizzat düşünme eksikliği ya da aklı tutulması bulunan sıradan, normal insanın ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Ve Arendt'i bu dava süreci üzerinden meseleye yönelten şey Kantçı anlamda da sorulabilecek olan *quaestio juris* yani "hangi hakla?" sorusuydu. Arendt'in ısrarla vurguladığı gözlem Eichmann'ın rahatsız edici derece normal halidir ve *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında da belirttiği gibi yarım düzine psikiyatrı ona "normal" raporu vermişti. Hatta içlerinden biri "benden, onu muayene ettikten sonraki halimden her halükarda daha normal" demişti. (1)

Demek ki karşımızda canilikle, ruh hastalığıyla, anormallikle yani genel olarak yapıldığı gibi kötülüğü insanın normatif kabul edilen haline aşkın onun üstünde bir kötücül güçle açıklama olanağı yoktur. Peki öyleyse böylesi mutlak ve insan varlığını temelden yıkan bir kötülük nereden çıkmaktadır?

Burada karşımıza çıkan şey tam da Kantçı öznelliği kuran kavramlardan biri olan ödev ahlakı mıdır? Çünkü Eichmann suçlamalar karşısında yalnızca emir-komuta zinciri içinde bulunan görevini ifa ettiğini söylüyor ve o anki koşullarda görev ahlakına bağlı olmak zorunda olduğunu söylüyordu. Ve dahası yaşamı boyunca Kant'ın ödev ahlakının izinden gittiğini söylüyor, *kategorik imperatif*'in mahkeme-de tanımını söylerken herkesi şaşırtıyordu. Elbette ki Kant'ın formel ahlak ilkesinin bir çarpıtılmasıyla karşı karşıyaydı Arendt. Çünkü ilkenin temeli olan pratik akıl yerinden edilmiş ve onun yerine Führer'in iradesi konmuştu. Kantçı ahlak yasası eylemin maksimini bir doğa yasası zorunluluğuymuş gibi düşündüğünde onun istemenle çelişip çelişmediğine bakarak eylemin ilkesinin ahlak yasasına uygun olup olmayacağını bilebileceğini ifade eder. Oysa Nazilerin elinde ilke "eyleminizden haberdar olsa Führer'in de onaylayacağı şekilde hareket edin" olmuştur.

Tam da bundan dolayı Arendt'e göre Eichmann'ı insan bedenini sistematik bir şekilde imha etmeye götürecek böylesi bir kötülüğün taşıyıcısı kılan şey ne Yahudi nefreti ne de ideolojisiydi. Görev ahlakı olarak tanımladığı ve insanca güdüler olarak görülebilecek kariyerinde ilerleme, üstlerini hoşnut etme, kendini ispatlama gibi etkenlerdi. Zaten karşımızdaki fenomeni dehşetengiz kılan şey de fenomenin içeriğini oluşturan insanlık yıkımının dehşetiyle bu yıkımın taşıyıcılarının kendilerini dayandırdıkları temeller arasındaki farktı. Yani fiilin büyüklüğüyle failin küçüklüğü arasındaki basınç farkı. Böylesine basit, sıradan temellerden böylesine büyük bir dehşetin ortaya çıkıyor oluşu.

Ancak burada olayı bize açıklayabilecek bir başka kavram vardı. Arendt bunun bir aptallık olduğunu ileri sürmüyordu. Bu tam anlamıyla düşüncesizlikti. Düşüncesizlik ise gündelik hayatta kullandığımız bağlamından farklı olarak burada olgu karşısında düşünce ediminin paranteze alınmasını ifade etmektedir. Yani düşüncesizlik aptallığa karşılık gelen bir boş düşünme değil bizzat düşünme yetisinin kendisinin işletilmemesi olarak karşımıza çıkıyordu. Çünkü totaliter sistem içerisinde insan varoluşu hem salt bir biyolojik bağlama hem de sistemin sürekliliğini sağlayacak olan bir araca indirgenmiştir. Böylesi bir indirgeme üzerinden insanın evrensel ya da rasyonel referansları işletebileceği düşünme ve yargı yetisi de paranteze alınmıştır. Totaliter sistem tüm hayatı politikayla (aslında politika demek sistemin zaten kendisi demektir) doldurmuş gibi görüldüğü için sistemin işleyişine uymak kişi için asli ve sorgulanamaz görev halini almıştır. Ve böylelikle tam da bu usüller üzerinden insanlık tarihinin tanıklık ettiği en acımasız ve büyük bir kötülük bile bir usul, bir yönerge, sıradan bir işleyiş haline gelmektedir. Ve bu işleyişin taşıyıcıları da son derece sıradan, rasyonel bir şekilde bu genelleşmiş ve sıradanlaşmış kötülüğün icracısı konumuna düşmüşlerdir.

Sonuç

Peki tüm bunların sonucu olarak bu büyük kadın filozoftan bize kalan nedir? Aslında ortaya koymaya çalıştığım tüm bu kavramsallık alanı dışında Hannah Arendt felsefenin her zaman insanı insan olarak merkeze koyması ve onun insani ve asli sorunlarından yola çıkarak bir kavramsallık bağlamı yaratması gerektiğini ortaya koymuştur. Felsefe yapma etkinliği insanı aşkın ve içkin bağlam ya da düzlemlerin geriliminin açtığı bir alanda ele aldıkça insan her zaman bu alanların nesneleştirici yöntemlerine angaje edilmiş ve insanın "üstünde" olan gerçeklik yapıları üzerinden anlaşılması gibi sonuçlar doğurabilmiştir. Arendt bizzat modern insanın varoluşsallığını ve onun temelinde yatan problemleri felsefi açıdan siyasal alanda değerlendirmiş ve tümel ya da evrensel bağlamlara kilitlenme gibi bir ön belirlenimi paranteze alarak insanı bizzat nasılsa öyle olduğu haliyle siyaset felsefesi alanına taşımıştır. Bundan dolayı da soruşturduğu şey insanın özü değil neliğidir. İnsanın özü gibi bir yaklaşım baştan bir ön belirlenimci tehlike barındırdığı için o insanın neliğini aramış ve bunu insanın hem *zoon politikon* (politik, siyasal canlı) olmağında hem de *zoon logon ekhon* (dile iye olan canlı) olmağında bulmuştur. Tam da bundan dolayı söz söyleme ve eyleme onun için insan neliğini doğru anlamamız konusunda iki önemli kavramdır. Belki de bu tarzının kökleri Heidegger ve

Jaspers gibi filozofların öğrencisi olmasında görülebilir.

Dipnotlar:

(1) Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, (Çev. Özge Çelik) Metis, İstanbul, 2009, s.37.

Kaynakça

ARENDT, H. (2009), *Kötülüğün Sıradanlığı*, (Çev. Özge Çelik), Metis, İstanbul.

ARENDT, H. (2014), *Totalitarizmin Kaynakları/1*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.

ARENDT, H. (1994), *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.



YAZAR

ALA EMİRE DENİZ ERSOY

Ontoloji, Teoloji, Onto-Teoloji, Fenomenoloji, Epistemoloji, Ahlak Felsefesi yöneldiği araştırma alanlarıdır. Bu bağlamda çalışmalarını Aristoteles, Descartes, Kant, Heidegger gibi filozoflar, Michelangelo ve Leonardo da Vinci gibi sanatçı-filozoflar ekseninde yürütmektedir. Ontolojik, epistemolojik, teolojik ve onto-teolojik meseleler üzerine düşünüm gerçekleştirdiği “Ben Dünya, Bebek Töz” adlı çalışması yayınlanmıştır. Felsefe dışında resimle ilgilenmekte ve üretim sürecini bu alanda da devam ettirmektedir. Ayrıca opera ve arya okumasını sevmektedir. Hayatını bir iş kadını olarak sürdürmektedir. Boş zamanlarında yürüyüşe çıkar, yüzer, müzik dinler ve seyahat eder.



SIMONE DE BEAUVOIR'IN CİNSEL FARKLILIK FENOMENOLOJİSİ I

SARA HEINAMAA

ÇEVİREN: BÜNYAMİN TAN



Simone de Beauvoir genellikle bir filozof olarak düşünülmez ve eserleri, *Pour une morale de l'ambiguïté* (*Belirsizliğin Etiği*, 1947) ve *Le Deuxième sexe* (*İkinci Cins*, 1949) genellikle felsefi olarak incelenmemiştir. (1) Beauvoir romancı ve denemeci olarak okunur ve kurgusal olmayan eserleri sosyo-tarihsel çalışmalar olarak algılanır – etik olmaktan çok ahlaki, bilimsel olmaktan çok popüler olarak.

Bu yaygın görüş esasen yanlıştır. Simone de Beauvoir'ın bir filozof olduğunu ve eserinin felsefi bir çalışma olarak kabul edildiğini göstereceğim. Bununla birlikte, felsefeye ilişkin anlayışı özgüldür ve bu özgüllük benim yazımın temasıdır.

Benim iddiam, Beauvoir'ın kullandığı felsefi bağlamın, Edmund Husserl'in başlattığı ve Maurice Merleau-Ponty'nin geliştirdiği beden fenomenolojisi olduğudur. Beauvoir'ın felsefi düşüncelerinin Jean-Paul Sartre'nin eserlerinden kaynaklandığına dair geleneksel anlayışa karşı çıkıyorum; ancak Beauvoir'ın Martin Heidegger'in eserleri üzerine görüşlerini dayandığına dair daha yeni argümanları da

sorguluyorum. Beauvoir'ın cinsellik ve ahlak ile ilgili yazdıklarının özünde, filozofun *pratiğini* ve *görevini* belirli bir şekilde anlamış olduğunu ve bu anlayışı Husserl ve Merleau-Ponty ile paylaştığını göstermek istiyorum.

İkinci Cins eserinde, Beauvoir'ın asıl ilgisinin kadınların ast konumunu açıklamak veya haklarını savunmak için olmadığını iddia ediyorum. Beauvoir, sosyo-tarihi bir teori ya da liberal bir tez hazırlamak yerine fenomenolojik bir tanım sunar. Tanımladığı fenomen, *kadın* adlı gerçekliktir ve amacı bu gerçekliğe karışan anlamları analiz etmektir. Çalışmaları; cinsellik, kadınlık ve kadın bağımlılığı gibi düşüncelerimizin yanı sıra cinsellik, uygulama biçimi ve kendilik-öteki ilişkisi konularında radikal bir problemsizleştirme içerir.

Beauvoir'ın sorun belirlemesinin fenomenolojik doğasını anlamak için, fenomenolojik felsefenin görev ve yöntemlerini belirlemek gerekir. Bu makale, Husserl ve Merleau-Ponty tarafından sunulan fenomenolojiye kısa bir gezi ile başlıyor. (2)



Fenomenoloji: Kurucu Bir Bilim

Husserl fenomenolojiyi bir fenomen çalışması, yani dünyanın ortaya çıkışmasının veya bize deneyimde sunmasının yolları olarak tanımlıyor. Genellikle, bu şekilde tanımlanan fenomenolojinin, introspektif felsefeye geri dönüş olduğu iddia edilir; ancak bu, kaba bir yanlış anlaşılmalıdır. Husserl, fenomenolojinin insan zihninin iç süreçleri veya faaliyetleri ile ilgili olmadığını defalarca ileri sürmektedir. Bu, dünyayla ve varlıklarıyla *ilişkili* olduğumuz yollarla ilgilidir. (3) Fenomenolog dünyadan bir adım geri çekilir; dünyanın ve varlıklarının gerçekliğine dair inancını askıya alır. Bununla birlikte, amaç, kendini incelemek değil; kişinin, dünyanın gerçekliğine, yani *gerçekliğin anlamını* oluşturma ve kişinin bu gerçekliğe bağlanmasına katılımının farkına varmaktır. Merleau-Ponty'nin fenomenolojik duruş açıklaması aydınlatıcıdır: “Yansıma, dünyanın temelini bilimin birliğine doğru çekmiyor –bizi dünyaya bağlayan yönelsel halatları gevşetiyor ve böylece onların farkına varmamızı sağlıyor” (Merleau-Ponty 1993, viii).

Bunalım (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954) eserinde, Husserl gelecekteki çalışmalar için bir takım fenomenolojik problemler dizisi verir: ölüm ve doğum sorunlarına, bilinçdışı sorununa, tarihsel ve sosyal yaşamın (“temel formları”) sorunlarına atıfta bulunur. Sonrasında da ekler: “Bir de cinsiyetler sorunu var.” (Husserl, 1954, 192) Fenomenologun görevi, fenomenlerin anlamları ile gerçeklik ve

nesnelliğin farklı türleri olarak yapısal özelliklerini incelemektir; yani varlıkları, oluşumları, süreçleri, olayları, gerçekleri, vs. Mesela ölümle ilgili sorular, ölüm nedir? Ölüm nasıl meydana gelir? Mekanizması nedir? Asıl soru şu: Ölümü bir oluş (*Vorkommnis*) olarak nasıl yaşıyoruz? Benzer şekilde, şunları sorabiliriz: Cinsel ilişki neden bir fark ve bir karşıtlık olarak yaşanır? Bu gerekli mi? Deneyim başka bir yapıya sahip olabilir mi? İncelencek ilgili deneyimler sadece erotik arzular değil, diğerinin bir erkek ya da bir kadın olarak algılandığı tüm eylem ve tutkulardır (Fink, 1988, 274).

Husserl'in fenomenolojisi felsefeyle ampirik bilimler arasındaki ilişkinin güçlü bir görüşünü içerir. Fenomenoloji olarak anılan felsefe, deneysel bilimlerin temelini, deneysel bilimlerin güvenmesi gereken düşünceleri –doğa, tarih, toplum ve insanlık fikirleri; zihin ve beden– üzerine çalışan kurucu bir bilimdir.

Bu, felsefenin bağımsız veya özerk olduğu anlamına gelmez. Husserl, bilimin ve felsefenin gündelik hayatın pratik çıkarlarını askıya alıp, evrenin bir bütün olarak incelendiği orantılı tutumda ortak bir kökene sahip olduğuna dikkat çekiyor. Bilim insanı-filozof sadece aktüelitleyle (şu an var olanla) değil, aynı zamanda olası olanla da ilgilenir. Örneğin cinselliğin bir teorisini oluştururken yalnızca bu veya şu cinselliği tanımlamaz; cinselliğin tüm karmaşıklığını ve çeşitliliğini kavramaya çalışılır. Onun açıklaması, olası cinsellikleri ve cinsel yaşamımızın hali hazırda var olan biçimlerini içermeyi amaçlamalıdır.

Bilim insanı ve filozof arasındaki önemli fark, felsefenin radikal olarak eleştirel doğasında bulunmaktadır. Husserl, felsefenin görevinin nihai soruları sormak olduğunu söyleyerek bu farkı karakterize eder. Felsefe, teorik girişimin temellerini, gizli varsayımlarını ve bağlılıklarını araştırmaya yönelir. Görevi; hakikat, gerçeklik, nesnellik ve evrensellik hakkındaki bilimsel düşünme olasılığının koşulları hakkında radikal sorular ortaya koymaktır. Çalışmasının ilgisi bu nedenle tamamen ne pratik ne de teoriktir; ama eleştireldir. (4)

Felsefi sorular, deneysel soruların cevaplanabildiği şekilde cevaplandırılmaz. Çözölmek yerine bizi yeni sorunlara ve paradokslara götürebilirler (Merleau-Ponty, 1996). Bu, onları görmezden gelmemize izin vermiyor. Nihai çözüm bulunmamasına rağmen, felsefi sorgulama vazgeçilmezdir: Bizleri gerçekliğin oluşumuna, *varlığın* ve *gerçeğin* anlamlarına dahil olduğumuz konusunda bilinçli hale getirebilecek olan yalnızca budur (Merleau-Ponty, 1964, 142).

Beauvoir'ın Fenomenolojik Başlangıç Noktaları

Beauvoir'ın fenomenoloji felsefesiyle olan ilişkisini incelerken en ilginç kaynaklar, otobiyografisinin felsefi bölümleri ve etik denemeleridir. (5) Bu metinler, Beauvoir'ın Husserl'in metinlerini ayrıntılı bir şekilde incelemediğinin yanı sıra, Husserl'in felsefe kavramını çokça cazip bulduğunu da gösteriyor.

Beauvoir otobiyografisinde fenomenoloji ile olan ilişkisi hakkında önemli bilgiler verir. *Olgunluk Çağı* (*La Force de l'âge*, 1960) eserinde, bizlere Husserl'in zaman bilinci konusundaki derslerini incelerken "hakikate her zamankinden daha yakınlaştığını" (Beauvoir, 1995a, 231) hissettiğini söyler. Ayrıca, fenomenoloji felsefesiyle olan ilişkisini, Sartre'a karşı tutumuyla karşılaştırarak açıklıyor:

Sartre, Husserl'in felsefi doktrinlerini ondan daha hızlı ve daha doğru anladığımı iddia etti. Aslında, felsefeleri kendi şemalarına göre yorumlama eğiliminde; kendisi için kendini unutmak ve kuşklarını kenara bırakıp yabancı bir bakış açısı kazanmak çok zordu. Ancak benim savaştığım için böyle bir direncim yoktu; düşüncelerim anında anlamaya çalıştığım düşünceye uyarlandı. Pasif olarak kabul etmedim; kabul etmiş olsam bile boşlukları ve tutarsızlıkları fark ettim ve muhtemel ayrıntıları araştırdım. Bir teori beni ikna ettiyse, onu dışımda tutmadım; dünyayla olan ilişkiyi değiştirdim, bu deneyimimi renklendirdi. Kısaca benim-

seyebileceğim bir ses kapasitem, gelişmek için bir eleştirel anlayışım vardı; benim için felsefe yaşayan bir gerçeklikti. (Beauvoir, 1995a, 254)

Beauvoir'un etik denemesi, *Pour une morale de l'ambiguïté* (*Belirsizliğin Etiği*, 1947) onun kapasitelerini ve bağlılıklarını ifade eder. Beauvoir'ın Husserl fenomenolojisinin amaç ve yöntemlerini anlamasının çok derin ve verimli olduğunu gösterir.

Beauvoir'ın etik duruşuyla fenomenolojik tutum arasında yaptığı mukayesede bu açıktır. Fenomenal askıya almanın (*mettre entre parenthèses*) kendine dönmek değil, gerçek varlığımız, yani dünya ve diğerleriyle olan ilişkilerimizin bilinçli olmasını amaçladığı konusunda ısrar etmekte Husserl ve Merleau-Ponty'yi izlemektedir (Beauvoir, 1947, 20-21). Ayrıca, Beauvoir, bu askıya alınmanın, dünyanın gerçekliğine "karşı koymadığını", yalnızca gerçekliği mutlak ve sorunsuz olarak kabul etmeyi reddettiğini vurguluyor. O, fenomenologun dünyanın gerçekliğini, olgularını ve olaylarını reddetmediğini, ancak "gerçeklik modunu" (*mode de réalité*) sorguladığını anlatıyor (1947, 21).

İkinci *Cins*'te Beauvoir'ın fenomenolojik katılımının en doğrudan kanıtı bulunmaktadır. Orada bize eserinin temel kavramlarının (beden ve cinsellik kavramları) fenomenolojik düşünce geleneğinden alındığını söylüyor. Cinsel farklılık konusundaki tartışmasının yaşayan beden kavramına (*Leib*, *kolordu vivant*, *kolordu vécu*) dayandığını defalarca vurguluyor. (6) Husserl ilk olarak bu konsepti nesnellik ve mekansallık, *Ding und Raum*, konusundaki derslerinde 1907'de sundu. Altı yıl sonra, Husserl, *Ideen* eserinin ikinci bölümünde kapsamlı bir açıklama yaptı. Bu eser uzun süre yayımlanmamış halde kaldı; ancak Merleau-Ponty, onu 1937'de Louvain'deki Husserl arşivlerinde inceledi ve *Algının Fenomenolojisi* (*Phénoménologie de la perception*, 1945) eserinde beden kavramını geliştirirken defalarca atıfta bulundu. (7)

Husserl'in yaşayan beden konseptinin (*Leib*) özünde, günlük işlerimizde ve bilimsel uygulamalarımızda manipüle ettiğimiz maddi nesneler (*Körper*) ile arasındaki esas fark vardır. Husserl, vücudun bize iki farklı şekilde kendisini tanıttığına işaret ederek bu geniş ayrımı yapar: tüm faaliyetlerimizin başlangıç noktası (*Leib*) olarak ve pasif veya dirençli nesne (*Körper*) olarak. Daha sonra yaşayan bedenin birincil olduğunu ve temelde ruhun ifadesi ve aracı olduğunu öne sürer. Bu ayrı bir gerçeklik değildir; ancak tüm günlük faaliyetlerimizin ve bilimsel idealizmin

ufkudur (Husserl, 1952, 157, 281; Merleau-Ponty, 1993, 106-13).

Varoluşçular, Husserl'in yaşayan beden analizini uyguladı ve geliştirdi. Özellikle Merleau-Ponty, yaşayan bedeni *Algının Fenomenolojisi* eserinin ikinci bölümündeki kapsamlı ve ayrıntılı çalışmada sundu. Beauvoir bu çalışmayı iyi biliyordu; 1945'te *Temps modernes* için gözden geçirdi ve *İkinci Cins*'teki cisimleşme anlayışını sunarken buna tekrar tekrar atıfta bulunur.

Beauvoir, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisine ilişkin incelemesine başlarken şöyle yazar: "Fenomenoloji biliminin en büyük özelliklerinden biri, özne ile nesne arasındaki muhalefetin ortadan kaldırılmasıdır. Nesneyi kime ve kim için nesne olduğundan başka, öznenen ayrı şekilde tanımlamak imkansızdır ve özne sadece bağlantılı olduğu nesnelerle kendini açığa çıkarır" (Beauvoir, 1945a, 363).

Beauvoir'ın da belirttiği gibi, bu ifadeler önemsiz gibi gelebilir; ancak felsefi açıdan fevkalade etkileri vardır: gerçek bir etik geliştirebilmek için, yalnızca özne-nesne ilişkisinin fenomenolojik anlayışını temel alarak geliştirilebilir (Beauvoir, 1945a, 363). Beauvoir'a göre, böyle bir anlayış, samimi ve toplam etik taahhütü için gereklidir.

Beauvoir burada Merleau-Ponty'nin çalışmalarının ana değerini görür. Merleau-Ponty için, kişisel bilinç «Hegel'in yazdığı ve Sartre'in tekrarladığı gibi, kendisi için saf değildir, varlıkta bir boşluk da değildir; ancak bir eğridir, açılabilen bir katlamadır» diye yazar (1945a, 367). Merleau-Ponty, Sartre'in kendisi için ile kendinde arasındaki zıtlığını reddeder ve somut varoluşunda bedensel özneyi açıklar: Açıkça Merleau-Ponty'ye sempati duyar (1945a, 366). Onun için, Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojik tanımlamaları, mekânsallığı, hareketi, duyuları, konuşması ve cinselliği "zengin" ve "ikna edici" bir kaynaktır. Ek yararları, "şiddet" göstermemeleridir; aksine, yaşamın kendisinin hareketini benimsememiz gerektiğini önermektedirler (Beauvoir, 1945a, 367).

İnceleme, Beauvoir'ın fenomenolojiye olan bağlılığını ifade ediyor. Aynı zamanda, Beauvoir'ın, Husserl'in eserleri hakkında Merleau-Ponty'nin ve Sartre'in yorumları arasındaki farkı açıkça gördüğünü ve Merleau-Ponty'nin dualistik-olmayan düzenlemesinin, etik açıdan daha umut verici olduğunu düşündüğünü gösteriyor (Beauvoir, 1945a, 367).

Beauvoir'ın orijinal ve geniş kapsamlı yenilikçiliği cinsel fark sorununu beden fenomenolojisi

içinde ve bu açıdan ortaya koymaktı. (8) İkinci Cins yaşayan cinsel bedenin, bedensel ve ruhsal yönlerinin, diğer bedenlerle ve bir bütün olarak dünyayla ilişkilerinin zengin bir tanımını bize sunar. Dolayısıyla, felsefenin temel cinsellik sorununu ima eder. Beauvoir'ın anlayışında, cinsellik varlığın bir detayı değildir, -felsefi yansımalarımız da dahil- bütün var oluşumuzun içinden geçen bir elementtir.

Filozof ve Yazar

Neden birçok yorumcunun, Beauvoir'ın açık felsefi ifadelerini ihmal ettiğini merak edebiliriz. Bu ihmal-karlığın bir nedeni Beauvoir'ın eserlerinin genellikle kişisel yaşamı bağlamında incelenmesidir ve kişisel yaşamının neredeyse tamamı Sartre ile olan ilişkisine indirgenmiştir. (9) Buradaki yaygın bir karşılaştırma "romancı Beauvoir" ve "filozof Sartre" arasındadır. Bu sunumlar genellikle Beauvoir'ın 1979'da *Feminist Studies*'te yayınlanan bir röportaja atıfta bulunmaktadır. Orada şöyle demiştir: "Sartre bir filozof, ben değilim" (Benjamin ve Simons, 1979, 330-45). En geçerli sonuç, Beauvoir'ın herhangi bir felsefi ya da fenomenolojik ilgisinin olmadığı ve eserlerinin felsefi kavramlara ya da metotlara atıf yapılmaksızın yorumlanabileceği ve değerlendirilebileceğidir.

Bu sonuç bir hatadır. Beauvoir'ın felsefeyle olan ilişkisi, böylesine basit bir karşıtlıklarla gözden kaçıracağımızdan çok daha karmaşıktır. Otobiyografisinde, felsefi ilgilerini ve etkinliklerini birkaç farklı bölümde karakterize eder. Bazı yaklaşımları reddetmek ve başkalarını onaylamak suretiyle felsefi uğraşlarını açıklığa kavuşturur. Entelektüel yeteneklerinin ve zayıf yönlerinin net bir resmini verir ve kendi coşkusu ve sevgisini ifade eder (bkz. örneğin, Beauvoir, 1997b, 220-22, 324). Ayrıca, Beauvoir, romanlarının kendilik-öteki ilişkisi ve evrenseller ile ayrıntılar arasındaki ilişki hakkındaki felsefi tartışmalarda nasıl yer aldığını açıklar (1997a, 92-98; 1995a, 625-29). Kadın romancı ve erkek filozofun basit resmi, Beauvoir'ın felsefi hayatından sunduğu zengin kanıtı yok sayar.

Fakat daha problemli olan, en azından felsefi olarak daha sorunlu olanı, bu resmin naif bir felsefe düşüncesine dayanması ve daha kötüsü Beauvoir'ın kendisinin onaylamadığı bir resim olmasıdır: Filozof bir sistem üreticisi olarak görülüyor, entelektüel gelenekten bağımsız ya da ona karşı olarak çalışan bir mucit ve yaratıcı.

Beauvoir farklı bir felsefe görüşü, alternatif bir felsefe anlayışı sunar. Yazılarında, felsefi etkinlik öncelikle hakikat ve kanıt arayışı olarak ve başkaları ile sor-



gulama ve iletişim olarak görülür. Otobiyoğrafisi bu düşünceyi oldukça açık bir şekilde ortaya koyar ve onu savunur.

Örneğin, Hegel'in sisteminin nasıl çalıştığını incelemeye ve sonunda onu anlamaya başladığında, Beauvoir, anlama ve doğrulamayı birbirinden ayırmaya özen gösterdi:

Hegel'i okumaya ve onu daha iyi anlamaya başladım; ayrıntı zenginliği benim gözümlü kamaştırdı ve sistemi bir bütün olarak baş döndürücü - Ama kalbimin daha mütevazî hareketi böyle spekülasyonları yalanladı: umut, öfke, beklenti, endişe tüm bu aşkınlıklara karşı kendini savunuyordu [*dépassements*]. Evrensel uçuş, hayatımın kişisel macerasında geçen bir olay oldu. Tutkuyla okuduğum Kierkegaard'a geri döndüm; öne sürdüğü hakikat, şüpheyi, Kartezyan kanıtlar gibi, muzaffer bir şekilde savundu.

Beauvoir, Hegelci sistemi kendi tutkularıyla tezat görür. Bu, felsefi düşüncenin reddedilmesi değildir; felsefenin belirli bir anlayışına meydan okumaktır: Beauvoir, Hegel'in ve Sartre'in felsefi doktrinlerini, kendi yaşadığı deneyiminden kanıtlara başvurarak sorgular (bkz. Beauvoir, 1997b, 341; 1995a, 498-99, 627-28; 1947, 104-05, 158-59). (10) Açıklamayı, ki-

şisel hayata veya günlük işlere odaklanmanın bir doğrulaması olarak görmemeliyiz. Beauvoir, sezgi ve tutku adı altında felsefi sistemlere karşı meydan okuyarak, felsefi bir açıklama, felsefi düşüncenin doğası üzerine bir açıklama sunar. Mevcut delilleri ön plana çıkaran Kartezyen kavramını onaylar ve bu, onun bu tür kanıtlarla meşrulaştırmayan bütün felsefi kuramları ve "tarihin kesinliklerini" reddetmesine neden olur (Beauvoir, 1947, 145-46). (11)

Beauvoir'un eseri, René Descartes'ın radikalizmine çok fazla atıf yapan kıta felsefesi geleneği içerisinde. Bu gelenekte Descartes sadece bir dualist olarak eleştirilmekle kalmaz, aynı zamanda alışılmış düşünce eleştirmeni olarak da takdir edilir. En alakalı kaynaklar, Descartes'ın metodolojik metnidir ve burada, hayatımızda en az bir kez tüm inançlarımızı sorgulamamızı önerir. Mesele, başkalarını eleştirme işine girişmek değildir; bunun yerine amaç, kişinin kendi önyargılarını sorgulamayarak, öz eleştirileri aracılığıyla, kendi inanç ve kanaatlerinin sorumluluğunu almasıdır.

Felsefi tutumunu belirtirken, Beauvoir, Kartezyen felsefe kavramını radikal düşünce olarak geliştiren Søren Kierkegaard, Husserl, Merleau-Ponty ve Heidegger'e atıfta bulunur. Fenomenolojik-varoluşçu harekette, Descartes'ın felsefi radikalizm fikri öylesine yoğunlaştı ki tekrarlayan özeleştirisinin koşulu haline geldi. Filozofun çalışması hiçbir zaman tamamlanmaz; kendi derin düşüncelerinin net ve belirgin merkezinden ayrılıp belirsiz ve karanlık kenarlarına geri dönmelidir. Bu radikal Kartezyenizm, Beauvoir'in felsefi etkinlik ve uygulama fikrinin özüdür.

Beauvoir, eleştiri ve kanıtlara ek olarak, dilin rolünü vurguluyor. Felsefeyi radikal sorgulama yoluyla hakikate ulaşmak için bir girişim olarak görüyor; ancak bunun tek başına gerçekleştirilebileceğini hatta denenebileceğini bile düşünmüyor. Düşünme, içsel bir monolog değildir, iş birliği demektir ve bu nedenle de esasen başkalarına, başkalarının söz ve metinlerle ifade edilen düşüncelerine dayanır. Beauvoir için felsefe bir diyalog, konuşma ve yazma yoluyla diğerleriyle tartışma anlamına gelir. Özgeçmişinde yazışmanın, öznelarasılığın ve aşkınlığın gerçekleşebileceği tek yer (*lieu*) olduğunu belirtmektedir (1995b, 242; 1996, 498).

Beauvoir'ın felsefe ve edebiyat arasında yaptığı karşılık sanat için felsefeyi reddetmek demek değildir; yaşayan tecrübeye ve onun dilde ifade etmesine önem vermeyen felsefeleri reddetmek demektir.

Özetlemek gerekirse, Beauvoir felsefenin en önem-

li yönünün yalnız sistem kurmada gerçekleştiğini düşünmemiştir. Bunun yerine, sorgulama, problem çözme ve diyalogun rolü üzerinde durmuştur. Bir filozof olmadığını söylediğinde, bir sistem kurucusu ya da teori kurucusu olmadığını ifade ediyordu. Bu, onun eserinin felsefi ilgiden yoksun olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, Beauvoir, tüm felsefenin canlı çekirdeği olarak gördüğü ve modern düşüncenin fenomenolojik geleneğinde bulduğu açık öz-eleştirel tavrı kendi yazılarıyla gerçekleştirmeye çalıştı.

Burada, Beauvoir'ın felsefe fikrini yorumladım. Ardından, bu fikri ciddiye almamız ve Beauvoir'ın cinsellik konusundaki karmaşık çalışmalarını çözmeye çalışırken bunu anahtar olarak kullanmamız gerektiğini savunuyorum. Bir sonraki bölümlerde Beauvoir'ın çalışmasının kavramsal ve metodolojik temelinin ortaya koyduğu İkinci Cins'in ilk sayfalarını yakından okuyacağız. Amacım, Beauvoir'un bir dizi fenomenolojik-felsefi soruları ortaya koyarak çalışmalarına başladığını göstermektir. Deneyisel bir soruşturma başlatmadığı gibi, doğrularını beyan etmekle de ilgilenmiyor. Bunun yerine, cinsel ilişkileri tartışırken varsaydığımız temel fikirleri sorgulamak istiyor.

devam edecek...

Notlar

Juha Himanka, Morny Joy, Timo Kaitaro, Johanna Oksala, Martina'ya minnettarım. Reuter, Anna Rotkirch, Marja Suhonen ve Dan Zahavi'ye eleştirel anlayışları ve yararlı önerileri için teşekkür ederim.

1. *Hypatia* stil gereksinimlerini dikkate alarak, yalnızca metnin çağdaş baskı/çeviri tarihlerini belirttiğimi lütfen unutmayın. Referans listesinde orijinal Fransızca ve Almanca metinlerin tarihlerini veriyorum. Bu yazıda kendi çevirilerimi veriyorum; çünkü mevcut olan çeviriler genellikle yanıltıcıdır ve yanlışır.

2. Beauvoir'ın fenomenolojik ilgisi için önceki çalışlarımda savundum (Heinämaa 1995, 1996a, 1996b, 1997), ancak burada Beauvoir'un felsefe fikrine odaklanarak argümanı geliştiriyorum. Beauvoir'ın fenomenolojik ilgisini gösteren veya açıklayan diğer yorumlar için bkz. Simons (1983), Butler (1986), Kruks (1990), Vintges (1996) ve Bergoffen (1997).

3. Fenomenologların geri çekilmek veya tutuklu kalmak hareketi bazen *ayrılma* olarak tanımlanır. Bununla birlikte, Husserl, "bölünme" anlamına gelen *ausschalten* adlı Almanca terimini kullandı; ancak "kapatma" olarak da anlaşılabilir (1913, 65-66). Sözcük ikinci anlamda alındığında fenomenolojik adım, dünyayla olan bağlarımızı koparmamıza değil, yalnızca doğal ve alışkanlık faali-

yetlerimizi kesintiye uğratmamıza gerek duymamaktadır.

4. Husserl'in felsefe ve bilim düşüncesini daha detaylı bir şekilde incelemek için bkz. Heinämaa (1998b).

5. Bkz. *Pyrrhus et Cinéas* (Beauvoir, 1944) ve *Pour un morale de l'ambiguïté* (Beauvoir, 1947). Beauvoir'ın, *L'invitée* (1943), *Le Sang des autres* (1945b) ve *Tous les Hommes sont mortels* (1946) gibi romanlarının felsefi ve etik açıdan alakası üzerine Beauvoir (1995a, 618-29; 1997a, 92-100) ve Merleau-Ponty (1966).

6. Almanca isim *Leib*, "yaşamak" anlamına gelen *leben* fiili ile ilgilidir. Terim, birkaç farklı yoldan İngilizceye tercüme edilmiştir. David Carr, *Bunalmım*'ın çevirisinde "yaşayan beden" kullanıyor; *Körper* için bağlamına bağlı olarak "beden"i ve "fiziksel beden"i kullanıyor (Husserl 1988, 50). Richard Rojewicz ve André Schuwer, *Leib* için "Beden" (büyük harf kullanımı) terimini ve *Körper* için "beden" terimini Husserl'in *Ideen*'in ikinci bölümünün çevirisinde kullanıyorlar (Rojewicz ve Schuwer, 1989, xiv).

Merleau-Ponty'nin *corps vécu* ya da *corps vivant* (*Leib*) tartışması sık sık "yaşamış beden" terimiyle çevrilir. Bu düzeni takip etmiyorum; çünkü niyetim Husserl, Merleau-Ponty ve Beauvoir arasındaki metodolojik ve kavramsal bağlantıları aydınlatmaktır. Dolayısıyla Carr'ın prosedürünü takip ediyorum ve hem Almanca *Leib* hem de Fransızca *corps vécu* için «yaşayan beden» terimini kullanıyorum.

7. Husserl'in yaşayan beden tartışması hakkında bkz. Zahavi (1994).

8. Bazı feminist düşünürler Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisinin androsentrik olduğunu iddia ediyorlar (Butler 1989, Grosz 1994). Karşıt görüş açısından bakınız Heinämaa (1997), Stoller ve Vetter (1997), Waldenfels (1998, 186-95) ve Stoller (1999).

9. Daha geniş bir görüş için bkz. Simons (1986), Le Doeuff (1991), Kruks (1990, 1991), Lundgren-Gothlin (1992, 1995), Heinämaa (1996b) ve Fullbrook ve Fullbrook (1994).

10. Beauvoir'ın Hegel felsefesiyle ve onun farklı yorumlarıyla ilişkisi hakkında Lundgren-Gothlin (1992) ve O'Brien-Ewara (1999).

11. *İkinci Cins*'te Beauvoir, Sigmund Freud'un sistemine benzer çizgilerle karşı çıkarak şunları söylüyor: "Libido erkeğe dayalı olarak bir dürtü, bir enerji olarak tanımlandığından [Freudyen] 'pasif libido' fikri kaygılı bir hal alıyor; ancak kimse ışığın bir anda sarı ve mavi olabileceğini düşünmekten daha iyisini yapamazdı – ihtiyaç duyulan yeşilin sezgisidir" (Beauvoir, 1993, 92-93). Beauvoir'ın buradaki argümanı metodolojiktir: Freud'un cinsel arzuyu *a priori* olarak yalnızca etkin bir ilke olarak tanımlaması nedeniyle kadının arzusunu (*désir femelle*) anlayamadığını belirtiyor. Beauvoir'ın fenomenolojik eleştirisi, Freud'un geleneksel kavramlara yapışmak yerine, gördüğü ve duyduğu şeyleri, yani –etkinlik ve edilgenlik (sarı ve mavi) açısından analiz edilemeyen– farklı türde bir arzunun (yeşilin) ifadesine dayanması gerektiğidir.

İngilizce orijinali: S. Heinämaa (1999). "Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference", *Hypatia*, sayı 14/4, Güz 1999, s. 114-132.



Prof. Dr. Ahu Tunçel* ile

Kadının Siyaset Felsefesindeki Yeri Üzerine Söyleşi

Efsun AKSEN: Siz siyaset felsefesi alanında çalışıyorsunuz. Ancak özellikle klasik siyaset felsefesine, hatta modernliğin ilk dönemlerine bakıldığında kadın siyaset felsefecileri pek görmüyoruz. Siyaset, kadınların dışlandığı bir alan olduğu için kadınlar da ilgi mi göstermiyorlar sizce?

Ahu TUNÇEL: Kadınlar siyasete ya da siyaset üzerine düşünmeye ilgi göstermiyorlar demek zor... Ancak haklı olduğunuz nokta siyaset felsefesi tarihine şöyle bir bakıldığında kadın filozoflara rastlamakta zorlanıyoruz. Elbette bu saptama tüm felsefe tarihi için de genişletilebilir olsa da konu siyaset felsefesi olunca durum daha sıkıntılı bir hal alıyor. Kadınların siyaset alanının dışında kalmasının tabi en temel sebebi kuşkusuz siyasetin yüzyıllar boyunca erkek egemen bir alan olarak konumlandırılmasıdır. Erkek, kadın-erkek ilişkisi üzerine yazan –neredeyse tamamı erkek– filozofların yüzyıllar boyunca yazdıkları eserlerde egemen, iktidar, akıl, düşünce, güç ile özdeşleşirken, kadına da kendi perspektifinden boyun eğen, itaatkar, doğaya yatkın, duygusal, zayıf rolleri

biçmiştir. Üstelik Simone de Beauvoir'ın saptamasıyla bu roller doğal da varsayılmıştır. Sonuçta erkek ya da aklın yönetmesi de bir o kadar doğallıkla kabullenilmiştir.

Bu erkek egemen bakış açısı yalnızca kadının konumunu belirlemez, aynı zamanda tüm toplumsal kurumlar gibi siyasete de karakterini verir ve siyasetin egemenlik ilişkileriyle özdeşleştirilmesine neden olur. Bu özdeşleşmenin doğal sonucuysa kadınların siyaset alanından dışlanmasıdır. Bu durum büyük ölçüde bugün bile sürmekte, eril bir dili ya da egemenlik dilini benimsemedikçe kadın iktidarın ötekisi olarak kalmaktadır. Siyasetin bu eril doğasında kadına yer olmadığı açıktır ve siyasete giren kadınların pek çoğunun da bu eril söylemi benimsemeksizin siyasal alanda varoluşları olanaklı olmamaktadır.

Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken nokta, bu saptamayı yaptığımız siyaset tanımının yönetim erkiyle iç içe olduğudur. Machiavelli'yle başlayan, ancak Thomas Hobbes ile kurumsallaşan bu tanı-

* Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü



ma göre siyaset yöneten-yönetilen ilişkilerini içerir ve egemenlik kavramıyla ilişkilidir. Oysa bu siyaset özgül anlamıyla egemen olma değil, özgürlük kavramıyla açıklanabilir; kişinin kendisini diğerlerinin önünde ortaya koyması, olanaklarını açığa vurması, kısacası kamu alanında varolması anlamlarını içerir. Diğer bir deyişle siyaset insan olarak kendi olanaklarımızı gerçekleştirmekle ilgilidir.

Eğer siyaseti bu anlamda ele alırsak aslında kadınların siyaset felsefesi alanında var olduklarını da görebiliriz. Bu anlamda yazı yazma başlı başına siyasi bir eylemdir. Tarih boyunca, özellikle de modern dönemden itibaren kadınlar yazarak ya da söyleyerek kendi olma peşinde koştular. Aslında her yazı yazan, görüşünü ortaya koyan kadın siyasal olanın bir parçasıdır. Bu kadınlar devlet kurma, egemen olma, iktidarı koruma üzerine yazmadıkları için siyaset felsefesinde yer almıyor gibi görünseler de aslında kendilerini açığa vurmakla, sözlerini söylemekle siyasal bir eylemi zaten gerçekleştiriyorlar. Biraz hiciv içerecek ama, erkek egemen duruş siyaset üzerine düşünce üretirken, kadınların varoluş mücadelesi bizzat siyasal...

E.A: O halde burada teori ve pratik açıdan farklı düzlemler belirlediniz, doğru mu? Doğruysa Platon'dan bu yana süregelen siyaset felsefesinde kadınların olmayışı kadınların teorik çalışma dünyasından dışlanmış olmaları mıdır? Bu durum kadınların teorik bir alan olarak felsefeden de dışlanmaları anlamına mı gelir?

A.T: Sorunuzun yanıtının siyaset felsefesinin neliği ve hakikat ile siyaset ilişkisi üzerine düşünerek bulunabileceğini düşünüyorum. Siyaset felsefesi aslında çelişik bir ifade. Platon'a atıfla felsefe hakikatin, siyaset doksaların alanı olarak belirir. Platon'un *Devlet* eserindeki mağara metaforunda bu ayrım filozofun yani hakikatin yönetmesiyle son bulan felsefi aydınlanma sürecine odaklanırken, insanlararasıdaki ilişkileri de yok sayan bir yönetim idealine evrilir. Bu aslında aşkın bir hakikatin insanlar arasındaki ilişkileri yönetmesi anlamına gelir. Hakikatin böylesine aşkın bir referansla tanımlanışı siyasetin pratik alanda belirmesini yok eder. Oysa siyaset gündelik insani işler deneyimiyle başlar. Ancak hakikatin tekilliği bu deneyimdeki farklılıkları, çoğulluğu ve en önemli durumlar karşısında verilecek yargıyı yok eder.

Hakikatin doğrulukla özdeşleşerek tekil haldeki sunumu, bizi de gündelik pratiklerde tekil bir doğruyu benimsemeye yöneltir. Doğru tekse ve yapılması gereken de tekse, kişi olmanın önemi ortadan kalkar. Hakikatin tekilliğine karşın Hannah Arendt'in saptamasıyla dünyada insan değil, insanlar yaşar. Arendt'in dikkat çektiği nokta, dünyada ne kadar insan varsa, o kadar yargının da olduğudur. Diğer bir deyişle hakikat insan dünyasında tekil olamaz. İnsanlararası dünya söz konusu olduğunda hakikat verili bir şey değil, ancak kurulan bir şeydir. Her tek durumdaki yargının önemi burada belirir. Farklı insanlar farklı yargılarda bulunurlar ve bu yargıların toplamıdır hakikati verecek olan... Bu nedenle "farklı ama eşit" söylemi yani çoğulluk söylemi hakikatin kurulmasının önkoşuludur. Sonuçta her bir kişi "farklı ama eşitler" olarak hakikatin kurulmasında benzersiz öneme sahiptir.





Her bir kişinin hakikat söylemine bu katılımı aynı zamanda kendi sözünü söyleme, kendi durduğu yeri belirleme anlamında özgürlüğü verecektir. O halde kadının katılımı siyasal açıdan hakikatin kurulmasının vazgeçilmez bir parçasıdır, bu katılım aynı zamanda kadının özgürlüğünün de anahtarıdır. Kısacası siyaset kadının katılımı olmadığında hakikatini yitirir, kadın ise siyasete katılmadığında özgürleşemez. Demek ki kadının her şeyden önce görevi siyaseti dönüştürmek, onu yeniden tanımlamak, siyaseti teorik alandan çıkartarak pratik içinde sorgulamaktır.

Siyaset tanımımızı değiştirmeden verili siyasete mahkum oluruz. Verili siyasetin egemenlik söylemiyle şiddet içeren dili kadının farklı oluşunu görmezde geliyor. Bu nedenle umudumuz kadının kendi adına eylerken, siyaseti de dönüştürecek olmasıdır.

E.A.: *Verili siyaset açısından bakacak olursak kadınların siyasette ya da genişleterek söylersek toplumsal açıdan saygın mevkilere gelmelerinde önlerinde engeller mi var? Hukuki açıdan eşit yurttaşlardan söz ettiğimizi göz önüne alırsak, kadın engelleniyor denilebilir mi?*

A.T.: Kadınlar ve erkeklerin siyasal kurumlarda ilerlemeleri eşgüdümlü değil elbette. Erkeklerin siyasal alanda kendilerini kabul ettirmek için özel bir çaba göstermelerine gerek yok. Ancak kadınlar için aynı şeyi söylemek mümkün değil. Siyaset alanı bir gösterge, toplumsal alanın bir yansımasıdır. Diğer

bir deyişle toplumsal iktidar düşüncesi neyse, siyaset de odur. Bu durumda tüm toplumsal kurumlar gibi siyaset de kadınların istihdamını tek bir şartla kabul ediyor: kadın olmayı reddetmelerine dayalı olarak... Dahası özellikle ekonomik krizlerin ve işsizliğin büyüdüğü dönemlerde kadın istihdamı hızla düşmektedir. Diğer bir deyişle kadınların istihdamı yeteneklerine göre değil, erkeğin durumuna göre konumlandırılmaktadır.

2018 OECD Türkiye verilerine bakıldığında, kadınların işgücüne katılım oranı %33 iken bu oran OECD ülkelerinde %65 civarındadır. Sorun yalnızca katılım da değil, kadınların rakipleri arasında sıyrılarak yönetici konuma gelememeleri. Örneğin kadınların en çok istihdam alanının üniversitelerde olmasına rağmen, yönetici pozisyonlara gelediklerini görüyoruz. Sonuçta kadın istihdam oranı yüksek görünen üniversitelerde bile gerçekte kadınların karar verici bir gücü bulunmamaktadır. Literatürde “cam tavan” denilen bu durum, kadınlara açık gibi görünen yükselme pozisyonlarının gerçekte toplumsal cinsiyetçi yaklaşımla engellenişine bir örnektir.

Bu durum bile eşitlik kavrayışımızın değiştirilmesi için yeterli bir veri sanırım. Eşitlik hukuki, ekonomik ya da siyasal aynılık, aynı haklarla donanma değil, farklı olanların farklılıklarına izin verme olarak yeniden tanımlanmalıdır. Ancak böylece kişi kendisini ortaya koyabilir, kendi olabilir, eşit bir biçimde özgürleşebilir. Bu açıdan eşit ve özgür olma yalnızca kadınların sorunu değil, aynı zamanda erkeklerin de sorunudur, zira kadını aynılaştıran düzen, erkeği de aynılaştırıyor.

E.A.: *Ancak bu aynılaşmayı talep edenler de kadınlar değil mi? Yani feminist düşüncenin tarihine baktığımızda kadının en uzun soluklu mücadelesinin erkeklerle eşit haklar adına verilen mücadele olduğunu görüyoruz.*

A.T.: Özellikle birinci kuşak feministler eşitlik taleplerinden yola çıktılar. Bunun nedeni kadının kamu alanına çıkışının sağlanmasının öncelikli hedef olmasıydı. Birinci kuşak feministler seçme-seçilme hakkı, çalışma hakkı, eşit işe eşit ücret talebi gibi kamuda kadını ve erkeği hakları bakımından eşit görmek istegindeydiler. Ancak her ne kadar farklı sınıflandırmalarda yeri birinci kuşak mı ikinci kuşak mı diye tartışılsa da benim ikinci kuşak olarak adlandıracığım Simone de Beauvoir’ın ortaya koyduğu “gender” kavramı kadın ve erkek arasındaki farkların toplumsal olarak inşa edildiğini ileri sürüyordu. Beauvoir “kadın doğulmaz, kadın olunur” derken

biyolojik farkların kültürel açıdan kategorize edilerek üst-alt, yüksek-alçak, değerli-değersiz gibi sınıflandırıldığını ileri sürüyordu. Kadın ve erkeğin farklı olduğunu açıkça dile getirirse de Beauvoir bu farkların ancak eşitlikçi bir toplumda yaşanabileceğini ileri sürüyordu. Böylece ortak özelliğin eşitlik talebinin feminist hareket için temel kavram olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak daha sonraki feminist çalışmalara bakarsak eşitlik ve farklılık gibi kavramsal çözümleme alanına yönelindiğini görebiliriz. Sanıyorum kadınların

mücadelelerindeki temel adımların yarattığı kazanımlar, artık yeni kuşak feministlere daha düşünsel zeminde hareket etmeye olanak tanıdı. Farklılıklarla eşitlik... Bugün beklenen şey budur. "Farklı olmak mı yoksa eşit olmak mı?" sorusu bizi zorunlu bir seçime sürükler görünüyor. "Farklı ama eşit" olunamaz mı? Bunun için önce aynılığın eşitlikle özdeşleştirilmesine bir son vermemiz gerekir, yani önce kavramları bugünün ihtiyaçları doğrultusunda bir kez daha tanımlamak gerekiyor. Diğer bir deyişle artık hukukun dilinin felsefeyle buluşma zamanı geldi.



YAZAR

AHI TUNÇEL

Siyaset ve toplum felsefesi alanında çalışmalar üretmektedir. Pek çok kitaba yazar olarak katkıda bulunmuş, başta Siyaset Felsefesi Tarihi -Platon'dan Zizek'e olmak üzere dört kitabın da editörlüğünü üstlenmiştir. Ulusal ve uluslararası pek çok dergide makaleleri yayımlanmıştır. Bir Siyaset Felsefesi -Cumhuriyetçi Özgürlük kitabının yazarıdır. Özellikle tarih okumaları ilgi alanına girmektedir.



SÖYLEŞİ

EFŞUN AKŞEN

Araştırma alanları varlık felsefesi, epistemoloji, fenomenoloji, değerler felsefesi ve etik, varoluşçu feminizm ve ontoloji üzerinedir. Sürrealizm ve Zen Budizmi ilgisini çekmektedir. Sanal ortamlarda edebi akımları temsil eden yazarları ele aldığı inceleme yazıları yayımlanmıştır. Sağlık üzerine aldığı eğitiminden yola çıkarak devam ettirdiği sağlık sosyolojisi çalışmaları vardır. Başta deneme kitapları olmak üzere, düşünce ve inceleme dergileri, natüralist-realist ve izlenimci romanlar ve avangard sinemadan hoşlanır.

FELSEFENİN ANLAMADIĞI ŞU:



AYN RAND'I YOK SAYMAK ONU ORTADAN KALDIRMAYACAK

SKYE C. CLEARY

ÇEVİREN: CEMRE YILMAZ



Filozoflar Ayn Rand'dan nefret etmeyi severler. Onu alaya almak, çok moda. Bir filozof bana şöyle demişti: “Kimsenin o canavarla karşılaşmasına gerek yok.” Pek çoğu da Ayn Rand'ın filozof olmadığını ve ciddiye alınmaması gerektiğini savunuyor.

Rusya doğumlu bir yazar olan Ayn Rand, 1926'da Amerika'ya yerleşir ve Objektivizm adını verdiği bir egoizm felsefesini savunur. Felsefesi, *Atlas Vazgeçti*'de (1957) yazdığı üzere, 'yaşantısının manevi amacı kendi mutluluğu olan, en soylu faaliyeti üretici başarısı olan ve tek mutlakiyeti mantığı olan kahraman bir varlık olarak kişi kavramıdır. Mutluluk idealleri, sıkı çalışma ve kahramanca bireycilik ile –Ayn Rand'ın aynı adlı romanından uyarlanan ve Gary Cooper ve Patricia Neal'in oynadığı 1949 yapımı film *Hayatın Kaynağı*'nı (*The Fountainhead*) da sayarsak– Rand'ın Amerika'nın ilgisini ve hayallerini yakalaması hiç de şaşırtıcı değil.

1982'deki ölümünden üç yıl sonra California'da kurulan Ayn Rand Enstitüsü'nün raporlarına göre kitapları 30 milyonun üzerinde sattı. 2018'nin başlarında Enstitü, Rand'ın romanlarını 4 milyon kopya

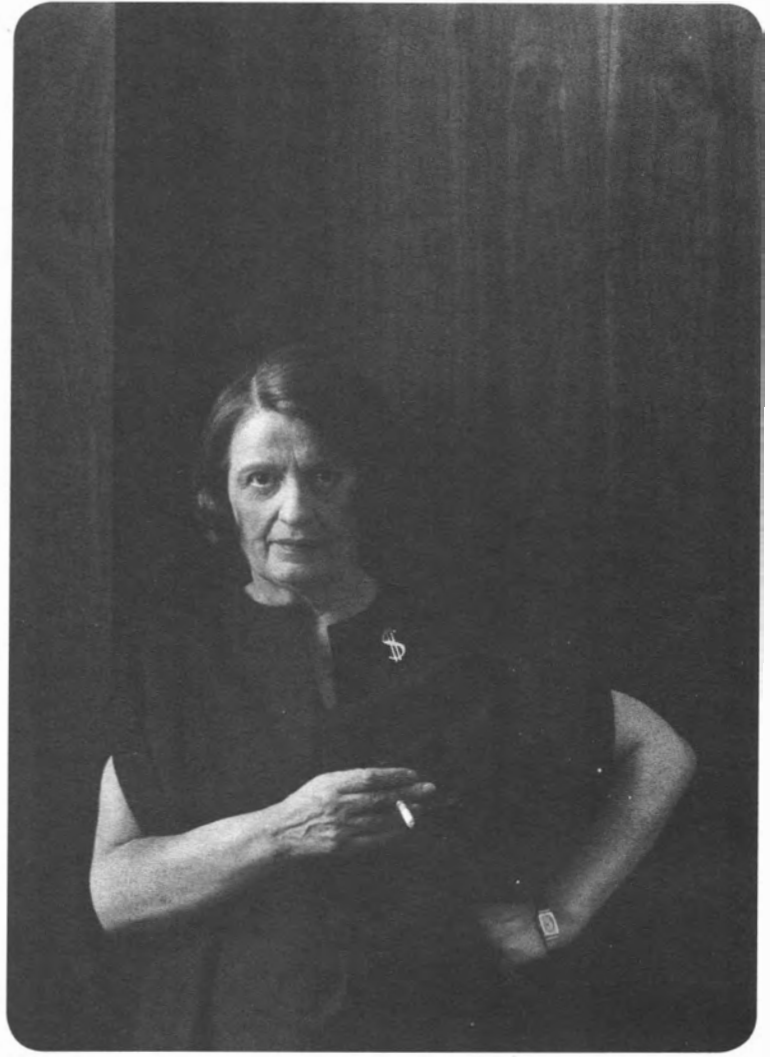
olarak Kuzey Amerika okullarına dağıtmayı planladı. Ayrıca Enstitü aktif olarak üniversitelere bağışta bulunuyor –tek şartları 'Ayn Rand'ın felsefesi Objektivizm üzerine uzman ya da olumlu bir ilgisi olan profesörlerin ders vermesi' ve ders kitabı olarak *Atlas Vazgeçti*'yi kullanması.

Rand'ın kitapları gün geçtikçe popülerleşiyor. Amazon Yazar Sıralamasında William Shakespeare ve J. D. Salinger ile yan yana. Bu satışlar değişiklik gösterse ve tüm satışları yansıtmasa da Rand'ın adını taşıyan şirket için yeterli.

Rand'ın fikirlerini eleştirmek kolay. O kadar uç fikirler ki bazıları onun kitaplarını parodi olarak okuyor. Örneğin, Rand'ın kurban-suçlaması: Eğer kişinin parası ya da gücü yoksa bu, onun suçudur. Howard Roark, *Hayatın Kaynağı*'ndaki 'kahraman', kadın kahraman Dominique Francon'a tecavüz eder. Şömine tamiri üzerine birkaç tuhaf diyalog, Rand'a göre, Francon'un Roark'ı tecavüze 'işlemeli bir daveti' ile eşdeğerdir. Bu karşılaştırma açıkça tutarlı değildir –Francon hakikaten direnir ve Roark açıkça kadını zorlar– ama yine de Rand tecavüzcünün değil, te-

cavüz edilenin sorumlu olduğunu ima eder. Bir açıdan bakılırsa Roark kitabın başlarında ona yapmak istediği şeyler konusunda izin verenin kim olduğunun önemli olmadığını söyler: ‘Asıl önemlisi, beni kim durduracak?’ Rand’ın bencillik savunması ve şanssızlığa karşı vurdumduymazlığı çağdaş politikada yankılarını bulur. Onun felsefesi bazı politikacıları fakirleri ve güçsüzleri suçlamak konusunda teşvik etmiştir, desek abartmış olmayız.

Rand, öz-yeterliği destekler, öz-geciliğe saldırır, kamu hizmetini şeytanlaştırır ve bireysel özgürlüğü engelledikleri için devlet yönetmeliklerini yerer. Ayrıca pek çok kanunun ve yönetmeliğin özgürlük ve gelişmeyi desteklediğini rahatlıkla göz ardı eder. *Atlas Vazgeçti*’de gizemli tarikatvari lider ve Objektivist sözcü John Galt ve grubu, devlet müdahalesinden uzak, kendi kurallarını yaratabilecekleri bir koloni kurmak için şebekenin dışına kaçır. Ancak düzenlemelerin olmadığı, çevre koruma örgütünün gibi bir dünyanın gerçekliğini hayal edin. Komşuları Galt’ın ütopyasına kirli hava pompalamakta, su kaynaklarını kirletmekte ya da ütopya sakinlerini zehirleyen toksik böcek ilaçları sıkmakta özgür olurdu. Yine de Galt ötekilere karşı hiçbir görevi kabul etmez ve başkasından da beklemez. Kendi sözleriyle: “Takipçilerime karşı sorumlu olduğum ahlaki şartları mı soruyorsun? Hiç.” Galt zengindir; bu sayede birkaç komşusunu para ile uzaklaştırabilir. Ancak –kendi görüşlerini temsil eden Galt gibi karakterlerce sunulan– Rand’ın felsefesindeki varsayım, ötekilerden yalıtılabilir sınırsız kaynaklara ve mülklere sahip bir dünyada yaşadığımızdır. Aynı havayı soluyarak, aynı denizde yüzerek ve ortak içme suyu kay-



naklarından içerek Dünya’yı paylaştığımız gerçeğini yadsır.

The Free Market Existentialist (Serbest Piyasa Varoluşçusu, 2015) yazarı William Irwin gibi bazı liberter filozoflar, halkı ve mülklerini zarardan, şiddetten, hileden ve hırsızlıktan korumak için bir miktar devlet kontrolünü öneren Rand’ın ideolojisinin çeşitlerini sunmuştur. Ancak Rand için, deneme seçkisi *The Virtue of Selfishness*’ta (Bencilliğin Erdemi, 1964) yazdığı gibi, “özgürlük ve devlet kontrolü arasında hiçbir taviz verilemez” ve herhangi bir tür devlet kontrolünü kabul etmek, “kişinin kendini kademeli olarak esarete teslimi”dir. Yine

de Rand, her zaman kendi felsefesi ile yaşamadı: İkiyüzlülüğün cafcacı bir gösterisi olarak ileri yaşlarında sosyal güvenlik ve sağlık ödemelerini topladı. Başka bir yazısı ‘The Question of Scholarships’te (Bilginlerin Sorusu, 1966) Rand, kamu yararını ödenen ya da ödenmesi *beklenen* vergilerin iadesi olarak kabul etmeye çalıştı. Burada sorun sadece ne kadarlık devlet hizmetinin ödenmiş vergi miktarına denk geldiğini hesap etmenin zor olması değil –çünkü, muhtemelen, o da yolları, çeşme suyunu, polis korumasını ve devletin sağladığı pek çok şeyi kullanmıştı. Daha önemlisi bu, özgürlük ve yönetim arasında taviz verilemeyeceği vurgusu ile çe-

lişkilidir. Ayrıca kendinden otlandığı için yakındığı aynı sisteme katılmak ve ondan faydalanmak konusunda samimiyetsiz. Bencil olabilir; ama kendisinin de öne sürdüğü gibi, ahlaksız.

Rand'ı detaylıca okumadan alçaltmak ya da aksini ispatlama zahmetine girmeden şeytanlaştırmak açıkçası yanlış bir yaklaşımdır. Fikirlerini tabulaştırmanın da kimseye bir faydası olmayacaktır. Friedrich Nietzsche –bazen, *Übermensch*-vari kahramanları yüzünden, üstünkörü şekilde Rand ile anılan filozof– 1881’de uyarıyordu: “Masumlar, ölçü ile aşırı arasında ayırım yapmalarına ve iyi zamanları gözetmelerine engel olan cehaletleri yüzünden, her zaman kurbandır.”

Rand, özellikle felsefi argümanları retorik örtü altında kullanarak kendi zalim önyargılarının kaçakçılığını yapıp masumiyete ve cehalete başvurduğu için tehlikelidir. Yazıları savunmasız ve eleştirel bakmayan kişiler için ikna edicidir. Aşırı uzatılmış sanatsal diyalogları dışında iyi bir hikaye anlatıcısıdır. Onun romanlarının çok satanlar arasında olduğunu unutmayın. Amazon’daki eleştirmenlerin üçte ikisi *Atlas Vazgeçti* için beş yıldız verdi. İnsanlar bu kitabı içindeki hikaye için alıyor gibiler ve içinde sunulan felsefeyi, neredeyse hiç üstünde düşünmeden kabul ederek ikna edici buluyorlar. İnsanların Rand’ın karakterlerine neden bu kadar hayran olduğunu ta-

savvur etmek çok zor değil: Rand’ın kahramanları çıkarıcı ve umursamaz; ama yapmayı seçtikleri konularda harikalar ve ilkelerine bağlılar. Bu durum, kurgunun etki gücü için çok önemli –ve aynı zamanda ibret verici– bir örnek.

Rand’ın fikirlerinin zamanla unutulmasını ummak, soruna iyi bir çözüm değil. *Hayatın Kaynağı* yayınlandığı zamandan bu yana, 75 yıldır, çok satanlar arasında. Belki de Rand’ı bir filozof olarak kabul etme zamanı gelmiştir. Düşüncesindeki hataları göstermek ve –John Stuart Mill’in *Özgürlük Üzerine*’de (1859) yaptığı gibi– oldukça hatalı olan bir konunun bile hakikatin küçük bir kısmını içerebileceğini, hatta hatalı olanı göstermek için bizi teşvik edici bir uyarıcı olarak hizmet edebileceğini fark etmek zor olmamalı. Rand’ın retorisi milyonlarca okuyucuyu büyülemeye devam ediyor. Bu nedenle dili zorlamalıyız ve hikayelerimiz etkili bir dil ile karşı argümanları sunmalı. Rand okuyucularını farklı, daha kibar ve daha merhametli sonuçlara ikna eden bir yazar düşünün. Kişinin yavan sözlerinden değil, kendine hizmet eden egosundan görebilmesini sağlamak gerekir. Ayn Rand fenomenini ciddiye almalıyız. Onu yok saymak, ortadan kaybolmasını sağlamayacak. Onun etkileri kötücül; ancak onu defetmek kolay olmalı.

İngilizce orijinali: Skye C Cleary. “Philosophy shrugged: ignoring Ayn Rand won’t make her go away”. aeon.com, 22 June, 2018.

GEÇMİŞ VE GELECEK ARASINDA KAYBOLAN KAMUSAL ALANIN TEZAHÜRÜ



DİLAN AKPOLAT*



Hannah Arendt, 14 Ekim 1906'da Yahudi bir ailenin tek çocuğu olarak Almanya'nın Saksonya eyaletine bağlı Linden şehrinde doğdu. 1924'te Königsberg'de liseyi bitirip 1926 yılında Marburg Üniversitesi'nde Felsefe eğitimini tamamlamadı. Felsefe bölümünü tamamladığı üniversitede hayatının bundan sonraki sürecinde önemli bir yere sahip olacak olan Martin Heidegger'le tanışan Arendt, Heidegger'in tavsiyesi üzerine doktorasını yaptığı Heidelberg'de, Karl Jaspers ile tanışır. İlk tez çalışması olan Karl Jaspers danışmanlığında "Aziz Augustine'in Düşüncesinde Aşk Kavramı" üzerine tezini yayınlar. Akademik hayatında ise her türlü ayrımcılığa ve ötekileştirilmeye maruz kalan Arendt'in, Alman üniversitelerinde ders vermesi engellenir. Arendt'in tanık olduğu iki ayrı dünya savaşı ve Nazi Almanya'sındaki Yahudi soykırımı gibi toplumsal krizler bir filozof olarak da siyasi anlayışının oluşmasını sağlamıştır.

Yahudi kimliğinden ötürü ötekileştirilme, yurtdan edilme ve bir mülteci gibi yaşamasına sebep olan bu zorluklar Arendt'in Fransa'ya gitmesine neden

olur. Paris'teki yaşamında, kendisi gibi Yahudi mültecilere destek olmaya çalışır. 1940 yılında Hitler'in Paris'i işgal etmesiyle Fransa'dan da kaçmak zorunda kalır. Bu sırada 1929 yılında evlendiği Günther Stern ile olan evliliğini bitirir ve 1940 yılında beraber Amerika'ya kaçacakları Heinrich Blücher ile Amerika'da evlenir. Burada Aufbau adında haftalık bir gazetede çalışmaya başlayan Arendt, 1951 yılında da Amerikan vatandaşlığına geçer. Amerika da kaldığı süre boyunca akademik yaşama tekrar yönelen Arendt, 1959 yılında Princeton Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Bu üniversitede 4 yıl kaldıktan sonra 1963 yılında Chicago Üniversitesi'nde profesörlük derecesine ulaşmış bir hoca olarak çalışır. 1975 yılında 69 yaşında hayata gözlerini yumduğunda ırkçılık, faşizm, şiddet, devrim, iktidar, otorite, antisemitizm, totalitarizm ve emperyalizm gibi kavramlarına adeta yeniden bir soluk getirmiş ve yirminci yüzyılın en etkin filozoflarından ve siyaset bilimcilerinden biri olmuştur.

Yaşamına küçük bir pencere araladığımız Arendt,

*Yüksek Lisans, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Felsefe Bölümü

böylece felsefe tarihindeki direngen ve güçlü kadın filozoflar arasında yerini emek ve özveri ile almıştır. Arendt'i tanımlarken kendisinden "deha" olarak bahseden Julia Kristeva, "*Mozart'ın bir konçertosu, Chaplin'in komik bir sahnesi ya da Marie Curie'nin laboratuvarında radyumu keşfetmesi: bunlar, önlenemez olduğu kadar alışılmadık, öngörülemez olduğu kadar vazgeçilemez hadiseler*"(1) olarak tanımlar. Bazı hadiseler önlenemez ve öngörülemez olarak açığa çıktığı gibi parçaların toplamına indirgenemez çünkü her olay bulunduğu tarihsel yarığa önemli ölçüde etki sağlar. Burada kesişme noktasında duran ve tarihsel yarığın açılıp bu yarıktan varlıkların gelişimine katkı sağlayan, bir doğuşun gerçekleşmesini sağlayan deha'nın kendisi Arendt'tir. Düşüncelerinin temelini, yaşadığı dönemin koşulları etrafında oluşturan Arendt, şiddet, devrim, otorite, iktidar, özgürlük ve eylem gibi kavramların üstünde durarak, antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmin kavramlarının birbirleriyle olan ilişkisini Totalitarizmin kaynakları eseri ile ortaya çıkartmayı amaçlamıştır. Arendt, insanlığın ve özellikle 20. yüzyılın yıkıcı ideolojileri haline gelen bu kavramların, totalitarizmi oluşturan kaynaklar olarak görür ve bu çerçevede de kendi felsefi görüşünü Totalitarizm ve onun sosyal, siyasal, toplumsal ve kültürel yansımaları ve varoluşsal gerçekliği üzerine şekillendirirken aynı zamanda radikal kötülük ve totalitarizm arasındaki ilişkiye de dikkat çeker. Bu yazıda kapı aralayacağımız konu totalitarizmin doğmasına sebebiyet veren özel ve kamusal alan kavramlarının yansımaları ve çözümlenmesi olacaktır. Arendt felsefesi açısından önemli bir yere sahip olan özel alan; bireyin bireysel eylemlerini, yaşam ihtiyaçlarını oluşturduğu alan iken, kamusal alan ise Antikitede Arendt'i önemli ölçüde etkileyen Platon'dan Aristotele'se değin süregelen bir kavram olup, insanın her türlü politik etkinliğinin (politik özgürlüğünün) varlık bulduğu alandır. Bu sebeple kamusal alan geçmiş ile gelecek arasında var olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Arendt'e göre modern yaşamda kamusal alanın varlığından söz edemeyiz; çünkü "modern

yaşamın insanı" modern hayatın sorunları üzerine odaklanıp insanlığın sorunları üzerinde düşünme yetisini kaybetmiştir. Böylece insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeği bizi kamusal alanın insan için zorunlu bir eyleyiş alanı olduğu ve kamusal alanın olmayışının ise insanın özgürlüğünün olmayışına işaret ettiği gerçeğine götürmektedir.

Arendt'e göre modern insan, muhakeme ve düşünce eylemini kaybederek, gerçek özgürlüğünü tamamen yitirmiştir. Modern yaşamda bu iki ayrımın önemi anlaşılamaz duruma gelmiştir. Özellikle modern ideolojilerin kurbanı olan kamusal alan ortak dünya yaşamını ortadan kaldırmış, yerine modern ideolojiler etrafında hem genetik hem de kültürel anlamda kendisini sınıflandırmış insanlara bırakmıştır. Arendt için modern insan, düşünme ve eyleme becerisini kaybetmiş bir insandır. Bu nokta

insanı her alanda kendi muhakemesine almak ile beraber, özünü ve yapısını da değiştirmiştir. İnsanda meydana gelen bu değişiklik, iktidar, otorite, güç ve şiddet kavramlarını doğurmuş aynı zamanda insanı kendi varoluşsal gerçekliğinden ve kendi özünden uzaklaştırılmış öteki ve yabancı bir varlık haline getirmiştir.

Kendisine böylesine yabancılaşan insan Arendt'e göre felsefesini oluşturan en önemli kavramlardan bir tanesi olan iktidar kavramının kökten değişerek yeniden varlık bulmasına ve 20. yüzyılın

en önemli kavramlarından biri olan, kökenleri 19. yüzyıla kadar uzanan Antisemitizm ve çağlar öncesine kadar dayanan emperyalizmin büyük rol oynadığı totalitarizm'in doğmasına neden olmuştur. Çünkü kamusal alanın olmayışı bireyi kendi özünü modernitenin bir nesnesi haline getirip, insanları gereksiz bir varlık olduklarına ve "her şeyin mümkün olduğu" anlayışına inandırmıştır. Kamusal alanın yitirildiği ve bireysel iradenin kaybolduğu modern yaşamda, totaliter rejimlerin şiddet araçları ve bu şiddet araçlarının etrafında kurduğu tahakküm anlayışı hüküm sürmeye başlamıştır. Bu durum ise toplumda şiddet araçlarının ve buna bağlı olarak milliyetçilik-ırkçılık düşüncesinin gelişimine bireylerin duyarsızlaşmasına, duygusuzlaşmasına



yalnızca bireysel değil toplumsal bir özyitime neden olmuştur. Böylece mutlak kötülük anlayışı doğmuş, modern düşünce beraberinde kötülük ilişkisini de geliştirmiştir. İnsanın öz yitimine yol açan bu anlayış insanın varlığının değersiz ve önemsiz kılınmasına yol açmıştır. Arendt'n özellikle vurguladığı ve Eichmann'ın Kudüs mahkemesinde hayret ile karşıladığı ve gözler önüne serdiği yaşam içerisinde normalleşen, sıradanlaşan kötülüğün kendisidir. Özyitimin toplumun kendisinde açığa çıkması ise çoğulcu bir iktidar, tahakküm, şiddet ve kötülük algısını açığa çıkartıp toplumun geneline yayılmasına ve bu olguların anlamsızlaşmasına neden olmuştur. Bu sebeptendir ki modern hayat ve onu kargaşası ile ortaya çıkan kabullenme, sıradanlaşma, hiçleşme... vb insanlık tarihinin bir bütün olarak alaşağı etmiş, insanlığa karşı bir suç haline dönüşmüştür.

Arendt'in kamusal alana dair başlattığı bu denli kapsamlı bir sorgulama beraberinde birçok olguyu gün yüzüne çıkartıp bugün ve geleceği kurarken yadsınamayacak bir gerçeklik ve gerekliliktir.

Dipnotlar:

1.KRİSTEVA J., *Kadın Dehası Hannah Arendt*, (Birinci Cilt), çev: Zeynep Mertoğlu Oğur, Pinhan yay., İstanbul 2012, s.9.

Kaynaklar:

AREINDT, H., *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1996.

ARENDT, H., *Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları,1996.

ARENDT, H., *Totalitarizmin Kaynakları II Emperyalizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul, 2009.

ARENDT, H., *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev.: Özge Çelik, İstanbul, 2014.

KRİSTEVA J., *Kadın Dehası Hannah Arendt*, (Birinci Cilt), çev: Zeynep Mertoğlu Oğur, Pinhan yay., İstanbul 2012.



YAZAR

DİLAN AKPOLAT

Araştırmaları siyaset felsefesi, toplumsal cinsiyet, varlık felsefesi üzerinedir. Mitoloji ve ahlak felsefesi ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerin yanı sıra sanal ortamda makaleleri yayımlanmış, çeşitli seminerlerde yer almıştır. Popüler bilim, toplumlar tarihi, toplumsal cinsiyet kitaplarından hoşlanmaktadır. Boş vakitlerinde viyolonsel özel ilgi alanıdır.

VIRGINIA WOOLF'UN ÇARPICILIĞI: ROSI BRAIDOTTI İLE SÖYLEŞİ

RUTH CLEMENS

ÇEVİREN: LEYLA BELMA GAZİ



Rosi Braidotti, filozof, Utrecht Üniversitesi'nde Ordinaryus Profesör ve Utrecht Beşeri Bilimler Merkezi'nin kurucu müdürü. *Patterns of Dissonance* (1991), *Nomadic Subjects* (1994), *Metamorphoses* (2002), *Transpositions* (2006) ve *The Posthuman* (2013) gibi eserleri de dahil çalışmaları yirmiden fazla dile çevrildi. Edebiyat akademisyeni olarak tanınmasa da pek çok karşılaştırmalı edebiyat ve modern edebiyat öğrenci ve akademisyeni Braidotti'nin özellikle cinsiyet çalışmalarında, yeni materyalizm ve posthümanizm gibi konular üzerindeki etkisini teslim ediyor. Haziran 2018'de Kent Üniversitesi'nde 28. Uluslararası Virginia Woolf Konferansı'nda açılış konuşmasını Braidotti yaptı. *The Modernist Review* kendisiyle Virginia Woolf tutkusu, feminist direniş ve edebiyat hakkında bir sohbet gerçekleştirdi.

Ruth Clemens: Merhaba Rosi, bugün vaktinizi bize ayırdığınız için teşekkür ederiz. Sorularıma, hâlihazırda çalışmanızla, Virginia Woolf ile başlamak istiyorum. Woolf'un eserlerinin çoğunun etkisini toplumsal cinsiyet, posthümanizm ve feminist aktivizme yönelik yazılarınızın üzerinde görmek mümkün; aynı zamanda bu eserler öz-olumlama görüşleriniz adına

da önem taşıyor. Yakın zamanda uluslararası bir konferansta, Virginia Woolf hakkında bir konuşma yaptınız. *Metamorphoses*'ta Woolf'un çalışmalarını, hayatta dair hakiki olasılıkların etkili olumlamaları olarak ifade ettiniz. Virginia Woolf'un neden bu denli etkisi var görüşlerinizde? Ve nasıl başladı bu?

Rosi Braidotti: Zamanla oldu; makaleleriyle başladı. 1970'li yıllarda Canberra'da ANU'da (Avustralya Ulusal Üniversitesi) öğrenciydim. Woolf, Milletler Topluluğu kolonileri kanonunda yer almıyordu. *Dalgalar*'ı değil, *Finnigan Uyanması*'nı biliyorduk biz. Joyce'dan nefret ederim, katlanamıyorum adama. *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi* tamam ama, diğerleri fos! Neyse... Woolf'u İngiliz Edebiyatı kanonunda düşünmedik, feminist kanona dahil ettik onu. Beni Woolf'la tanıştıran *Kendine Ait Bir Oda* ve *Üç Gine* oldu. Feminizm üzerine yaptığım okumalarla ufak ufak tanımaya başladım onu; çünkü, tekrar söylüyorum, yetmişli yıllarda Woolf kanonda yer almıyordu. Feminizm, Woolf'un mevcut durumundan daha fazla kabul görmesine büyük katkı sağladı, günümüz itibarıyla önemi de ortada. Nihayetinde, sıra romanlarına gelmişti. *Mrs. Dalloway* ve *Deniz*

Feneri ile başladım, sonra *Orlando*'yu okudum. Her ne kadar genç yaşta ölmüş olsa da, onun kitaplarından beslendim ben. Kırk yaşımıdayken okuyamadığım *Dalgalar*, şimdi komodininin üstünde; bir dua kitabıymışçasına okuyorum onu.

R.C.: *Haziran ayında yaptığınız konuşmada Woolf'un çalışmalarının sizin için etkili ve daimi olduğundan bahsetmiştiniz. Nedir sizi sürekli Woolf'a çeken?*

R.B.: Woolf'un patolojilerinden birine benzerlikler taşıyorum. Tüm yaptığı yazmaktı. Beni en mutlu eden de yazmak. Hiçbir şeyim yoksa yazacak, oturup telefon rehberimi yazıya dökerdim; telefon rehberi denen şeyin olduğu zamanlar tabi. Woolf mektup ve günlük yazardı, benimki ise üç renk şemasından oluşan bir günlüğün farklı versiyonları işte. Muazzam bir şey!



Rosi Braidotti

Tüm karmaşıklığı ve açıklığıyla seksüaliteye gelirsek... Leonard ve onun gerçeğe fazla yakın, inanılmaz tutkuları; bunların çok azının gerçekten şehvetle ilgisi var. Depresyonları, dibe batmama çabaları; depresif bir tip değilimdir ancak faşizm öncesi zamanlarda ayakta durmaya çalışmak nedir, iyi bilirim.

Hep Woolf'un aleyhinde kullanageldiği, algılanan zayıflığı da ona benzer yanlarımdan; kadın dengesiz,

çatlak. Tüm bunlar, onu benim için kesinlikle ebedileştiren şeyler işte. Hayatımın her bir on yılında küllerinden tamamen yeniden doğan biri. İnternet çağı için de biçilmiş kaftan. Her an çevrimiçi olmaya hazır, dili anında dijitalleşebilir; adeta bir kılavuz. O hep bir adım öndeymiş gibi hissediyorum; ölmenin, enine boyuna düşünmenin, yeter artık demeye cesaret etmenin. Halihazırda ölüm ve yaşlanma üzerine çalışıyorum, bu çalışmama bile kılavuzluk eden Woolf. Bazen bir yerlerden çıkıp, of yine mi sen, başkası yok mu diyiverecekmiş gibi geliyor. Son bulmuyor işte; o birliktelik, şuur akışı, tek öz hissi. Kağıtlara dökülenler, mürekkep izleri, Leonard ve Vita, şarap şişeleri, Kew Gardens'da bir sabah; yer almaktan mutluluk duyduğum bir tablo. Çok ama çok derin bir sevgi işte...

R.C.: *Kariyeriniz felsefe üzerine; edebiyat eleştirmenliğinden ziyade de öznellik, yeni materyalizm ve post-human (insan ötesi) üzerine yaptığınız çalışmalarla tanınıyorsunuz. Fakat pek çok sefeğiniz gibi edebiyat referansları ve çalışmalarınız iç içe. Edebiyatın sizin felsefeniz için önemi nedir? Günümüzdeki farklı disiplinler arası ilişkiler hakkında ne düşünüyorsunuz?*

R.B.: Harika bir soru bu. Aslına bakarsak bayağı bir gel git yaşadım edebiyat ve felsefe arasında. Benim zamanımda ANU'da (Avustralya Ulusal Üniversitesi) çift dal çalışmak mümkündü. Ben de İngiliz Edebiyatı ve Felsefe okudum, yani çift dal alınca ikisi arasında bir seçim yapmış olmadım. Bu dengeyi bozan, Felsefe Tarihi dersinde bizi Michel Foucault ile tanıştıran felsefe danışmanım Genevieve Lloyd oldu. Foucault'yu öğrenmek, entelektüel gelişimimde bir yıldırım etkisi yarattı. İnanılmazdı. Kararsızlığıma nokta koydu. Edebiyat, daimi bir unsur oldu. Fransız felsefesinin daha kuramsal bir bakış açısı çerçevesinde edebiyattan başka bir şey olmadığı söylenir.

Bildiğiniz üzere, Fransız felsefesi, analitik felsefe ve kıta felsefesi mücadelesi dahilinde haddinden fazla öyküsel ve edebi olduğu gerekçeleriyle azledilmiştir. Bu insanlar muazzam yazarlar, analitik felsefecilerin yapamayacakları tüm ilginç şeyleri yapıyorlar. İyi bir analitik felsefeci yüzeysel ve kötü yazar, serttir, ve hep bir "erkek"tir. Bu yüzden benim görüşüme bütün yönleriyle edebi felsefe hitap ettiğinden Fransız felsefesini seçtim.

1970'li yıllarda Avustralya Federal Devleti kolonilerinde öğretilen İngiliz Edebiyatı, oldukça geneldi. Sadece önemli kanonik metinlerden oluşuyordu; insanın ve düşünmenin ne olduğu gibi belirli bir fikre yönelikti. Görevinin "uygarlaştırma" olduğunu söy-



lemek az kalacaktır, bu görevi gayet iyi bildiğinizden de eminim. Bunun Kolonyalizm ve Avustralya'ya yerleşim açısından oluşturduğu kısıtlamalara eleştirel gözle bakabildiğim için de oldukça memnunum.

Kırsaldaki varlıklı kişiler ve yerliler arasında bir orta yol bulmaya çalışan İtalyan bir göçmen için, beşeri bilimler eğitiminin ne olduğuna özgü düşünce eleştirileri oklarının hedefi olmuş olsa bile oldukça faydalıydı. Foucault'yu boş yere seçmedim ben, 1967 yılında insanın ve insanlığın sonunu yazan Foucault idi, ne demek istediğini de tam olarak kendim edindiğim kusursuz hümanist eğitimden biliyordum. Hümanizmin geçmişe özgü albenisinin Avustralya'daki Ramsey Batı Medeniyeti Merkezi gibi projelerden de anlaşılabilirliği üzere ne denli kötü sonuçlanabileceğini görebiliyoruz. Hümanizmin eleştirisine ihtiyacımız var evet ama hümanizmin ne olduğunu bilmemiz de gerekiyor.

R.C.: *Pesimizm, güvensizlik ve paranoya çağında –modern siyasi atmosferde yani– hangi üniversiteler bilgiden ziyade kar amacı güden kuruluşlar halini alıyor? Taze akademisyenler, Woolf'tan neler öğrenebilir? Bizler bu konuda ne yapmalıyız?*

R.B.: Woolf, önde gelen faşizm karşıtlarından biriydi. Faşizm aleyhinde yazdığı *Üç Gine* eserinin zorunlu olarak her yerde

okutulması gerektiği fikrindeyim. Faşizm karşısındaki tavrı oldukça güçlüydü –savaş karşıtı pasifistliği (barışçılığı), 1930 ve 1940'lı yıllarda Britanya İmparatorluğu'nda pahalıya mal oldu ona. Korkaklık ve vatan hainliği saldırılarına uğradı. Siyasi olarak büyük meselelere dahil oluyordu; kadınlarla, Fabianlarla, sosyalistlerle ilgili meseleler gibi.

Woolf'un resmi bir eğitim almadığını hatırlamak isterim; onun zamanında kadınlar, hatta ait olduğu sınıftan kadınlar bile, üniversiteye kabul edilmiyordu. Önemli bir nokta bu; çünkü insanlar kadınların eğitim meselesinin yüzyıllar öncesinde var olduğunu falan zannediyoruz hep. Çok hassas ve çok da taze bir mesele bu. Woolf eğitim alamadı. Simone de Beauvoir, Grandes Ecoles'te (Büyük Okullar'da) değil, Sorbonne'da eğitim alabildi. Burada *geçmişten* bahsediyoruz.

Woolf, ailesinin büyük bir üst sınıf mensubu olmasından ötürü özel bir eğitim aldı elbette. Beauvoir'ın da gidebileceği başka okullar mevcuttu. Fakat görünürdeki sosyal gelişmelerin “başarısı”nın hassasiyetini hatırlamak, pek çok baskı yöntemi ile saldırı altında olduğunda, günümüzde sahip olduklarımızı, kadınların daha aktif bir şekilde savunmalarını sağlar. İtalya ve Macaristan'daki neo-faşistler, kadınları 1950'li yıllara geri püskürtmek istiyor büyük bir hevesle. Neymiş, kadınlar evlerine geri dönerlerse, işsizlik problemi de ortadan kalkarmış.

Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* eseri tam da buna parmak basıyor: kadınların yobaz zamanlara geri gönderilmesi korkusu. Ve tabii, feminizm tarihi hep bir ileri iki geri adımdan ibaret, halihazırda da sağolsun Trump, ksenofobi, popü-



lizm ve yeni-muhafazakarlık yüzünden “iki adım geri” safhasındayız.

Eğitimin moneterizasyon ve ticari kar odaklı olduğunu düşünenlere söylüyorum: Üniversitelerin yüz yıllardır mevcut olduğunu unutmayın. Kesinlikle kar amacı gütmüyoruz, amacımız yalnızca yardım. Bir bakarsınız, bir sonraki Virginia Woolf ya da Matteo Salvini sizin sınıfınızdan çıkmış. Bilemezsiniz. Onları bunun mümkün olabileceğine inandırmanız gerek. Özellikle de Avrupa üniversite sistemine yeni

dahil edilen beyaz olmayan kadın göçmenler, bilhas-sa Müslüman olanlar için büyük önem taşıyor. Harika bir fırsat bu bence, uzun vadede hayallerimizi olası senaryolara dönüştürme adına. Woolf, hem tarihi bir kimlik hem de yüksek eğitim figürü. Mesele yeğinliğimizin doğru yönlendirilmesi, bunu yapmı-yorsak var olmanın bir manası yok ki.

İngilizce orijinali: Ruth Clemens. “The Shimmering Intensity of Virginia Woolf: An Interview with Rosi Braidotti”. The Modernist Review.



BİR KADIN FİLOZOFUMUZ: MÜBAHAT TÜRKER (KÜYEL)

SEMA ÖNAL*



Mübahat Türker (Küyel) Ankara'da doğmuş, İlk Orta (Kız Lisesi) öğrenimini Ankara'da yapmıştır. Altı yıl "İftihar Kitabı"na geçerek Liseler Birincisi olmuştur. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girmiş, aynı bölümde doktora, doçentlik ve profesörlük sınavlarını vermiştir. Daha sonra Felsefe Tarihi Kürsüsü Başkanı olarak atanmıştır. 45 yıla yakın bu kürsüde hizmette bulunmuştur. Üç doktora yönetmiştir (Ahmet Aslan: *Kemal Paşazade Haşiye alat-Tahafüt*, Ankara 1972; Recep Duran: *Alaaddin Ali al-Tusi, Kitab al-Zuhr*, Ankara 1989; Ülker Öktem: *Mestcizade Hilafiyat*, Ankara, 1994). Fransızca, İngilizce, Arapça ve Almanca'yı kullanabilmektedir. Araştırma (Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi yayın organı) ve Erdem (Yüksek Kurum Atatürk Kültür Merkezi yayın organı) dergilerinin yayın kurulunda çalışmıştır. Bir dönem Erdem'in yazı işleri müdürlüğünü yapmıştır. Bazı eserleri Pittsburg (USA) Üniversitesi'nde, bazıları da Arapça'ya çevrilerek Fas'ta, Fransızca olarak İspanya'da ve Beyrut'ta basılmıştır. Bir eseri *American Academy for Jewish Research* (USA) tarafından İbrani harflerle yayınlanmıştır. Farsça ve Rusça'ya çevrilmiş eserleri

de mevcuttur. İLESAM'ın 1994 Üstün Hizmet Ödülü'nü Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'den almıştır.

Pittsburg Üniversitesi'nden (USA) Prof. Dr. Nicolas Rescher, *Al Kindi* adlı eserini, İslam Felsefesi otoritelerinden R.Walzer (Oxford), Dunlop (Cambridge), İ.Madkour (Arap Akademisi Başkanı, Kahire), A. Badawi (Kahire), Abu Ridah (Bingazi) ile birlikte Mübahat Türker (Küyel)'e de ithaf etmiştir.

Mübahat Türker'in birçok makale olmak üzere 200 civarında eseri vardır.

Birçok konuyu felsefi olarak incelemiş olmakla birlikte, özellikle, Türk Düşüncesinde adalet, kut, hikmet gibi kavramları derinlemesine incelemiş Türk düşünce geleneğinde felsefenin yerini ve önemini göstermiş; bunun yanı sıra Kutadgu Bilig, Yunus Emre, Türk Kültüründe Sümerli İzleri, Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi, Türklerde Felsefe Geleneği, Bugünkü Batı Kültürüne Türklerin Etkisi ve Katkısı, Ahilik, Fârâbi, İbni Sina, Bilim-Felsefe İlişkileri, Atatürk ve Cumhuriyetin Fikri Temelleri, Teha-

*Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü

füt Geleneği, Felsefe, Kelam, Tasavvuf gibi konularda önemli katkılar yapmıştır.

Mübahat Türker, özellikle etkilendiği düşünürün Fârâbi olduğunu sık sık “Benim hocam Fârâbi’dir” sözüyle ortaya koymuştur. Dünya literatüründe özellikle Fârâbi incelemeleri ile tanınmıştır.

Fârâbi’nin bilgi, toplum ve devletle ilgili görüşlerini serimlemiş, değerlendirmiş ve Türk ve İslam kültürüyle ilgisini göstermiştir. Burada onun geniş ve derinlikli çalışmalarından sadece birkaç örnekle bahsetmekle yetinmek durumundayız.

M.Türker’e göre, M.S. 1500-1900 yılları arasında özellikle Rönesans’la başlayan ve Modern Çağ ile bugün dünyamızın en parlak kültür ve uygarlık çevresi sayılan Avrupa, ilkin büyük ölçüde eski Yunan kültür ve uygarlığının yüksek değerlerine dayanmış, oturmuş sonra onlara kendi katkılarını yapmıştır. Gerçek bir kültür tarihçisi, tüm insan ürünlerini dikkate aldığı bir Yunan mucizesinden söz edemez. Çünkü; Yunan kültür ve uygarlığının temelleri de ya doğrudan ya da dolaylı olarak Mısır ve Mezopotamya kültür ve uygarlık çevresinden etki almıştır. Bunun yanı sıra Avrupa’nın bugünkü uygarlık seviyesine erişmesinde 12. yüzyıl İslam kültür ve uygarlık yüksek değerlerinin de rolü büyüktür. Avrupa 16. yüzyıl Rönesansı’ndan ziyade 12. yüzyıl Rönesansı olarak adlandırılan bu dönem aracılığıyla Modern Çağa geçiş yapmıştır. Fârâbi, İslam ve Modern Avrupa kültür ve uygarlık çevrelerinin birbirine temasında etkili olmuş bir düşünürdür. Önemli bir kültür ve uygarlık elçisidir. Fârâbi’nin doğum yeri, dede adları, giyim kuşamı ve kaynakların tanıklığına göre Türk olduğu ortadadır. İslamiyet’te bilimsel uğraşların merkezi olan Horasan’da, Mâverâün-Nehr’de birçok bilim adamı yetişmiştir. Türkler İslam’a yalnız savaş ve yöneticilik işinde değil kültür ve uygarlığın oluşup gelişmesinde de çok etken ağırlıklar koymuştur. İslamiyet doğalı 250 yıl, çeviriler doğalı 150 yıl olduğuna göre Fârâbi’nin gerek Kuran, fıkıh, kelam, hadis gibi İslam bilimlerinde gerekse bilgelik sevgisi, matematik ve tabiat bilimleri gibi İslam’a giren bilimlerde öğrenim yapmak ve eğitim görmek için ilkin kendi ülkesinde uygun ortam bulmuş olması doğrudur. Fârâbi daha sonra Bağdat, Halep, Şam, Harran gibi kültür ve uygarlık ortamlarında da bulunmuştur. İlkçağ’da Yunan’dan sonra bilgelik sevgisi (felsefe) öğretimi, Helenistik Devir bitiminde İskenderiyede tek öğrenci kalıncaya kadar sürmüş sonra oradan Antakya’ya geçmiş, orada kalan son öğreticiden bir Harranlı diğeri Merv’li iki kişinin yetiştirdiği birkaç öğrenciden tekrar gelişmeye başlamış ve Fârâbi de

Merv’den Bağdat’a giden İbrahim ile Yohanna bin Haylan’dan dersler almıştır. Kindi, Fârâbi’yi gerçek bir bilgelik sever (filozof) olarak anmıştır. Bu bakımdan Fârâbi, “Muallim-i Sani” (ikinci öğretmen) lakabını almıştır. Fârâbi; tıp, psikoloji, matematik, müzik, biyoloji, fıkıh, tasavvuf, millet, bilgi, varlık, değer gibi konularla ilgilenmiştir. Doğrudan veya dolaylı olarak İbn Sina, İbn Tufeyl, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi Müslüman; Yahya b. Adî, Albertus Magnus, Roger Bacon, Aquino’lu St. Thomas gibi Hristiyan; İbn Meymun gibi Yahudi olan öğrenciler yetiştirmiştir.

Mübahat Türker’e göre, Fârâbi’nin felsefeye yapmış olduğu katkılardan özellikle şu üçü önemlidir. 1. Gerçek, doğru, iyi ve güzelin bir ve özdeş olduğunu göstermek 2. Uzak görüşlü bir kültür ve uygarlık davası olan din ile felsefe ve bilim arasındaki çatışmayı ortada kaldırmak, uzlaştırmak ve uyumlu kılmak 3. İnsanın ve toplumun mutluluğu sorununa çözüm getirmek. Fârâbi bu konuları çözmek için bir “Akıl öğretisi” geliştirmiştir. Platon’un nerede olduğunu açıklamadığı idealarına bir yer bulmuştur. Bu yer, hep “Etkin Akıl (Faal Akıl)”dır.

Yine, Fârâbi’nin fikirleriyle, Kutadgu Bilig’de ortak olan fikirler arasında hikmet ve kut kavramlarının algılaması açısından benzerlikler tespit eden Mübahat Türker’e göre, Kutadgu Bilig’deki evren ve insanın yaradılışıyla ilgili fikirler aynen Fârâbi’nin fikirleridir (Türker, 2017:70). Fârâbi’ye göre erdemli ruhlar ölümden sonra bir araya gelirler erdemsiz ruhlar ise kaybolurlar. İbn Tufeyl, Fârâbi’nin bu fikrine dikkat çekmiştir. Ruhun olumlu değerlerin yeri olarak düşünülmesi bir Sümerli inancıdır. Çünkü hikmet tanrısı Enki’nin hem gök teknesi ve gök levhası vardır hem de değerlere hizmet ettiği için ölümsüzlüğe ermiştir. Kutadgu Bilig’de “Köksi közi” yani kalp gözü terimi ile Fârâbi’de kalbin bedende reis uzuv oluşu her iki tarafın da Mezopotamya kökenli şu inançtan kaynaklanmış olduklarını göstermektedir. Tanrı insanı yarattıktan sonra insanın gönlünde kendisine bir ev, bir yuva, bercail yapmıştır. İnsanın Tanrı’yı tanıma keyfiyeti gönüle ve sevgiye bağlanmıştır.

Mübahat Türker’in tespitlerinde; Kutadgu Bilig’e göre, Tanrı insana akıl, dil ve gönül bağışlamıştır. Akıl ile dil arasında sınıksı bir ilişki bulunmaktadır. Tanrı aklı insanın hamuruna katmıştır. Akıllı diridir. Akılsız ölüdür, bir avuç topraktır. Akıl insanı dengede tutan bağıdır. İnsanı insan yapan akıllı oluşudur. İnsan akıllı bir canlıdır. Bu fikirlerin hepsi Fârâbi’nin akıl hakkındaki görüşlerinde bulunur (Türker, 2017:71). Sümerlilerin hikmeti, Farabi’nin felsefesi Kutadgu Bilig’deki fikirler arasında bağlantı vardır.

Fârâbi hikmetin Kaldelilerce yayılıp onlardan Mısırlılara eski Yunanlılara ve İslâm'a geçtiğini görerek Tanrı'da öz (essence) töz (substance) gibi kendi özgün felsefi buluşunu temele koyarak Platon Aristoteles ve Plotinos'tan devşirmiş olduğu öğelerle tutarlı bir felsefe yapısı kurmuştur. Onun, Tanrı'da öz=tözden ibaret olan orijinal felsefi buluşu ünlü felsefe tarihçisi Etienne Gilson tarafından metafizik tarihinde bir "an" olarak değerlendirilmiştir. Fârâbi'nin bu başarısında onun ana diliyle kazanmış olduğu kut kavramı bilge, alp bilge, böğü, köngül, erk, erdem, el, tüz, köni, us, ukuş kavramları Tengricilikten ve Atalar Ruhu'ndan gelme kavramlar ile evren, toplum, insan paralelliğinin Tanrı'dan başlayıp Tanrı ile kapandığı "Adalet Dairesi" ve "Hikmet"i ilk bulanlar olarak saydığı Kaldelilerin evren, toplum ve insana ilişkin ve bunların arasındaki paralelliğe inanan birlikçi ve aşkın varlık görüşü hiç şüphesiz olarak çok etkin ağırlıklar koymuştur. Ayrıca Fârâbi'nin İslâm âleminde siyaset biliminin kurucusu olduğu gösterilmiştir.

M.Türker, Fârâbi'nin devlet anlayışını şöyle ilişkilendirir: Devlet kelimesi iki anlama gelir: Biri devr, sıra (turn) diğeri (state). "Turn" astrolojiden alınmış bir terimdir. Fârâbi'ye göre astroloji bir bilim değildir," turn" anlamındaki devlet bir insan ferdinin bu dünyada çıkabileceği veya gelebileceği en yüksek yerdir, mevkidir. statuquo'dur. İslâm âleminde devlet kelimesi daha çok bu anlamda kullanılır olmuştur. 'Devletlü', 'Düvel-i Muazzama Hükümet'lerinki gibi. Tıpkı Kutadgu Bilig'deki "Kutlu Kut" deyiminde olduğu gibi. Fârâbi DWL kökünden gelen bu devlet terimini kullanmaz. İlm-i medeni veya felsefe-i medeniyye terimini kullanır. O bu suretle bu toplumsal gerçekliğin bilimini yapar. Arkadan "Siyaset-i Medeniyye" terimini kullanır. Yine bu gerçekliğin bilimini yapmaya devam eder. Bu durumda Devlet ona göre ilm-i medeni veya felsefe-i medeniyye ile siyaset-i medeniyye olarak adlandırılan bilimin, tarifini veya yerine göre resmini yapmış olduğu gerçekliğin adıdır.

O, yine Fârâbi'den hareketle devlet ile bilim, hikmet, felsefe ilişkisini kurmaya çalışır. Şöyle ki: Kendisine yetki verilip de zulüm yapmayan bir insan ferdi bulunmaz. O halde toplumu idare etmek için kanun gerekir ve zulmün karşısı eğer adalet ise ve bir devletin koymuş olduğu kanunlara adalet deniyorsa "Kanun Koyucular" kanunu külli bir tarzda koymalıdır. Külli olan; tümel, zorunlu, doğru ve yakini olandır. Bu vasıftaki bilgi doğrusu ile bu vasıftaki davranış doğrusunu şahsında aynılaştırabilen kişi politikacı değil ama devlet adamıdır. Bunu insan-ı kâmil ile karıştır-

mamak gerekir. Bu bakımdan devlet adamının idare eden olarak özdeşlik ilkesi temelinde, tümel, zorunlu, doğru ile donatılması ve onların bu donanımlarının kişisel davranış doğrularıyla örtüşmesi gerekir. Kanun koyan ve kanuna tabi olan hiçbir insan ferdi bundan istisna edilemez. Bütün mesele; ister bilgi ister davranışta bu vasıflara uygunluktur. Devlet adamı ile siyaset adamı daha doğrusu politikacı işte tam bu noktada birbirlerinden ayrılırlar. Devlet adamı bu şartlara hem uyan hem uydurandır.

Fârâbi'de devlet ve bilim ilişkisi de toplumsal gerçek hakkında bilgi doğrusu ile davranış doğrusunu kendi şahsında aynılaştıran insana ulaştırmaktadır. Bu insan ister kanun koyucu isterse de kanuna uyan olsun. Fârâbi burdan 'Tek Dünya Devleti' fikrine geçecektir (Türker, 2017:235-236).

M.Türker; İbn Meymun ve Fârâbi'nin düşünceleri arasında da ilişkiler kurmuştur. Ona göre İbn Meymun, katı kalıplar içinde hareket etmeyen fanatizme karşı olan bir kişiliktir. Yahudi inancıyla İslâm âleminde gerçekleştirmiş olduğu felsefi üslup arasındaki uyuma somut bir örnektir. İspanya'daki Müslüman öğretmenlerle Yunan felsefe kültürünün bir ara kesiti halinde bulunmaktadır. Onun düşünceleri Mısır'da Müslümanlar dahil bütün öteki öğrencilere geçmiştir. Onu bir uça Aristoteles, Fârâbi, İbni Sina, diğer uça Büyük Albert, Aquino'lu St. Thomas ve Duns Scotus bulunan çizginin ortalarında bir yere yerleştirmek lazımdır. O tıpkı İbn Sina ve İbn Rüşd'te olduğu gibi Ortaçağ felsefesinin temellerinden biridir. İslamiyet'in teolojiye yapmış olduğu katkı Batı'ya onunla geçmiştir ve onun vasıtasıyla tanınmıştır. Fârâbi'yi takip eden İbn Rüşd'ün ardından, İbn Meymun da vahiyle gelen bilgiyle insanın kendi bilgisi arasında bir telif yapmaya teşebbüs etmiştir. O, tıpkı kelamcılarının yapmış oldukları gibi Yasayı sadece en yüce değer olan Talmud'a değil ama aynı zamanda Aristoteles, İbn Sina ve İbn Bacce'ye dayanarak bütün insanlara şamil bir genişlikte yeniden okumuştur. İbn Rüşd İslâm âlemi için ne yapmışsa İbn Meymun da Yahudiler için onu yapmıştı (Türker, 2017:894-895).

M.Türker, "Değer ve Fârâbi" adlı eserinde şunları söyler: Doğada değer yoktur. Değeri insan getirir. Değerler insan yaratacısıdır, insanın varlığa katkısıdır. İnsan değer ile doğada bulunmayan başka bir varlık alanı oluşturur. Bu değerlerin yüksek olanları vardır: Dil, bilim, felsefe, teknik, sanat, din, hukuk, ahlak gibi.

Bu değerler Prometheus'un yaptığı gibi Tanrı'dan

mi çalınırlar yoksa Tanrı lütfundan kereminden mi inayetinden mi dağıtılır? Sorusunu sorar ve şöyle cevaplar:

Bu yüksek değerleri yaratmak, üretmek, bilgece değilse bile bilgi-sever görünerek insanın Tanrı ile yarışmasıdır. Yüksek değeri istemiş olan insanın Tanrı ile boy ölçmeye kalkmasıdır. Çünkü bilgelik denen şey, her şeyin, gerçeğin, doğrunun, iyinin ve güzelin ta özünün en katıksız en tam ve doğru bilgisini elde tutmak yalnız Tanrı'nındır, tanrılıktır, tanrısalıdır. Kutluktur, kutsaldır. İşte tam bu yüzden insan kutsal kitaplarda Eşref-i Mahlukat sayılmaktadır. Melekler bile yaratık olduğuna göre Tanrı'nın insanı bu denli yücelterek kendi katına yaklaştırması ya da insanın kendi kendini yücelterek Tanrı katına yaklaşması çok anlamlıdır. Yüksek değerlerden kim daha çok edinmiş kim daha çok benimsemiş, saklamış, korumuş, yaymış başkalarına geçirmiş, genişletip artırmış ise

yeryüzü onundur. Değil yeryüzü, öyle görünüyor ki bütün gökyüzü onundur. Hatta bütün evren onundur (Türker, 2017:2-3).

Yazımıza burada son verirken Mübahat Türker'in ancak bir konudaki görüşlerine yer verebildik ve onun Fârâbi ve Türk düşüncesi hakkındaki fikirlerinden kesitler sunabildik. Bunun yanında İslam geleneğinde tehafüt meselesi de onun ele aldığı çok önemli konulardan biridir. Mübahat Türker dünyaca tanınmış, İslam felsefesi, Türk düşüncesi alanında tanınan değerli fikirleriyle felsefe ve Türk düşüncesi literatürüne önemli katkılar yapmış bir düşünürümüz, filozofumuzdur. Türk kültür ve felsefesinin zenginleşmesine ve genişlemesine hizmet etmiştir.

Kaynakça

Türker (Küyel), M. (2017). *Mübahat Türker Makaleleri: İslam Düşünürleri Farabi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.



YAZAR

SEMA ÖNAL

Çalışma alanları arasında kültür felsefesi, tarih felsefesi, bilim felsefesi ve felsefe tarihi bulunmaktadır. Mit ve felsefe ilişkisi üzerine, Giambattista Vico'nun tarih ve bilgi anlayışı üzerine yazıları bulunmaktadır.



FİLMDEKİ FELSEFE

BENJAMIN POORE

ÇEVİREN: ZEYNEP ŞENEL GENCER



Alman yönetmen Margarethe von Trotta, düşünür Hannah Arendt'in Adolf Eichmann davası hakkındaki kitabı (*Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*) üzerine bir film çekmeye teşebbüs ettiğinde aslında o kadar da hevesli değildi. Soru şuydu: “*Oturan ve düşünen biri, yani bir filozof hakkında nasıl film yapabilirim?*” Tahmin ettiği üzere, entelektüelleri görüntülemek kolay olmayacaktı: Oturmak ve düşünmek; yaptıkları şey hemen hemen buydu. Akademisyenlerin günlük hayatlarında, bir *Bob Jones* ve *Çalışma Kurulu* vakasını *Indiana Jones: Kamçılı Adam* durumundan daha fazla yaşadıkları doğrudur.

Ancak pek çok filozofun hayatı aslında ilginç ve oldukça renklidir; bu nedenle felsefecilerle ilgili –kurgusal ya da gerçek– filmlerin azlığı bana daima şaşırtıcı gelmiştir. Sıklıkla Frankfurt Okulu'nun estetik yanlısı üyesi Walter Benjamin'in renklere boğulmuş, rahatsız edici şekilde gösterişli biyog-

rafisinin –tabii ki Baz Luhrmann tarafından çekilecek– oldukça heyecanlı bir yolculuk vaat edeceğini düşünmüşümdür: *Moulin Rouge* diyalektik materyalizmle buluşuyor.

Son zamanlarda gişe rekortmeni yapımlar, felsefe fakültesindeki kuzenlerinden ziyade, matematikçilerin ve fizikçilerin hikâyelerine odaklanıyor. Geçtiğimiz yıl, Alan Turing hakkındaki *Enigma* (2014) ve Stephen Hawking'in hayatını konu alan *Her Şeyin Teorisi* (2014) gösterime girdi. Aynı zamanda, Ron Howard'ın oyun teorisyeni John Nash hakkındaki *Akil Oyunları* (2001) ve Matt Damon'ın sorunlu bir matematik dehasını canlandığı *Can Dostum* (1997) gibi yapımlarının başarısından da söz etmemiz gerekir. Bu filmlerdeki kahramanlar, hayatlarını uzman olmayanların kesinlikle detaylı olarak kavrayamayacakları türde sorularla boğuşarak geçirmişlerdi; fakat stüdyolar (bu filmleri çekme konusunda) kararlıydı. Lisans öğrencilerine

ders veren herhangi birinin de bilebileceği gibi, bir izleyici kitlesinde hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir konuya karşı ilgi uyandırmak kolay değildir. Yapımcılar, bu karakterlerin duygusal hayatları ve ilişkilerini hikâyelerinin merkezine yerleştirerek, izleyenlerin entelektüel çalışmaları, kişisel ve ruhsal çatışmaların detaylı tasviri olarak görmesini sağladılar ve bu şekilde (seyirciyle bağ kurma) sorunun üstesinden geldiler.

Ancak, bu taviz birçok sorunu da beraberinde getirdi: Bir New York Times eleştirmeni *Her Şeyin Teorisi*'ni “*Dr. Hawking’in bilimsel çalışmalarına dair, izleyenleri tam olarak neden ünlü olduğu konusunda karanlıkta bırakan bulanık bir yolculuk*” olarak tanımladı. Entelektüel içeriği çarpıcı heyecanla birleştirmek, kaçınılmaz olarak, eski kapsamın etkisini seyrelterek karışık sonuçlara neden olmak demektir. Bu eleştirideki belirgin kabahat, Hawking’in “geleneksel zaman ve mekân kavramlarını nasıl çürüttüğü” meselesinden uzaklaşılması ve bunun yerine bilim adamının çalışmalarının “Tanrı’nın varlığı hakkında –aslına bakarsanız pek kısıtlı– söyledikleri veya söylemedikleri konusundaki dini duyarlılıklardan” dem vurulmasıdır.

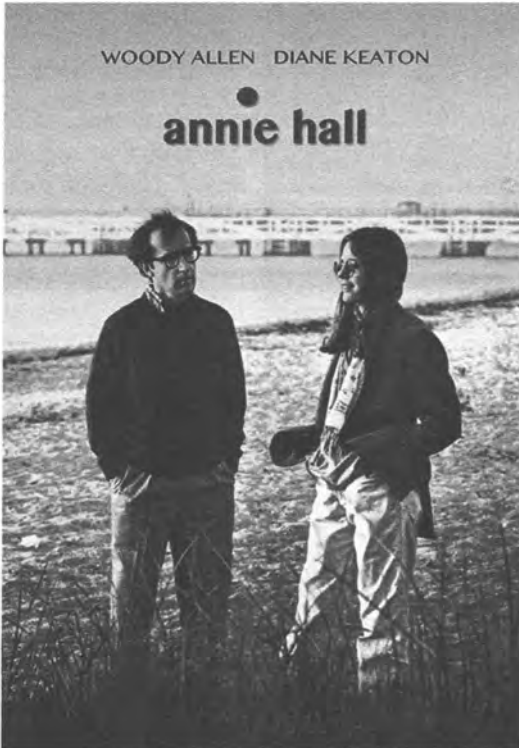
Bütün bunlar, Woody Allen’ın –felsefeyi daha geleneksel bir sinematik tavra dönüştürme girişimi

olan– son filminin ilgimi celbettiği anlamına geliyor. Allen, kendisini her zaman oldukça ussal bir film yapımcısı olarak düşünmeyi sevmiştir –bu açıdan *Annie Hall*’daki (1977) Marshall McLuhan minyatürünü ya da *Match Point*’deki (2005) *Suç ve Ceza* göndermelerini örnek verebiliriz. *Mantıksız Adam*’ın yapım notları da filmin ‘büyük fikirler’le boğuşmasıyla övünür. Peki, film orijinal felsefi soruları ve tartışmaları keşfetmek konusunda ne kadar ileri gidebilirdi? Ve bu, anlatı ya da karakterlerle duygusal özdeşleşmemizi baltalamak anlamına mı gelirdi?

Eylül 2015’de gösterime giren *Mantıksız Adam*’da, Joaquin Phoenix, Martin Heidegger hakkındaki kitabını bitiremeyen, yarı alkolik ve depresif filozof Abe Lucas’ı canlandırıyor. Abe, yaz döneminde kurgusal Braylin Koleji’nde ders verecektir; güneşle yıkanmış ambiyans izleyiciye adeta havadaki aşk kokusunu haber verir. Kampüs romanlarındaki birçok olağan mecaz burada da özellikle David Lodge (*Yerleri Değiştirme*¹) veya Philip Roth (*İnsan Lekesi*²) manifestolarında olduğu gibi yerli yerinde durmaktadır. Abe artık, entelektüel çabaları umutsuz, bütün protestoları ve aktivizmi anlamsız bulmaktadır: Felsefe ise ona göre sadece çok fazla laf kalabalığından ibarettir ve o kadar bıkkın ve nihilisttir ki “orgazm ağrı kesicisi” gibi ifadeler kullanır. Tabii ki bu durum onu, gerçekte bir konferansta görmezden geleceğiniz türden biri haline getirmekten ziyade, öğrenciler ve fakülte için dayanılmaz kılar.

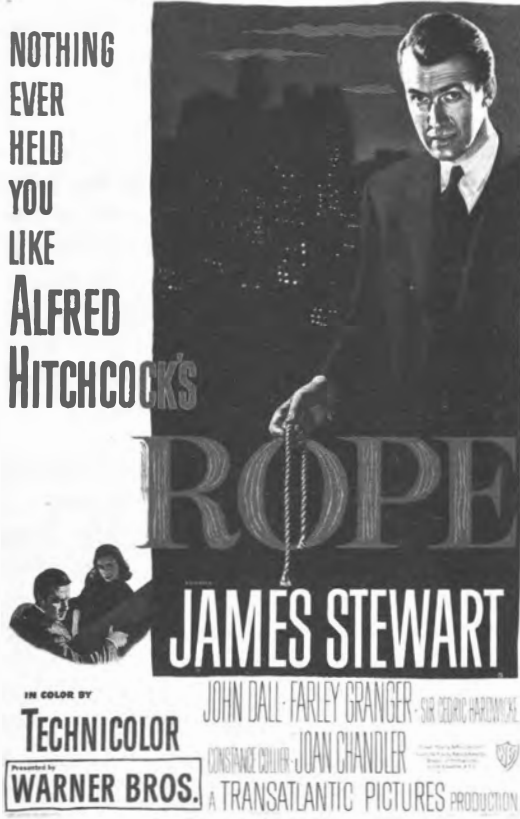
Kaçınılmaz şekilde, en yetenekli öğrencisi, Emma Stone’un canlandığı Jill Pollard, sınıftaki en genç ve en çekici kadındır, görünüşe göre Abe’in çalışmasına sert bir eleştiri getiren yazıyı da o yazmıştır ve bu durum Abe’in ilgisini uyandırır. (Film-den bağımsız olarak, eğer lisans öğrencilerinizin kendi kurduğunuz temelleri sarsabilecek çalışmalara imza attığını düşünseydiniz muhtemelen biraz fazla içtiğiniz ve/veya araştırmanızın mükemmellik çerçevesinin bir sonraki döngüsü hakkında çok dikkatli düşünmeniz gerektiği sonucuna varırdınız.)

Jill’in ebeveynleri tutucu profesörler. Jamie Blackley ise onun tatlı, her daim örgü süveterler giyen, yumuşak başlı erkek arkadaşı Roy’u canlandırıyor ki bu karakterin kaderi aşağı yukarı en baştan belli gibi. Jill’in; cep şişesinden sürekli içki yudumlayan, Kant’ın kategorik zorunluluğunu göze batacak bi-



1. Adam Yayınları, 1998, Çeviri: Abbas Örmen

2. Ayrıntı Yayınları, 2011, Çeviri: Suzan Aral Akçora



çimde saptıran ve bir erkek öğrenci birliği partisinde, olasılık ve belirsizlik konusundaki entelektüel ilgisini göstermek için Rus Ruleti oynayan Abe'e karşı koyamamasında şaşılacak bir şey yok. Filmin ilk yarısında, Allen bizlere, Kierkegaard'nun nadi-ren alıntılandığı ve Ramsey Lewis Trio'nun ahenksiz caz piyanosuyla desteklenen tuhaf bir kampüs romantik komedisi veriyor.

Felsefeciler hakkında biyografik ve anlatısal sinema arasındaki ince çizgi üzerinde ilerleyen filmler, çoğunlukla düşünceli ve tutarsızdır. En son Kingston Üniversitesi'nde araştırma komitesi başkanı ve rektör yardımcısı Martin McQuillan ve direktör Joanna Callaghan, Jacques Derrida'nın *Kartpostal*'ını (1980) –okunabilir olmasa da muhteşem, mektup yazımı, imza, aşk, Sokrat ve ölüm hakkında, hayali aşk mektuplarından ve Freud üzerine makalelerden oluşan bir kitap– senaryolaştırdı. *Love in the Post* (2014) Derrida'nın biçimsel ve tematik eklektizmini benimsiyordu: Kurgusal bir edebiyat bilimcisi ve onun esrarengiz eşiyle ilişkisi etrafında dönen hikâyede önde gelen akademisyenlerden Derrida'ya yönelik eleştirel yorumlara ve Callaghan'ın imkânsızın filmini çekme konusundaki yansımalarına yer veriliyordu. Filmin, rahatsız edici, büyüle-

yici ve tarifi güç niteliği, Derrida'nın düşüncesinin kapsamlılığını ortaya koyuyordu.

Fakat bu tam olarak temayı gözünden kaçırmamaya çalışan bir film değil. Geleneksel gişe rekortmeni filmlerin somut sinematik heyecanını felsefi düşünceye enjekte etmek oldukça zor olabilir –nitekim *Mantıksız Adam*'daki Rus Ruleti sahnesi de böyledir.

Bununla birlikte, Allen'ın filmi, cesur bir teşebbüste bulunur. Hikâyenin ortasında kampüs romantik komedisini Alfred Hitchcock'un *Ölüm Kararı* (1948) ya da doğrusunu söylemek gerekirse *Trendeki Yabancılar*'ına (1951) benzer bir tarzla birleştirir. Abe, Jill ile çıktıkları yemekte tesadüfen bir vesayet savaşı ve yozlaşmış bir hâkim hakkında bir sohbetle şahit olur; ve yargıcı hiç tanımadığından ve görünürde bir motivasyonu da olmadığından mükemmel cinayeti işlemek için bir fırsat yakaladığını düşünür.

Bu, Abe için gerçekten de bir tezahür anıdır: Kahvaltı etmeye başlar, tekrar ereksiyon olabilir ve sahilde uzun yürüyüşlerin keyfini çıkarır. Cinayet, Katrina Kasırgası kurbanlarına yardım etmekten veya New York Times'a yazmaktan ya da şimdilerde küçümsediği aktivist eylemlerden çok daha anlamlı, metafizik ve kişisel önem taşıyan bir eyleme dönüşmüştür. Bu, onun tutkusu haline gelir ve biz-zat biz de iç monologlarına dâhil olmaya başlarız.

Neyse ki, cinayet teması oldukça yorgun anlatıma bir nebze de olsa enerji verir ve film için felsefi alt yapı oluşturur. Abe'nin hâkimi öldürme kararı belki de André Breton'un ünlü söylevinin evrilmiş hali olarak okunabilir: “*En saf sürrealist eylem, bir silah alıp kalabalığın üzerine rastgele ateş açmaktır.*” Buna karşılık Abe, çok özel bir cinayet işlemeyi umar. Yine de, filmin finalindeki nefis ve şaşırtıcı düğümün de gösterdiği üzere, dikkatle yapılandırıldığı planını bozan rastlantısallık ve durum-sallıktır. Umarım filmi, Abe'in bireysel “seçime” ve “özgürlüğe” olan tekbenci saplantısının kavrayabileceğinden çok daha büyük bir kaos ve karmaşa barındıran dünyayı gözler önüne sererek, hayatındaki “tek anlamlı eylem”in gülünç biçimde böbürlenişini boşa çıkardığını (bir anlamda karakterin burnunu sürttüğünü) belirterek çok fazla övmüyorumdur.

Love in the Post'un güzel yanlarından biri de, iro-nik, öz-düşünsel stiline bazı iddiaları boşa çıkarmasıdır. Abe, narsisizminin zaman zaman hafiflemesiyle daha sempatik bir karakter olurdu; ancak



film bir nevi ara vermekte oldukça cimri davranıyor. Bunun yerine, filmin pastel tonlu geçişlerden oluşan görsel stili, Allen'in yapım notlarında vurgulamak konusunda çok hevesli olduğunu iddia ettiği 'büyük fikirlerden' (herhangi birinden) bir ısırtık alıyor. Filmde, muhtemelen, felsefi geleneğin büyük düşünürlerine dair canlı özetler de mevcut, ancak kadın lisans öğrencilerinin bacaklarının arz-ı endam ettiği sahneler yanında bunların sayısı oldukça az (gösterimde bana eşlik eden bir meslektaşımın ölçümlerine göre). Bu açıdan *The Atlantic*'in başlığı iğneleyiciydi: "Allen'in son filmi, kendisinin 'belirli eğilimleri ve nevrozlarıyla dolu' 'karanlık, sıkıcı fanteziler'den ibarettir."

Peki, Allen'in gayreti, beyaz perdeye felsefe getirmek için yapılan diğer girişimlerle nasıl kıyaslanıyor? Öyle görünüyor ki başlangıçtaki kaygılarına rağmen, von Trotta'nın *Hannah Arendt*'i (2012), entelektüel açıdan daha zengin bir anlatı sunmaktadır. Etrafta düşünerek gezinen insanları betimlemek alengirli bir iş. Ancak güzel şekillendirilmiş bir dekor bu zorluğu aşmada yardımcı olabilir. Arendt (Barbara Sukowa tarafından gergin şekilde canlandırılır) Kudüs'te, -muhteşem şekilde detaylı işlenen- yukarı batı yakasındaki dairesinde, Eichmann'ın yazdıklarıyla ilgili düşünürken, kanepeye uzanıp sigara içen veya daktilosunu öfkeyle tıklatan görüntüsü de paralel montajla seyirciye sunulur.

Akıl hocası ve eski sevgilisi Martin Heidegger ile olan ilişkisi Arendt'in gelişiminin önemli bir parçasıdır. Film kısmen etkilidir; çünkü filozofun düşünce ve varlık sorularına olan felsefi ilgisi ve -Eichmann davasıyla bağlantılı olduğundan- Heidegger (Klaus Pohl tarafından canlandırılan) ile olan kişisel ilişkisi iç içe geçmektedir. Filmdeki karakterler, Heidegger'in Alman metafiziğine olan romantik taahhüdünün, Arendt'i, bir Alman-Yahudi göçmeni olarak "gerçek" Yahudi kimliğinden ayırdığını iddia eder. Ayrıca Arendt'in İsrail'deki Eichmann davası 'gösterisine' duyduğu kin ve Yahudi Konseyi'nin soykırımdaki rolünü sorgulayışı bu ilişkiden kaynaklanmaktadır.

Adorno'nun "bilimin melankolisi" olarak adlandırıldığı şeyi görüntüleyen uzman bir sanat ekibi için, 2013'te Martin Provost'un yönetmenliğini yaptığı bir Fransız filmi olan *Violette*'e başvurmak oldukça elzemdir. *Violette* filmi, Emmanuelle Devos'un savunmasızca ve şevkle canlandığı, savaş sonrasının direngen ve zeki -*In the Prison of Her Skin* ve *Starved*'in yazarı- Fransız romancılarından Violette Leduc'u odağına alır. Ancak filmin itici gücü Violette'nin, ağırbaşlı -*The New York Times*'in deyiimiyle "bir dominatriks ve bir baş rahibenin karışımı"- Sandrine Kiberlain tarafından canlandırılan Simone de Beauvoir ile olan ilişkisidir.

De Beauvoir, Leduc'un akıl hocasıdır ve çalışmalarına politik ve entelektüel yoğunluk kazandırır: "*Hepsini yaz! Hepsini anlat! Daha da ileri gitmelisin!*" diye yüreklendirir Leduc'u, *In the Prison of Her Skin*'in ilk taslaklarından birini okurken. O, Paris'in baskılar karşısında kolayca sinen kadın düşmanı yayın camiasına karşı, Leduc'un kadın deneyimiyle ilgili açık ve acı dolu romanlarının sadık bir savunucusudur.

Birlikte görüldükleri sahneler nefes kesicidir: de Beauvoir, ekşi suratlı, soğuk, azarlayan ve Leduc'un yeteneğinin kendisini gölgede bırakmasından endişe duyan biridir. Leduc'un saplantısıysa başlangıçta bunaltıcıdır. Ve de Beauvoir, sanki diğer kadının acısı kendi katı varoluşçu projesini aşağı çekecekmiş gibi -hatta Leduc'a, onun kendisine olduğu kadar ihtiyacı olduğu halde- duygusal patlamalarını hoş görmekten çok uzaktır.

İlişkilerindeki içsel, pürüzlü güç mücadeleleri, her iki yazar için de, politik ve felsefi bilinçliliğe ulaşma sürecinin çatırdamasını ve köpürmesini ifade eder. De Beauvoir, *İkinci Cins*'i

tamamlar ve Leduc da hayatı boyunca gölgesinde yaşadığı kadın deneyimlerini anlatır.

Violette'nin felsefeye kattığı değer, diğerleriyle ilişki kurmamıza dair verdiği fikir, cinayet işleme planları yaparak sadece hedefine ulaşma yolunda belirsiz bir rota çizen Abe'inkinden çok daha yüksektir. *Violette*'de dünyayı dönüştürmeye çalışmak rahatsız edici, tehlikeli ve duygusal anlamda yorucu bir deneyim. *Mantıksız Adam*'da ise felsefenin yapabildiği en etkili şey, yaşlanan kolej profesörünün zayıf libidosunu yeniden canlandırmak. Allen'in son filminden, entelektüel argüman ve derin düşün-

cenin çekişmesi konusunda çarpıcı ve daha geniş bir izleyici kitlesine ulaşan bir şey umuyorsanız, aradığınız kesinlikle bu değil: Tam tersine felsefe, adeta Abe'in suçlarını meşrulaştırmasına yardımcı olan mıknatıslı buzdolabı sloganına indirgeniyor. Umarız gelecekte, daha çok yapımcı, felsefenin entelektüel anlamda ne kadar heyecanlandırıcı olabileceğini vurgulayacak, daha dramatik yöntemler keşfetmeyi başarır.

İngilizce orijinali: Poore, B. (2015) "Philosophy on film". 10 Eylül 2015 tarihinde TimesHigher Education sitesinde yayınlanmıştır.



ÇOCUK ANALİZİ VE BİLİNÇDİŞİ FANTEZİ MEFHUMU

PATRICIA DANIEL

ÇEVİREN: ERDİ DEVİREN



Freud'un yetişkindeki bastırılmış çocuğu, Klein'in ise çocuktaki bastırılmış bebekliği bulduğu sıklıkla söylenir. Klein, çocukların ve yetişkinlerin, ebeveynlerinin kısımlarına –penis ve göğüs gibi bebekliğin oral safhasında içe yansıtılmış ve küçük çocuklarda çoktan bastırılmış olan kısımlara– fantazileştirilmiş bilinçdışı ilişkileri tarafından nasıl hükmedildiğini görmüştür. Kısımlara ve tüm insanlara karşı bu ilişki, çocuğun bilinçdışını doldurur ve kişisel özellikler ve şahsiyetler içerir; çünkü bunlar sevgi, takdir, nefret, haris veya kıskançlık dolu olarak görülebilir. Klein'a göre hayatın başından itibaren bebek, fantazide, annesinin göğüslerini içe yansıtır ve tekrar tekrar onun iyi ve kötü taraflarını, iyi taraflarını içe yansıtmak ve kötü taraflarını ortadan kaldırmak amacıyla böler. Kleinyan görüşte bebeğin yavaş yavaş annenin, hasta içinse analistin, çoğunlukla iyi bir resmini içselleştirmesi büyük önem taşır; çünkü bu, gelecekteki tüm sevgi dolu ve kalıcı onarıcı ilişkilerde esas oluşturur. Bu yararlı işlem, ebeveynlerinden ilk kez ayrıldığı için zorlanan iki yaşındaki küçük kızın durumunda görülebilir. Üçüncü günün sabahının büyük çoğunluğunu ayıcığına sarılarak geçirir, bu sırada pencereden dışarı bakar, gözleri

uzaklardaki ebeveynlerini arar. Durumu daha da zavallılaştır ve fiziksel olarak rahatsız hisseder, biraz teselliyle yatağa gitmeyi kabul eder. Merdivenlerden çıkarken ve ayıcığı arkasından çekerken, onu avuttuğu duyulur: "Zavallı ayıcık, çok hasta; zavallı, zavallı ayıcık." Küçük kız, kendi perişan benliğini ayıcığa yansıtmıştır; ama aynı zamanda küçük kızın tanımladığı sempatik, şefkatli, iyi bir içsel anne vardır.

Klein, birçok küçük çocukla yaptığı çalışma aracılığıyla ilkel Oedipal durumunu ve çocuğun anne vücudu hakkındaki karmaşık fantazileri ve endişelerinin olduğu yeni bir dünyadaki süperegonun kökenlerini keşfetmiştir. Fantazilerden biri, anne vücudunun iyi şeylerle dolu olduğudur: süt, yiyecek, büyü dolu dışkı, bebekler ve babanın penisi –ilk başta oral olarak düşünülen cinsel ilişki sırasında anne ile birleştirilmiş olarak hayal edilir. Fantazide, bu beden ve onun zenginlikleri arzu edilir, saldırılır ve çalınır ve bazen yıkıcı, güdücü atakları motive eden arzudan çok nefretir. Anne vücudunu onaran ve iyileştiren fantaziler de vardır. Klein, çocuklardaki ve yetişkinlerdeki basit eziyet edici endişelerin, gelişmenin oral ve anal evrelerinde ve babanın peni-

sini de içerdği düşünölen anne vücuduna olan ilkel ilişkide başladığını düşünmüştür. Sonrasında, baba farklı bir kişi olarak görölmeye başlandığında bebeğin fantazisi, Klein'ın birleşik ebeveyn figürü olarak adlandırdığını yaratır. Çünkü o, küçük hastalarının ürettikleri oyunlarda her iki ebeveynin cinsel ilişkide bir figür oluşunu gösterdiklerini gözlemlemiştir. Böyle bir resim, bebeğin hayal ettiğı ebeveynlerinin birbirinden aldığı zevki reddetmesine yardımcı olsa da, kıskançlık ve gıpta yine de birleşmiş figüre yansıtılmıştır. Bu, çocukların kâbuslarında gördükleri çok kafalı veya çok bacaklı canavarların temelidir. Bebeğin anne vücuduyla ilgili endişelerinin yoğunluğu, yetişkin psikoz hastalarında görölen yoğunluğa benzerdir. Ayrıca bu endişeler, ilginin anne vücudundan çevredeki dünyaya kaymasında itici güçtür ve bebeğı, dış dünyaya karşı ilgi beslemeye iter.

Bilinçdışı Fantazi Mefhumu

Klein'ın ilk çalışmaları, bilinçdışı kavramının reformülasyonuna yol açar. Onun bilinçdışı fantazi anlayışı, tıpkı gerçekte bilinçdışı fantazi arasındaki bağ gibi, sembol oluşturma görüşünden gelir. Oyunlarda ve kelimelerdeki simgeler yoluyla çocuk, gerçeklik deneyimi aracılığıyla kendi fantazilerini ifade eder ve değıştirir.

Çocukların, yetişkinlerin, hatta tamamen dış gerçekliğe yönelmiş insanların bile tüm aktiviteleri, kişilerin kendi fantazilerini ifade eder ve içerir. Dış gerçeklik fantazilerimizi etkiler ve fantazilerimiz dış gerçekliği algılayışımızı etkiler. Klein ve meslektaşları, analitik çalışmalarını bilinçdışı fantazilerin içeriğini tespit etme ve yorumlama ve egonun bilinçdışı işleyişi üzerine odaklar ve bu, onları daha geniş bir fantazi anlayışına yönlendirir. Vardıkları görüş ise, tüm zihinsel süreçlerin ana içeriğinin bilinçdışı fantazi olduğu ve bu fantazilerin tüm bilinç ve bilinçdışı düşünce süreçlerine temel oluşturduğudur (Isaac, 1952). Juliet Mitchell (1986) Klein'ın fantazi konsepti üzerine şunu söylemiştir:

Fantazi bünyesini aşar ve içgüdüsel hayat üzerine bir bilinçdışı yorum önerir ve hisleri objelere bağlar ve yeni bir karışım yaratır: hayal dünyası. Fantazi kurma becerisi vasıtasıyla bebek test uygular, içerideki ve dışarıdaki deneyimleri hakkında ilkelce 'düşünür'. Dış gerçeklik, ham fantazi kurgusu hipotezini etkileyebilir ve değıştirebilir. Fantazi, hem aktivite hem de mahsulüdür. (Mitchell 1986)

Şimdi, ebeveynlerin cinsel ilişkisini bölüp ikisinden

birisinin yerine geçme bebeksi Oedipal fantazisinin bir hafta sonu ve sonrasında gelen Pazartesi seansı boyunca hastanın aklını ve dış deneyimlerini kontrol ettiğı bir yetişkin analizinden örnek vermek istiyorum. Benim açıklamam sınırlı; çünkü amacım, hastanın bebeksi fantaziyle olan ilişkisini göstermektir. Kişi, dış ilişkilerinde ve aktarımda delüzyonel özellikleri olan ciddi şekilde sorunlu genç bir kadın. Erken yaşta mahrumiyet acısı çekmiş ve aşırı tepkiler veriyor. Evli değil ve ondan iki yaş küçük bir kız ve üç yaş küçük bir erkek kardeşi var.

Bu hasta, mesai dışı vakti olduğundan ve kırsal kesimde kalan ebeveynlerinde kalmayı planladığından, cuma ve pazartesi seanslarını kaçırmaya niyetlenir. Cuma seansını kaçırır; ama pazartesi günkü seansa birkaç dakika kala gelir. Gelmeden önce beni arayıp haber vermediğı için kötü hissettiğini söyleyerek başlar, beni önceden araması gerektiğini buraya gelirken fark ettiğini söyler. Bir sürelik sessizlikten sonra, henüz hiçbir yanıt vermediğim için kızgın olduğumu düşünür; işlere burnunu soktuğunu düşünerek hiç gelmemesi gerektiğini hisseder. Gerçekten bana haber vermesi gerektiğini düşünür ve artık, çok öfkeli olduğumdan emindir. Bekleme odasında bir arkadaşımın uğradığını sanar ve arkadaşısıyla konuşurken kendisinin araya girdiğini düşünür. Bundan sonra atmosfer gerçekten garipleşir ve gitgide mistik bir hale gelmeye başlar.

Neden Londra'ya döndüğünü, kötü vakit geçirdiğini ve hafta sonu kötü giden her şey için suçlandığını üstü kapalı bir şekilde anlatır; ama gerçekte ne olduğunu ve nelerin yanlış gittiğini henüz söylemez. Bunu fark edince, favori elbisesinin, kıyafeti giyip kendi odasında asmaya niyetlenmiş kardeşi tarafından alınışını nasıl öğrendiğini anlatır. Öfkelenen hasta, kıyafeti izinsiz geri alır ve kardeşi giyemesin diye ziyarete gelen bir arkadaşına verir. Sonra eve geç saatlerde gelecek olan annesi için evin anahtarlarını bırakmadığı için babası tarafından suçlanır. Hasta, ihtiyacı olduğu için anahtarı da alarak araçla ayrılır. Bu ana kadar hasta, kimin suçla, kıskançlıkla, kötülükle ve nefretle dolu olduğuna dair tükenmiş ve kafası karışmış haldedir. Bunların bir kısmını çözümledikten sonra, pazar akşamı Londra'ya dönme kararı verdiği için mutsuz olduğunu söyler. Kendi evine dönmek yerine geceyi rahatlamak için ailesinin evinde geçirir; ama oradayken kız kardeşini erkek arkadaşıyla görmesi onu daha da üzer. Bu yüzden hasta ebeveyn odasındaki annesinin yatağında yatar. Ebeveynlerinin, odada başkasının kalmasından hoşlanmadığını ve annesinin kendi yatağında

yatan herkesten, hastanın kendisi dışında, nefret ettiğini vurgular.

Benim bu durum hakkındaki görüşüm, hafta sonu ayrılığının, kırsal kesimde ebeveynlerin devam eden cinsel ilişkisinin zevkinin dışında tutulma infantil fantazisini kışkırttığıdır.

Kendi yerini ve sahip olduklarını kaybetme korkusu, mukabelede her ikisi de hediye olarak verilen favori giysi ve seans ile sembolize ediliyor. Hasta, kafayı giderek artan bir şekilde kıskançlığa ve nefrete takıyor, beni (Cuma günü) ve annesini (Cumartesi gecesi) dışarıda bırakıyor ve anahtar olarak temsil edilen penisi kendisi alıyor. Ama sonrasında mücrim ve sinirli bir baba/süperego/ben tarafından suçlanmış hissediyor. Daha çaresiz ve perişan hale gelen hasta, babayı yerinden deviriyor ve yatak ile sembolize edilen annenin içine giriyor; sonra yeniden, kanepenin üzerine oturarak Pazartesi seansının içine giriyor.

Böylece, bilinçdışı fantazisinde ifade edilen dürtü ve arzuların tam gücü, hastanın davranışlarını birkaç gün boyunca etkiliyor ve analiz edecek olursak, onun bilinçli hisleri ve insan algısı bu güç tarafından çarpıtılıyor.

Bilinçdışı fantazinin her zaman etkisi hissedilen varlığını ve işleyişini saptayarak Klein, sonrasında gelen daha radikal psikanalitik anlayış değişikliklerine zemin hazırladı. Oedipal fantazinin sabık menşei, Oedipal durumun reformülasyonuna ve yeniden değerlendirilmesine yol açtı ve çok küçük çocuğun eziyet verici süperegosuna dair kanıt, süperegonun da infantil zihinde daha evvel doğan kökleri olduğu farkındalığına yol açtı. Bu bulgular, Klein'in sonraki paranoid-şizoid ve depresif dönemleri formülasyonunun taslağını çizdi. Onun tüm bu içgörüler, her yerde görülen bilinçdışı fantaziye ve onun her birimizde yarattığı iç dünyanın işleyişini ve esas doğasını erken anlayışından ortaya çıktı.

Kaynakça

- Isaacs, S. (1952) "The nature and function of phantasy", in M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs, and J. Riviere, *Developments in Psycho-Analysis*, London: Hogarth Press, 67-121.
- Mitchell, J. (1986) "Introduction to the Selected Melanie Klein", London: Penguin Books.

İngilizce orijinali: P. Daniel. "Child analysis and the concept of unconscious phantasy", *Clinical Lectures on Klein and Bion* kitabı içinde, Ed. R. Anderson, s. 18-21; *New Library of Psychoanalysis* serisi, 14. kitap, Ed. E. B. Spillius, Association with the Institute of Psycho-analysis, London.



HANNAH ARENDT'İN ADOLF EICHMANN'A OLAN İTİRAZI

JUDITH BUTLER

ÇEVİREN: TOYGAR AKIN



Arendt, kötülüğün sıradanlaşması üzerine olan tezinde, ahlaki sorumluluk temellerinin yeniden sorgulanmasını talep etmiştir.

Bundan elli yıl önce, Hannah Arendt, Yahudi soykırımının öncülerinden olan Adolf Eichmann'ın yargılanmasının bitimine tanık oldu. Arendt'in, bu yargılanma süreci esnasında öne sürdüğü "kötülüğün sıradanlığı" sözü ise, o günden bu yana entelektüel bir klişe haline geldi. Peki Arendt bu sözünü ne kast ediyordu?

Arendt, kesinlikle kötülüğün sıradanlaştığını veya Eichmann ve suç ortağı Nazilerin sıradan bir suç işlediklerini kastetmiyordu. Hatta, ona göre, benzeri daha önce yaşanmış bile olsa, eşsiz ve olağan dışı bir suçtu bu. Bu sebeple hukuki yargılanmanın yeni bir yaklaşımla yapılması gerekmekteydi.

Arendt'in hukuki yargılanma süreciyle ilgili altını çizdiği iki zorluk bulunuyordu. Bunun yanında bir eleştirisi de ahlak felsefesi hakkındaydı. İlk sorun niyetle ilgiliydi. Eichmann'ın, yaptıklarından dolayı suçlu bulunması için soykırım işleme niyeti olduğunun kanıtlanması zorunlu muydu? Ona göre,

Eichmann, işlediği suç hakkında düşünmediğinden "niyeti" eksik olabilirdi. Eichmann'ın bilinçsiz bir eylemde bulunduğunu düşünmüyordu; ancak "düşünme" kavramının daha rasyonel uygulamaların yan-sımasında kullanılması gerektiğinde ısrar ediyordu.

Arendt, nasyonal sosyalizmle, insanların politikalar güttüğü ancak alışıldık biçimde "niyet" sahibi olmadıkları yeni türde bir tarihi konunun ortaya çıkıp çıkmadığını merak ediyordu. Onun görüşüne göre "niyet" sahibi olmak, kişinin, eylemini ve sonuçlarını etraflica düşünmesi idi; çünkü siyasi bir bireyin yaşamı ve düşünceleri, başka insanlarınkine bağlıdır. Bu yüzden, bu ilk aşamada, düşünmeme eyleminin kendisinin "sıradanlaşmasından" korkuyordu. Bu gerçek ise, sıradan olmanın aksine, eşsiz, sarsıcı ve yanıltıcı.

Arendt, Eichmann'ın hakkında yazarak, Nazilerin işlediği soykırımın benzersiz yönlerini anlamaya çalışıyordu. Amacı İsrail'in kendine has durumunun temelini atmak değil; Yahudilerin yanı sıra Çingenelerin, eşcinsel insanların, komünistlerin, engellilerin ve hastaların yok edilmesini kabul eden, in-

sanlığa karşı işlenmiş bu suç anlamaktı. Düşünme eksikliği, aynı zamanda düşünmeyi olanaklı kılan gereklilikleri ve değerleri göz önünde bulundurma eksikliğidir. Bu yüzden, bütün bu toplulukların soykırımı ve tehirci sadece bu gruplara değil, insanlığın kendisine yapılan bir saldırdır. Bu durumun bir sonucu olarak da, Arendt, Eichmann'ın yargılanma sürecinin, belirli bir ulus-devlet tarafından kendi halkı adına yürütülmesine karşı çıkmıştır.



Bu kritik dönemde, Arendt'in insanlık karşıtı suçları kavramsallaştırması ve onlara karşı hazırlanması, gerekli bir hal almıştı. Bu ise uluslararası hukukta yeni yapılandırmalara gitme zorunluluğunu beraberinde getiriyordu. Eğer insanlık karşıtı bir suç bir şekilde "sıradan" hale gelmişse, bunun sebebi tamamen, yeterli biçimde adı konmamış ve karşı durulmamış bu suçun sistematik biçimde her gün işlenmesiydi. Bir bakıma, Arendt, insanlık karşıtı bir suça "sıradan" diyerek, bu suçun suçlular tarafından benimsendiğine, rutinleştirildiğine, ahlaken tiksinti ile siyaseten infiale ve karşı koyuşa uğramadan uygulandığına dikkati çekmeye çalışıyordu.

Eğer Arendt, Nazi suçlarının anlaşılıp yargılanması görevinde, niyet ve ulusal ceza mahkemeleri kavramlarının yetersiz kaldığı fikrindeyse, bunun sebebi Nazizmin aynı zamanda düşünmeye karşı da saldırı gerçekleştirdiğini düşünmesiydi. Onun bu görüşü soykırım hükmünün verilmesinde felsefenin yerini ve rolünü bir anda artırmıştı. O da, açık uçlu çoğul küresel kitlelerin düşüncelerini ve haklarını yıkıma karşı koruyacağına inandığı, siyasi ve hukuki yeni yansıma yöntemleri aradı.

Düşünme eksikliği, bu denli -hayret edilecek kadar- sıradanlaşmıştı. Hatta bir noktada, düşünme eksikliği, Eichmann'ın işlediği suçun ta kendisiydi. Bu, ilk bakışımızda onun korkunç suçlarını tarif etmek için çok kötü bir yol gibi görünebilir. Oysa Arendt için,

düşünmemenin sonuçları soykırımı yol açar, veya en azından yol açabilir.

Tabii ki, görünüşte bu denli saf bir iddiaya karşı ilk tepki Arendt'in düşünmenin gücünü abarttığı yönünde olabilir. Bunun haricinde, çeşitli fikir tarzlarıyla, homurdanmayla ve bu isimle giden sessiz gevezelikle örtüşmeyen, fazlasıyla normatif bir düşünce yapısına tutunduğu da söylenebilir.

Hakikaten, Eichmann'a ettiği ithamı, gerçek düşüncenin kayb olduğu tarihsel dünyadaki insanların da ötesine ermişti. Bunun sonucu olarak da insanlığa karşı işlenen suçlar fazlasıyla "düşünülebilir" hale geldi. Düşünmenin yozlaşması, kitlelerin sistematik kıyımıyla el ele vererek ilerlemişti.

Arendt, Eichmann'ın en büyük suçunun düşünme eksikliği olduğuna yoğunlaşmış olsa da, İsrail mahkemelerinin de yeterince iyi düşünmediğine açıkça kanaat getirmiş ve sürecin ilerleyişini düzeltebilecek çeşitli önerilerde bulunmuştur. Arendt, yargılamanın sonucunda Eichmann'ın idam edilmesi yönünde verilen hükme katılıyor olsa bile, davada ortaya konan muhakemeyle ve davanın görülmesiyle ilgili kaygıları vardı. Davanın, Eichmann'ın da gerçekleştirdiği, soykırım politikasına neden olan hareketlere odaklanması gerektiğini düşünüyordu.

Kendinden önceki hukuk filozofu Yosel Rogat gibi, Arendt de anti-semitizm tarihinin, hatta Almanya'daki anti-semitizmin özgülüğünün yargılanabileceğini düşünmüyordu. Eichmann'a yapılan günah keçisi muamelesine karşı çıkarak, İsrail'in, bu davayı kendi hukuki otoritesini ve milli ülküsünü temellendirip meşru kılmak için bir araç olarak kullandığı yönünde eleştiride bulundu. Duruşmaların Eichmann'ın kendisini ve eylemlerini kavramada yetersiz kaldığını düşünüyordu. Onun, nazizmin ve tüm Nazilerin simgesi, veya büyük bir patolojik birey olduğu düşünülmekteydi. Görünüşe göre savcılar için bu iki görüşün çelişkili oluşunun bir önemi yoktu. Arendt davanın, toplu suç fikri ve geçmişteki diktatörlük altındaki ahlaki sorumluluklar konusundaki zorlukların daha kapsamlı yansıması hakkında eleştiri gerektirdiğini düşünüyordu. Eichmann'ı pozitif hukukun ciddiyetini korumadaki eksikliği, yani, hukukun gereklilikleriyle ona empoze edilen politikayı birbirinden ayıramaması konusunda suçluyordu. Bir başka deyişle, itaat ettiği, hassas dengeleri koruyamadığı veya düşünmeyi beceremediği için kabahatliydi.

Ayrıca bunun da ötesinde, düşünmenin kişiyi, soykırım amaçlarıyla bölünemeyecek veya yok edilemeyecek bir sosyallığe veya çoğulluğa yönelteceğinin

farkına varamayışında suçlu buluyor Eichmann'ı. Ona göre düşünen hiçbir varlık soykırım işlemeyi düşünüp gerçekleştiremez. Eichmann'ın durumunda olduğu gibi, kişinin soykırım politikası geliştirip gütmeye düşünceleri olabilir; ancak Arendt'e göre bu hesaplamalara düşünmek denilemez. Çoğulluğa olan bağından da anlaşılacağı üzere, insan hayatının çoğulluğunun bir kısmını yok etmenin bir kişinin sadece kendisini değil, düşünmenin de birçok şartını yok edeceği göz önünde bulundurulduğunda düşünmenin, her "ben" düşüncesinin, nasıl "biz"i ifade ettiğini sorabiliriz.

Birçok soru mevcut: düşünmek psikolojik bir süreç olarak mı anlaşılmalıdır, yoksa düzgünce ifade edilebilecek bir şey midir? Yoksa, Arendt'in anlayışında, düşünmek her zaman, normatif bir pratik olarak da gösterilebilecek bir çeşit yargılama alıştırması mıdır? Eğer "ben", "biz" in parçası olduğunu düşünüyorsa ve düşünen bir "ben" kendini "biz"i sürdürmeye adanmışsa, "ben" ile "biz" arasındaki ilişkiyi nasıl anlarız? Ayrıca, düşünmek, siyasi yöneten normlar ve özellikle de pozitif hukukla hassas ilişki açısından hangi belli göstergeleri işaret eder?

Arendt'in Eichmann hakkındaki kitabı bir hayli kavgacıdır. Ancak, sadece İsrail mahkemelerini ve Eichmann'ın idamı hükmüne nasıl karar verildiğini ele almadığını belirtmek gerek. Eichmann'ın tehlikeli birtakım kurallar geliştirip onlara uymasını da eleştirmektedir.

Eichmann'la ilgili kitabının retorik özelliklerinden bir tanesi ise Arendt'in Eichmann'la sık sık kavgaya tutuşmasıdır. Davayı ve adamı genellikle üçüncü kişi olarak anlatır; ancak metinde kimi yerlerde doğrudan ona hitap eder. Örneğin, böyle bir an, Eichmann'ın, son çözümü uygulama sebebinin itaat olduğunu ve bu ahlaki algısına da Kant okuyarak ulaştığını açıkladığında yaşanır.

Bu durumun Arendt'in gözünde nasıl bir çifte ke-pazelik olduğunu tahmin edebiliriz. Son çözümün planlamasını yapıp emirlerini uygulamak yeterince kötüyken, Nazi otoritesine boyun eğişi dahil tüm hayatını Kant'ın öğretilerine göre yaşadığını söylemek fazlaydı. Kantçılığın kendi versiyonunu açıklamak için "görev"den yardım aldı. "Görünüşte bu korkunç ve anlaşılabilir bir şeydi, hele ki Kant'ın ahlak felsefesi, körü körüne itaati reddeden yargı yetisiyle bu denli içli dışlıyken," diyordu Arendt.

Eichmann, Kant'a bağlılığını söyleyerek kendisiyle çalışmaktadır. Bir yandan, "Kant'la ilgili görüşümde demek istediğim, irademin ilkesi her zaman genel

kuralların ilkelerine bağlıdır," der. Yine de son çözümü yürütme görevi verildiğinde, Kant'ın görüşlerine göre yaşamaya ara verdiğini kabullenir. Kendisiyle ilgili tanımını Arendt şöyle aktarmaktadır: "artık 'kendi eylemlerine hakim değildi' ..ve 'hiçbir şeyi de-ğıştirebilecek durumda değildi'."

Eichmann, bu şaşırtıcı açıklamasının orta yerinde, bu kesin buyruğu yeniden tanımlıyor. Ona göre, kişi, Führer'in onaylayacağı veya kendisinin bulunacağı eylemlerde bulunmalıydı. Arendt ise doğrudan ona seslenirmişçesine hemen şöyle bir cevap verir: "Kant, kesinlikle böyle bir şey söylemeye niyetli değildi; tam aksine, ona göre herkes başlattığı eylemin sahibiydi; kişi, 'pratik aklını' kullanarak hukukun olası ve var olan ilkelerini bulmuştur."



Arendt, Eichmann'ın pratik aklı ile itaati arasındaki ayrımı, New York City'deki *New School for Social Research*'te (Sosyal Araştırmalar için Yeni Okul) Kant'ın siyaset felsefesi hakkında etkileyici derslerini vermeye başladıktan yedi yıl sonra, 1963 yılında Kudüs'te yapmıştır. Arendt'in sonraki çalışmalarının çoğunu bir açıdan anlayabiliyoruz. Eichmann ile uygun bir Kant okumasının genişletilmiş bir tartışması olarak irade, muhakeme ve sorumluluk hakkındaki çalışmaları, Kant'ı Nazi yorumlamasından kurtarmak ve eserlerinin kaynaklarını, korkunç bir kanunu ve faşist rejimi hiç eleştirilmeden destekleyen itaat fikrine tam anlamıyla karşı olduğuna dair seferber etmek için gösterdiği azimli çaba.

Birçok şeyin yanında, Alman kültüründe ve düşüncesinde nasyonel sosyalizm tohumlarını bulanlara karşı Yahudi ve Alman felsefesi arasındaki ilişkiyi savunduğu için Arendt'in yaklaşımı birçok açıdan şaşırtıcıdır. Görüşleri bu açıdan, 20. yüzyılın başlarında Yahudilerin, kendilerini Filistin'e götürecek

herhangi bir Siyonist projeye kıyasla Almanya'da daha büyük bir koruma ve kültürel aidiyet bulacaklarını trajik biçimde tartışan Hermann Cohen'i anımsatmaktadır.

Cohen, evrenselliğin, her iki ulus-devlete alternatif olabilecek uluslararası veya küresel modellerden ziyade Alman felsefesine ait olduğunu düşünmüştür. Arendt'te ise Cohen'in bu saflığı eksik kalmış ve ulus-devletlere karşı önemli bir eleştiri gütmüştür. Cohen'in yeni toplum ve siyaset felsefesi projesini yeniden yapılandırmıştır. Çağdaş toplum ve siyaset

felsefesini Eichmann'ı ve ekibini durdurabilecek, Kudüs'te gördüğünden daha farklı bir duruşma ortaya çıkarabilecek ve kendisiyle beraber New York'a taşıdığı Alman-Yahudi felsefi uğraşını kurtarabilecek şekilde Kant'ın tarafında gerçek anlamıyla yer almış, veyahut onu doğru biçimde yeniden tanımlamıştır. Ona göre, yıkıcı ve önemli olan şey düşünmeye karşı saldırının sıradanlaşmasıydı. Bize göre, Arendt'in milyonlarca hayatı kurtarabileceği, sadece felsefenin yönündeki kanısı kuşkusuz dikkate değerdir.

İngilizce orijinali: Judith Butler. "Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann", The Guardian, 29 Ağustos 2011



DÜŞÜNMEK, ARZU YU ÖLDÜRÜR!

OLCAY YILMAZ



'Sıradan insan' arzularına sürekli ihanet eder.

Psikanalizin Etiği | Jacques Lacan

Dört işlem yapabilen bir hesap makinesi düşünelim. Bizim ona verdiğimiz kodlar ile ancak *dört işlemi* yapabilen bir hesap makinesi! Bu hesap makinesi ile ikinin küpünü (2^3) almak istediğimizde bu işlemi tek tuşla ve doğrudan yapamayız. Çünkü tek tuş ile bu işlemi yapacak bir dile sahip değil! Ama hesap makinesi 'düşünebilseydi', $2 \times 2 \times 2$ şeklinde bir çarpım ile ikinin küpünü alabilirdi. Ama bu sonuca ulaşması için muhtemelen düzinelerce hata yapması gerekecekti. Bu sonuca doğrudan ulaşmak için başka bir yöntem de doğrudan ikinin küpünü alabilen bir hesap makinesi kullanmaktır.

Biz insanlar da iki şekilde öğreniyoruz: bilgiyi hata yaparak öğrenmek ve bilgiyi Öteki'nden doğrudan almak! Doğada veya toplumda kendi başına *doğrular/yanlışlar* yoktur. 'Doğru' veya 'yanlış' Öteki tarafından belirlenmektedir. Eğer biz *doğrunun* ne olduğunu Öteki'nden öğrenmediysek o zaman kendi çabalarımız ile deneme-yanılma yöntemini kullanır ve *doğruya/yanlışla* öyle ulaşmaya çalışırdık. Doğru'ya/Yanlış'a ulaşma çabası, Öteki'ne ulaşma çabası demektir. Günümüzde çocuklar iyi eğitim alarak anne/babalarından veya öğretmenlerinden 'doğru'yu

veya 'yanlış'ı öğrenebiliyorlar. Ama bazı çocuklar bu bilgiye doğrudan ulaşamıyor, kendi çabası ile, deneme-yanılma yoluyla veya hatalar yaparak doğruya ulaşabiliyor. Lacan'ın *imgesel* dediği ve kişinin, hayatı kendi kendine deneyimlediği yaşantı ile yine *simgesel* dediği anlamın Öteki'nden geldiği yaşantı arasında bağlantı kurabiliriz. Peki nedir imgesel, simgesel ve de gerçek?

Kısaca açıklamaya çalışırsak: İnsanın üç farklı anlam-zihinsel düzlemi vardır. Bunlardan ilki dil edimi ile birlikte ulaşamadığımız bir dünya; Lacan'ın deyimi ile *gerçek* düzlemi. Bu düzlem dilin ardındadır ve ulaşmamızın pek de imkanı yoktur. Ölüm ancak bizi bu düzleme yaklaştırabilir. Diğer düzlem görebildiğimiz ve anlamlandırdığımız anlamlar dünyası yani *simgesel*. İlkinde dil'in yokluğu, ikincisinde ise Öteki'nin varlığı bu yapıları şekillendirir. Bir de ara bir dönem vardır: *imgesel*. Biz bu ara düzlemde başlalım.

Lacan'ın *Ayna Evresi* dediği ve kısaca insanın kendi kendine yaşantıladığı bir geçiş aşaması olarak tanımlayacağımız bu dönem bizim tüm hayatımızı

şekillendiren bir dönemdir. Kişi bu dönemin özelliklerini yetiştirkinlik dönemine geçiş ile birlikte Öteki'nin anlam dünyasına bırakır ve simgesel düzlemi kendi anlam düzlemine ekler. Ama birçok kişi maalesef imgesel dönemin keyifliğini bırakamaz veya bu döneme saplanır kalır. Sadece dört işlem yapabilen bir hesap makinesinin kodları gibi belli bir dil durumundan kendini kurtaramaz. Bu durum kişinin yaşamında oldukça büyük sorunlara neden olur. Ama kişi bu sorunlardan zevk almaya başlar ve bu saplanmışlık sabitlenir.

Bir tanıdığınız size eksik kaldığı bir arzusunu dile getirir. Bu kişinin dile getirdiği arzuya karşılık siz de ona bir sürpriz yapıp kişinin bu özleminin sona ermesini isteyebilirsiniz. Şöyle bir örnek verelim: Bir arkadaşınız piyano çalma istediğinde bahsediyor ve bunu piyanonun yokluğu yüzünden yapamadığını dile getiriyor. Siz de bu kişinin mutlu olacağını düşünerek ona bir piyano almaya karar veriyorsunuz. Ama bu büyük bir hata olabilir! Karşınızdaki kişinin dile getirdiği o arzunun başkası tarafından giderilmesi kişiyi mutsuz edebilir. Bir arzu nesnesi olarak piyano özlem duymanın getirdiği bir mutluluğu ifade edebilmektedir. Piyanoya kavuşmanın değil! Bu nedenle Lacan 'sıradan insan' arzularına sürekli ihanet eder' der. *Sıradan insan* arzularına kavuşmayı değil, arzuları ile yaşamayı seçen insandır. Bu nedenle arzu nesnesine asla kavuşmak istemez. Arzu etme durumu *sıradan insana* zevk verir ve bu zevk kişiyi bulunduğu konuma sabitler.

Lacan, *Psikanalizin Etiği* (1959-1960) seminerinde söz ettiği *sıradan insan* ve *kahraman* ayrımında ancak "*kahramanlar arzularını tatmin eder*" der ve ekler "*sıradan*

insan arzu nesnesine ulaşmayı sürekli erteler". Kişi bahaneler üreterek arzuya kavuşmanın yollarını kendi kapatır. Bunu da sürekli şikayet ederek yapar: Şu nedenle, bu nedenle; o olmadığı için oldu, bu olduğu için olmadı. Kişi bunun gibi yüzlerce şikayet üretebilir. Yetmezse şikayeti farklı kişilere yansıtmaya başlar: Senin yüzünden yapamadım, onun yüzünden olmadı. "Yapamıyorum", "denedim, olmadı" veya "aslında istediğim bu değil" gibi kendini eleştirecek düşüncelerden uzak

insanın kabusudur. Bunu genellikle muhafazakarlık veya yobazlık olarak görme eğilimindeyiz. Ama sadece bunlara bağlamamak gerekir. Birçok insan yeni olandan, değişen şeylerden tedirgin olur. Bunun nedeni olarak da yukarıda aktardığımız gibi arzuya kavuşma ile arzu nesnesinin yitimi gösterilebilir. Bir kahraman, arzusuna kavuşmak için çaba gösterir ve yeni arzular peşinden koşar. Ama *sıradan insan* arzularına kavuşmayı sürekli erteler. Çünkü arzusunu tatmin ettiği zaman



Arzunun Şu Karanlık Nesnesi (1977)

durarak arzusuna kavuşmasını sürekli erteler. *Arzunun Şu Karanlık Nesnesi* (1977) adlı sinema filminde bu durum çok iyi perdeye yansıtılmış. Arzusuna kavuşamayan bir adamın ulaşamadığı o kadının nasıl kölesi olduğunu dehşetle izleriz. Bu nedenle kölelik, arzu nesnesine kavuşmama isteğinin verdiği bir zevkin üretimidir.

Yüzyıllardır insanlar düşünmekten korkarlar. Filozofların düşünceleri, bilim insanlarının buluşları *sıradan insanı* hep kaygıya sürüklemiştir. Yeni olan şeyler *sıradan*

yeni değişkenler ile mücadele etmek zorunda kalacaktır. Yeni bir zihin yapısını yeni veya mevcut ortamlara adapte etmeye çalışacak ve bu da o kişiyi çevresindeki insanlar ile olan ilişkilerini yeniden gözden geçirmeye itecektir. Arzunun tatmini bir anlamda zihnin ölümüdür.

Bazen insanların farklı diyebileceğimiz davranışlarına tanık oluruz; ama bu davranışlara anlam veremeyiz. Oysa küçük, ufak bir ayrıntıdır ve onu düşünmesi yetecektir. "Neden bunu düşünmez ki" diyerek insanların düşünmeyi

neden bu kadar ihmal ettiğine çokça şaşarız. “Çok basit”, deriz ve düşünmenin bu kadar zor olduğuna inanmak istemeyiz. Şikayetler duyarız, geçiştirmeler veya ertelemelerle karşılaşırız ve karşılığında sonuca ulaşmak için bir adım göremeyiz. Kişi arzu ettiği piyanoyu alıp çalmaya başladığında ondan zevk almayabilir. Nesneye kavuşamamanın verdiği zevk piyano çalarken çıkmaz! Arzu yitirilmiştir ve artık yeni arzular bulması gerekecektir. Ayna evresine takılmış kişi arzularına kavuşmak istemez. Çünkü kendi kendine ürettiği ürünlerden zevk çıkarır. Anlamın sabitlenmediği bir dünyada kendini, kendi yansıması ile tatmin eder ve düşünmek, Öteki’nin görünürlüğünü netleştirir. Öteki, anlam verir ve kişiyi bu ikili ayna ilişkisinden kurtarır.

Peki, nedir düşünmek? Düşünmek, arzuyu tatmin etme yolunda kahramanın harcadığı zihinsel çabadır. Sıradan insan düş kurarak eylemini ertelerken; kahraman, düşünerek eylemini gerçekleştirir. Düşünmek, analiz etmek ve arzuya kavuşmaktır. Düşünmek Öteki’ni tanımaktır. Değişimi algılamak ve bu değişim ile birlikte kendini dönüştürmektir. Düşünmek

eksikliği görebilmek ve bu eksikliği onarabilmektir. Her onarım başka bir eksikliğe neden olur. Her onarım bir arzu tatminidir. Kahraman, arzusunı kavuşarak kendini öldürür ve yeniden yaratır.

Düşünmek, kişiyi arzusunun yaklaştırır ve o arzuyu tatmine zorlar. Bu durum aynı zamanda şikayet etmenin, ertelemenin ve arzularına *ihanet etmenin* de yok oluşudur. Efendi-köle ilişkisi gibi bir ayna ilişkisinde arzu bir halkanın tek yüzeyinde defalarca döner durur ve Öteki ile karşılaşmadan kendi kendine yaşanan bir süreçte köleliğin zevki ile kişi yaşamaya devam eder. Descartes’in ünlü sözünde dediği “Düşünüyorum, öyleyse varım.” gibi bir düşünme değildir bu! Böyle bir *düşünmede* kişi, kendini ayna ilişkisinde var etmeye çalışır ve bu kişinin varacağı yer köleliktir. Kişi yoksulluktan dem vuruyorsa yoksulluğa, piyanoya kavuşamamaktan dem vuruyorsa piyanosuzluğa sabitlenir. Ayna ilişkisinde düşünmek kişiyi var etmez. Bu durum kişiyi sahte bir kişiliğe götürür. Düşünmek, Öteki ile olan ilişkide kişiyi var edebilir. Çünkü ayna ilişkisinde “var olmak” arzuları tatmin etmez.



YAZAR

OLCAY YILMAZ

Araştırma alanları, Lacanyen psikanaliz, fenomenoloji, zihin felsefesi üzerinedir. Mitoloji, Bilim Felsefesi, Siyaset Felsefesi ilgisini çekmektedir. Çeşitli dergilerin yanı sıra sanal ortamlarda makaleleri yayımlanmıştır. Şiir, edebiyat, mizah ve biyografi kitapları okumayı sever. Boş zamanlarında fotoğraf çekmek, seyahat etmek, antik kent gezileri yapmak ve bağlama çalmaktan hoşlanır.

“Gençliğimde ay ışığında elele dolaştığım kızı öbür erkeklerin tiksiniç girişimlerinden koruduğumu düşlerdim. Derken koruma düşüncesi yavaş yavaş yok oldu. Yirmi yaşında bitmişti. Artık ay ışığında dolaşmayla kadını koruma arasında hiçbir ilinti kalmamıştı. Ayrıca ay ışığında dolaşmanın yerini de bütün kadınlarla erkekler arasında olup bitenler almıştı.”

Jean-Paul Sartre



Ben, tek bir şey olarak kalacağım, sadece tek bir şey olarak; o da bir palyaço. O beni herhangi politikacıdan daha yükseğe ulaştıran bir uçak.

CHARLIE CHAPLIN



“Ne demek istedi yani?” dedi Topal.

Sırrı Baba, “Hiç,” dedi. “Felsefe yapıyor...”

Topal bunu da anlamadı: “Ne demek o?”

“Ne olacak? Sigara dumanlarını ipe dizmek!”

Kanlı Topraklar | Orhan Kemal

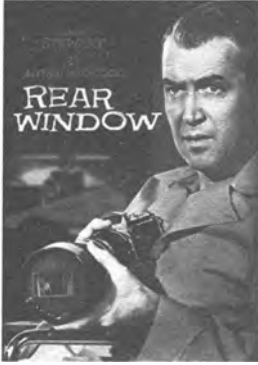


“...bence dünyadaki tek gerçek kötülük, kendi birincil ilgilerini başka insanların içine yerleştirmek. Ben sevdiğim insanlarda her zaman belli bir kalite aramışımdır. Onu görünce de hemen tanımışımdır. İnsanda saygı duyduğum tek kalite odur. Dostlarımı ona göre seçerim. Şimdi artık biliyorum onun ne olduğunu. Kendine yeterli bir ego. Başka hiçbir şeyin önemi yok.”

Hayatın Kaynağı | Ayn Rand

“Size sıradan biriymişsiniz gibi davranan hiç kimseyi sevmeyin.”
Oscar Wilde

SİNEMA



Arka Pencere (1954)

Arka Pencere, komşusu ile ilgili korkunç bir duruma şahit olan bir adamın hikayesini konu ediyor. Fotoğrafçı L.B. Jeffries, geçirdiği kaza sonucunda bacağını kırar. New York'taki apartman dairesinde zorunlu tatili sırasında arka penceresinden komşularını teleskopla seyrederek zaman geçirmektedir. Jeff, yine bir seyri sırasında komşusunun, karısını öldürdüğünden şüphelenir. Olayı araştırmaları için fotomodel sevgilisi Lisa ve hemşiresi Stella'dan yardım ister. Gerilim türünün usta yönetmeni Alfred Hitchcock'tan türünün klasiği olarak kabul edilen bir başyapıt.



Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Onlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar. Tek bir adam kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de, en büyük onur sayarlar.

Baruch Spinoza

SÖZLÜK

FENOMENOLOJİ [İng. phenomenology; Fr. phenomenologie; Alm. phänomenologie). Genel olarak fenomenlerin bilimi, özel olarak da çağdaş Alman filozofu Edmund Husserl tarafından kurulmuş olan, bilincin çok çeşitli formlarıyla, dini, estetik, ahlaki ve duyuşal her tür doğrudan deneyimini analiz edip betimleyen felsefe anlayışı ya da yaklaşımı. Felsefe tarihinde ilk kez olarak Alman düşünürü J. Lambert tarafından, onun Neues Organon adlı eserinde kullanılan fenomenoloji terimi, başlangıçta bir görüşler kuramı, bir fenomenler teorisi anlamına gelmiştir. Kitabının diğer üç bölümünde sırasıyla düşünce yasalarını ele alıp, bir doğruluk kuramıyla bir anlam teorisi geliştiren Lambert dördüncü bölümde, fenomenolojiyi duyuşal tecrübeye ilişkin araştırma anlamında kullanırken, şeylerin bize nasıl göründüklerine dair bir teori geliştirmiştir. Fenomenoloji, çok kısa bir süre sonra Kant'ta tasarımlar arasındaki ilişkiye dair bir incelemeye tekabül ederken, Hegel'de ise tinin bireysel duyumdan mutlak bilgiye dek olan yükselişini resmeden etkinliği tanımlamıştır.

Kaynak: Ahmet Cevizci - Felsefe Sözlüğü



"ÖLÜLER
YAŞAYANLARDAN
DAHA ÇOK ÇİÇEK ALIR,
ÇÜNKÜ PİŞMANLIK
MİNNETTEN DAHA
GÜÇLÜDÜR."

**ANNE
FRANK**





YAKLAŞIN DOSTLARIM...
ÖLÜYORUM. BUNLAR
BENİM SON SÖZLERİM...



BENİ YALNIZCA BİR
KİŞİ ANLADI, O DA
YANLIŞ ANLADI!



...YANI, BELKİ DE DAHA
İYİ AÇIKLAMALIYDIN.

EVET, KESİNLİKLE. PROBLEM,
KORKUÇ YAZILMIŞ OLMASIYDI.

EVET, NORMAL
YOLDAN
ANLATMALIYDIN.



BİLİYOR MUSUNUZ? UMRUMDA DEĞİLSİNİZ. BU
BENİM SON SÖZÜM DEĞİLDİ. ŞU OLSUN: TARİHİN
SONUNA GELDİK. FİKİRLERİMİZİ MÜKELLEŞTİRME
PROJESİNİN SONUNA GELDİĞİMİZDEN DEĞİL, BU
PROJENİN BENİM ÖLÜMÜMDEN SONRA HİÇBİR
İLERLEME KAYDETMEYECEĞİNDEN ÖTÜRÜ.



ÇÜNKÜ SİZLER
TAMAMEN APTAL
MORONLARSINIZ!

VE ÖLDÜM.

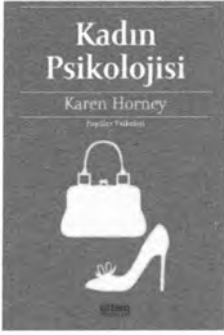


HEGEL, ÖLMEDİĞİNİ
GÖRÜYÖRÜZ. HALA
NEFES ALIYORSUN.

ÖLDÜM BENİ
GİDİN
BURADAN.



Okuma Önerisi



Kadın Psikolojisi
Yazar: Karen Horney
Çevirmen: Selçuk Budak
Yayınevi : Totem Yayıncılık

Kadın, erkeğin kaburga kemiğinden mi yaratılmıştır? Kadın, “iğdiş edilmiş bir erkek” midir? Kadın, doğası gereği mi mazoisttir? Erkekler kadınlardan niçin korkar? Cinsler arasındaki güvensizliğin nedenleri nelerdir? Kadın neden erkek olmak ister? Analık içgüdüğü diye bir şey var mı? Neden mutlu evlilikler yok denecek kadar azdır?

Horney’in, Freud’un klasik kadın psikolojisine yönelik eleştirel yaklaşımlarını içeren denemelerinden oluşan bu kitap, yukarıdaki sorulara yanıtlar aramakta ve Freud’un kadın psikolojisine ilişkin temel önermelerini kuşkuyla boğmaktadır. Her ne kadar Horney, sonraki yapıtlarında kadın ve erkek için ortak bir analitik yaklaşım geliştirmişse de buradaki denemeler, Freud’u sorgulaması ve Horney’in insan psikolojisine ilişkin kendi gelişimini göstermesi açısından ilginç birer belge niteliğini taşımaktadır.



Özgürlükten Kaçış
Yazar: Erich Fromm
Çevirmen: Şemsa Yeğin
Yayınevi : Say Yayınları

İnsanoğlunda, doymak bilmez bir iktidar hırsı yaratan şey nedir? Yaşamsal enerjilerinin gücü mü, yoksa temelde yaşamın kendiliğindenliği içinde, sevgiyle yaşama yetersizliği ve zayıflığı mı? Bu karşı durulması zor isteklerin gücünü oluşturan ruhbilimsel koşullar nelerdir? Bu ruhbilimsel koşulların dayandığı toplumsal koşullar nelerdir?

Özgürlüğün ve yetkecilik güçlerinin insansal yönlerinin çözümlenmesi, genel bir sorunu, yani ruhbilimsel etmenlerin toplumsal süreç içerisinde etkin güçler olarak oynadığı rolü ele almamızı gerektirir; bu da sonunda bizi, toplumsal süreçteki ruhbilimsel, ekonomik ve ideolojik etmenler arasındaki karşılıklı etkileşim sorununa götürür.

Rusya'dan Amerika'ya Ayn Rand'ın Felsefi Yolculuğu

Martin Jenkins

Çeviren: Janset Nas Kılınç

Virginia Woolf: Zamanın Bataklığında Androjen Bir Ophella

Josef Hasek Kılçıksız

Hannah Arendt'ten Bize Kalan

Ala Emire D. Ersoy

Simone de Beauvoir'ın Cinsel Farklılık Fenomenolojisi I

Sara Heinamaa

Çeviren: Bünyamin Tan

Siyaset Felsefesinde Kadının ve Kadın Filozofların Yeri

Söyleşi: Efsun Aksen

Felsefenin Anlamadığı Şu: Ayn Rand'ı Yok Saymak Onu Ortadan Kaldırmayacak

Skye C. Cleary

Çeviren: Cemre Yılmaz

Geçmiş ve Gelecek Arasında Kaybolan Kamusal Alanın Tezahürü

Dilan Akpolat

Çeviren: Hüseyin Sığircı

Virginia Woolf'un Çarpıcılığı: Rosi Braidotti ile Söyleşi

Ruth Clemens

Çeviren: Leyla Belma Gazi

Bir Kadın Filozofumuz: Mübahat Türker (Küyel)

Sema Önal

Filmdeki Felsefe

Benjamin Poore

Çeviren: Zeynep Şenel Gencer

Çocuk Analizi ve Bilinçdışı Fantezi Mefhumu

Patricia Daniel

Çeviren: Erdi Deviren

Hannah Arendt'in Adolf Eichmann'a Olan İtirazı

Judith Butler

Çeviren: Toygar Akin

Felsefe Dünyası

Karikatür

Okuma Önerisi

Düşünmek, Arzuyu Öldürür!

Olca Yılmaz