

Fatmagül Berktaş
Düşünme Etiği



metis

Fatmagül Berktaý

Düşünme Etiği

Fatmagül Berktaý AÜSBF'de Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi, York Üniversitesi'nde (İngiltere) Kadın Araştırmaları okudu. Doktorasını AÜSBF'de siyaset bilimi dalında tamamlayan yazar, çeşitli gazete ve dergilerde feminist edebiyat eleştirisi, tarih, siyaset ve felsefe alanlarında yazılar yayımladı; yazılarından bir bölümü *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* (Pencere, 1991) adlı kitapta toplandı. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (Metis, 1996) adlı kitabı İngilizcede 1998 yılında Black Rose Books tarafından yayımlandı. Bu kitap aynı zamanda, Avrupa'da feminist hareketin en önemli metinlerini toplamayı hedefleyen Fragen projesi kapsamında Türkiye'den seçilen beş eserden biri oldu. Sonraki kitabı *Tarihin Cinsiyeti* (Metis, 2003) Arapçaya çevrilerek Dar Kreideh yayınevi (Beyrut) tarafından 2009'da yayımlandı. Yazarın *Politikanın Çağrısı* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010) adlı kitabından sonra *Dünyayı Bugünde Sevmek, Hannah Arendt'in Politika Anlayışı* (Metis, 2012) yayımlandı. İÜSBF'de Siyasal Düşünceler Tarihi; Çağdaş Siyasal Teoriler, Demokrasi Teorisi ve Feminist Teoriler dersleri vermiş olan Fatmagül Berktaý'ın ilgi odağını, "politika" ve "politik olan" a ilişkin alışılagelmiş kavramsallaştırmaların ötesine geçmeyi hedefleyen eleştirel teori oluşturuyor.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Düşünme Etiği
Fatmagül Berktaş

© Fatmagül Berktaş, 2021
© Metis Yayınları, 2021

İlk Basım: Kasım 2021

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Resmi:
Minos freski "Mavi Kuş", Knossos Sarayı,
MÖ 1600-1450, Girit.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-239-1

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Fatmagül Berktaş
Düşünme Etiği



metis

TEŞEKKÜR

1996'dan bu yana yayımladıkları kitaplarım için titiz emeklerini ve dostluklarını esirgemeyen tüm Metis Yayınları çalışanlarına içtenlikle teşekkür ederim. Yazmak zor ve sancılı bir süreç, yazdığını yayımlayarak gün ışığına çıkarmak ise bir o kadar korkutucu. İnsan kolaylıkla kendisini dünya karşısında yapayalnız kalmış hissedebilir. Editörüm ve sevgili arkadaşım Müge Gürsoy Sökmen sayesinde ben o korkuyu yaşamadım. Müge'ye ve talih tanrıçası Fortuna'ya da teşekkür borçluyum.

*Sadun'a,
Paylaştığımız her şey için...*

Bu kitaptaki bazı yazılar daha önce aşığıdaki kaynaklarda yayımlanmış, kitaba alınırken gözden geçirilmişlerdir:

“Antigone’de Adalet (*Dike*) ve Kibir (*Hubris*)”, *Bülent Tanör Armağanı* (haz. Öget Öktem Tanör, Legal, 2004).

“Arendt-Heidegger İlişkisinin İzdüşümünde Bağışlama, Dostluk ve Aşk”, *Günebakan Düşlerimiz, Kamusalılık, Gündelik Hayat ve Tecrübe Üzerine Yazılar, Meral Özbek’e Armağan II* (haz. Tülin Ural, Bahadır Vural, İletişim, 2021).

“Kimlik Politikasının Sorunları ve ‘Alevi Kadın’ Kimliği”, 11-12 Aralık 2014 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi ATAUM Konferans Salonunda gerçekleştirilen “İnançta ve Toplumsal Yaşamda Alevilikte Kadın: Eşitlik Sorgusundan Kimlik Tartışmalarına” başlıklı konferansta sunulmuş ve *Hakikatin Dârına Durmak, Alevilikte Kadın* (haz. Bedriye Poyraz, Dipnot, 2018) başlıklı kitapta yayımlanmıştır.

“Adorno’nun Merceğinden”, 9 Ekim 2020, T24.

“Erken Hristiyanlık’ta Tanrının Dişil Tasavvurları ve Hiyerarşi Karşıtlığı”, *Toplumsal Tarih*, sayı 276, Aralık 2016.

“Avrupa’da Cadılık ve Cadı Avı: Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgu”, *Doğu Batı, Boş ve Batıl İnançlar*, sayı 84, Şubat-Mart-Nisan 2018.

“Feminist Teoride Beden ve Cinselliğin Toplumsal İnşası”, *Kadın Bedeni ve Cinsel İstismarı*, haz. Fatma Zehra Fidan, Duygu Alptekin, Opsiyon, 2015.

“‘Damızlık Kızın Öyküsü’: Kimin Distopyası, Kimin Ütopyası?”, *Birikim*, sayı 378, Ekim 2020.

“Dünden Bugüne ‘Nafile Biraderlik’ Sözleşmesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 10: *Feminizm*, haz. Feryal Saygılıgil, Nacide Berber, İletişim, 2020.

İçindekiler

Giriş:

Dünyada Bir Yer Edinmek 11

Düşünmeyi Seçmek veya Seçmemek 33

Antigone’de

Adalet (*Dike*) ve Kibir (*Hubris*) 70

Arendt’te Özgürlüğün İnşası

ve Korunması Üzerine 87

Arendt-Heidegger İlişkisinin İzdüşümünde

Bağışlama, Dostluk ve Aşk 112

Bir Politika Kavramı Olarak Dostluk 149

Kimlik Politikasının Sorunları ve

“Alevi Kadın” Kimliği 170

Adorno’nun Merceğinden 182

Klytemnestra’nın Anlattığı:

Analık Hukukundan Erkek Adaletine 188

Erken Hıristiyanlık’ta Tanrının Dışıl

Tasavvurları ve Hiyerarşi Karşıtlığı 203

**Avrupa’da Cadılık ve Cadı Avı:
Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgı 220**

**Feminist Teoride Beden
ve Cinselliğin Toplumsal İnşası 256**

**“Damızlık Kızın Öyküsü”:
Kimin Ütopyası, Kimin Distopyası? 275**

**Dünden Bugüne
“Nafile Biraderlik Sözleşmesi” 302**

**Türkiye’de Siyasal Düşünce Tarihçiliği
ve “Kendine Ait Bir Tarih” 337**

Kaynakça 351

Giriş:

Dünyada Bir Yer Edinmek



KİŞİ KENDİNİ dünyadaki yerini kaybetmiş gibi hissettiğinde şairlerde, düşünürlerde, kitaplarda bir sığınak arar, yersiz yurtsuzluk duygusuyla baş edebilmek için. Yıllardır tarihin, teorinin ve şairlerin peşinde koşmam sanıyorum bu yüzden. Hele son yıllarda iyice karanlıklaştığını gördüğüm bir dünyada giderek daha fazla politika teorisi ile, özel olarak da Hannah Arendt'in politika teorisi ile uğraşmamın nedeni de, bu. Ama şairler ve edebiyatçılar politik düşünce uğraşısında beni hiç yalnız bırakmadılar.¹ Zaten politika teorisinin, tıpkı şiir gibi, hayat ile yakın, karmaşık ve çağrışımlı bir ilişkisi olduğu kanısındayım, çünkü “şiirsel serbestlik” (*poetic licence*) gibi “politik teori serbestliği” de söz konusu.

“Politik teori serbestliği”, düşünme ile eylem arasında daha yakın bir ilişki kurulmasını mümkün kılar. Politika teorisi, akademik bir disiplin olduğu halde kişinin toplumsal ve siyasal adanmışlık duygusuna ve pratiğine karşılık verebilen bir alandır. Bu da size, genel olarak akademisyenlerin yapmaması gerektiği düşünülen bir şeyi, yani hayata ilişkin politik bir pozisyonu savunma iznini ve, sadece onu değil, sorumluluğunu verir. Bir yandan politikayı bir

1. Üstelik çoğu kez söylemek istediklerimi benden daha iyi söyleyerek işimi kolaylaştırdılar. Bu kitapta yer alan “Arendt-Heidegger İlişkisinin İzdüşümünde Bağışlama, Dostluk ve Aşk” yazısını yazarken W. H. Auden'dan alıntıladığım şiir buna çok iyi bir örnek. Auden bu şiirde, Heidegger hakkındaki duygumu ne benim ne de sanıyorum düzyazının verebileceği bir derinlikle ifade ediyor.

araştırma nesnesi olarak ele alıp incelerken bir yandan da eleştirel düşünme ile olaylar ve olgular arasındaki bağı kurarak var olanın değişmesi için çaba harcama göreviniz vardır. Aslında burada ironik bir paradoks da yok değil. Çünkü politika teorisyeni, “bir yandan insanlara yaptıkları şeyler hakkında değişmez [normatif] hakikatler vazederken diğer yandan yaptıklarını değiştireceklerini umut eder.”² İronik olmasına ironiktir ama bu umut ve sorumlulukla davranmak, sizin “kim” olduğunuzu inşa ederek bu dünyada bir yer edinmenizi de sağlar.

“Politik Teori Serbestliği”nin Sorumluluğu

Bu kitapta yer alan ve benim öğrenme ve öğretme serencamımı yansıtan son metinde değindiğim gibi, politika teorisinin en önemli boyutlarından biri, insanların dünyayı ve kendilerini nasıl anladıklarını anlamaktır. Demek ki esas kaygısı, anlamdır. İnsanlar etraflarındaki dünya üzerinde, kendileri ve başkaları üzerinde düşünürler, yorum yaparlar, yargılarda bulunurlar; dolayısıyla kendini yorumlayan bir varlığı anlamak için kendi üzerinde düşünen, kendini yorumlayan bir varlık olmak gerekir. Kendini bilmek, başkalarını bilmenin koşuludur. Anlam ise ilişkiseldir; nesnel yasalardan ziyade insanlar arasında paylaşılan, öznellikler arası anlama ediminde temellenir. Politik teorinin değeri, doğrulanabilir öngörülerde veya kesinliği kendinden menkul yargılarda bulunmasında değil, ortak dünyayı anlamaya çalışarak, değerlendirecek, yorumlayarak siyasal yaşama anlamlı biçimde bilgi sağlamasında yatar.³

2. H. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago University Press, 1998, s. 241-42.

3. Günther Anders'in sözleri bu bağlamda çok anlamlı: “Dünyayı değiştirmek yeterli değildir. Bu zaten yaptığımız bir şey ve büyük ölçüde bizim dahlimiz bile olmadan gerçekleşiyor. Onun yerine, dünya biz olmadan değişmeye devam etmesin ve nihayetinde bizim var olmadığımız bir dünyaya dönüşmesin diye bu değişimi yorumlamamız gerekir.” *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Cilt I, Bölüm 2 (giriş sayfası), Ed. L'encyclopédie des nuisances, 1956 (Faro, 2002).

Elbette bunu yaparken, verili kavramları ve varsayımları sorgulamak, onları eleştirel aklın süzgecinden geçirmek durumundadır. Ancak bu niteliğine bağlı kalabilirsek gündelik eylemlerimizin ve politik kurumlarımızın ardında yatan önyargıları, değerleri, ilişkileri eleştirel bir incelemeye tabi tutmamız, çevremizdeki olaylara mesafeyle bakabilmemiz ve değerlendirmemiz, kavramları berraklaştırıp “zihnimizi genişletmemiz” mümkün olabilir. Eleştirel düşünme sadece bilgiye erişmekle ilgili bir şey değildir, aynı zamanda kamusal alanda ahlaki bir duruşu da öğrenmek ve öğretmektir. Zihnin nasıl genişletileceği ile ilgilenmenin yanı sıra, bu dünyada nasıl yaşanacağını, başkalarıyla nasıl etik bir ilişki kurulacağını da mesele edinir. Bu mesele, dünyaya karşı sorumluluğa ve aydın cesaretine işaret eder. Sorgulama sayesinde daha önce bize doğal, normal, verili görünen şeylerin tartışılabilir olduğunu, hiç de kaçınılmaz olmadıklarını görerek ve göstererek politikayı “başka türlü” kavramanın ve yapmanın yolunu açabiliriz. Politika teorisi bu şekilde olayların ve olguların farklı, çoğul yorumları olabileceğini ortaya koyduğu zaman, bizim onlara ilişkin değerlerimizin, bakışımızın değişmesine yol açabilir. Böylelikle yeni ilişkiler, yeni bağlar kurabilmek, *yeni başlangıçlar yapabilmek* de mümkün olur.

Bu türden bir politika teorisi kavrayışı benim Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi’ndeki öğretim geleneğinden edindiğim ve sürdürmeye çalıştığım bir yaklaşım ve böyle bir anlayış çerçevesinde Hannah Arendt’in teorisinin ve yazma tarzının bana çok yakın gelmesi hiç de tesadüf değil. 68 kuşağının bir mensubu olarak o kuşağın umutlarını ve hayal kırıklıklarını paylaştım. Hayal kırıklığı esas olarak iktidar denen şeyin, Foucault’nun deyişiyle “mikro iktidamların” muhalif hareketlerde de mevcut olabildiğini ve tüm iktidar biçimleri gibi bunların da eril hiyerarşilere ve mutlak hakikat iddiasına dayandıklarını yaşayarak anlamaktan kaynaklandı. Ama 68’in umutlarından, yani eşitlik ve özgürlük peşinde koşmaktan, başka bir dünyanın mevcut olabileceği inancından hiç vazgeçmedim. Verili dünyayı sorgulama tutkum ve var olan toplumsal ve siyasal koşulların değişmesi gerektiğine/değişebileceğine olan inancım,

mevcut entelektüel birikimim ve hayat tecrübemle birleşerek beni feminist teoriyle beraber Hannah Arendt'in düşüncesine yöneltti. O yüzden bu kitaptaki tüm yazılarda bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak onun düşüncesinden izler görmek mümkün.

Bütün yazıları kesen ortak nokta ise, bir yandan eşitsizliğe ve baskıya karşı direnmenin, bir yandan da insanların benzersizliğine ve farklılığına dayanan *çoğulluk* olgusunun vurgulanması. İnsanlar eylemde bulunurken ister istemez bir ilişkiler ağı içine girerler, yaptığımız hiçbir şey sadece bizi ilgilendirmez. Gene de yapmayı ve yapmamayı seçtiğimiz şey bizi başkalarından ayırır ve hem başkalarından farklılığımızı, hem de sonuçta birlikteliğe, çoğulluğa değer verip vermediğimizi ortaya koyar. Zaten farklılık olmasaydı, hepimiz aynı olsaydık birbirimizle konuşmaya ve iletişmeye, yazmaya gerek olur muydu? Hepimiz nasılsa aynı şekilde düşünür ve davranırdık. O zaman söz ve eylem üzerine kurulu politikanın gelişmesi de mümkün olmazdı. Böyle bir durumun dünyayı nasıl bir çöle çevireceğini tahayyül ettiğimizde “yeryüzünün ilkesinin çoğulluk” olduğunu anlamamız kolaylaştığı gibi, totaliter rejimlerin neden en başta çoğulluğu ve farklılığı bastırmaya çalıştıklarını da daha iyi kavramak mümkün oluyor.

Arendt'in yapıtları politik eylemin teorik tanımını vermez –tanımlamak sınırlandırmak olurdu– ama bu yapıtlara kulak vermek insanı daha fazla politik sorumluluk sahibi, bir anlamda daha iyi yurttaş yapabilir ve Arendt'in bağımsız düşünme ve anlama çabası bizim kendi aklımızla düşünüp anlama tutkumuzla bire bir örtüşür.⁴ Politik olanı yorumlamaya çalışırken donmuş akademik kalıplar peşinde koşmak yerine son sözü söyleme kibrine kapılmayan “öy-

4. Arendt'in başka bir yöntemsel özelliği geleneksel akademik yazım biçiminin dışına çıkmasıdır. Sembolik düzlem ona hiç yabancı değildir; edebiyat ve şiiri yazılarında sürekli kullanmanın yanı sıra “kavramsal düşünmenin günlük ekmeği” dediği metaforları teorik düşüncesiyle kaynaştırır. Totalitarizm deneyiminden sonra “Almanya'dan geriye kalan nedir?” sorusuna, “geriye kalan dildir” demesinden de anlaşılacağı gibi, dil onun için daima “inci avcılığı” yapılacak bir anlam hazinesidir.

kü anlatıcılığı”nı seçmesi tesadüf değildir.⁵ Dünyayı gerek karmaşıklığından ve derinliğinden, gerekse şiirselliğinden arındırmadan anlama kaygısı diline ve üslubuna yansiyarak düşüncesine poetik bir boyut katar ve bu boyut dünyayı başka bir şeye indirgemen, olanca zenginliği ve çelişkileriyle birlikte anlamayı kolaylaştırır. Belki de bunu sağlayan şiirin değişkenliği, olumsuzluğu içermesi ve bizi ahlaki paradoksları yeniden düşünmeye sevk etmesidir. Arendt’in büyük önem verdiği dünyaya karşı sorumluluk sadece politik eylemde değil tarihte, öykü anlatıcılığında, sanat, edebiyat ve şiirde de ifadesini bulur. Bunların tümü dünyaya ihtimam göstermenin, onu zenginleştirmenin ve kalıcı kılmanın yollarıdır.

Nitekim eleştirel teori ve tarih bilgisi, var olan içindeki değişmesi gerekenleri gösterdiği gibi bunların değişebileceğini de gösterir. Egemenlerin dayattığı tarihin ötesine geçmeyi başarabilirsek, tarih hiçbir şeyin olduğu gibi kalmadığını, her şeyin sürekli değiştiğini kanıtlar ve insan yaşamının karmaşıklığını ve çoğulluğunu sergiler. O sayede, homojenleştirilip mutlaklaştırılmaya çalışılan egemen seslerin yanı sıra bastırılmış farklı sesleri de duymaya başlar ve aslında esas olanın heterojenlik olduğuna tanık oluruz. Böylelikle değişebilir olan üzerinde daha fazla düşünmeye, konuşmaya başlayabiliriz ve bu, var olan “karanlık şimdi”ye tahammülümüzü azaltarak geleceği şekillendirecek dinamik güçlerin harekete geçmesine zemin hazırlayabilir. Kendi açımdan bu nokta, yıllardır tarihteki farklı seslerin –cadıların, erken Hristiyanlığın gnostiklerinin, Ortaçağ’ın piskopos kovalayan haylaz rahibelerinin, İngiliz Devrimi’nin radikal eşitlik savunucularının, bizde ve dünyada her

5. 1964’te Alman televizyon dizisi *Zur Person*’a verdiği röportajda, bu dizide kendisiyle görüşülen ilk kadın olduğu belirtildikten sonra yöneltilen “bir kadın filozof olarak kendi rolünü aykırı ya da özel bulup bulmadığı” sorusuna, kendisini filozof olarak görmediği, filozoflar çevresine kabul edildiğine de inanmadığı cevabını verir. Devamında söyledikleri ise daha da ilginçtir: “Yapıtımın başkaları üzerinde nasıl bir etki yarattığını soruyorsunuz. İronik bir şekilde konuşacak olursam, bu erkeksi bir soru. Erkekler daima başkalarını etkilemek ister (....) ben anlamak istiyorum.”

dönemin itaatsiz kadınlarının vb. seslerinin—⁶ peşine düşmemi açıklıyor.

Ütopya da Distopya da “Bugün”den Doğar

Feminist yazının ütopya ve distopyaya olan yakın ilgisi de buradan, “karanlık şimdi”ye tahammül etmek istememekten kaynaklanır.⁷ Biri pozitif, diğeri negatif biçimde kadınları (ve diğeri ezilenleri) eyleme geçirme potansiyeli taşır ve bu praksis, eleştirel teoriler inşa edip var olanı değiştirebilmelerinin yolunu açar. Ütopyacı düşünme, var olanın eleştirisi olduğu kadar onun yerine başka, daha iyi bir şey konabileceğini tahayyül etmektir. Ve elbette bu tahayyül de var olandan, bu dünyadan kaynaklanır; onun eleştirel ancak gerçekçi bir değerlendirmesine bağlıdır. Joseph Vogl’un güzel ifadesiyle, “olay burada beklenti halindedir; tarihin henüz doğmamış bir dünyası, gerçek tarihsel dünyanın içinde bir yeraltı mezarı gibi saklanmaktadır.”⁸ Farklı bir dünya tahayyülü, içinde yaşadığımız dünyada var olduğu halde henüz gerçeğe dönüşmemiş olasılıklardan ve insani potansiyellerden türetilir; bugünün ütopyası yarının haki-kati olmaya adaydır. Distopya ise bizi bugünkünden daha karanlık bir gelecek konusunda uyarır, çünkü yaşadığımız dünyada bu potansiyel de fazlasıyla mevcuttur. Orwell, 1984’ü Nazi karabasanından önce tasavvur etmişti ama o kâbusun ipuçları açık gözlerle bakabilenler için modern dünyanın kendisinde yatıyordu. Margaret Atwood da *Damızlık Kızın Öyküsü*’nü henüz Trump Amerikası’nda Protestan köktendinciliği çirkin başını kaldırmadan veya İŞİD’in kadınları köleleştirip birer kuluçka makinesine dönüştürdüğüne

6. Bu tür örnekler için elinizdeki kitabın yanı sıra *Politikanın Çağrısı*’na (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014 [2010]), *Tarihin Cinsiyeti*’ne (Metis, 2018 [2003]) ve *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*’a (Pencere, 1995 [1991]) da bakılabilir.

7. Burada Arendt’in *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. B. S. Şener, İletişim, 1996) kitabını hatırlamak yerinde olur. Hem bu yapıtta hem de Augustinus üzerine yazdığı doktora tezinde Arendt, tek geçerli kipin *şimdiki zaman* olduğunu vurgular.

8. Joseph Vogl, *Tereddüt Üzerine*, çev. Çağlar Tanyeri, Metis, 2011, s. 41.

bütün dünya şahit olmamışken yazmıştı.

Atwood'un kitabıyla ilgili makalede değindiğim gibi, distopya yazarı, ister gelecekte ister geçmişte olsun, insanların sürekli korku ve güvensizlik içinde yaşadığı bir muhayyel toplum veya devlet yaratır; bireysel koşullara bağlı olmayıp gerekli koşullar ortaya çıktığında *herkesin başına gelebilecek olan* bir durumdur bu. Atwood'un kurguladığı teokratik Gilead'da belirli bir toplumsal grubun –kadınların– denetimi üzerinden iktidarın elde edilip bu grubun üremeye ve diğer amaçlara hizmet eden kölelere dönüştürülmesi anlatılır. Erkek egemenliğinin modern totalitarizmin kaynağı olduğu fikrini ilk işleyen başlıca distopya, Katharine Burdekin'in *Swastika Geceleri*'dir (1937). Burdekin'e göre, Nazizm en iyi, hiper erkekliğin aşırılaşmış biçimi (biz şimdi ona “zehirli erkeklik” diyoruz) ve kadınların sömürüldüğü, kafeslere kapatıldığı, salt üremeye yarayan hayvanlara dönüştürüldüğü bir rejim olarak anlaşılabilir. *Kavgam*'da Hitler'in, kadınların rolünü “ırkı yeniden üretmek” olarak tanımlamış olması tesadüf değildi. Bir diğer önemli nokta da, hem Burdekin'in hem de Atwood'un kurguladıkları totaliter rejimlerin, “gözlerini kapayıp vazifelerini yapan” ve baskıcı makinenin birer vidası olmayı seçenlerin suç ortaklığından çokça yararlanmalarıdır. Dünyadaki totalitarizm deneyimlerinin de kanıtladığı ve Arendt'in yapıtlarında teorik yankısını bulan bir saptamadır bu.

Despotik rejimler toplumda özellikle belirsizlik ve güvenlik kaygısının yol açtığı düzen ve uyum özleminden beslenirler ve hiçbir soruya yer bırakmayan mutlak hakikat iddiasına dayanırlar. Mutlak hakikatin en katı temsilcisi ise dinsel buyruklardır. Gilead Cumhuriyeti'nde yasalar yukarıdan, tanrı katından gelir ve sapkınlık, ki aslında farklı yorum ya da seçim demektir, tümüyle yasaktır. Köktendinci bir Hıristiyan rejimin tektipleştirilmiş total bir düzeni ve zora dayanan uyumu gerçekleştirdiği Gilead'da, aslında *bugünkü* cinsiyet ve sınıf eşitsizliklerinin nasıl bir karanlık gelecek yaratma tehlikesi taşıdığı ortaya konur. Yazar, esas olarak erkek egemenliğinin yüzyıllardır arzu edip de bir türlü tam olarak ulaşamadığı “eril cennet” düşünün kadınlar için nasıl bir cehennem olabi-

leceğini serimler. Ben de konuya ilişkin 2019 tarihli makalemin sonunda, “bugünkü cinsiyetçi toplumun biraz aşırılaştırılmış bir temsili olan Gilead, sadece Afganistan vb. köktendinciliğin hüküm sürdüğü yerlerde değil, kadınlara ilişkin geleneksel dinsel ve toplumsal cinsiyet kalıplarına karşı uyanıklığın ve mücadelenin zayıf olduğu her yerde gerçekleşebilir” diye yazmıştım. Bugün Afganistan’da dünyanın umursamaz gözleri altında cereyan eden olaylar, distopya yazarının bir tür kâhin olduğunu ortaya koyuyor; ama kehanetleri geri çevirmek de mümkündür, elbette uyanık davranmak ve mücadele etmek kaydıyla.

Ütopya yazını, Arendt’in politika anlayışı ile feminist teorisinin önemli kesişme noktalarından biri, çünkü Arendt’te de “uzak kıyılara duyulan mistik bir özlem değil, şimdi ve burada’nın ütopyası” var.⁹ Ve bu “ütopya”, şimdiden varlıklarına tanık olduğumuz kamusal ve özel alanların “yeni örnekleri”ne olduğu gibi (ki Gezi “agorası” bence bunlardan biridir) henüz var olmadığı halde olabilecek olana dayanır. Feminizm de var olanın başka türlü olabileceği tahayyülünden, farklı örneklerin deneyimlenmesi ve teorileştirilmesinden doğan bir praksistir. Önceden verilmiş, sabit ve istikrarlı bir kimlik üzerine kurulu mücadele anlayışı yerine farklılıkları bastırmayan, onlar içinden düşünmeye çalışan ama gene de ortak bir dünya inşa etmek için çaba gösteren bir feminizmin Arendt’in politika anlayışından öğreneceği çok şey olduğu gibi, bence ona önemli katkısı da var. Çünkü dünyanın dört bir yanında kadın hareketi daha bugünden eşitlikçi ve özgürlükçü bir yaşamı inşa etmenin yollarını arıyor ve farklı bir birlikteliğin mümkün olduğuna işaret eden dayanışma örnekleri sunuyor. Bu örnekler, ortak hedefler etrafında birlikte hareket edilebildiği zaman, hiç de kolay olmasa bile sonuç alınabileceğini gösteriyor. Bu dayanışma anlayışı politiktir çünkü verili kimliğe, “kabileye sadakat”e ve mutlak doğruluk iddiasına

9. Phillip Hansen, “Introduction”, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, Stanford University Press, 1993, s. 8, akt. F. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek, Hannah Arendt’in Politika Anlayışı*, Metis, 2016 [2012], s. 73.

dayanmaz, tersine ilkelere bağlılık zemininde müzakereyi, iknayı ve ortak eylemi öne çıkarır.

Kimlik “Politikası”nın Sorunları

Buna karşılık yeni toplumsal hareketlerin çoğu gibi feminist hareket içinde de sınırları katı biçimde çizilmiş kimliklere dayalı dogmatik yaklaşımlar görülebiliyor. Kimliklerin çoğul ve akışkan niteliğini göz ardı edip politik eylemin ve dayanışmanın temelini oluşturan çoğulluğu bastırmaya, tek tipleştirmeye yönelen bu yaklaşımlar kendi kendilerini baltalamaktan başka bir sonuç vermiyor. Günümüz dünyasında giderek daha fazla tanık olduğumuz bir tehlike bu; özellikle Türkiye’nin iyice kutuplaşmış ikliminde kimi zaman “radikalizm” ve “teorik doğruluk/safılık” yaftası altında ortak mücadele olanağını yok etmeye hizmet ediyor. Hele sıkça görülen reçete dayatma eğilimi çok tehlikeli çünkü tek mutlak doğru fikri, hangi niyetlerle savunulursa savunulsun, ister istemez totaliter bir zihniyeti yaygınlaştırır. Özgürlük ve adalet peşindeki her teori ve pratik gibi feminizmin de kendi içindeki farklılıklara ve *seçme hakkının varlığına* duyarlı olması, hatta bunun ötesinde “farklılık içinden düşünebilen” bir praksis yaratması çok önemli. Adalet duygusu dinlemekten kaynaklanır, “en doğrusunu ben biliyorum” tavrından değil.

Kimlik sorunu üzerinde giderek daha fazla düşünmemin ve “Kimlik Politikasının Sorunları ve ‘Alevi Kadın’ Kimliği” yazısının varlık nedeni, bu tür kaygılar. Kimlik, vazgeçemeyeceğimiz bir anlam kaynağıdır ve tanınmasını talep etmek haklı olmanın ötesinde, gereklidir ama dışlamak ve başkalarıyla birleşmemek için kullanıldığında ezilenlerin mücadelesini zayıflatıyor. Dünya farklılıkların, benzersizliğin, çoğulluğun dünyası; bunu kavramak metafizik mutlak doğrular ve insanlar arasında aşılmaz sınırlar imal edip farklılığı boğmaya çalışan baskıcı rejimlerin ancak ortak hedefler etrafında birleşebilenler tarafından yıkılabileceğini anlamayı kolaylaştırıyor. Charles Taylor’un ifadesiyle, “canalıcı düşünce, insanların

farklılığa rağmen değil, *farklılık sebebiyle* birbirlerine bağlanabildikleridir. Yani birbirleriyle ilişki içinde olmadıkları zaman hayatlarının daha dar ve bütünlükten yoksun olduğunun farkına varabilirler. Bu anlamda, *farklılık bir tamamlayıcılığı tanımlar.*”¹⁰ (abç)

Kimliklerin hep yeniden tanımlanmaya açık tarihsel, toplumsal ve söylemsel kurgular olarak ilişkisellik içinde inşa edildiğini, kendi özgül bireyselliğimizin görünür olması için başkalarının varlığına, onların verdiği yanıtlara ihtiyacımız olduğunu hatırlamak ve dolayısıyla farklılık üzerine kurulu kimlik ve özgürleşme taleplerinin “farklılığı ayrıcalıklılaştırıcı” bir niteliğe dönüşmemesi için çaba harcamak gerekir.

Cinsel Farklılığın Bilgisi Mutlak Değil, Görelî ve İlişkiseldir

Arendt’in kimliği, eylemin özü ya da açımlayıcı ifadesi olarak değil de performatif bir yaratı olarak tanımlaması (özel/kamusal ayrımıyla birlikte), erken dönemlerde feminist eleştirilere hedef olmasına yol açmıştı. Oysa tam da onun verili kimliğe dayanmayan politika anlayışı feminist praksis açısından en değerli boyutu. Nitekim artık günümüzün birçok feminist teorisyeninin de bu anlayışı benimsemesi ironik olduğu kadar feminizmin bir “reçetesi” olamayacağının başka bir göstergesi. Arendt, “kimlik” ile “politika”nın otomatik olarak yan yana gelemeyeceği fikrindedir. Kişi siyah, Yahudi, kadın, LGBTİ+ birey vb. olduğu için kendiliğinden muhalif bir politik harekete mensup olacak diye bir şey yoktur. “Ne” olduğumuz değil “kim” olduğumuz üzerinden, yani bilinçli seçimler yaparak ve seçimlerimizle tutarlı biçimde başkalarıyla birlikte davranarak bir politik hareket mensubu oluruz. Kendi içinde çelişkili bir tanımlama olan “kimlik politikası”, kapitalizmin yarattığı soyutlanmış, atomize bireylerin ortak politik hedeflerden ziyade ken-

10. C. Taylor, “Democracy, Inclusive and Exclusive”, *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, haz. R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton, University of California Press, 2001, s. 191.

di verili kimlikleriyle ve benlik sorunlarıyla uğraştıkları yıkıcı bir yaklaşımdır. Sawicki'nin dediği gibi bu tür yaklaşım, “bir topluluğa kimin gerçekten mensup olup kimin olmadığı konusunda bitmez tükenmez iç mücadelelere yol açarak kendi kendisini baltalar.”¹¹

Bu dışlayıcı tutum, kimin “kadın” olduğu kimin olmadığı, kimin feminist sayılıp kimin sayılmayacağı, kimin gerçek solcu olup kimin olmadığı –bu örnekleri istediğiniz kadar çoğaltabilirsiniz– tartışmaları arasında muhalefet etme imkânını zayıflatıyor ve sonuçta bundan en çok iktidar kârlı çıkıyor. Çünkü “atışma ve laf yetiştirme” (tartışma değil) doğası gereği gerçek sorunlar ve düşünceler etrafında değil, dışlama ve karalama temelinde yürütülüyor. O zaman, örneğin Kristeva'nın daha 1974'te dile getirdiği, feminizmin “kadın” kategorisine ilişkin her türlü kavramı reddetmesi gerektiği için “daima negatif olduğu” fikrini¹² ya da grup kimliklerine dayanan politik yorumlamaların dogmatizme, şiddete ve bireysel farklılıkların bastırılmasına yol açtığı savını tartışmaya açmak hemen ağır suçlamalara yol açabiliyor. Çünkü kimsenin “bir durup da düşünmeye” zamanı ya da niyeti yok. Farklılığı ve çoğulluğu tanımanın ne kadar belirleyici olduğunu, bazen en çok kendi farklılıklarını kabul ettirmeye çalışanların unutmaması gerçekten hazin.

Oysa toplumsal cinsiyet, cinsel farklılığa yüklenen anlamların bilgisidir; bilgi de kültürlerin ve insan ilişkilerinin ürünüdür. Dolaşısıyla hiçbir zaman mutlak ya da “hakiki” değil, daima ilişkisel ve görelidir. “Cinsel farklılığı, bedene ilişkin bilgimizin bir türevi olarak görmek durumundayız ve bu bilgi ‘saf’ değildir, geniş bir söylemsel bağlamlar dizisi içindeki anlamlarından soyutlanmış değildir.”¹³ Farklılığı tanıma vurgusu feminist praksis açısından ca-

11. Bkz. Jana Sawicki, “Identity Politics and Sexual Freedom”, *Feminism and Foucault*, der. I. Diamond, L. Quinby, Northeastern University Press, 1988.

12. Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Seuil, 1974 (*Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, 1984, s. 27); akt. Kelly Oliver, “Julia Kristeva's Feminist Revolutions”, *Hypatia* 8 (3): 98 ve 100, 1993. Ayrıca bkz. Toril Moi, *Sexual/Textual Politics*, Routledge, 1989 [1985], s. 161-73.

13. J. W. Scott, “Introduction”, *Gender and Politics of History*, Columbia University Press, 1989, s. 2.

nalıcı önem taşır, çünkü farklılığın her şeye içkin olduğunu kavradığınızda “kadın” ve “erkek” de dahil olmak üzere sabit kategorilerin istikrarsız olduğunu fark etmenin yolu açılır ve mücadele açısından taşıdığı anlamın ötesinde “kadın kimdir?” sorusu da anlamını yitirir.

Bu eleştiri, Arendt’in günümüz insanlık durumuna ilişkin eleştirisiyle de eklemleniyor. Arendt ortak dünyamızda birlikte hareket etme imkânının tekbeni (solipsist) ve düşünme yoksunu davranışlar yüzünden giderek azaldığını savunur. Modern kitle toplumunda insanlar kendi tekil deneyimlerinin sübjektivizmine hapsedikleri için ortak eylemde bulunmaları zorlaşmıştır; nitekim aynı deneyim sayısız kez çoğaldığında tekilliğinden kurtulmuş olmaz, tersine sübjektivizmi çoğaltır. Çünkü kişinin kendi kendisiyle, kendi tikel yaşamının özellikleriyle saplantılı uğraşısı onun kendi dışına çıkarak bilinçli kolektif eyleme katılmasını engeller. Bireyselliği korumak ile durmadan kendi kimlik/benlik sorunlarıyla uğraşmak aynı şey değildir. Bireylik, birlikte olmayı ve eylemeyi seçtiğimiz, ortaklığı çoğaltmak için birlikte düşündüğümüz, tartıştığımız başkalarıyla kararlara katılıp sorumluluk aldığımız zaman gerçek anlamıyla ortaya çıkar.

“Peki, kazandığımız zaman ne kaybetmiş oluruz?”

Ortak eylem alanı farklılıkları dışarıda bırakıp girdiğimiz nötr bir alan olmadığı, fikirlerini tutkuyla savunan somut insanların alanı olduğu için elbette içinde çatışma da barındırır. Ancak farklılıklarımızdan doğan sorunları tutkuyla olduğu kadar dürüstlikle tartışmadığımız, başkalarını değiştirmek istediğimiz kadar kendimiz de değişmeye açık olmadığımız zaman ortada ne adına layık bir kamusal alan ne de ortak eylem ihtimali kalıyor. Dürüstlük, sorunların üzerini örtmemeyi gerektirir. Ama toplumun tümüne “kol kırılır yen içinde kalır” ve edinilmiş ezberleri tekrar etme anlayışı hâkimse dürüst olmak çok güçleşir. Hele kadınlar genelde çocukluktan itibaren uyumlu davranmaya, “sorun çıkarmamaya”, gerçekleri yu-

muşatmaya özendirilerek özgün ve farklı davranışları bastırıldığı, hatta cezalandırıldığı için kadın hareketinde bu tutumla sık karşılaşılr.

Nitekim bugün çokça tanık olduğumuz davranış kalıpları, ya ne pahasına olursa olsun kazanmak için hasmı susturmak (burada, Arendt'in "Peki, kazandığımız zaman ne kaybetmiş oluruz?" sorusunu düşünmemek elde mi?) ya da kendi aramızdaki farklılıkların üzerini örtüp birbirimizin sırtını sıvazlamak. Birinci kalıbın da esas olarak gene "kendi aramızda" sayılabilecek kişi ve düşüncelere yöneltmesi ise çok çarpıcı. Çünkü iktidarda olan ile, güçlü olan ile uğraşmak yerine "kolay lokma" hasımların imal edilip onlarla uğraşılması anlamına geliyor ve sonuçta muktedirlerin elini güçlendirmekten başka bir işe yaramıyor. Üstelik muhalif kesimler içinde de mikro iktidarlar ve adı konmayan hiyerarşilerin olduğu gerçeği unutuluyor. Bir diğer unutulmuş nokta ise kimliklerin kesin konturlu olmayıp kendi içlerinde kırılmalar, boşluklar, eksikler barındırdıkları ve "mağdur kimliği"nin de bunlardan bağışık olmadığı. Hiçbir zaman tümüyle "dışarıda" olmayan mağdur kimliğinin kendisi de istikrarsızdır ve içerdiği farklı/çoğul katmanlar nedeniyle iktidar ilişkisine açıktır.

Öyleyse, kimsenin elinde bir "mutlak doğruluk" ölçütünün olmadığını ve hiçbir kimliğin, hareketin "saf" sayılmayacağını kendimize hep hatırlatmakta fayda var. "Saf" olma ve kesinkes doğruluk/haklılık iddiası totaliter ideolojilerin özelliğidir; onlar koşulların olumsuzluğunu, düşünce ve ilişkilerin göreliliğini yani yaşadığımız dünyanın çoğul gerçekliğini yok etmek için olguları "kesip biçerek" ya da olgusal hakikatin yerine yalanı geçirerek dünyayı kendi kafalarındaki sözümona saf ve tümüyle tutarlı ideolojilere uydurmaya çalışırlar. Her türlü tahakküme karşı çıkmaya çalışanların "hasmı ne pahasına olursa olsun mat etme" isteğinin tekbenci ve tahakkümcü bir tutum olduğunu fark etmedikleri takdirde tahakkümden nasıl kurtulacakları, yanıtlanmayı bekleyen bir soru. Bu soruyu düşünürken aklıma Arendt'in Kant'ın bir mektubundan yaptığı alıntı geliyor:

“Biliyorsun,” diyor Kant, “ben makul karşı çıkışları salt onları reddetmek amacıyla ele almam. Bu karşı çıkışları daima değerlendirmelerime dahil etmeye çalışırım ve onlara en bağlı olduğum inançlarımı bile değiştirme hakkını tanırım. Böylece kendi yargılarımı başkalarının bakış açısından tarafsız biçimde değerlendirerek, önceki düşüncemi geliştiren bir üçüncü görüşe ulaşabilmeyi ümit ederim.”¹⁴

Esen Rüzgâra Göre Savrulmamak İçin Düşünmek ve Hatırlamak

Kant’ın kendi yapıtı için taşıdığı umut, kendisiyle aynı fikirde olanların sayısının artması değil, görüşlerini sınananların artmasıydı ve bunun günün birinde gerçekleşeceğini hayal edebiliyordu. Ne var ki Kant’ın aksine bizler Aydınlanma’nın umutlarının yerle bir olduğu, her açıdan kutuplaştırılmış insanların birbirlerine hiç düşünmeden saldırdıkları bir iklimde yaşıyoruz. Bu iklimde “düşünmek ve düşünmeyi seçmek” konusu bana her zamankinden önemli geliyor. Düşünmek, kendi başına daha iyi bir dünya yaratmayı getiriyor ama Arendt’in dediği gibi “zihinsel arazi temizliği” yaparak yargı yetisinin önünü açmaya ve dolayısıyla yerleşik önyargıların sarsılmasına, donup taşlaşmış düşünme ve eyleme biçimlerinin sorgulanmasına yarayabiliyor. Böylelikle olup bitenler karşısında daha sağlıklı değerlendirmeler yaparak o temelde eyleme geçme olasılığı güçleniyor. Aynı zamanda, düşünen özneyi “hiç kimse” olmaktan kurtarıp “kişi” olarak inşa etmede önemli payı var: “Düşünme ve hatırlama, ... insanların kök salmasının, hepimizin birer yabancı olarak geldiği dünyadaki yerini almasının yoludur. Sadece bir varlık biçimi olmaktan veya hiç kimse olmaktan farklı olarak genellikle kişi ya da kişilik [karakter] adını verdiğimiz şey, aslında düşünmenin yol açtığı bu kök salma sürecinden kaynaklanır.”¹⁵

14. Akt. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, haz. R. Beiner, Chicago University Press, 1982, s. 42 ve 39.

15. H. Arendt, “Some Questions of Moral Philosophy”, *Responsibility and Judgment*, haz. Jerome Kohn, Schocken Books, 2003, s. 100; Türkçesi: *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, Sel, 2019.

Arendt'in, hatırlama sürecinde kendi üzerinde düşünmek ve kendine karşı dürüst olmaktan kaynaklanan ahlaki kişilik kavramı, kökünü toprak, gelenek, millet, aile ve benzeri verili, eleştirel aklın devreye girmesini gerektirmeyen olgularda bulan anlayıştan çok farklı. Etik kişilik tekbenci, benmerkezci değil, çoğul perspektiflerin ve dinamiklerin bir araya geldiği bir uzamdır ve görüşleri daima sınanmaya, deneyime, perspektif genişlemesine muhtaç olduğu için eleştirelliliği hep ayakta tutar; dolayısıyla "hakikati ben biliyorum" kibrinden uzaktır. Bookchin'in deyişiyle, mutlak bilgi ve hakikat iddiasında bulunmak bir entelektüel görüş ileri sürmek değil, tahakküm göstergesidir¹⁶ ve "düşünme rüzgârı"nın belirtisi de malumatfuruşluk, bilgi satıcılığı yerine doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi olduğu için, düşünme yoksunluğu en zeki ve eğitilmiş insanlarda da bulunabilen bir şeydir.

Buna karşılık etik özne sürekli kendi kendisiyle diyalog ve kendine dürüstçe hesap vermeyi gerektiren düşünme ve hatırlama sürecinde kendisini yenileme imkânına da sahiptir. Özeleştirel hatırlama köklenmeyi sağladığı için bu yenilenme sürecinde esen rüzgâra göre sağa sola savrulma, eğilip bükülme, bugün söylediğini yarın unutmaya utancından kaçınabilmek mümkün olur. Arendt boşuna, "Hatırlamayanlar [veya hatırlamak istemeyenler] her türlü kötülüğü yapmaya açık olurlar," demez. Gerçekten de bugün varlıklarına çokça tanık olduğumuz bu türden "köksüz"ler sadece kendilerini utanç mevkiinde bırakmakla kalmıyorlar, çoğu zaman büyük zararlar veriyorlar.

Karakter (kişinin "kim" olduğu), Arendt için politik ve ahlaki önem taşıdığı için ilgisini özellikle toplumun normatif kurallarına, moda olana, iktidarın dayattığına karşı durabilen, alışılmış düşünme ve davranma kalıplarının dışına çıkabilen ve bu konuda *zaman içinde tutarlı davrananlara* yöneltir. Önceden belirli bir ahlaki çerçeveye körü körüne bağlı olanların en çabuk saf değiştirenler, bir

16. M. Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi, Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, çev. M. Kemal Coşkun, Sümer, 2013, s. 268.

ahlaki kodlar dizgesinden tam karşıtı olan diğetine çabucak geçiverenler olduğuna dikkat çekmesi, sanki bugünü anlatıyormuş duygusunu veriyor. Düşünme, hatırlama, zihinsel yargı yetisi ve bunların karakter ile ilişkisi konusunda uzun bir metin yazmış olmamın nedeni bu; yani gene “geçmiş ile gelecek arasındaki” boşlukta, şimdiki zamanda şaşkınlıktan ziyade acı duyarak tanık olduğumuz köksüzlükler ve kötülükler üzerinde düşünme çabası. Arendt *İnsanlık Durumu*’nda, “düşünme yoksunluğu –pervasız umursamazlık ya da kafa karışıklığı veya sıradan ve boş ‘hakikatleri’ tekrarlamasının rahatlığı– bana içinde yaşadığımız zamanın önde gelen hakikatlerinden biri gibi geliyor,” diyordu. Bugün de bana öyle geliyor.

Ne var ki düşünme kişinin tek başına yaptığı bir şey olduğu için, ne kadar önemli olursa olsun, politikanın hedefi olan ortak bir dünya yaratmanın temelini oluşturması mümkün değil. Ortak dünyaya sadece güvenlik için değil, anlam için de ihtiyacımız var; çünkü dünyayı bizler için yaşanmaya değer kılan, söz ve eylemlerin paylaşımı ve özgürlüğün inşasıdır. Sadece, düşünme ile yakından bağlantılı olan zihinsel yargının yolunu açtığı eylem bunu başarabilir. Ama burada da başka bir zorluk karşımıza çıkar. Çoğul yargıların hüküm sürdüğü kamusal alanda kendi deneyimlerimiz ve bunlar üzerinde düşünömselliğimiz olmazsa yargılarımız çabucak yozlaşıp klişelere, tekrarlanan ezberlere dönüşebilir. Artık söz konusu olan kendi eleştirel aklımızla ulaştığımız bağımsız yargılar, değerlendirmeler değil, çoğunluğa uyum çabası veya mensup olduğumuz kolektif harekete kayıtsız şartsız aidiyeti sergileyen kalıp davranışların rahatlığı olur.

Bununla birlikte her türlü mutlaklığı ve önyargıyı yıkma gücüne sahip bağımsız düşünmeyi seçmek hiç de kolay değil. Bir kere eleştirel aklınızı hep uyanık tutarak her şeyi sorgulayacak, belirli bir düşünce akımına veya harekete *mutlak* mensubiyeti, “ölümüne taraftarlığı” reddedecek, Arendt’in “trabzansız” düşünme çağrısına kulak vereceksiniz: “Bundan korkarım çünkü birine yeni bir değerler dizgesi –ya da şu meşhur trabzanı– verdiğiniz anda artık bunu bir başkasıyla değiştirmek mümkün olur. Kişinin tek alıştığı şey,

her ne olursa olsun bir ‘trabzan’ ve değerler dizgesi edinmektir.”¹⁷ (abç) Trabzansız düşünme çabası sizde rahat huzur bırakmayacağı gibi belirli ortamlarda cesaret gerektiren bedeller ödemeyi göze aldıracak. Dolayısıyla, düşünme sadece fildişi kulelerde oturan filozofların, akademisyenlerin filan işi değil de hepimizin yapabileceği bir şey olduğu halde, sıklıkla tanık olduğumuz gibi, düşünmeyi seçmek yerine seçmemek daha kolay.

Direnme Hakkına ve Haysiyetimize Sahip Çıkmak

Bugün içinde yaşadığımız, özgürlüklerimizin tırpanlandığı ve “haklara sahip olma hakkını” savunmaya cesaret etmenin kritik önem taşıdığı toplumsal ve siyasal durum, yurttaşları sürekli olarak bedeli olan seçimlerle yüz yüze bırakıyor. Kitapta yer alan, özgürlüğün inşası ve korunmasına ilişkin makalenin temel sorunsalı, bu. Kamusal özgürlüklerin yok edilmeye çalışılmasına karşı, esas olarak kadınların ve gençlerin giriştiği sivil itaatsizlik ve muhalefet eylemleri –İstanbul Sözleşmesi’nin savunulması, üniversite özerkliği için Boğaziçi Üniversitesi öğrencileri ve öğretim üyelerinin direnişi, doğaya ve toprağa sahip çıkan köylü eylemleri ve benzerleri– özgürlüğün korunması açısından olduğu kadar etik öznenin varlığını sergilemek açısından da önemli. Çünkü yurttaşlar olarak direnme hakkını savunmak aynı zamanda haysiyetimizi savunmak demek.

İtaatkârlığı, susup oturmayı kabul etmeyenlerin kolayca “düşman” ilan edilmesi, sınırsız bir tekçi egemenliği sürdürmek isteyenlerin silahı. Ancak bu total egemenlik heveslilerinin unuttuğu şey, anayasal sınırlar içinde muhalif söz, eylem ve direnme hakkını tanımayıp polisiye önlemlere, zorbalığa giderek daha fazla başvuran otoriter rejimlerin ister istemez siyasal meşruiyetlerini kaybetmeye başladıklarıdır. Bu durumda sivil itaatsizlik ve benzeri mu-

17. H. Arendt, “On Hannah Arendt”, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, haz. Melvyn A. Hill, St. Martin’s Press, 1979, s. 314.

halefet ve direnme biçimleri, müdahil olma hakkını yok eden engelleri adım adım, bazen de aniden yıkarak toplumun sınırlarının yeniden çizilmesine hizmet eder. Total iktidar çabalarına karşı “haklara sahip olma hakkı”nı ve özgürlüğü korumanın güvencesi, sözde yasal reform vaatleri değil, yurttaşların birbirleriyle dayanışma içinde ortak hareket ederek çoğulluğu koruma yetisidir. 2021 Türkiye’de bu yetinin tezahürlerine tanık olmak, geleceğe ilişkin umudu “nafile” olmaktan çıkarıyor.

Özel çıkarlarıyla ilgili birey ile kamunun çıkarlarıyla ilgili yurttaş arasında fark olduğunu ve bu farktan kaynaklanan seçimlerin ağır bedelleri olabildiğini 21. yüzyıl Türkiye’de çok iyi biliyoruz. Arendt, bu ikisi arasındaki dengeyi “dünyaya ve onun çoğulluğuna ihtimam göstermek” tutumu ile kurar. Bireyin ve kamunun talepleri, çoğulluğu ve özgürlüğü korumak için sorumluluk alındığında birleşir ve anlam kazanır. Arendt’in, ahlak anlayışını normatif evrensellere değil de kişinin nasıl yaşamak istediğine ilişkin bireysel seçimlerine bağlaması ve bunu aynı zamanda politika ile ilişkilendirmesi, dünya sevgisinden doğan sorumluluğu *seçmenin veya seçmemenin* mümkün olduğuna işaret eder,

Dünyayı sadece çağdaşlarımızla değil bizden sonrakilerle de paylaşıyoruz ve onu yaşanabilir bir yer olarak inşa etmek, korumak ve geleceğe bırakmak sorumluluğumuz var. Elbette dünya sevgisi, ona ihtimam gösterme, özgürlük aşkı gibi kavramlar da olumsal değerlerdir ama politik etkinliğin temelini oluştururlar. Eğer kişi politikayla ilgiliyse veya politika teorisiyle uğraşıyorsa neredeyse otomatik olarak bu değerlerden biri veya birkaçıyla ilgilenmek ve seçimler yapmak zorunda kalır.

Seçim yapmadan önceyse düşünmek ve başkalarıyla tartışmak, görüşlerimizi sınamak ihtiyacı duyarız. Sokrates kendi başına düşünebilecekken, yani düşüncelerini paylaşmayabilecekken Atinalılar ile tartışmayı, paylaşmayı seçer. Çünkü düşünmeyi, başkalarıyla konuştuktan sonra yapılan bir şey olarak kavrar. Bireyin tek başına yaptığı içsel bir diyalog olsa da düşünme aynı zamanda başkasına saygıyı, dostluğu, çoğulluğu içine aldığı zaman adına layık

olur. Düşünen insan, hem kendisiyle diyalog hem de başkalarıyla konuşma/tartışma yoluyla dostluk evrenini genişletir:

Sokrates'in keşfettiği, başkalarıyla olduğu gibi kendi kendimizle de konuşabileceğimizdi. Bu ikisi bir şekilde ilişkiliydi. Aristoteles de dostluktan söz ederken dost, ikinci bir benliktir demişti. Bununla, düşünme diyalogunu bu dost ile kendinizle olduğu gibi sürdürebileceğinizi kastediyordu.¹⁸

Her düşünme “sonradan düşünme”dir; önce olay, olgu, deneyim vardır, sonra onun üzerinde dostlar ile konuşmak düşünme sürecini genişletir, derinleştirir. Düşünme ediminden önce girdiğimiz sohbet, “başkalığa”, yani konuştuğumuz dostun farklılığına saygı göstermeyi içerir. “Saygı, politik dostluk (*philia politike*) gibi, bir tür yakınlık ve mahremiyet içermeyen dostluğa yol açar, dünyanın aramıza koyduğu uzamdan karşımızdakine bakıştır.”¹⁹ Bireylerin kendileri hakkında konuştukları mahrem sohbetlerden farklı olarak bu türden konuşma, dostun varlığının verdiği keyfi de içermekle birlikte, ortak dünya ile ilgilidir ve ona ihtimam göstermeyi kapsar.²⁰ Bu kitaptaki yazılarda dostluğun çokça yer alması da işte bununla ilişkili.

Dosta saygı, belirli bir dünyayı paylaşan ve paylaşmaya devam etmek isteyen bireyler olarak sadece güvenlik açısından değil, *gerçekliği ve anlamı yaratma* açısından da karşılıklı olarak birbirimize bağımlı ve muhtaç olduğumuzun bilgisi üzerine kuruludur. Tarih ve dünya içinde birlikte yaşarız ve sıklıkla, ne yapacağımız, neleri geride bırakacağımız konusunda seçimler yapmakla karşı karşıya kalırız. Bu noktada, dünyayı kimlerle paylaşmak istiyorum sorusu tayin edici olur. Çünkü kimleri dost seçtiğimiz, kimleri seçmediğimiz de bizim “kim” olduğumuzu, kendimizle tutarlı olup olmadı-

18. H. Arendt, *The Life of the Mind*, haz. Mary McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, s. 189, dn.139; Türkçesi: *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim, 2018.

19. H. Arendt, *The Human Condition*, Doubleday Anchor Books, 1959, s. 243; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim, 2018 [1994].

20. S. Boym, “Scenography of Friendship”, *Friendship* 36, 2009/10.

ğımızı gözler önüne serer.²¹ Bu parçalanmış dünyada eşzamanlı olarak, hatta benzer biçimde yaşıyor olabiliriz ama “dostlarla birlikte” yaşamak başka bir şeydir. “Akranlarımızla birlikte olmaktan, kamusal alanda onlarla birlikte eylemekten ve görünmekten, kendimizi söz ve eylem ile dünyaya sokmaktan doğan sevinç ve memnuniyet” gerçekten de benzersiz bir duygudur. Bu, aynı zamanda kendi kişisel kimliğimizi [“kim” olduğumuzu] oluşturmanın ve sürdürmenin ve yeni bir şeyler başlatmanın yoludur.”²²

Dostluğun Büyüsü

*Uzun yıllar süren ayrılık
Saniyenin dolduramayacağı bir boşluk yaratamaz.
Cadının yokluğu, büyüsünü geçersiz kılmaz.*

Emily Dickinson

Karanlık zamanlarda, birlikte olmak isteyeceğimiz dostları seçmek daha da önem kazanır. Dostluk, ömür boyu sürecek bir öğrenme deneyimidir; birlikte yaşamayı öğrenmenin deneyimi... Dayanışmayı ve ortak hareket etmeyi sağlayabilmek için öz-farkındalığa olduğu kadar başkalarından, dostlardan öğrenmeye, onlarla konuşmaya ihtiyacımız vardır. “Çünkü dünya sırf insanlar tarafından oluşturulduğu için, sırf içinde insan sesi yankılandığı için insani olmaz, sadece söylemin nesnesi olduğu zaman insanileşir. Dünyadaki şeyler bizi ne kadar etkilese de, bizi ne kadar derinden sarssa ve harekete geçirse de, bunlar ancak onları dostlarımızla tartışabildiğimiz zaman insani bir nitelik kazanırlar. Dünyada ve kendimizde olup bitenleri ancak onlar hakkında konuşarak insanileştiririz ve bu

21. L. Biskowski, “Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World”, *The Journal of Politics* 55 (4): 885, Kasım 1993 ve Arendt, “Crisis in Culture”, *Between Past and Future*, Meridian Books, 1963, s. 226’ya atıf.

22. H. Arendt, “Truth and Politics”, *The Portable Hannah Arendt*, haz. Peter Baehr, Penguin, 2000, s. 574.

konuşma sürecinde kendimiz de insan olmayı öğreniriz.”²³

Özgürlüğü ancak kendileri özgür olan insanlardan öğrenebileceğimiz gibi dostluğu da özgür olan ve karşısındakinin de özgür olduğunu kabul eden kişilerle deneyimleriz; çünkü dostluk kendiliği teslim etmeyi değil, kendiliğin karşılıklı tanınmasını ve dürüstlüğü içerir. Özel alan ile kamusal alan arasında yer alan ve yargılarımızı, düşüncelerimizi “kamunun acımasız ışığı”na sunmadan önce dostlarımıza açarak onları sınıdığımız, gerekirse değiştirdiğimiz bir “ara mekân” gibidir dostluk. Böylelikle eleştirilmekten korkmak şöyle dursun –dostun iyiliğimizi istediğini biliriz– tersine eleştiriyle güç bulduğumuz güvenli bir sığınaktır. Bu sığınaktan kamusal ortak dünyaya güçlenmiş olarak çıkarız ve her şeyin çabucak tüketildiği bir iklimde sürekliliğin ve sadakatin varlığını duyumsayarak mutlu oluruz. Dickinson’un dile getirdiği gibi, yıllarca ayrı kaldığımızda bile dostlarla aramızda uçurum oluşmaz, cadının ve dostluğun büyüü kalıcıdır!

Dostumuz olan kişiler çok önemlidir ama “dost” sadece kişilerden ibaret değildir; geçmişte ve bugünde karşılaştığımız ve birlikte olmayı seçtiğimiz, “dünyayla yoldaşlık kurmamıza” yardım eden²⁴ düşünceler, yazarlar, şairler, yani kitaplar da dosttur. Çünkü kitaplar “tehlikeyle güvenliği bir arada taşıdığı için, bize sabitlenmiş kimliklerin sınırlarını ve özelliklerini gözden geçirmek için bir nevi terapi odası işlevi görebilen, sosyal ve fiziksel *dünya ile benliklerimiz arasında bir ara alan*”dır.²⁵ (abç) Tıpkı dürüstçe konuşabildiğimiz ve kendilerinden öğrendiğimiz arkadaşlarımız gibi. Dostlarımız, hep birlikte, kendimize ve dünyaya duyduğumuz güveni ve umudu pekiştirerek bu dünyada bir yer edinmemizi, köklenmemizi kolaylaştırır.

Elinizdeki kitapta kişisel veya metinsel olsun hep dostlarım var çünkü ben dostlardan yana çok talihli oldum. Dost bildiğim aile bi-

23. H. Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, s. 24-25.

24. Müge Gürsoy Sökmen, “Söyleşi”, *pan dergi* 10, 2021, <https://www.pandergi.com/10-sayi>.

25. A.g.y.

reylerim, hocalarım, genç meslektaşlarım, öğrencilerim, arkadaşlarım ve kitaplar, her zaman kitaplar,²⁶ bana yoldaşlık etti. Dünyayı anlamlandırmak ve sorgulamak, “kim” olduğumu inşa etmek, “hiç-bir yerden geldiğimiz bu dünyada”²⁷ bir yer edinmek onlar sayesinde mümkün oldu; minnettarım.

Ağustos 2021, Datça

26. Burada W. H. Auden’ın *İnsanlık Durumu* için söylediği cümleyi, ben de Bilge Karasu’nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* (Metis, 2019 [1970]) için söylemekten kendimi alamayacağım: “Bazı kitaplar vardır, insan okuduğunda onların kendisi için yazılmış olduğunu düşünür.” İlk okuduğum zamanki hissiyatımı Müge Gürsoy Sökmen benden daha iyi ifade ediyor: “*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, bize inancın ve dogmanın ne olduğunu, adeta bedenimizin içinden geçirerek sorgulatıp düşündürür” (a.g.y.). Bugünkü aklımla buna, “kendine hesap verme, kendiyle tutarlı olma ve eleştirel aklını hep koruyup bedeli ne olursa olsun ona uygun davranma”yı da ekleyebilirim.

27. H. Arendt, *The Life of the Mind*, I. Bölüm, s. 19.

Düşünmeyi Seçmek veya Seçmemek



*Emil Galip Sandalcı'nın
aziz hatırasına*

YİRMİ BİRİNCİ YÜZYILA adım atılırken dünyayı genel bir iyimserlik havası sarmıştı. İki dünya savaşının ve totalitarizmin yol açtığı, havsalanın almadığı felaketlerin yaşandığı “karanlık zamanlar”ın geride kaldığını umut etmek hakkımız gibiydi. Ama öyle olmadı, tersine dünya yeni bir otoriterleşme, hatta totaliterleşme yoluna girdi; iklim krizi yaşadığımız gezegeni mahvetmekte olduğumuzu açıkça ortaya koydu; yoksulluk, eşitsizlik, ırkçılık, cinsiyetçilik inanılmaz boyutlara ulaştı. Hepsinin üzerine bir de küresel virüs salgını geldi.¹ Karanlık zamanlar geçmek şöyle dursun, ışığa duyulan ihtiyaç katmerlenerek devam ediyor.

Bu son badirenin insanlık açısından hayırlı da olabileceğini; dayanışmaya yol açacağını; vazgeçilemez sandığımız şeylerin ne kadar boş ve anlamsız olduğunun nihayet fark edileceğini düşünenler var. Birçok yerde ve durumda bireyler temelinde umut verici bir dayanışmanın örnekleri görülüyor değil. Ancak “umut” deyince aklıma hemen, umut etmenin kayıtsızlığın veya eylemsizliğin üze-

1. Sorunun, virüsten ziyade toplumsal yapılar olduğunu bu pandemi bir kere daha gözler önüne serdi. Tıpkı AIDS virüsünün ayrımcılıkları su yüzüne çıkarması gibi Covid-19 da en çok azınlıkları, mültecileri ve yoksulları vurdu. Kadınlar açısından baktığımızda da benzer biçimde, hem ev içi şiddetin hem de üzerlerindeki iş yükünün artması en ayrıcalıklı kesimlerde bile cinsiyetçi ayrımcılığın varlığını herkesin görmesine yol açtı.

rini örtmek için de kullanılabileceğini söyleyen Hannah Arendt'in Polonyalı şair Tadeusz Borowski'den yaptığı alıntı geliyor. Borowski, kendi Auschwitz deneyimini anlatırken "hiçbir zaman umudun insandan bu kadar daha güçlü olduğu görülmemiştir ve hiçbir zaman da umut bu kadar kötülüğe neden olmamıştır... Bize umudumuzu yitirmememiz öğretilmişti, işte bu yüzden gaz odasında ölüyoruz," diyordu.²

Arendt bu alıntıyı neden yapmıştı? "Yeni başlangıçlar" teorisyeninin "insandan daha güçlü olan umudun" insanlık açısından yok edici de olabileceği vurgusunu, koyu bir umutsuzluğa düştüğü için yapmadığı açık. Söylemek istediği, boş umudun, yani gerçek anlamda düşünme ve zihinsel yargılamayla desteklenmeyen, olgusal hakikatle yüzleşmeyen bir nfile "umut"a sarılmanın tehlikeli bir hamasetten ibaret kalacağıydı. Bugün bu türden hamasi açıklamalar, paylaşımlar yaygın. Sanal ortamda birbirimize ve kendimize umut aşılama ve endişelerimizi hafifletmeye çalışıyoruz. Ama otoriter yönetimlerin pandemiye kontrol etmek için alınan kısıtlayıcı tedbirleri kamusal özgürlüğü daha da daraltmak için fırsat bildiği bir zamanda sanal ortamdaki paylaşımlardan başka çıkar yol görünmüyor. Ne var ki bu paylaşımların giderek özel hale gelmesi, kişisel sorumluluğumuzun yurttaş sorumluluğuyla çatışması anlamına gelebiliyor. Açık tartışmanın olmadığı ortamlar her türlü yalan habere, "alternatif hakikat" imaline, manipülasyona vb. çok açık, dolayısıyla yalan ile hakikat arasındaki çizgi de kolayca bulanıklaşabiliyor. Önümüzdeki dönemde, var olan sorunların derinleşmesinin yanı sıra hiç bilmediklerimizle karşılaşacağımızı söylemek kehanet olmaz.

Eski hazır cevapların, alışıldık çözümlerin geçerliliğini yitirdiği, hatta bazen bizzat bu çözümlerin yüz yüze olduğumuz krizleri daha da derinleştirdiği bu tuhaf zamanlarda düşünürün uyarısı yerinde görünüyor. Peki, ama nfile umudu bırakıp ne yapmalı? Maa-

2. H. Arendt, "The Destruction of Six Million", *The Jewish Writings*, haz. J. Kohn ve Ron H. Feldman, Schocken Books, 2007, s. 44.

lesef Arendt'te buna genel geçer bir cevap yok. Onda sorunlarımıza hazır çözümler, etkili reçeteler aramak boşuna. Ona göre hiçbir sorunun hazır reçetesi olmadığı gibi, çözümleri de uzmanlar değil ancak düşünen ve zihinsel yargılama yetisini kullanabilen sıradan insanların kendileri, kamusal tartışma yoluyla bulabilir. Arendt doğru soruları sormanın, gündeliğin yüzeyselliğinin altına inebilen ve alışkanlıkların kolaylığına sığınmayan bir düşünümseelliğin, ortak dünyamızın “karanlık zamanları” ile yüzleşmede esas olduğu kanısındadır. Zorlukları aşmanın yolu, önce olgulara dayanan ve herkesi ilgilendiren doğru soruları sormak, sonra da birlikte hareket ederek onlara ortak çözümler bulmaya çalışmaktır. Ne var ki bu uğraş, Sisyphos'un ki gibi, sürekli yinelenmek zorundadır ama bu hiç de anlamsız değildir.³ Başarısız olduğumuz zaman bununla açıkça yüzleşip hep yeniden ve yeniden denemekten başka, bu dünyada birlikte yaşamının sabit, alışıldık, belirlenmiş çözümleri yoktur.

Arendt'te derde deva hazır reçeteler aramak boşuna olsa da işaret ettiği bir yol var. Bu, aslında herkesin yapabileceği ama gerçekte pek azımızın yaptığı *düşünme* edimi ve onun açtığı eylemin yolu. Düşünme ve zihinsel yargı konusuna odaklanan *Kötülüğün Sıradanlığı*, *Zihnin Yaşamı* ve *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'in⁴ iyi çeviriler ile Türkçeye kazandırılmış olması, düşünmekten çok neredeyse düşünmemekte uzmanlaşmış, zihinsel hazır kalıpların ak-kara ayırımına sıkışmış bir toplumda çok değerli. Hele kamusal alanın sosyal medya ortamıyla sınırlandığı bir dönemde

3. Albert Camus, *Sisyphos Efsanesi*'nde, Sisyphos'un çarptırıldığı cezanın, kayayı sürekli dağın tepesine taşıdıktan sonra geri yuvarlandığı için işe yeniden başlamak zorunda kalmasının, aslında anlamsız ve boşuna olmadığını düşünür. Kayanın tepeden aşağı her geri yuvarlanması yeni bir başlangıç fırsattır aslında. Aynı şey insanlık için geçerlidir. Daima yeni bir şeyler başlatma yetimiz vardır. Üstelik “kayayı” yukarı taşımayı başardığımızda kazandığımız zaferin kısa ömürlü olması onu daha anlamlı kılar. Öyle olmasaydı muhtemelen fazla bir değeri olmazdı!

4. *Kötülüğün Sıradanlığı*: Adolf Eichmann Kudüs'te, çev. Özge Çelik, Metis, 2021 [2009]; *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim, 2019; *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, İletişim, 2018. Bazı yerlerde alıntıları bu çevirilerden yaptım, bazılarında ise aslından kendim çevirdim ve dipnotlarda alıntı yaptığım kaynağı belirttim.

adalet arayışında en çok birleşmeye muhtaç kesimlerin bile yer yer sonuçlarını düşünmeksizin orada birbirlerini yayılım ateşine tuttuklarını izlediğimizde Arendt'in "bir dur da düşün" çağrısı özel bir anlam kazanıyor. Genelde "karanlık zamanlar"da aklın ışığına ihtiyaç olduğu söylenir. Hurafelere ve her türlü sahte bilgiye karşı akıllı kullanmak elbette önemlidir. Ancak akıl tek başına, dünyamızın dehşetleriyle baş etmeye muktedir değildir. "Akıl, akıl yürütür, düşünmez," der Arendt. Ona göre ışığın kaynağı, düşündürmektir; düşünmek ise aklın kendiliğinden yaptığı otomatik bir edim değil, *seçilen ve üzerinde uğraşılan* bir şeydir.

Eleştirel olan, yani zihinsel yargı yetisini kullanan düşünme edimi, çoğulluk dünyasının tek bir doğrunun çoraklığına indirgenmesine yol açan zehirli yalanlara, felaket getiren ideolojilere, sistematik şiddete, politik aşırılığa direnmeyi mümkün kılabilir. Politik aşırılığa meyilli aktörler, iyi ve kötü (ahlaki) kaygısını bir kenara atıp kendi yapıp ettiklerinin tarihsel ya da metafizik olarak keşinkes doğru olduğuna inanırlar. İnsan yaşamı açısından ortaya çıkabilecek bütün bedeller, onların "tek doğru" olan hedefleriyle, planlarıyla karşılaştırıldığında önemsizdir. Bu yüzden çoğulluk olgusundan nefret ederler ve çoğulluğun egemen olduğu kamusal alanı yok etmeye, paylaştığımız dünyayı çöle dönüştürmeye çalışırlar.

Ne Yaptığımız Üzerinde Düşünmek

Hannah Arendt hayatının son beş yılında, Freiburg'da felsefe öğrencisiyken uğraştığı –ama aslında peşini hiç bırakmadığı– sorulara daha kapsamlı bir biçimde geri döndü. Bu uğraşın sonucu, *Zihnin Yaşamı* adıyla ölümünden sonra yayımlanan kitap oldu. Ancak, üç bölüm –"Düşünme", "İrade" ve "Zihinsel Yargılama"⁵– olarak

5. Türkçe çeviride, "Judgment" karşılığında "muhakeme" kavramı kullanılmış. Yanlış değil ama "reasoning" ile karışabileceğini düşündüğüm için ben "zihinsel yargılama"yı, bazen de "yargı yetisi"ni tercih ediyorum.

tasarladığı yapıtın sadece iki bölümünü tamamlayabildi. Üstelik onlar da tam anlamıyla bitmiş sayılmazdı. “Düşünme” bölümünü 1973’te Aberdeen Üniversitesi’nden aldığı davetle yaptığı “Gifford konuşmaları” için hazırlamıştı; üniversite 1976’da onu yeniden davet ettiğinde “İrade” bölümünü gözden geçirmeye başladı ve ilk sunumunu da yaptı. Ne var ki ikinci sunumu yapamadan kalp krizi geçirdi. Öldüğünde daktilosunda, *Zihnin Yaşamı*’nın son bölümü olarak tasarladığı “Zihinsel Yargılama”nın ilk sayfası vardı, ama sadece başlığı...

Arendt’in düşünme konusundaki düşüncelerinin, yaşadığı bazı tayin edici olaylara karşı yanıt arama sürecinde geliştiği ve 18 yaşındayken karşılaştığı Martin Heidegger ile 54 yaşındayken duruşmasını izlediği Adolf Eichmann’ın bu süreçte etkili olduğu bilinir. Dana Villa, “Heidegger ve Eichmann’ın, sonuçta, ilişkili olduklarının ortaya çıktığını” söyler: “‘Saf düşünme’ ile ‘düşünme yoksunluğu’ aynı olgunun iki yüzüdür, *yargı yetisinin yokluğudur*.”⁶ Heidegger’de somutlaşan “saf düşünme” ile “düşünme yoksunluğu” arasında, Arendt’in ilgisini yoğunlaştırdığı ve diğer ikisinden de farklı olan bir düşünme türü var. Bu “hem ‘saf düşünme’nin bilişsel simetrisini, hem de düşünmeksizin kurala uyma belirleyiciliğini reddeden” ve insan çoğulluğunu dikkate alan bitimsiz düşünmedir.⁷ Düşünme, *önceden belirlenmiş* çizgisel ya da diyalektik bir süreç izlemediğinden tek bir mantıkla uyuşum içinde olmadığı gibi, her yeni durumda yenilenmesi gerekir; “bitimsiz” olması bu yüzdendir. Çünkü olguları gözlemleyip kavramak ve ayırım yapabilmek (yar-

6. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999, s. 85. Gene aynı sayfada: “Arendt’in ‘Martin Heidegger 80 Yaşında’ ve *Zihnin Yaşamı*’nda dile getirdiği Heidegger eleştirisi, düşünme ediminin görünümler dünyasının ‘kirinden’ temizlendiği zaman yargılama yetisi ile olan bağlantısını kaybettiğidir. Vardığı şaşırtıcı sonuç, saf düşünmenin yargı yetisinin ölümüne yol açtığıdır.” Arendt de “saf düşünme” çabasının tekbencilige yol açtığını şöyle vurgular: “Saf akıl aslında kendisinden başka bir şeyle uğraşmaz. Başka hiçbir uğraşa sahip olamaz.” *The Life of the Mind*, s. 65.

7. Jon Nixon, “Thinking about Thinking with Hannah Arendt”, *Prospero: A Journal of New Thinking in Philosophy for Education* 19 (4): 8-11, 2013.

gıda bulunabilmek), sürekli değişen bir dünyada bitmesi mümkün olmayan bir süreçtir. Arendt, bu nedenle düşünme sürecini Penelope'nin dokumasına benzetir.⁸ Dolayısıyla düşünmenin anlatsal bir bitişi ya da sonu yoktur. Düşünme, eğer hareketine devam edecekse, mutlak hakikat peşinde koşmak anlamında “sonuç” arzusundan vazgeçmelidir.

Arendt'e göre, Hakikat'e olgulardan kopuk bir düşünme egzersizi [tefekkür] sonucunda ulaşılabileceği fikri, Batı felsefesinin en eski aldanışlarından biridir.⁹ Bu aldanış, biçimsel olarak aklın ölçütlerine benzer şekilde düşünme kriterleri bulmaya çalışan bir gelenek oluşturur ve sonuçta anlamı, belirli bir Hakikat modeline (ideolojik dogmaya) uydurmaya zorlayarak sınırlandırır. Spekülatif akılla ulaşılan soyut Hakikat, olgusal gerçekliğe karşılık gelmediği gibi dayatmacıdır; bu da özgürlüğün ve ona dayanan politik eylemin sonunu getirir.

Tarihsel olarak felsefe, yaşam çevriminin başlangıcıyla değil, sonuyla ilgili olmuş, ölümlülüğün varoluşsal kavranışı felsefecileri dünya ile ilişkilenebilir değil, onu terk etmeye yöneltmiştir. Ve ölüm üzerine felsefi vurgu o kadar ileri gitmiştir ki, sübjektivizme bu geri çekiliş kaçışa, nihilizme ve relativizme varmıştır. Dünyayı yıkıp onu kendi “hakikat”lerine uygun biçimde yeniden yaratmak isteyen totaliter girişimlere karşı Arendt, dünyayı terk edip tefekküre dalmak yerine onun için kaygı duymayı, ona ihtimam göstermeyi önerir. Benliğin solipsizminin (tekbenciliğinin) yarattığı dünyayı terk etme eğilimine karşı, dünyayı koruyup iyileştirmeye çalışmanın önemini vurgularken felsefeyi gündelik hayata geri çek-

8. “Düşünme işi Penelope'nin dokumasına benzer: Her sabah, bir gece önce bitirdiği şeyi söker.” Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, *Responsibility and Judgment*, s. 427.

9. Hannah Arendt, Mary McCarthy'ye mektuptan, 20 Ağustos 1954, *Between Friends, The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, haz. Carol Brightman, Harcourt & Brace, 1995, s. 24 ve 25: “Temel aldanış Hakikatın bir düşünme süreci sonucunda ortaya çıktığı inancıdır. ... Bu nosyon çok eskidir ve klasik felsefeye, muhtemelen Sokrates'in kendisine dek geri gider ... ve belki de Batı felsefesinin en eski aldanışlarından biridir.”

meye çalışır ve Nietzsche'nin ölüme değil yaşama yaptığı vurguyu çağdaş dünya açısından bir vaat olarak görür.¹⁰ Onun insan varlığı anlayışının merkezinde, Aristoteles ve Jaspers'de de olduğu gibi, söz (konuşma) ve iletişim vardır. Dünya, soyutlanmış egolar tarafından parçalanmış değil, insanlar arasında paylaşılan ortak bir uzamdır. Söz ve iletişim de doğru ile yanlış ayırt etme (zihinsel yargı) yetisiyle bağlantılıdır.

Arendt'in tüm yapıtına sinmiş olan “dünya sevgisi”, bu dünya için sorumluluk alıp eylemde bulunmak, *İnsanlık Durumu*'nun öndeyişindeki ifadesiyle, düşünme edimine sıkıca bağlıdır: “İlerideki sayfalarda önerdiğim şey, insanlık durumunu en yeni deneyimlerimiz ve en yakın korkularımız açısından yeniden değerlendirmeye tabi tutmak. Bu, açıktır ki bir düşünme işidir ve düşünme yoksunluğu –pervasız umursamazlık ya da umutsuz kafa karışıklığı veya sıradan ve boş ‘hakikatler’i tekrarlayan rahatlığı– bana içinde yaşadığımız zamanın önde gelen özelliklerinden biri gibi geliyor. Dolayısıyla önerdiğim şey çok basit: Ne yaptığımız üzerinde düşünmekten başka bir şey değil.”¹¹

10. Hannah Arendt, “What Is Existential Philosophy?”, *Essays in Understanding, 1930-1954*, haz. Jerome Kohn, Harcourt & Brace, 1994, s. 174, 186 vd. Bu kitabın da çok iyi bir Türkçe çevirisi mevcut: *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri 1930-1954*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot, 2014.

11. H. Arendt, “Prologue”, *The Human Condition*, s. 6. “Dünya sevgisi, kendi ömrümüzün ve ölümlülüğümüzün ötesine geçerek sadece şimdi bu dünyanın parçası olanları değil aynı zamanda geçmişte yaşamış olanlar ile gelecekte yaşayacak olanları da düşünebilmemize yol açar.” Salt bu dünya içinde olmadığımızı, aynı zamanda onun bir parçası olduğumuzu vurgular Arendt, çünkü “bu dünyada varlık ile görünüm örtüşür”. Çoğulluğun yeryüzünün yasası olması da buna bağlıdır: “Bu dünyada varlığı bir izleyiciyi gerektirmeyen hiçbir şey ya da kişi yoktur. Diğer bir ifadeyle, görüldüğü sürece, hiçbir şey tek başına var olamaz; var olan her şey birileri tarafından algılanır. Bu gezegende İnsan değil, insanlar ikamet eder.” *Zihnin Yaşamı*, s. 37 ve 41.

Düşünmek İçin Düşünmeyi Seçmek Gerekir

Bir ben var bende benden içeri

Yunus Emre

Hayatı boyunca *vita activa*'nın, eylemin ve politik alanın önemine dikkat çeken Arendt'in sonunda gençlik uğraşı olan *vita contemplativa*'ya geri dönmüş olması bazılarına aykırı görünse de, bu sadece ilk bakışta öyledir. Aslında *Vita activa*'nın vurgulandığı *İnsanlık Durumu*, yankısını *Zihnin Yaşamı*'nda bulur. İnsanlar, bir araya gelip tartışma ve eylem içinde kendilerini görünür kıldıkları *polis*'in kamusal alanında yaptıkları gibi, düşünme alanında da evren üzerinde düşünürken ortaklaşabilirler, *birlikte düşünebilirler*. Salt tefekkür ve kişisel içe bakıştan farklı olarak *herkesin her daim yapabileceği bir şeydir, düşünmek*.

Arendt'in Eichmann davasından öğrendiği belki de en önemli şey, akıllı insanların en büyük kötülükleri yapabilecekleri ve zeki olmanın bizi feci yanlışlar yapmaktan koruyamayacağı gerçeğiydi. Düşünme dünyası kendisini sadece bazı seçkinlere aşikâr eden bir sırlar âlemi değil, bütün insanların zihinlerine açık bir dünyadır. "Felsefeciler ve metafizikçiler bu yetiyi [düşünme] tekellerine aldılar... Her insanın düşünmeye muhtaç olduğunu... ve bunu sürekli yaptıklarını unuttuk,"¹² der Arendt. Sürekli düşünme ve yargı yetisini kullanma, "ne kadar bilgili ya da cahil, ne kadar zeki ya da aptal olsun akıl sağlığı yerinde olan herkesin" yapabileceği bir şey olduğu için herkesten talep edilebilir. Ama kişinin önce *düşünmeyi seçmesi* gerekir.

Arendt'in düşünme derken kastettiği, felsefenin "söze dökülmeyen hayret"i, "tefekkür" değil, kişinin kendi kendisiyle zihinsel diyalogudur. Konuşma yetisi ile çoğulluk olgusunun daima birbirine tekabül etmesi de bu yüzdendir, çünkü "en azından kendi ken-

12. "On Hannah Arendt", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, s. 303.

dimle konuşmak zorundayımdır” ve böyle yaptığım zaman Sokrates’in deyişiyle “bir-içinde-iki” olurum.¹³ İnsanın özsel olarak çoğul biçimde var olduğunu bu düşünme ediminden daha iyi gösteren belki başka hiçbir şey yoktur: “Kendim ile kendim arasındaki bu ikiliktir ki düşünmeyi gerçek bir edim haline getirir; bu edimde hem soruları soran hem de cevapları veren ben olurum. Düşünme, bu soru sorma ve cevaplama sürecinden, *dialegesthai* diyalogundan, ki ‘sözler aracılığıyla yolculuk’ demektir, ... geçtiği için diyalektik ve eleştirel hale gelir.”¹⁴ Düşünme, kişinin kendi başına yaptığı bir şey olmasına rağmen aynı zamanda bir etkinliktir ve düşünmenin bu ikili karakteri onu tefekkürden ayırır. Düşünmenin tefekkürden ayrıştırılması ve bir etkinlik olarak anlaşılması, aynı zamanda, *düşünmeyi seçmemeyi* de mümkün kılan şeydir. Çünkü düşünme, dünya sahnesinde ortaya çıkabilecek fırsatları veya engelleri gizlemekten başka bir işe yaramayan donmuş yargıları ve hakikat iddialarını temizleyebilme yetisi olarak aynı zamanda hem kişisel vicdanı hem de dünyaya ilişkin kritik sevgiyi ve sorumluluk almayı harekete geçiren şeydir. Böyle davranmayı seçebileceğiniz gibi seçmeyebilirsiniz de.

İşsel diyalog fikri, düşünmenin vicdan gibi bir “yan etkisi”nin olduğuna ve düşünme yetisinin, bütün ahlaki sonuçlarıyla birlikte hep devam ettiğine işaret eder. Boşuna “Tehlikeli düşünce yoktur, düşünmenin kendisi tehlikelidir,” demez, Arendt.¹⁵ Düşünmenin ciddi ve tehlikeli bir iş olması, herhangi bir başka toplumsal edim gibi kişinin ondan sorumlu olmasından kaynaklanır. Böylece düşünme veya düşünme yoksunluğu ile kötülük arasındaki işsel bağ kurulmuş olur. Eichmann örneğinde olduğu gibi, “ben sadece gö-

13. *The Life of the Mind*, s. 179-93. Böylelikle, “benim Bir’liğim içine bir farklılık konumlandırılmış olur.” *Responsibility and Judgment*, s. 184.

14. *The Life of the Mind*, s. 185.

15. *Zihnin Yaşamı*, s. 206. Düşünmenin veya düşünmeyi reddetmenin ahlaki sonuçları, özellikle politik tavır almanın önemli olduğu durumlarda belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Bu gibi zor durumlarda ortaya çıkan, aslında kişinin ne tür bir insan olduğudur.

revimi yapıyordum” veya “emirlere itaat ediyordum” gibi gerekçeler, düşünmenin ve ahlaki yargının bütün sonuçlarıyla birlikte ortadan kalkmasının mazereti olamaz.

Nitekim *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda Arendt, ahlaki sorumluluğa ilişkin yerleşik düşüncelerin gözden geçirilmesini talep eder. Eichmann’ın ve diğer Nazilerin suçlarının sıradan veya olağan olduğunu söylemek değildir, kastı. Tersine, öncelleri olsa da bu “kötülüğün” olağandışı olduğunu ve dolayısıyla da hukuksal yargı açısından yeni bir yaklaşım gerektirdiğini savunmaktadır; nitekim “insanlığa karşı suç” kavramını önermesinin nedeni budur. Önemli olan Eichmann’ın “maksadı”nın ne olduğu değil, suçunu işlerken edimi üzerinde düşünmeyi tümüyle bir tarafa bırakmış olmasıdır. Eichmann, *bilerek düşünmemeyi seçmiştir*. Kötülük, negatif biçimde, düşünmemeyi seçmek ve ahlaki yargılama yetisini kullanmaktan kaçınmak olarak tanımlandığı için kendisini bir “var olan” ile değil, “yok olan” ile ortaya koyar.¹⁶

Butler’ın işaret ettiği gibi, Arendt için “niyet” ya da “maksat”, politik bir varlık olarak kişinin düşünümsel bir biçimde kendi yaşamının ve düşüncesinin başkalarınıninkiler ile bağlı olduğunu kabul etmesiyle ilişkilidir.¹⁷ Oysa Eichmann gibileri, yaptıklarını kasten yapmadıklarını sadece emirlere uyarak görevlerini yerine getirdiklerini iddia ederken tam da bu insani ilişkiselliği reddettiklerini itiraf etmiş olurlar. Eichmann’ın kendisi, “nihai çözüm”ü uygularken göreve itaat buyruğuna uyduğunu ve bu ahlaki gerekçeyi de Kant’ta bulduğunu söylemiyor muydu? Ne var ki hesap yapmak, kendi çıkarını kollamak için meşrulaştırıcı gerekçelere başvurmak, hele

16. Ancak bu, “düşünmenin sonuç olarak iyi edimler ortaya çıkarabileceği anlamına gelmez.” Arendt’in vurguladığı, “insanları kötülük yapmaktan sakınmaya iten, hatta fiiliyatta kötülüğe karşı çıkmaya ‘güdüleyen koşullar’ arasında düşünme etkinliği, yani sonuçları ya da duruma özgü içeriğinden bağımsız olarak, olup biten veya dikkati çeken her şeyi irdeleme alışkanlığımız olabilir miydi?” sorusudur ve zihinsel yargı yetisinin kullanılmasına bağlı olarak gerçekleştirilen eylem ile ilişkilidir. Bkz. *Zihnin Yaşamı*, s. 23 ve 24.

17. Judith Butler, “Hannah Arendt’s Challenge to Adolf Eichmann”, www.theguardian.com, 29 Ağustos 2011.

Nazi otoritesine boyun eğmeyi haklılaştırmak için Kant'a gönderme yapmak "düşünmek" anlamına gelmez.¹⁸ "Sıradan" hale gelen, işte bu düşünme yoksunluğunun kendisidir. "Düşünmeme" sıradanlığı suçlamasını, Eichmann örneğinin ötesinde, gerçek düşünmenin yok olmaya başladığı bütün bir tarihsel dünyaya da yöneltir, Arendt. Nitekim "insanlığa karşı suçu" artan biçimde "düşünülebilir" kılan budur; çünkü düşünmenin yok oluşu ile insan topluluklarının sistematik biçimde yok edilişi el ele gitmektedir.¹⁹

Düşünen Eylem

Arendt, eylemi tefekkür yoluyla ulaşılan hakikatlere dayanmak zorunda bırakan ve politikadan soyutlayan felsefi geleneğe karşı çıksa da geleneğin dünyada yolumuzu bulmamıza yardım eden kerte-riz noktaları ve otorite unsurları sunabildiğini kabul eder. Geleneğin çökmesi, işte bu yüzden, eylemin düşünceden yoksun kalması-na ve düşünme ediminin de giderek anlamını yitirmesine yol açmıştır.²⁰ Totalitarizmin yükselmesini mümkün kılan koşullarda ge-

18. Kant'ın ahlak felsefesinin kör itaati dışlayan yargı yetisine sıkıca bağlı olduğu hatırlanırsa Arendt'in bu cümleyi duyduğunda ne kadar öfkeli olduğunu tahmin edebiliriz. Eichmann'ın kategorik buyruktan anladığı, "daima Führer'in onaylayacağı şekilde hareket etmek"ten ibarettir. Oysa Kant için, eylemde bulunduğu andan itibaren her insan kendisi bir yasa koyucudur; kendi "pratik aklını" kullanarak yasanın ilkeleri olan ilkeleri bulur.

19. J. Butler, *a.g.y.* Burada, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda ortaya konan yeni yaklaşımın yalnızca Aydınlanma öncesi ve sonrasının "kötülük" kavrayışına meydan okumakla kalmadığını, aynı zamanda kötülüğü "çıldırmış Naziler"ın patolojisine indirgeyen ve 1950'ler boyunca gerek Atlantik İttifakı'nın gerekse "yepyeni" Federal Alman Cumhuriyeti'nin çıkarlarına pek güzel hizmet eden anlayışı da sarstığına dikkat çekmek isterim. Arendt'in, "kötülüğün sıradanlığı" ve Holokost'ta rol oynayan suç ortaklarının hiç de olağandışı olmadığına dair tezi, on binlerce devlet görevlisinin ve belki de sayısız Alman'ın ne denli işin içinde olduklarını ortaya koyan çok sayıda araştırmanın da yolunu açtı.

20. Arendt için şimdiki zamanın en önemli meydan okuması, geleneğin "trabzanları" olmadan düşünebilmektir. Ancak, Stephen T. Leonard'ın işaret ettiği gibi, "Zihnin Yaşamı, ... 'geleneğe' atıftan tümüyle yoksun değildi çünkü Arendt düşünme, yargılama ve nihai olarak eylem ile bağlantı kurabilmek için hatırlama görevi-

leneğin otoritesini yitirmesinin iyice görünürlük kazanması tesadüf değildir. Böyle durumlarda eylem ile düşünmenin birlikteliği üzerinde durmak, “düşünen eylem”i vurgulamak özel önem kazanır. Çünkü “dünyamızda düşünme ile yapma arasında olduğundan daha açık ya da daha radikal bir karşıtlık olmasa bile eylemlerimize yol gösteren ilkeler ile yargılarımızı ve davranışlarımızı yönlendiren ölçütler son kertede zihnin yaşamına dayalıdır.”²¹ Eylemlerimize yön veren ilke ve ölçütleri sorgulamaz, onları eleştirel düşünme süzgecinden geçirmezsek tutarlı ve anlamlı biçimde eylemde bulunamayız..

Nitekim *vita activa* ile *vita contemplativa*’nın radikal biçimde ayrı olmadığı, *Zihnin Yaşamı*’nın başlangıç noktasını oluşturur. *Düşünme ve Ahlaki Kaygılar*’da²² ise bu ilişkisellik daha berrak bir biçimde ifade edilir. Burada Arendt düşünme etkinliğinin, çoğu kez politik olmayan şeyleri içerse bile daima bir tür *politik süreç* olduğunu savunur. Üstelik bu, sadece politikayla veya adalet konusuyla ilişkili olarak düşündüğümüzde geçerli olan bir şey de değildir. Düşünmek ile eylemek, yaşam deneyimimizin iki karşıt ama aynı derecede merkezi yönleridir.²³ Düşünme ile eylemenin karşıt talepleri, “deneyimler dünyasını hiç terk etmeden veya aşmadan oradan geri çekilme yetisine sahip varlıklar” olmamızdan kaynaklanır. Düşünürken kişi kamusal yaşamın biricik uzamı olan görünümüler dünyasını, *ona geri dönmek üzere*, terk eder. Düşünmenin, her zaman, “bir durup da düşünmek” olması o yüzdendir. Düşünürken

ni üstlenmek zorundaydı.” “Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics”, *Hannah Arendt and The Meaning of Politics*, haz. Craig Calhoun, John Mc Gowan, University of Minnesota Press, 1997, s. 333.

21. *Zihnin Yaşamı*, s. 91.

22. “Thinking and Moral Considerations”, *Responsibility and Judgment*.

23. Ancak düşünme ile eylemin ilişkili olsa da aynı şey olmadığını gene Arendt şöyle vurgular: “Bilirsiniz, bütün modern filozofların yapıtlarının bir yerinde, ‘düşünme aynı zamanda eylemektir’ gibi epey savunmacı bir cümle bulunur. Yoo hayır, öyle değildir! Ve böyle söylemek epeyce dürüst olmayan bir şeydir. Yani, gerçekten yüzleşelim: İkisi aynı şey değildir.” *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, s. 304.

duyularımızdan geri çekilip zihnimize imgelem tarafından sunulmuş temsili nesneler ile ilgili oluruz. Ama bu geri çekiliş, zihinsel nesnelerini bu dünyanın ötesindeki bir “derin hakikatler âlemi”ne değil, görünümler dünyasına borçludur; düşünen benlik hiçbir zaman görünümler dünyasını terk etmez.”²⁴ Politika, fildişi kulede “tefekküre dalmış” insanların değil birlikte yaşayan ve eyleyen insanların alanıdır ama bu, eylemin düşünmeden kopuk olduğu anlamına gelmez. Tam tersine düşünme daima bir olgusal hakikat deneyiminin insanı çarpmasıyla başlar: “Dünyaya ilişkin somut deneyim, düşünmenin başlangıcı olduğu kadar onu mümkün kılan şeydir.”²⁵

Düşünmek için *bir durup* o anki olgusal deneyimden geri çekildiğimiz zaman şeyleri sadece kendi bakış açımızdan değil, zihnimizde temsil ettiğimiz başkalarının bakış açılarından da görüp değerlendirebiliriz. Başka bir deyişle, hayal gücünü devreye sokup başkalarının zihinlerine “konuk” olabiliriz. Bu nokta çok önemlidir, çünkü düşünmenin ve zihinsel yargılamanın bireysel önyargının veya kişisel menfaatin ötesine geçebilmesinin, soyut kavramlara ve zorlayıcı Hakikat iddialarına değil ancak başkalarının bakış açılarına atıfla mümkün olduğunu gösterir. Arendt’in, “[Eichmann’ı] dinledikçe, onun konuşma konusundaki yetersizliğinin düşünme yetersizliğine, yani *başkası açısından* düşünme yetersizliğine sıkıca bağlı olduğunu daha iyi anlıyordunuz”²⁶ derken kastettiği budur (*abç*).

Eichmann, başkaları açısından düşünme yetisine sahip olmadığı için nesnel yargılama yetisine de sahip değildir. Yargılama yetisinin nesnel olabilmesi, Kant’ın deyimiyle “genişletilmiş zihin”e ulaşmaya, yani başkalarının perspektiflerini dikkate almaya bağlı-

24. Bkz. “Görünümler Dünyasındaki Zihinsel Etkinlikler”, *Zihnin Yaşamı*, s. 89-113.

25. Hannah Arendt, Mary McCarthy’ye mektuptan, 20 Ağustos 1954, *Between Friends*, s. 25.

26. *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 59. Dolayısıyla, “başkaları açısından düşünmeyi” empati duygusu ile karıştırmamak gerekir.

dır ve bu yüzden, süregiden bir diyaloga yapılan bir görüş (kanaat/*doxa*) katkısından ibarettir. Kamusal alanda paylaşılan ve tartışmaya açılan bir görüş olarak “görünür” olan zihinsel yargılama, tikkeller dünyasına yani pratik alanda kendilerini ortaya koyan nesnelere, kişilere ve olaylara sıkıca bağlıdır. Başkalarının da baktığı ve görüş serdettiği bir dünyaya bakıp onları dikkate alarak yargı oluştururuz. Zihinsel yargıya iletişimsel karakterini kazandıran şey, budur. Aynı nedenle mutlak hakikat iddialarının, “hakikati ben biliyorum, herkes benim dediğimi kabul etsin” büyüklenmelerinin de nesnel yargılama ve düşünmeyle ilgisi yoktur.

Politik yargı için gerekli genişletilmiş zihne ise ancak eleştirel düşünme süreçleriyle ulaşılabilir. Kanaatlerin kamusal olarak dile getirilmesini ve böylece hem genişletilmesini hem de başka kanaatlerle karşılaşma içinde sınanmasını mümkün kılan süreçlerle... Kanaat oluşturma, kimliğimizi oluşturma süreciyle el ele gider; her iki süreç de bireylerin birbirlerine görünebilecekleri ve söz ve eylem içinde karşılaşabilecekleri kamusal uzamlara ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Arendt’in düşüncesinde zihinsel yargı, hem kendimizi görünümle dünyasına sunarak oluşturduğumuz bireysel kimlik ile hem de kamusal tartışma içinde kanaat oluşturma süreçleriyle bağlantılıdır.²⁷ Yargı yetisi, canlı bir politik yaşam için olduğu kadar kişisel gelişme için de vazgeçilmezdir. Dolayısıyla Arendt’in savunduğu politik olarak yargıda bulunup tavır almanın zamanımızın en önemli sorumluluğu olduğu görüşü, hepimizin kişisel vicdanına ve düşünümSELLİĞİNE yapılmış bir çağrıdır.

27. Arendt, “görünme” ile “kendini sunma” arasında ayrım yapar. “Görünme”, canlı varlığın sahip olduğu özelliklerin görünmesinden ibarettir. “Kendini sunma” ise başkalarına nasıl görünmek istediğimizi *seçmek* anlamına gelir. Böylelikle, zaman içinde bu seçimlerle bireysel kimliğimizi ya da karakterimizi de oluşturmuş oluruz. *Zihnin Yaşamı*, s. 56, 57.

Düşünme Rüzgârının Belirtisi Bilgi Değildir

Politikada hakikatin dile getirilmesi başlı başına politik bir eylemdir ve eylemin düşünme ile donatılması gerekir. Çünkü düşünme, hem eylemin tahmin edilmezliği yüzünden *hubris*'e (küstahça ki-bir) yenik düşmesi olasılığına karşı bir güvencedir, hem de basmakalıp ezberlerin, klişelerin sorgulanmasını mümkün kılarak zihinsel yargılamanın yolunu açar. Olgulara yeni ve açık bir gözle bakmamızı ve onları değerlendirmeye tabi tutmamızı sağlar. Düşünmenin muktedirler açısından başka bir “tehlikesi” de zaten buradan, yani ideolojik kalıplardan, sorgulanmayan kabullerden, taşlaşmış kural ve ölçütlerden, bayat ifade biçimlerinden arınmamızı sağlayıp zihinsel yargının yolunu negatif biçimde açmasından, bir tür “arazi temizliği” yapmasından kaynaklanır.

Böyle bir zihinsel arazi temizliği, sıradan hayatın yüzeyselliği içinde otomatige aldığımız gündelik davranışların, sorgulamadığımız önyargıların farkına vararak ideolojik bombardımanlara ve yalanlara set çekebilmemizi sağlayabilir. Alıştığımız kalıpları, moda olanı, basmakalıp ezberleri bir yana bırakıp tartışmaya şeytanın avukatlarını dahil etmeyi başarabilirsek “şeytanlaştırma”ya karşı direnmemiz mümkün olabilir. Kolay genellemeler, ötekileştirici önyargılar Arendt'e göre hep faşist ideolojilerin araçlarıdır. Kişi, “herkesin yaptığını” düşünmeden tekrarladığı, içinde yaşadığı çevrenin kalıplaşmış normlarını ve önyargılarını sorgulamak için “bir durup düşünmediği” zaman, “ben kanımla düşünüyorum” diyen Naziler gibi her türlü kötülüğü yapmaya açık olur.²⁸

Öte yandan, “herkes, düşünmeden, diğer herkesin yaptığına ve inandığına kapıldığı zaman, düşünenler, apaçık ortaya çıkarlar çün-

28. “Düşünmeyi bilmeyen, kendi kendisiyle çelişkiye düşmekte bir beis görmez ve bu da demektir ki, söylediğinin veya yaptığının hesabını ya veremez ya da vermek istemez. Aynı zamanda, her türlü suçu işlemekte de beis görmez çünkü hemen-cik unutulacağına güvenilebilir. Kötü insanlar ... ‘pişmanlıkla dolu’ olmazlar.” *The Life of the Mind*, s. 191.

kü herkesin yaptığını yapmayı reddetmeleri onları görünür kılar ve böylelikle [düşünmek] bir tür eylem haline gelir. Düşünmedeki, zemin temizleyici unsur; sınanmamış görüşlerin muhtemel sonuçlarını ortaya çıkaran ve böylelikle onları –değerleri, doktrinleri, teorileri ve hatta inançları– yıkan Sokrates’in ebeliği, sonuç itibarıyla politiktir. Çünkü bu yıkım, başka bir insani yetiyi, insanın en politik yetisi olarak adlandırabileceğimiz zihinsel yargı yetisini özgür bırakma etkisine sahiptir.” Ve “düşünme rüzgârının belirtisi bilgi değil, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırt etme yetisidir.”²⁹

Benlik Çoğulluk İçinde Kurulur

Yaşanabilir bir dünyayı mümkün kılacak şey, kaygıların ve tedirginliklerin paylaşılabileceği, perspektiflerin genişletilebileceği ve yargı yetisinin kullanılabileceği uzamların varlığıdır. Tedirginlik, anlamadığımız bir şeyle karşılaştığımızda ve bu bizi “bilen kişiler” olarak duyduğumuz kibirli özgüvenden kurtarıp düşünmeme durumunun dışına çıkardığında doğar.³⁰ Çünkü ancak o zaman yeni perspektiflere ve anlama biçimlerine ihtiyaç duyar, olguları açık bir gözle görmeye başlarız. Başkalarının da baktığı ve görüş serdettiği bir dünyaya bakıp onları dikkate alarak yargı oluşturduğumuz için önemli olan, pozitivist rasyonalite değil “evrensel olarak birbirine bağımlılık”tır.³¹ Başka bir deyişle, “insan gerçekliği, tümüyle bakış açılarının çoğulluğuna dayanır ve benlik, kim olduğuma ilişkin algı, temelini insan çoğulluğunda bulur.”

29. *Zihnin Yaşamı*, s. 224; çeviriyi biraz değiştirdim. Bu konuda ayrıca bkz. Arendt, *Responsibility and Judgment*; özellikle, “Thinking and Moral Considerations” bölümü.

30. “Ben cevapları bildiğim için başkalarını tedirgin ediyor değilim. Gerçekte, kendi tedirginliğimi onlara bulaştırıyorum,” der Sokrates. *Meno Diyaloğu*, akt. Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, s. 173. Arendt, devamında, “elbette bu, düşünmeyi öğretebilmenin biricik yoludur,” diyor.

31. Düşünmenin, rasyonalitenin amaçsal biçimlerinden ayrılması huzursuz edici bir nitelik taşır. Vázquez’in işaret ettiği gibi, “bu yüzden mantıksal örüntülü

Arendt'in, Heidegger'in "mutlak yalıtılmışlık" içinde kurulan Benlik anlayışının "insanın tam karşıtı" olduğunu düşünmesinin nedeni budur.³² Heidegger'e göre insan ölümlü olduğu için dünyaya "fırlatılmış"tır ve bu durumdan nihai olasılık olarak ölüm beklentisi projeksiyonu ile kurtulmaya çalışır. Kendi ölümüyle karşılaşma mutlaklığı, Heidegger'in Ben'inin, insanın "Ben" olmasını sürekli engelleyen "Onlar"dan kurtulabilmesini sağlar. Oysa Kant'tan bu yana insanlık her insanda temsil edilir ve Fransız Devrimi'ndeki insan hakları bildirgesinden beri de insan kavramı, tüm insanlığın tek bir insanda aşağılanabilmesinin ya da yüceltilmesinin mümkün olduğu anlamına gelir. Heidegger'in Benlik kavramı ise, "bireyin insanlıktan bağımsız olarak var olmasını ve kendisinden başka kimseyi temsil etmemesini içeren bir kavramdır."³³

Arendt'e göre yalıtılmışlık içinde değil de çoğulluk içinde kurulan benliğin gerçek anlamda düşünmesi, aynı zamanda kişiyi "en iyi ben bilirim" kibrine karşı da korur: "Eğer düşünme rüzgârı... sizi uykudan uyandırmış ve tümüyle uyanık ve canlı hale getirmişse, elinizde tedirginliklerden başka bir şey olmadığını görürsünüz, bu konuda yapabileceğimiz en iyi şey onları birbirimizle paylaşmak-

metinlere alışmış okuyucu Arendt'in yapıtını okumaya başladığında huzursuz olur; ilk bakışta çelişkili ya da mantıktan yoksun görüneni reddetme eğilimi içine girer. Oysa yapıtının bu insanı huzursuz eden özelliği bir zaaf belirtisi değil, onun düşüncesini rasyonel temsil ile deneyim arasındaki farkı dikkate alan ve canlı kılan bir şeydir." Rolando Vázquez, "Thinking the Event with Hannah Arendt", *European Journal of Social Theory* 9 (1): 44. Arendt'in kendisi de Lessing'den alıntı yaparak bu özelliği olumlar: "Kendi yarattığım güçlükleri çözmekle yükümlü değilim. Okuyucuların kendileri için düşüncelerini sağlayacak materyali sundukları sürece bırakın benim düşüncelerim biraz uyumsuz, hatta birbirleriyle çelişiyor gibi görünsün." *Men in Dark Times*, s. 8 (abç).

32. Arendt, "What is Existential Philosophy", *Essays in Understanding, 1930-1954*, s. 176-82.

33. "What is Existential Philosophy?", s. 180, 181. Bu noktayı Koishikawa Kazue'ye borçluyum. "Thinking and Transcendence: Arendt's Critical Dialogue with Heidegger", *Tetsugaku* 2, 2018, s. 91, 92. Arendt, *Zihnin Yaşamı*'nda da "genç Heidegger Varlık ve Zaman'da ölüm beklentisini, insanın otantik bir benliğe erişmesi ve Onlar'ın otantik olmayanlığından özgürleşmesinde belirleyici deneyim olarak görmüştür," der (s. 101).

tır.”³⁴ Bookchin’in deyişiyle, mutlak bilgi ve hakikat iddiasında bulunmak, “bir entelektüel görüş ileri sürmek değil, tahakküm göstergesidir.”³⁵

Sorgulanmadan yaşanan toplumsal hayatın sahte genellemeleri, mutlak hakikatleri yıkılınca, “düşünme rüzgârı”,³⁶ edinilmiş kural-
ların, ezberlerin kılavuzluğu olmadan tekilden evrensele yüksel-
meyi mümkün kılar; en önemlisi de doğruyu yanlıştan ayırma (ahlaki yargı) yetisinin yolunu açmasıdır.³⁷

Bu eleştirel, “yıkıcı” faaliyet sayesinde zihinsel yargılama yetisi özgürleşir ve ahlaki ya da estetik yargı için bir açık uzam yaratılır.³⁸ Düşünmenin, sabit ve yerleşik olan her şeyi çözme ve her yeni ol-
guyu eski bildik geleneksel çerçevelere sığdırıp ehlileştirme çaba-
sını dağıtma gücü, yeninin ortaya çıkabilmesini sağlar. Belirli bir
olgunun *yeniliğinin* farkına varmak işte ancak düşünmenin açtığı
bu “temizlenmiş” uzam sayesinde mümkün olur; böyle bir farkın-
dalık ve açıklık olmazsa gerçek anlamda bağımsız, nesnel bir yar-
gılama yapmak da mümkün olmaz. Hesaplanabilir süreçlerin man-
tıkalsal işleyişinin tersine yeni olanın tahayyül edilmesine ve ortaya
çıkmasına imkân veren şey, iyiye ve kötüye ilişkin her türlü yerleşik
ölçüt, değer ve yargı üzerinde, kısacası ahlak ve etik alanındaki sor-

34. “Thinking and Moral Considerations”, s. 176.

35. M. Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi, Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, s. 268. Devamında şöyle diyor Bookchin: “Mutlak aşkın bilgiyi gözler önüne serdiğini kabul eden yanıltıcı logos; Ego, ataerkillik, köktencilik, fallosantrizm ve tahakkümün birleşiminden oluşan bir yapıyı belirtir.”

36. “Düşünme rüzgârı”, Sokrates’in düşünme etkinliğini açıklamak için kul-
landığı metaforudur: “Rüzgârlar da görünmezdir, yine de yaptıkları şeyleri biliriz
ve yaklaştıklarını bir şekilde hissediyoruz.” Ksenefon, *Sokrates’ten Anılar*, IV, iii,
s. 14; akt. Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 204.

37. *The Life of the Mind*, s. 193.

38. Kant’a göre estetik yargı, bir şeyi güzel olarak değerlendirmek sübjektif
bir deneyim olsa da evrensel geçerlilik potansiyeline sahiptir. Arendt, Kant’ın in-
tersübjektif *sensus communis*’te kaynağını bulan estetik yargı anlayışının onun giz-
li politik boyutunu ortaya serdiğini düşünür. Bkz. *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine
Dersler*. Bizatihi düşünme edimi başkalarının aktif katılımını gerektirir. Kant’ın de-
yişiyle “başkaları düşünür için vazgeçilmezdir”.

gulanmayan âdetler ve davranış normları üzerinde yıkıcı, dinamitleyici bir etkisi olan düşünmedir. Ne var ki, düşünmeme ya da “ilk Sokrates’in keşfettiği kendi kendisiyle ilişki kurmaktan kaçınma durumuna herkes düşebilir. ... Düşünmenin olmadığı bir yaşam pekâlâ mümkündür. Bu durumda insan, salt anlamsız değil, kendi özünü geliştirmekte başarısızdır; tam anlamıyla yaşamıyordur. Düşünmeyen insanlar uyurgezerlere benzerler.”³⁹

Düşünme, hakikat iddialarının taşıdığı ve sonuçta tartışmanın sonlandırılmasından başka bir şeye yaramayan iddiacı dayatmacılıktan muaf olduğu ve genellemelere değil de somut örneklerle başvurarak ilerlediği için çoğulluğu güvenceye alan bir kamusal tartışmanın sürdürülmesine imkân verir. Buna karşılık “saf” ve içe dönük düşünme, tefekkür, dünyevi konulardan tümüyle uzaklaşıp hiçbir olgunun yer almadığı bir uzama geri çekilebilir. Bu tür düşünme, apolitiktir. Hatta düşünmelerinin soyut sonuçlarını dünyanın pratik sorunlarına uygulamaya kalkanlar tarafından kullanıldığında politik alan açısından ciddi bir tehlike haline gelir.⁴⁰

Düşünme İlhamını Anlam Arayışından Alır

Kant’ın “akıl” ile “anlama yetisi” arasında yaptığı ayrımı kullanan Arendt, bunların tümüyle farklı iki zihinsel etkinliğe, *bilmeye* ve *düşünmeye* karşılık geldiğini vurgular. Akıl, ampirik bilgi edinme, biliş yetisi olarak anlaşılabilir ve bu, ilhamını hakikat arayışından değil, *anlam* arayışından alan düşünme yetisinden farklıdır.⁴¹ Hakikat, duyularımızın ve beynimizin doğası tarafından kabul etmek zorunda bırakıldığımız şeydir ve olgusal hakikatlerin ötesinde ve

39. *Zihnin Yaşamı*, s. 223.

40. Bkz. Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, *Responsibility and Judgment*.

41. *Zihnin Yaşamı*, s. 33. Arendt, düşünmenin anlam arayışı ile bilmenin hakikat arayışı arasındaki ayrımı vurgulamasının, bunların bağlantılı olduklarını reddettiği anlamına gelmediğini de ısrarla belirtir: “İnsanların yanıtlarını buldukları bütün bilişsel soruların ardında, tamamıyla boş görünen ve daima böyle olmakla itham edilegelmiş yanıtlanamaz olanlar gizlidir.” A.g.y., s. 84.

üzerinde başka bir hakikat yoktur. “Düşünerek hakikate erişmeyi beklememiz düşünme ihtiyacını bilme dürtüsüyle karıştırdığımızın göstergesidir. Bilme çabası kapsamında düşünmeye başvurulabilir, fakat bu icra edilirken [düşünme] asla kendisi değildir; tamamen farklı bir çabanın hizmetçisidir.”⁴²

Bilim, toplumsal yaşamın bütün alanlarında egemen olan “sıkı mantıksalcılık” ile ilişkilidir. Mantıksalcılık dünyadan ve yaşanmış deneyimden bağımsız işler, çünkü ürettiği içsel olarak tutarlı “hakikatler” insani, toplumsal onaylamaya ihtiyaç duymaz. Bu bağlamda, salt mantıksalcılık olarak düşünmenin ideolojiyle olan yakın bağlantısı açıktır. Mantığın işlemesine indirgenen düşünme anlamlı gerçeklik ile ilişkisini yitirir ve statik, boş bir hale gelir. Hansen’in işaret ettiği gibi, düşünmeyi mantıksal işlemlerle özdeşleştirmek düşünme yetisini en asgari paydasına indirgemektir.⁴³ Hepimiz mantık kullanabiliriz, ancak tam da bireysel zihnin içsel bir işlemi olduğu için mantık dünyasal değildir ve dolayısıyla anlam üretemez. Anlam arayışı, bizzat bu amaç için kullanılan araç tarafından engellenmiş olur. Bilimin, kendi başına, anlam krizini çözememesinin nedeni budur:

“Düşünme yetisi bir şeyin ne olduğu ya da var olup olmadığını değil –çünkü varlığı daima önceden kabul edilmiştir– var oluşunun ne anlama geldiğini sorar. Bana öyle geliyor ki hakikat ile anlam arasındaki bu ayrım sadece insan düşünüşünün doğasına yönelik her türlü sorgulamada belirleyici olmakla kalmaz, fakat Kant’ın akıl ile anlama yetisi arasında yaptığı önemli ayrımın da zorunlu bir neticesidir.”⁴⁴

Dolayısıyla bilinçliliğin görünmez ve ebedi nesnelerini bir yana bıraktığımızda düşünme, kendilik ile diyalog yoluyla anlam arayışı olarak belirir. Ne yaptığımız üzerinde düşünmek, olguları kavrayıp

42. *Zihnin Yaşamı*, s. 83 vd. Ve gene, *Zihnin Yaşamı*, s. 191: “Düşünme, icrası için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tek etkinliktir.”

43. Philip Hansen, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, s. 206, 207.

44. *Zihnin Yaşamı*, s. 79.

eylemlerin ve olayların çoklu yorumlarını ve ayrımlar yapabilmeyi sağlar ve, en önemlisi, bizi anlamaya çağırır. Anlama, yaptığımız şeye ve içinde yaşadığımız dünyaya anlam verme sürecidir. Düşünme, hâlâ kişinin tek başına yaptığı bir şey olsa da başkalarından kendini soyutlamadığı⁴⁵ ve bütün diğer başkalarının görüşlerini incelemeye açık olmaya dayandığı için zorunlu olarak kamusal söylemdir ve bu nedenle başkalarını ideolojik bombardımana maruz bırakan değil, içine girilen ve burada değişmeye açık olunan bir söylemsel alandır.⁴⁶ Ortak dünyaya ait olan eylem ve söze ilişkin sorunlar bilgiden çok kanaate ilişkin oldukları için bilimsel kanıtlardan ziyade iknaya ihtiyaç duyarlar.

Arendt'in, bilgiden ya da bilimden gelmeyip *ortak bir dünyada birlikte yaşamaktan*; olguların, fiziksel mekânların, edimlerin birlikte deneyimlenmesinden ve paylaşılmasından doğan ortak duyuşsal yargılara, sosyal bilimlerin bilgisinden daha çok değer verdiği bilinir. Yargı yetisi insan çoğulluğuyla, ortak bir dünyada yaşıyor olmamızla içkin biçimde ilişkilidir ve önceden belirlenmiş bir ahlaki bütünlüğe değil, insanların oluşturduğu *sensus communis*'e [ortak duyu] dayanır: “Bizi dünya ile ilişkilendiren ve dolayısıyla ortak bir dünyayı mümkün kılan... altıncı his”, ortak duyudur.⁴⁷ Bu duyuyu hem yansıtan hem de besleyen bir dünyanın paylaşılmasını

45. “İnsanlar ... otonom değiller, düşünmek için bile birbirlerinin yoldaşlığına ihtiyaçları var.” *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 71.

46. Bazıları Arendt'in söyleme çok, olgulara az önem verdiğini düşünür oysa o hakikatin varlığına inandığı gibi olguların çarpıtılabileceğine de inanır. Gerçekliğin söylem tarafından inşa edildiğini yahut hakikat ile yalanın ayırt edilemeyeceğini savunmaz. Tersine, “düşünce özgürlüğünün, olgusal enformasyonun güvencesi altında olmadığı zaman farstan ibaret” kalacağını vurgular. *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 238.

47. Arendt, “Kant için ortak duyunun herkese ortak olan değil, bir topluluğa ait olmamızı mümkün kılan, onun üyeleri haline getiren ve beş özel duyumuzla verilmiş olanları birbirimize iletebilmemizi sağlayan bir şey olduğuna” dikkat çeker. “Bunu başka bir yetinin, tahayyül yetisinin yardımıyla yapar.” “Some Questions on Moral Philosophy”, *Responsibility and Judgment*, s. 139. Ve “düşünmenin kendi kendimle konuşmaktan doğması gibi, ortak duyu da başkalarıyla iletişimden doğar”, s. 141.

engelleyen en önemli şeylerden biri ise, içinde yaşadığımız keskin eşitsizlik ve kutuplaşma olgusudur. Bu bizi başkalarını görmekten, dinlemekten, dikkate almaktan alıkoyar ve böylelikle düşünmekten de alıkoymuş olur.⁴⁸ Düşünmenin yolunu açtığı yargı yetisinin kullanımı, dünyayı başkalarıyla paylaşmanın bir yoludur. Çünkü kamusal bir yetidir, nesneleri görünümler dünyasındadır ve ölçütlerini de kısmi değil genişletilmiş perspektiflerden alır. Burada, verili toplumsal kurumlar, kurallar ve kimlikler ile bilinçli olarak seçilmiş veya karşılıklı olarak inşa edilmiş olanlar arasında ayırım yapmak önem kazanır. Bu demektir ki, belirli bir topluluğa doğmuş olmak ve ona duyulan sadakat zihinsel yargı yetisini kullanmamanın mazereti olamaz. Kabileye sadakat ve kimlikçiliğe saplanıp kalmak eleştirel düşünmeyi karartarak nesnel yargılama yetisini yok eder.

Başkalarına ve Kendine Hakikati Söylemek

Dimitri K. Stavrov'a sorar:

“Selamete erişmek için ne yapmalıyım?”

“Her şeyden önce, kendine hiç yalan söyleme.”

Dostoyevski, *Karamazof Kardeşler*

“‘Bir içinde iki olarak’ benim kendimle gerçekleştirdiğim düşünsel diyalog, görünümler dünyasının belirgin özellikleri olan farklılık ve başkalığın ... insanın zihinsel benliğinin temel varlık koşulları olduğunu, çünkü bu benliğin fiiliyatta ancak ikilik içinde var olduğunu gösterir.”⁴⁹ Ancak sahici, hakikate uygun bir içsel diyalog olduğu zaman “bir içindeki iki” birbirleriyle uyum ve dostluk içinde

48. “Trabzansız düşünme” çabasının günümüzdeki meydan okuması, toplumsal eşitsizlikleri veri kabul edip onları görmezden gelen formel eşitlik anlayışını hem teoride hem de pratikte reddeden bir politika kavrayışına ulaşabilmek.

49. *The Life of the Mind*, s. 183. Arendt başkalığın –*alteritas*–, ötekiliğin, sadece kıyıda kalanlara –marjinallere– değil her şeye ait olduğu düşüncesindedir. Bütün tanımlarımız ve kavramlarımız ayırtırmaya tabidir; bir şeyi, diğerlerinden ayırtırmak suretiyle ifade ederiz. Farklılık, bu nedenle de bizim insanlık koşulla-

yaşayabilir. Kişinin kendisini sorgulamasının ve kendisine yalan söylememesinin, “kendi hakikatine sadık” kalmasının önemi buradadır. Ancak, hatırlamak gerekir ki “kendi hakikatimiz” de başkalarından yalıtılmış bir şey değildir, *daimi ilişkisellik içinde kurulur*. Bunu unuttuğumuz zaman, kimlik yanılsamasının ve narsisist kibirin bütün sonuçlarına katlanmak zorunda kalırız.⁵⁰

Arendt, düşünmenin çoklu bakış açılarını dikkate alabilmeye bağlı olduğunu *Zihnin Yaşamı*’nda daha ayrıntılı biçimde ele alır ve düşünme yetisini zekâdan ayırarak hem karakter ile hem de ahlaki yargı yetisi ile birleştirir. Düşünme sayesinde yolu açılan politik zihinsel yargılama yetisinin malûmatfuruşlukla, parlak zekâ gösterileriyle, bilgiçlik taslamakla vb. ilgisi yoktur. Politik özgürlük, insan özgürlüğünün ortaya çıkmasına yol açar ama bunun için öncelikle kişinin içsel olarak *kendisinin farkında olmasını* gerektirir. Öz-farkındalık ise, başkaları açısından düşünmek kadar kişinin kendisi üzerinde eleştirel düşünmesini, kendisine hesap verebilmesini içerir.⁵¹ Böylesi bir farkındalık yoksa gerçek yargı yetisinden söz edilemez. Ve bunların yokluğunda salt zekâ, bilgi birikimi ve saire gösterişçi egonun kendi satışını yapmasından başka bir işe yaramaz. Görece tarafsız bir genel bakış açısına ulaşabilmek ve buradan hareketle düşünüp insan dünyasını yargılayabilmek için bi-

rımızdan biridir (*The Human Condition*, s. 176). Ne var ki kendimizden farklı olanlara saygı göstermek ancak çoğulluğun var olduğu kamusal alanda ortaya çıkabilir. Çoğulluk olarak anlaşılan “başkalık” çoğul bir topluluk olanağını, farklılığa ve onun meşrulaştırılmasına dayanan bir politikayı mümkün kılar.

50. Kibirin karşıtı olan tevazunun kaynağı, başkalarına nasıl göründüğümüzü hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğimiz için kendi kendimizi gerçek anlamda değerlendiremeyecek olmamızdır: “Sadece zavallı Narkissus kendi imgesinin yansımasına bakıp aldanabilir.” Arendt, “Prologue”, *Responsibility and Judgment*, s. 7.

51. Murathan Mungan’ın tutarlılık ve öz-farkındalığın önemine ilişkin saptaması ne kadar açıklayıcı: “Benim için önemli olan hayat düsturlarından biri kişinin kendine seçtiği yolda devamlılık göstermesidir. Gene de çıkılan yolda dikkati elden bırakmamak gerekir. Pek çok kişi yürüdüğü yolu hâlâ aynı yol sanır. Oysa yol çoktan değişmiş ya da yıllar içinde yol onu değiştirmiştir. Kendine yönelik farkındalık bilinci gelişmemiş ya da bu konuda kendilerini ketlemiş kişiler hayatta olduğu gibi sanatta da yollarını kaybederler.” *Devam Ağacı*, Metis, 2021, s. 10.

rey, öncelikle *kendi bakış açısına* “eleştirel ölçütleri” uygulayabilmek zorundadır. Ve unutmamak gerekir ki eleştirel düşünme ilke olarak anti-otoriterdir. Yargı yetisinin kullanılması, düşünülmeden kabul edilen önyargılardan kurtulmak ya da çoğunluğun kayıtsızlığına karşı direnmek anlamına gelir.⁵²

“Eleştirel düşünüş, sadece başkalarından edindiğimiz öğreti ve kavramlara, miras aldığımız gelenek ve önyargılara uygulanmakla kalmaz; eleştirel düşünme sanatını tam da kendi düşüncemize uygulayarak öğreniriz. Ve bu da kamuya açıklık olmadan, diğer insanların düşündükleriyle temastan doğan sınama olmaksızın öğrenilemez,” der Arendt.⁵³ Demek ki ayırım yapabilmeyi, yani zihinsel yargıyı, sonucu bilgi olan teorik yöntemlerin mantıksal işleyişi ile karıştırmamak gerekir. Hazır bilgi birikimi de sürekli değişen olgulara yeterli yanıt veremez çünkü bu, olguların kökensel niteliğine dokunamaz. Başka bir deyişle düşünme ve yargılama edimi, edinilmiş/aktarılmış bilgi ile değil, kişinin başkalarının olası yargılarını anlamaya çalışması ve onların *zihinlerine konuk olmayı* başarabilmesi sayesinde gerçekleşir. Buysa ne kadar zeki ve akıllı olurlarsa olsunlar sadece kendileriyle meşgul olan narsisistlerin gerçek anlamda yapamayacağı şeydir.

Nitekim Arendt’in en çarpıcı saptamalarından biri, “düşünme yoksunluğunun dünyasal sonucunun, zihinsel yargı yetisinin yokluğu anlamında ahmaklığın yaygınlaşması”⁵⁴ olduğudur. Üstelik bu “ahmaklık”, “zeki” insanlar arasında daha da çarpıcı biçimde kendini gösterir: “Aydınlar arasında, bir kişinin herkesle paylaştığı ahmaklığın, o kişi ne kadar zekiye o kadar tahammül edilmez olduğu

52. *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 87. “Arendt’e göre, sadece bilinçli parya konumuna uygun tavır alarak ve konformizme direnerek gerçek anlamda düşünme ve yargılamada bulunulabilir. Bir keresinde, ‘sosyal konformizme kapılmamak, zihinsel başarının olmazsa olmazıdır,’ demişti.” E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, 2004 [1982], s. xliii.

53. *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 93.

54. Ernst Vollrath, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research* 44 (1): 176-77, Bahar 1977.

söylenebilir,” der Arendt.⁵⁵ Düşünme ve zihinsel yargı yetisi, salt filozoflara özgülülmüş, küçük bir azınlığın ayrıcalığı değil de her-keste var olan bir yeti olduğu gibi, “düşünme yoksunluğu da beyin gücünden yoksun çoğunluğun zaafı değil bilimciler, akademisyenler ve zihinsel mesleklerdeki uzmanlar da dahil olmak üzere herkesin düşünebileceği bir hatadır.”⁵⁶

Hafıza Sadece Geçmiş Değil Geleceği de Kapsar

Politika, başka şeylerin yanı sıra, yeniyi ortaya çıkarma ve yeni başlangıçlar yapabilme sanatı olduğundan Arendt, politikada hayal gücünün önemini vurgular. Yeni olanı ortaya çıkarmak istiyorsak kendimizi zihinsel olarak bulduğumuz yerden uzaklaştırıp işle- rin şimdikinden nasıl başka türlü olabileceğini tahayyül edebilme- miz gerekir. Tahayyül, dünyayı değiştirebileceğimizi ve yeni bir şeyler başlatabileceğimizi görmemizi sağlar:

[Sadece hayal gücü] şeyleri doğru bir perspektif içinde görebilmemi- zi, çok yakın olan şeyleri belirli bir mesafeye koyarak onları tarafsız ve önyargısız biçimde görebilmek için yeterince güçlü olmamızı, uzaklığın yarattığı boşlukların üzerinde köprüler kuracak kadar cömert olmamızı sağlayan şeydir; öyle ki sonuçta bizden çok uzakta olan her şeyi sanki ken- di meselemizmiş gibi anlayabilmemiz mümkün olsun.⁵⁷

Zihinsel yargılama sürecinde düşünümseellik ve hayal gücü dev- reye girer. Eleştirel düşünme tek başına sürdürülen bir şey olsa bile “bütün diğerleri”nden kopuk değildir; kişi hayal gücü sayesinde

55. “Understanding and Politics”, s. 383. “Kant şuna inanıyordu: Anlayışsız ve dar kafalı birini ... pekâlâ eğitim yoluyla yetiştirmek, hatta bir âlim haline getirme- mak mümkündür. Fakat böyle kimseler genellikle yargı yetisinden de yoksun olurlar ve bu asla giderilemeyen bir kusurdur; dolayısıyla bilimlerini icra ederken bu kusuru ele veren âlimlerle karşılaşmak nadir görülen bir şey değildir.” Kant’tan akt. Arendt, *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 39.

56. *The Life of the Mind*, s. 191 ve *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 87: “... çoğunluğun düşünmeyen dogmatizmi karşısında seçkin bir azınlığın aynı ölçüde düşünmeyen kendi dogmatizmi bulunur.”

57. *Essays in Understanding, 1930-54*, s. 323.

başkalarını var kılar ve böylece potansiyel olarak kamusal olan bir uzama doğru hareket eder, Kant'ın "dünya insanı" konumunu benimser. Genişletilmiş zihinle düşünmek bir anlamda her türlü çelişkili görüşü dikkate almak için bir yolculuğa çıkmak demektir: "Kanaatler söz konusu oldu mu ... düşünüşümüz gerçekten daldan dala konar. Sanki bir yerden bir yerlere, dünyanın bir tarafından başka bir tarafına, her türlü çelişkili görüşler arasında koşup duruyormuş gibi. Ta ki, bu tikellerden nihayet bir tür tarafsız genellemeye ulaşana dek."⁵⁸

Tahayyül etmek, üzerinde uğraşılması, deneyim kazanılması ve ısrar edilmesi gereken bir şey olduğu için düşünme ile çok yakından bağlantılıdır. Eichmann gibi 20. yüzyılın en büyük suçlarını işlemiş düşünme yoksunu kişiler, kendilerini başkalarının yerine koymayı hayal etmedikleri için parçası oldukları cinayet makinelerinin ötesine bakmayı reddetmişlerdir. Politik tahayyülden yoksun olmak sadece partizan politikaya kayıtsız kalmak anlamına gelmez (o bağışlanabilir bir şey olabilir), esas olarak bu dünyada başkalarıyla birlikte yaşamının ne anlama geldiğini düşünmemektir. Ve bu, Eichmann örneğinde olduğu gibi, feci sonuçlara yol açabilir. Bu anlamda, düşünme yoksunluğu, *ahlaki bir körlük*, kendi-

58. "Truth and Politics", s. 242. Bu noktada Arendt'in çelişkiye ilişkin yöntemine değinmek önemli. Arendt, Vázquez'in işaret ettiği gibi, moderniteye içkin olan çelişkileri, çelişkiler içinden ve onlar aracılığıyla düşünerek gözler önüne serer: "Bu, çelişkinin yüceltilmesini değil, çelişkileri dile getirmeye cesaret eden düşünürün gerçekliğe tevazu ile yaklaştığını gösterir ... Kavrayışımıza meydan okuyan problemler salt kendi içinde tutarlı temsillere indirgenemez ve kolay çözümlerle ortadan kaldırılamaz. Tarihsel gerçekliğin karmaşıklığı, önceden edinilmiş anlama biçimlerine meydan okur ama bir problem zaten ancak verili olana meydan okuduğu zaman problemdir. Dolayısıyla düşünürün görevi önceden edinilmiş teorik çerçevelere körü körüne bağlı kalmak değildir; bu, gerçekliğin karmaşıklığını kendi içinde tutarlı bir söyleme indirgemekten başka bir işe yaramaz." Rolando Vázquez, "Thinking the Event with Hannah Arendt", s. 44. Gerçekten de düşünürün görevi bilinmeyene, o âna dek anlaşılmamış olana adım atmaktır. Anlama ise, toplumun sorunlarını alışıldık biçimlere sokup böylece onları hemen kabul edilebilecek olanın normallğine indirgemek değildir. Oysa genelde hep yapmaya yatkın olduğumuz bir şeydir bu, çünkü bizi Sokrates'in sözünü ettiği "tedirginlik"ten ve tedirginliğin yol açtığı düşünme çabasından kurtarır.

mizi başkasının yerinde tahayyül etmeyi bilmemektir. Tersinden baktığımızda ise hayal gücü, başkalarının –ötekilerin– bizlerden farklı olmadığını düşünmeyi mümkün kılarak insanın kötülük yapma itkisine karşı koymasını sağlayan bir savunma bariyeri de olabilir.

Kant'ın önemini vurguladığı, muhayyilenin var olmayan şeyleri var kılma, var olanları ise yok kılma gücü onu hafızanın koşulu haline getirir. Düşünme ve hatırlama, kişinin kendisine bu dünyada bir yer edinmesine, kök salmasına hizmet eder. Ve “kişi olmayı salt insan oluştan yahut hiç kimse oluştan ayırt eden şey, düşünmenin yol açtığı bu köklendirme sürecinden kaynaklanır.”⁵⁹ Kişi, düşünme ve hatırlamada köklerini bulan düşünen bir varlıksa ve dolayısıyla kendi kendisiyle yaşamak zorunda olduğunun bilincindeyse kendisine yapmak için izin vereceği şeylerin sınırı olur ve bunlar ona dışarıdan dayatılan değil, kendi belirlediği sınırlardır. Hatırlama geçmiş anlatmaktan, verileri sıralamaktan ibaret değildir; her şeyden önce olmuş olanı deneyime açmak, geçmişteki bir imgeyi gözümüzün önüne getirmektir. İnsan eylemlerinin sürekliliğini sağlayan, veriler yığını değil, onları anlamlandıran *hatırlamadır*. Her hatırlama gündelik hayatımızla diyalog içine girer ve hatırlama yoluyla tarih yaşam deneyimi haline gelir.⁶⁰ Bu, tarihçinin bilimsel veri toplamasından farklı bir şeydir. Arendt'in Homeros gibi ozanlara verdiği önem bilinir, çünkü geçmişte olup bitenleri gözümüzün önüne getirmek ozanların ve öykü anlatıcılarının zanaatıdır. Hafızanın deposunu koruyanlar, uğraşları yaşamımıza eşlik eden söz-

59. “Some Questions on Moral Philosophy”, *Responsibility and Judgment*, s. 100, 101. “Düşünme daima hatırlamayı gerektirir,” der Arendt, “her düşünce kelimenin tam anlamıyla bir sonradan düşüncedir.” *Zihnin Yaşamı*, s. 99.

60. “Hafıza, *Mnemosyne*, *Musaların* ve hatırlamanın anası, en sık yaptığımız ve aynı zamanda en temel düşünme deneyimidir ve olmayan şeyler ile, duyularımızdan kaybolmuş şeyler ile ilgilidir ... Sadece zihnimde canlanması için önce duyulardan arınmış olması gerekir ve duyu nesnelerinin imgelere dönüştürülmesi yetisine ‘hayal gücü/imgeler’ adı verilir. Yok olanı duyulardan arınmış biçimde var kılan bu yeti olmadan düşünme süreçleri mümkün olmaz.” *The Life of the Mind*, s. 85.

cükleri bulmak ve yaratmak olan ozanlardır.⁶¹ Hafıza, çoğu zaman *artık-olmayan* şeyleri muhafaza eder ve hatırlamanın emrine amade tutar ama Arendt için hafıza sadece geçmiş değil, geleceği de kapsar: “zihnin namevcut olanı mevcut kılabilme yetisi sayesinde ki ‘*artık-değil*’ diyebilir ve kendimize bir geçmiş kurabiliriz ya da ‘*henüz-değil*’ deyip geleceğe hazırlanabiliriz.”⁶² Hafıza düşünmenin koşulu olduğu gibi muhayyile de hafızanın koşuludur.

Kökleri Sağlam Olan Esen Rüzgâra Göre Savrulmaz

Düşünme, kendim üzerinde düşünmeye, öz-farkındalığa yol açarak kendimi dünyaya nasıl sunacağımı, başkaları tarafından nasıl görülmek istediğimi belirlememi sağlar. Ahlaki davranış, insanın kendi kendisiyle konuşmasına, düşünmesine bağlıdır çünkü “kendimle olan sessiz diyalog sayesinde yapmış olduğum davranışa geri dönerim.”⁶³ Yaptığı ve söylediği üzerinde kendi kendisiyle konuşmasını bilmeyen, kendisiyle çelişmekten korkmaz ve bu da demektir ki yapıp ettiklerinin hesabını vermeye yanaşmaz. Buna karşılık etik öznenin diyalojik düşünme süreci içinde kendini sürekli yenilemesi, hatırlama (hafıza) yoluyla kendini inşa etmesini ve bütünselliğini sağlar. Hatırlama kök salmak anlamına geldiği için kökleri sağlam kişi öyle her esen rüzgâra göre sağa sola savrulmaz. Kişi oluşu salt insan oluştan veya “hiç kimse” oluştan ayıran, eleştirel ve özeleştirel düşünmenin, hatırlama sürecinde sürekli tekrarlanarak köklendirmeyi, başka bir deyişle tutarlı olmayı sağlamasıdır.

61. Vázquez de “öykü anlatıcılarının ve ozanların bir hatırlama biçimi olarak sürdürdükleri yüzlerce yıllık anlatısal tarih, meslekten tarihçilerin çoğu tarafından reddedilmiştir,” diyerek aynı noktaya işaret eder. Ona göre, modernitenin tarihi nesneleştirilmesi ancak geçmişin artık olmayan bir şey olarak kavranmasıyla mümkündür; böylelikle geçmiş, deneyimin bir parçası olmaktan çıkar: “Geçmişin bu artık şimdi olmayan şeklinde negatif kavranışı, modernitenin karakteristiğidir. Bu şekilde kavranan tarih, tek boyutlu düşünme ve mutlakçı, totalleştirici vizyonlarla uyum içindedir.” Rolando Vázquez, “Thinking the Event with Hannah Arendt”, s. 50.

62. *Zihnin Yaşamı*, s. 97.

63. *A.g.y.*, s. 67.

Arendt'in deyişiyle, "en büyük kötülükleri yapanlar, konu üzerinde hiç düşünmedikleri için hatırlamayanlardır; hatırlamadıkları için onları kötülükten geri tutacak hiçbir şey yoktur. Eğer hatırlamayı reddedersem, fiilen her şeyi yapmaya hazırım demektir. Çünkü örneğin acı, hemen unutulmuş bir deneyim olursa, gözü karalığım her şeye tevessül edecek kadar büyük olur."⁶⁴ Geçmiş üzerinde düşünmek ve kendimize hesap vermek, derinlere inerek köklere tutunmaktır.

Kişilik/karakter adını verdiğimiz şey insanın doğal niteliklerine değil "kendisinin kendisiyle yaptığı şeylere", tutarlı bir ilkeler bütününe, bir *ethos*'a dayanarak farklı durumlarda aldığı tavırlara bağlıdır ve ancak belirli zaman süresi içinde inşa edilip görünür hale gelir. İnsan oluş biyolojik bir olgudur, kişi olmak ise bilinçli bir edim, seçilerek ulaşılan bir şeydir.⁶⁵ Tam da Eichmann gibilerinin olmak istemediği şey! Düşünmemek (düşünmeyi seçmemek) "hiçlik demektir çünkü kökleri yoktur, sınırlamaları yoktur, havsalanın almadığı aşırılıklara varıp bütün dünyayı istila edebilir."⁶⁶ Bu anlamda sıradan olduğu kadar aşırıdır. İstikrarlı bir kendilik bilinci olmayanların sınırları da olmaz ve bukalemun olmayı kolaylaştıran bu "boşluk" yüzünden totaliter projelerin yürütücüsü olmaya aday olurlar.

Arendt'e göre kendimizle diyalog kurma yetimiz benliğin bir kimlik oluşturmasını sağladığı için bir "yaratıcılık" edimidir.⁶⁷ Düşünerek kendimi nasıl sunacağımı, nasıl görünmek istediğimi belirlerim; bu yetiyi tekrar tekrar kullanarak kişiliğimi oluşturur ve tutarlı olmaya gayret ederek zaman içinde aynı şekilde görünmeye çalışırım. "Ne var ki kendini sunma [gayreti] ikiyüzlülüğe ve gösterişçiliğe de yol açabilir; gösterişi, mış gibi yapmayı gerçek olan-

64. *Responsibility and Judgment*, s. 94.

65. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 1798, 1800: "Karakter, insanın kendi kendisiyle yaptığı bir şeydir, doğanın ona bahsettiği bir şey değil."

66. "Some Questions on Moral Philosophy", *Responsibility and Judgment*, s. 112.

67. *Responsibility and Judgment*, s. 101.

dan ayırt etmenin yegâne yolu ise [ikiyüzlünün] süreklilik ve tutarlılık sağlayamamasıdır,” der Arendt.⁶⁸ Bu da demektir ki *kişilik, zaman içinde sürekli ve tutarlı olarak belirli bir biçimde davranmakla oluşur*.⁶⁹

Hannah Arendt’in “kişi olma” (*personhood*) kavramsallaştırması, eski Roma’daki *persona*, yani siyasal gövde/devlet tarafından verilen ve garanti altına alınan hukuksal kişilik kavramına atıf yap-sa da düşünme, zihinsel yargı, ahlaki sorumluluk ve politika anlayışı ile iç içe geçen bir karmaşıklığa sahiptir. Aynı zamanda onun “kötülük” hakkındaki düşüncesini de daha iyi anlamamızı sağlar. “Ne” olduğumuzun aksine “kim” olduğumuzu ortaya koyan kamusal alandaki eylemlerimizin ve sözlerimizin *tutarlı bir bütün* oluşturmaları, kişiliği ya da karakteri meydana getirir.

Kendi yaşamımın faili olduğum için özyaşam öykümü kendim değil ancak başkaları, yani yapıp ettiklerime tanık olanlar hakikate uygun biçimde anlatabilir. Eylemlerimizin başlattığı etkiler zincirini veya başkalarının bizim yaşam öykümüzü nasıl görüp değerlendirdiğini ve hatırladığını kontrol edemeyiz ama kendimizi nasıl sunmak istediğimizi ve bu sunuşa içkin olan verdiğimiz sözleri nasıl tuttuğumuzu belirleme yetisine sahibizdir; bu sayede kendi gündelik davranışlarımıza yön veren karakterimizi oluştururuz. Karak-

68. “İkiyüzlünün tabi tutulacağı sınav gerçekten de eski Sokratik, ‘görünmek istediğin gibi ol’ düsturudur ki bunun anlamı yalnız olsan ve sadece kendine görünüyor olsan bile daima diğerlerine görünmek istediğin gibi görünmektir. Böyle bir karar verdiğimde sadece bana sunulan şu ya da bu vasfa tepki vermiyor, dünyanın bana sunduğu çeşitli davranış olasılıkları arasından bir seçim yapıyorumdur.” *Zihnin Yaşamı*, s. 56.

69. Kant’a göre de, karakter belirli bir sürede ve özellikle zor zamanlarda alınan tavırlarda kendini ortaya koyar ve özgürlüğe sahip rasyonel bir varlık olarak insanın ayırt edici niteliğidir: “İçgüdüleriyle değil, iradesiyle hareket eden, nasıl tavır alacağını bilebileceğimiz ilkeli adam, karakter sahibidir” (*a.g.y.*). Judith Butler, Arendt’in Kant’ın bu “bir tür eril irade ve gururdan kaynaklı karakter” anlayışına, Jaspers örneğinden hareketle farklı bir yorum getirdiğini savunur. Butler, “Giving an Account of Oneself”. Gerçekten de Arendt, örneğin Jaspers’in karakterini stoik bir şekilde korkuya veya düşük eğilimlere baskın çıkan bir iradeye değil, cinsel ve kültürel farklılığa açık olmasıyla ilişkilendirir. Bkz. *Men in Dark Times*, s. 206.

ter, önemli ölçüde, kişinin yaşamını bütünsel ve anlamlı bir anlatıya dönüştürecek şekilde, kalıplaşmış sosyal davranış normlarına direnmesine dayanır.⁷⁰ Kişinin yaşamını tutarlı bir bütünsel anlatıya dönüştürecek şekilde davranması düşünümSELLİĞE, öz-farkındalığa olduğu kadar hem kendisine hem de başkalarına verdiği sözleri tutabilmesine ve hakikati söyleyebilme cesaretine bağlıdır. Bazen de, herhangi bir alternatif önermese bile sadece “hayır bunu yapmam” demesine...

Erdemli ya da ahlaklı olmak gerçekten de dogmatik biçimde belirli kurallara uymaktan çok farklı bir şey. Rosa Luxemburg’un dediği gibi, sahici özgürlük ancak kişi başka türlü düşünme, konuşma ve eylemde bulunma cesaretine sahipse adına layık olur. Özellikle de popüler olana ve dayatılana meydan okuyorsa... Sıradan kötülükleri işleyenler, ahlaki bukalemunlar çevrelerine uymayı kolaylaştıran değerlere sahiptirler. Doğruyu “normal” ile, yanlış “istisnai/kuraldışı” ile özdeşleştirirler ve bir günde bir ahlak evreninden diğerine kolayca geçebilirler. Düzgün bir yönetim altında bu tutum rahat etmelerini sağlasa da kriminal bir rejim ahlakı tersine çevirdiği, Orwell’in 1984’ünde olduğu gibi “özgürlüğü kölelik, köleliği özgürlük” yaptığı zaman felakete yol açar. İşte o zaman gündelik sıradanlık, kötülüğün sıradanlığına dönüşür.

Geleneksel moral/ahlaki normlar,⁷¹ insanı gerçekliği olduğu gibi görmekten alıkoyan, ona gözlerini kapamayı kolaylaştıran kli-

70. Jaspers’in Arendt’e yazdığı bir mektupta onun karakteri hakkında söyledikleri bu noktayı çok iyi açmıyor: “Bana öyle geliyor ki sen ister Königsberg’de, Heidelberg’de ya da Amerika’da veya Paris’te olsun, hiç şaşmadan içsel özünü korudun. Gerçek bir insan varlığı olan herkesin bunu yapabilmesi gerekir.” *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, haz. Lotte Kohler ve Hans Sauer, çev. R. Kimber ve R. Kimber, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, s. 22.

71. *Mores*, etimolojik olarak her toplumda davranış kodlarını biçimlendiren ve elbette zamana ve yere göre değişen âdetlere, alışkanlıklara, terbiye kalıplarına gönderme yapar: “... moral [ahlak] *mores*’den, etik *ethos*’dan gelir, bunlar âdetler ve alışkanlıklar anlamına gelen Latince ve Yunanca kelimelerdir.” *Zihnin Yaşamı*, s. 23. Arendt, âdetleri ve alışkanlıkları değiştirmenin, sofrada adabını değiştirmekten daha zor olmadığına dikkat çekerken Nazi Almanyası ve “bir noktaya kadar” Stalin Rusyası örneğini verir: “Buralarda Batı ahlakının temel buyrukları aniden tersine

şelerdir. Ve kolaylıkla bir ahlaki kodlar dizisinden diğerine geçilebilir; üstelik önceki dönem “ahlakına” en katı biçimde bağlı olanlar, genellikle bu geçişi en hızlı yapanlar olur. Bu kodlar, içi boş kalıplar oldukları için para gibi değiş tokuş edilebilirler. Nitekim Naziler döneminde eski ahlaki kodların yerini kolayca Nazi kurallarının almış olması bunun kanıtıdır.⁷² Üstelik aynı insanlar savaş sonrasında bu sefer tam tersi kodları kabul etmekte fazlasıyla hızlı ve kolaycı davranmışlardır. Burada, kimler daha ahlaki davranma potansiyeline sahiptir sorusu gündeme gelir. Sokrates’e dönerek, “kendi içlerinde kötülük ile birlikte yaşaması mümkün olmayanlar” cevabını verebiliriz bu soruya. Ya da bir başka deyişle, düşünmeyi seçenler.⁷³

çevrilmiştir. Birinde ‘Katletmeyeceksin’, diğerinde ise ‘Komşuna karşı yalan şahitlik etmeyeceksin’. Bizleri, ardından gelen şey, yani III. Reich’in devrilmesinin ardından Almanların ‘yeniden eğitilmeleri’nin böylesine kolay olması da teselli etmemelidir ... Çünkü esasında aynı olgudur.” *Zihnin Yaşamı*, s. 208.

72. Nazi Almanyası’nda bohemlerin saygın burjuva ahlakının savunucularından çok daha fazla Nazizme direnebilmiş olmaları bu açıdan ilginçtir ve aynı zamanda totaliter rejimin caz, swing vb. hareketleri neden yasakladığını da açıklar. Kuzey Kore’de de gençlerin serbest kıyafetler giymelerinin, dans etmelerinin, kendi yeni davranış kalıplarını oluşturmalarının yasaklanması, aynı olgunun günümüzdeki yansımasıdır. Arendt, “isyanî” ile “kuşku”nun, yani düşünme ve kuşku lanma eğiliminde olanların totaliter rejime direnmeye daha meyyal olduğuna, buna karşılık önceden sıkı ahlakçı ve kuralcı geçinenlerin kısa sürede ahlaki çöküş yaşadıklarına dikkat çeker. Bu konuda bkz. “Personal Responsibility Under Dictatorship”, *Responsibility and Judgment*, s. 201.

73. Burada aklıma Bilge Karasu’nun harikulade kitabı *Uzun Sürmüş Bir Günü’nün Akşamı*’nda öyküsünü anlattığı rahip Andronikos geliyor. Andronikos, Bizans’ta muktedirlerin dayattığı ikona kırıcılık hareketine karşı Kilise’nin ve dolayısıyla da o güne dek kendisinin savunmuş olduğu ilkeleri terk ederse, zorbalık altında küfür saydığı şeyleri kabul eden birisiyle, yani kendisiyle birlikte yaşayamayacağı sonucuna varır ve kaçtığı adadan ölümü göze alarak geri döner. Kendimizle birlikte yaşamak istiyorsak yapmamamız gereken şeyler vardır. Bunlar aşkın mutlaklıklara dayalı değil, kendimize kendi koyduğumuz ilkelere uymayan şeylerdir.

“Hiç Kimse” Olmamayı Seçmek

Hannah Arendt *Karanlık Zamanlarda Yaşayanlar*⁷⁴ adlı kitabında tam da bu açıdan örnek olan kadınları ve erkekleri anlatır. Bu insanlar belirli tarihsel dönemlerde kamusal yaşamın niteliklerini ve sınırlamalarını açıkça ortaya koymuşlar, koşullar ne denli zor olursa olsun başka türlü davranılabileceğini de göstermişlerdir. Bunu yapabilmelerinin sebebi zamanın “trendleri”ne, modalarına, bayat kabullerine uymaları (“şimdi zamanın ruhu bu, ona uymak lazım”) değil, tersine onlara meydan okuyabilmiş, direnmiş olmalarıdır. Nazizme, Stalinizme karşı durabilmiş insanlar aşkın/dinsel mutlak ilkelere inanmadıkları halde ahlaki duruşlarını koruyabilmişlerdir çünkü bunlar olmadığı zaman da insanlar ahlaki seçimler yaparlar ve bunları meşrulaştıracak gerekçelere, ilkelere sahip olurlar. Nitekim işbirlikçilik yapmayıp direnenler kendi “vicdan”larına uyar-ken belirli ahlaki ilkeler onlara apaçık görüldüğü için öyle yaptılar, mutlaklara uydukları için değil, der Arendt.⁷⁵ Üstelik bunu başara-bilmek için olağanüstü kişiler olmak gerekmez, her insanda ahlaki ve vicdani kapasite mevcuttur.

Hannah Arendt “vicdan” dediği zaman ne Batı Hristiyan gele-neğindeki gibi “tanrının içimizdeki sesi”ni, ne de modern psikolo-jide çoğunlukla kullanıldığı gibi bir suçluluk duygusunu kasteder. O ahlaki duyguların nedenlerini aramakla değil, dünyevi ahlaki il-keler bulmakla ilgilidir.⁷⁶ Bazı şeyler verili olduğunda bize hayatı-

74. *Men in Dark Times*. Dünyayı, mutlaklara uyma zorunluluğunu reddederek ve ilkeleri, olguları ya da fikirleri değil örnek almak istediğimiz ve birlikte olmak istediğimiz insanları seçerek insanileştiririz. Bu konuda bkz. *Between Past and Future*, s. 224-25. Somut örneğin gücüne atıf yapan Arendt, politikanın mutlakçı ol-mayan ahlaki ilkeler tarafından dolaymlandığı bir anlayışı yerleştirmeye çalışır; “örnek”, kendisinde bir kavramı veya genel ilkeyi barındırır.

75. *Seminar on Basic Moral Propositions*, University of Chicago’da verilen se-miner, 1966, *Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40*, s. 024648.

76. S. D. Jacobitti, “The Public, the Private, the Moral: Hannah Arendt and Political Morality”, *International Political Science Review* 12 (4): 281-93, 1991. Arendt’in ahlaki konularla ilgili yapıtları, “Some Questions of Moral Philosophy”

mızın değişmez bir parçası, sanki doğanın düzeniymiş gibi görünür. Eleştirel teorinin en geçerli tespitlerinden biri ise, her verili düzenin bizi var olanın sınırlarını sanki olabilir olanın da sınırlarıymış sanma hatasına düşürdüğüdür. Oysa her gelecek, geçmiş ile kopuşu şaşırtıcı yollarla gerçekleştirir ve cesarete ihtiyaç gösterir. Gramsci'nin, 1920'ler İtalyası'nda "aklın kötümserliğine karşı iradenin iyimserliğini" vurgulamış olması tam da bu yüzdendir. Çünkü "iradenin bir tasarımı fiile dönüştürme becerisi"⁷⁷ vardır. Başka bir deyişle, insanların bir araya gelerek ortak bir gelecek tasarımı uğruna eylemde bulunma becerisi... Üstelik Arendt'in önemle hatırlattığı gibi, "cesur insan, ruhu bu duygudan âri olan ya da ona kesin bir şekilde galip gelmiş kişi değil, sergilemek istediği şeyin korku olmadığına karar vermiş kişidir."⁷⁸ Yani tıpkı düşünmek gibi, *cesaret etmeye karar vermek* de bir seçim meselesidir.⁷⁹

(*New School for Social Research 1965 Lecture*) ve Chicago Üniversitesi'nde 1966'da verdiği "The Status of Morality in a Post-Nietzschean Era and Its Implications for Politics"de bulunabilir.

77. *Zihnin Yaşamı*, s. 284. Düşünme zihinsel yargının yolunu açarak iradenin harekete geçmesini sağlayabilir, irade ise dünyada eylemeye yol açar.

78. *Zihnin Yaşamı*, s. 55. Yaşamı boyunca politikadan uzak kalıp toplumsal standartlara uyarak sükûn içinde yaşamak isteyen Stefan Zweig'i eleştirdiği yazısında Arendt, sonuçta onun şöhretin koruyucu zırhı olmadan ortada kalıverdiğinde Yahudi halkının gerçekliğiyle, yani bu kimliğin bir utanç olarak yaşanabileceği gerçeğiyle yüz yüze geldiğini söyler. Bu "alçaltıcı" gerçekliğin "utancından" şöhret sahibi olmakla, kendi benliğini yüceltmekle, hatta bireysel onuru korumaya çalışmakla değil, ancak bir bütün olarak Yahudi halkının onuru için mücadele etmekle kurtulabilirdiniz: "1930'lar boyunca Almanya ve başka yerlerde üst sınıf mensuplarının giderek daha fazla Nazilerin tutumunu benimsemeye başlayıp onların hedefi olanlara ayrımcılık yaptıklarının farkında olmasına rağmen politik tutum almamakla övünen Zweig, bu gerçekle yüzleşmemiştir. Oysa 'politik açıdan, bütün insanlar yasanın önünde artık eşit sayılmamaya başladığında yasanın dışına çıkmak onun için onur olabilirdi.'" "Stefan Zweig: Jews in the World of Yesterday", *The Jewish Writings*, s. 328 ve 318. Politik cesaretin önemini vurgulayan ve "ya hepimiz ya hiçbirimiz" sloganının anlamını açımlayan bu tespitin bütün ezilen kimlikler için geçerli olduğuna şüphe yok.

79. 2021 Haziranı'nda, İstanbul'da yapılan ve her zamanki gibi polislin hunharca müdahale ettiği 19. Onur Yürüyüşü'ne katılan KAOS GL kurucularından Yase-min Öz'ün şu sözleri bu seçimi ne güzel anlatıyor: "Cesaret duymadığımız bir dün-

Arendt'in yapıtına sinmiş olan dünya sevgisi, dünyaya var olan koşulları içinde yanıt vermeye hazır olma ve eylemin yaratacağı sonuçların ne olacağını bilmediğimiz halde gene de verili olana meydan okuyup (onu *yadsıyıp*) “başka türlü olması” için çaba gösterme çağrısıdır. Dünyadan yana olmak, her zaman onun açısından anlamaya, düşünmeye ve tavır almaya çalışmak anlamına gelir. Anlamak, Arendt'in düşüncesinde bir şeyleri mazur göstermekle değil, onları değiştirmeye çalışan politik eylemle ilişkilidir. Dünyadan yana politik eylemde bulunabilmek, fail olabilmek ise benzersizliğin farkında olan bireylere mahsustur. Başka bir deyişle, ne kendini ne de başkalarını nesneleştiren bireyler olmakla. Herkesin ve her şeyin nesneleştirildiği bir dünyada açıktır ki bu, kolay olmayan, üzerinde çalışılması gereken bir şeydir.⁸⁰ Çünkü benzersiz kendilik algısına sahip olmak, kendini ve başkalarını özne olarak görebilmek, özgürlüğün özel yaşamdaki kaynaklarını bile istila etmeye çalışan totaliter rejimlere karşı bir direnme olanağı yaratır ve bizi “hiç kimse” olmaktan kurtarır. Totalitarizm de zaten “hiç kimse”nin iktidarındır.⁸¹

Bu dünyanın temel olgusu her birimizin, daha büyük bir nedensellik zincirinin halkaları değil, tekil ve benzersiz varlıklar olmamızdır. İnsani olgular salt nedensellikle açıklanamaz. Doğaları itibariyle, insani olgular, köklerini insan özgürlüğünde buldukları

yada bizi süpürüyorlar. Cesur olmak zorunda kalınmayan bir dünya, korku duymak ve bastırmak zorunda olunmayan bir dünya için yürüyoruz.” Ve devam ediyor, “neyse ki beraber korkuyoruz!” (abç).

80. Rachel Paine'in özellikle bu noktaya dikkat çekmesini çok önemli buluyorum. Bkz. “I Want You To Be: Love as a Precondition of Freedom in the Thought of Hannah Arendt”, *Thoughts of Love* içinde, haz. G. Peters ve F. Peters, Cambridge Scholars Publishing, 2013, s. 107-23.

81. “Nazi suçlularının sorunu gönüllü olarak her türlü kişisel niteliği reddetmeleriydi, sanki affedilecek ya da cezalandırılacak hiç kimse yokmuş gibi. Sürekli kendi inisiyatifleriyle bir şey yapmadıklarını, iyi ya da kötü hiçbir maksatlarının olmadığını, sadece emirlere itaat ettiklerini söylüyorlardı. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, en büyük kötülüğü yapanlar hiç kimse olanlar, kişi olmayı reddedenlerdi.” “Some Questions on Moral Philosophy”, s. 111. Çünkü “hiç kimse” olduğunuz zaman hep “ben değil, sistem suçludur”.

için “başka türlü de olabilecek” olandır. Başka bir deyişle, özgür olduğumuz için görünümüler dünyasına nedensellik yasası ile açıklanamayacak yeni bir şey getirebiliriz. Dolayısıyla herkes kendisi bir başlangıç olarak başlangıç yapma, fail olma özelliğine sahiptir.

Böylelikle dünyada hem aktörler hem de seyirciler olarak kendimizin kim olduğunu başkalarına göstermekle kalmayız aynı zamanda kendi içsel kimliğimizi de inşa ederiz. Aslında böyle yapmak sorumluluğumuzdur. Zihin ve olgusal dünya, seyirci ve aktör, ontolojik olarak, daha derin bir birlik düzleminde birbirine bağımlıdır. Özgürlüğün önkoşulu kendini makinenin bir vidası olarak algılayanlar yerine, başlangıç yapma yeteneğine sahip, düşünen ve yargıda bulunan, fail olan insanların varlığıdır. Başkalarıyla birlikte yarattığımız dünyada düşünme, zihinsel yargılama ve başlangıç yapabilme özelliğimiz, özgürlüğümüzün totaliter rejimler tarafından gasp edilmesine direnebilmemizi ve *kendi ömrümüzün ötesine geçen* bir farklılık yaratma olanağına sahip olmamızı mümkün kılar.⁸²

Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nda açışladığı gibi, insanın ölmek zorunda olmasına rağmen ölümün ve yıkımın karanlığına yönelmek yerine eylemde içkin olan yeniyi başlatma özelliğine dayanarak yaşamı savunmasıdır bu olanağı yaratan.⁸³ İlkeli eylem ile dünyaya var olan koşulları içinde sürekli yanıt vermeye hazır olmak,

82. Auschwitz ve Dachau’dan sağ çıkabilmiş olan Viktor Frankl’in sözleri, me-ramımı daha iyi anlatıyor: “Her şey insan bireyine bağlıdır; aynı kafada olan kişi sayısı ne kadar az olursa olsun her şey, sırf sözlerle değil eylem aracılığıyla yaratıcı bir şekilde hayatın anlamını kendi varlığının gerçekliği haline getiren her bir insana bağlıdır” (*Yes to Life: In Spite of Everything*, Beacon Press, 2020 [1946], s. 21-22). Frankl, bir yandan Holokost’a ilişkin olarak birçok kişinin kapıldığı “dünyanın sonu geldi” teslimiyetçiliğine karşı uyarıda bulunurken diğer yandan insanların birbirlerine yapabilecekleri vahşetin sınırı olmadığını kanıtlayan bu “ayna”yı görmeden önce tutundukları boş umudun yersizliğini vurgular.

83. “Eğer onu kesintiye uğratıp yeni bir şeyler başlatma yetisi olmasaydı ölüm doğru koşan insan ömrü kaçınılmaz olarak her şeyi mahvetmeye ve yıkıma uğratmaya yönelirdi; bu yeti insana, ölmek zorunda olduğu halde ölmek için değil yeniyi başlatmak için doğduğunu sürekli hatırlatan eyleme içkindir.” *The Human Condition*, s. 222.

eylemin yaratacağı sonuçların ne olacağını bilmeksizin gene de ideal olanı reel olana dönüştürebilmek için çaba göstermek bizi “hiç kimse” olmaktan kurtarırken yaşadığımız dünyanın daha iyi bir yer haline gelmesi umudunu ayakta tutar. İnsani edimler alanında umudu ve inancı ayakta tutmak, beyhude bir umudun eylemsizliğine sığınmak yerine düşünmeyi ve eylemeyi seçmeye bağlıdır.⁸⁴ Ancak bu sayede “Ben sadece emir kuluydum,” diyerek kendini temize çıkarmaya çalışan ama bunu söylerken onu rahatça bir başkasıyla değiştirip fuzuli kılablecek totaliter rejimin bir vidası olduğunu itiraf ettiğinin farkında bile olmayan Eichmann’ın aksine, insanlığımızı muhafaza edebiliriz.⁸⁵

—

84. A.g.y.

85. İnsanlık, *humanitas*, içsel ve sübjektif bir özellik değil, başkalarının farklılığına ve kırılganlığına saygı gösteren bir karşılıklı etkileşim sayesinde kazanılan dünyasal bir deneyim, bir var oluş biçimidir. Dolayısıyla, insanlığımızı kazanmak ve muhafaza etmek, çoğulluğun hüküm sürdüğü bir topluluk içinde her bireyin eşit statüsünün karşılıklı olarak kabulüne bağlıdır. Bu, insanın tarihsel olarak koşullu doğasını ve tahakküm, baskı ve dışlanma karşısındaki kırılganlığını da ortaya koyan bir şeydir.

Antigone'de Adalet (*Dike*) ve Kibir (*Hubris*)*



*Hayatı boyunca kibir nedir bilmeyen ve
daima herkesten öğrenmeye açık olan
ağabeyim Bülent Tanör'ün sevgili anısına...*

ARİSTOTELES'E GÖRE tragedya, çoğunlukla statü sahibi bir kişinin (bir kral ya da güçlü bir soylu), *hubris* (aşırı gurur, kibir) nedeniyle yıkıma uğramasını anlatır. Tragedyada zaman-yer-eylem birliği vardır ve eylem, izlek ya da “tinin hareketi” olarak düşünülebilir. Sofokles'in *Antigone* tragedyasında “tinin hareketi”, ilginç bir biçimde iki yönden kaynaklanır: Antigone ile dayısı ve Thebai kentinin egemeni Kreon'un her ikisi de doğruluğu (hak/*right*) savunurlar; ne var ki, her biri doğruluğu farklı değerler dizgesine dayanarak tanımlar. Tragedyada, genelde, kilit unsurlar olarak “tersine dönüş” (*reversal*) ve “farkındalık/kabulleniş” (*recognition*) anları vardır. Tersine dönüş'te, olayların akışında büyük ve beklenmedik bir değişiklik olması ve bu anda eylemin karşıtına dönüşmesi söz konusudur. Bu örnekte, böylesi bir tersine dönüş durumunu Antigone yaşamasa da Kreon'un yaşadığını ve Koro'nun etkisiyle geri adım attığını görürüz, ama iş işten geçtikten sonra! Farkındalık/kabullenme ise, bir karakterin kendisine ve olaylara ilişkin olarak ani ve dönüştürücü bir öz-bilinçlilik durumu yaşaması ve böylece cehalet ya da masumiyetten, “bilgilenmişlik” durumuna geçmesidir.

* *Antigone* tragedyasını yeniden farklı bir gözle okumama vesile olan değerli arkadaşım Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e teşekkür ederim.

Grek seyircisi, *Antigone*'de anlatılan öyküye yabancı değildir. Şanlı ama talihsiz bir ailedendir Antigone, annesi İokasta onu ilk kocası Laius'tan olan oğlu Oedipus'tan hamile kalıp doğurmuştur... Oedipus, tragedyanın bütün unsurlarını üzerinde taşır: Kehanetten kaçmaya çalışır ama "masumiyet/cehalet" durumu onun kendi kendisinin farkında olmasını önler; dahası "her şeyi bilirim, her şeyi çözerim" kibri (*hubris*) içine girmesi, mahvına yol açar. "Bilme-me" durumundan "bilme" durumuna geçmek, kendi kendisinin farkına varmak ve kim olduğunu öğrenmek (baba katili ve ensest suçlusu) Oedipus'un, gözlerini (annesi ve karısı) İokasta'nın iğnesiyle kör edip yollara düşmesine neden olur. Onun düşüşünü hazırlayan, her şeyi bilebileceğine, onun da ötesinde her şeyi denetleyebileceğine ilişkin küstahça güvenidir. Oedipus, Sfenks'in bilmecesini çözse ve Thebai kentini kurtarsa bile, kendisini kaderin elinden kurtaramaz. Çünkü insanın kaderini tanrılar yönetir ve insanın bu kadere verdiği karşılıklardır ki, insan yaşamını büyük ve trajik kılar. İyisi ve kötüsüyle insan bu dünyaya doğar, orada yaşamak ve onunla baş etmek, kendi değerini orada kanıtlamak zorundadır. Trajik çatışmanın çözümü, insanın kadere karşı mücadelesinin kahramanca büyüklüğüne dayanır, ister ölümlerle ister hayatta kalmakla sonuçlansın!

İki Farklı Ahlak ve Adalet Anlayışı

Antigone tragedyasında eylemin başlamasından önceki günlerde Thebai kenti, sürgünde ölmüş olan Oedipus'un iki oğlu, Eteokles ile Polyneikes arasındaki savaşla parçalanmış durumdadır. Eteokles'i, kardeşlerin dayısı Kreon desteklemektedir ve savaşta iki kardeş birbirlerini öldürünce, Thebai tahtı Kreon'a kalır. Kreon, Eteokles'e kahraman muamelesi yapıp saygın bir cenaze töreniyle gömülmesini sağlarken, vatan haini ilan ettiği Polyneikes'in gömülmeden hayvanlara yem edilmesi buyruğunu verir. Bu yasağı çiğneyen, taşlanarak ölüme mahkûm edilecektir. Böylece tragedyada eylem başlamış olur. Antigone, Polyneikes'i de diğer kardeşi gibi ge-

rekli dinsel törenleri uygulayarak gömmeye karar verir ve kentin yasasına karşı gelmek anlamına gelen bu kararını uygulamak için, kız kardeşi İsmene'den yardım ister. Ama İsmene, “kadın” ve dolayısıyla “çaresiz” olduklarını öne sürerek devletin yasalarına meydan okumalarının mümkün olmadığını savunur. Antigone'nin kişiliği ve değerler sistemi, daha ilk diyalogda kendini ortaya koyar. Adının anlamının – “karşı durmak için doğmuş olan” – da gösterdiği gibi, Antigone kararlı ve inatçıdır. Cezalandırılacağını bilse de, kardeşinin ölüsüne gerekli saygıyı göstermenin kan akrabalığının zorunlu kıldığı dinsel görevi olduğunu düşünür. Ona göre, öte dünyanın yasaları bu dünyanınkilerden daha önemlidir: “Yaşayanları hoşnut etmek için pek az zamanımız var, oysa ölüleri sevmek için sonsuzluk. Ben orada sonsuza dek yaşayacağım.”

Antigone ile Kreon, ahlaki kararlara ilişkin iki farklı anlayışı temsil ederler. Antigone'nin ahlakı, yazısız yasalara ve öte dünyanın tanrılarına, akrabalık ilişkilerine ve başkalarına karşı duyulan sorumluluktan türer. Kreon'un ki ise, ahlaki eylemin biricik belirleyicisi olarak genel ilkelere dayanır. Ona göre, sitenin çıkarları her şeyin üzerindedir ve sitenin düşmanları saygın bir gömme törenini hak etmemektedirler. Kreon hem kendisinin hem de tanrıların çıkarlarını, sitenin çıkarlarıyla özdeşleştirmektedir. Kendi ilkelerinin bütün durumlar için en iyisi olduğuna kesinkes emindir. Kendi yarısından başkasına güvenmez ve yer, zaman, insan ihtiyaçları gibi özel durumlara ilişkin bilgiye kulaklarını tıkar. Oysa bütün bu “özel durumları” hesaba katmak, Aristotelesçi anlamda bilgeliğin, “pratık aklın” (*phronesis*), işleyebilmesi için gereklidir. İlkeler, mutlak değil, ancak belli durumlarda yol gösterici olabilirler. Ama Kreon böylesi bir anlayıştan yoksundur. O kendi doğrusunu mutlaklaştırarak düşüşünü hazırlar. Tragedyanın sonuna doğru Koro'nun etkisiyle nihayet bir “farkındalık” durumu yaşayıp geri adım atsa da, artık çok geçtir.¹

1. Kreon'un genel ilkelere ve yasaya öncelik veren tutumu, daha sonraki Batı geleneğine hiç yabancı değildir. Bazı feminist teorisyenler, Batı felsefesinin ve top-

Sofokles'in yapıtında farklı adalet anlayışlarının çarpıştığı açıktır: Kreon'un simgelediği insan yapısı kural ve yasalar ile Antigone'nin simgelediği yazılı olmayan, tanrısal (yazısız, doğal) ahlakın adaleti.² Mağrur Antigone, insan yapısı yasaya meydan okur ve o yasanın elinde ölür. Kreon da sadece ben bilirimciliğin kibiri içinde tanrısal yasaya ve yazısız ahlak kurallarına karşı çıkar ve kaderin (tanrısal adaletin) hışmına uğrar. Koro ise hem ikisine de acır, hem de malul oldukları “kibir” (*hubris*) hatasını lanetler. *Hubris*, insanların gözlerini kör etmekte ve onları doğru insani davranıştan alıkoymaktadır. Kadim Yunan geleneğinde, insanların omuzları üzerinde kendi “demon”larını taşıdıkları, ama bunları başkaları gördüğü halde kendilerinin göremediği düşünülürdü. Koro'nun işaret ettiği bu “trajik” körlüğe, Hannah Arendt de *İnsanlık Durumu*'nda dikkat çeker: “Ölümlülerin felaketi, kendi demonlarına karşı körlüklerinde yatar.”³

lumunun yasalara ayrıcalık tanımasının ilişkilere ve sorumluluklara verilen değeri yok ettiğini ileri sürüyorlar. Örneğin Carol Gilligan, *In A Different Voice* (Harvard University Press, 1982) adlı çok ses getiren çalışmasında, ilişkileri korumak ve güçlendirmek yönündeki kaygıların da evrensel adalet ilkeleri ve yasalara yönelik kaygılar kadar ahlaki öneme sahip olduğunu savunuyor.

2. Doğal hukuka ilişkin kadim kavrayış, insan yasalarının ister teolojik ister seküler olsun ebedi ve evrensel olan daha yüksek bir otorite kaynağı karşısındaki geçerliliğini sorgular. Doğal hukukun talepleri, dünyevi yöneticilerin yasasına meydan okur ve bu yasanın daha yüksek ilkelere uygun olmasını talep eder. Bu ilkelere biri de, bireysel hak ve özgürlüklerdir. Dolayısıyla, insan haklarının korunmasının bir doğal hukuk kavramı olduğu savunulabilir. Hilarie Barnett, *Introduction to Feminist Jurisprudence*, Cavendish, 1998, s. 92. Arendt de, “vicdanın sesi, doğal ışık (*lumen naturale*) haline gelip insanlara üstün bir yasanın bilgisini verir olmadan önce Tanrı'nın sesiydi ve tanrısal kuralları bildiriyordu. Tanrı'nın sesi olarak vicdan insanlara, geçerliliği ‘insandan çok Tanrı'nın sesini dinle’ kutsal emrine dayanan olumlu kuralları hatırlatıyordu,” demektedir. “Sivil İtaatsizlik”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı, 1997, s. 88.

3. *The Human Condition*, s. 353, dn. 18.

Kendini Feda Ederek Güç Kazanmak

Antigone'de önemli bir izlek, toplumsal cinsiyetin (kültürel olarak belirlenmiş kadınlık ve erkeklik kimliği ve rolleri) yol açtığı etkilere ilgilidir. İsmene'nin kendi sözümona güçsüzlüğüne bunca inanmasının nedeni, kadın olmasıdır. İsmene kız kardeşine, kadın oldukları için incinmeye daha açık olduklarını ve yasalara karşı çıkmalarının mümkün olmadığını hatırlatır. Antigone kendi cinsiyetini hiç vurgulamasa da, devlet, Kreon'un kişiliğinde bunu yeterince vurgular. Kreon, Antigone karşısında geri çekilmesinin mümkün olmadığını, bir kadının zafer kazanmasının izin verilemez olduğunu tekrar tekrar belirtecektir. Ayrıca oyunda, kadınların ölümle ve ölüm ritüelleriyle olan eski ilişkileri de belirgindir; nitekim, Antigone'nin ölümü göze alması ile kadınlık konumu arasında bağ kurulur. Kreon, onun "ölüme âşık" olduğunu söyler, ölüme ve olanaksız olana.... Antigone, biri tanrısal yasayı, diğeri devletin yasasını ve düzenini temsil eden iki erkeğe karşı sorumluluklarıyla parçalanmış durumdadır. Üstelik onun sorumluluğu soyut ve uzak bir devlet kavramına karşı değildir; çocukluğundan beri üzerinde somut ataerkil otorite uygulamış ve uygulayacak olan kişi (Kreon, Thebai'nin kralı olmanın ötesinde Antigone'nin dayısı ve müstakbel kayınpederidir) tarafından sınırlandırılmakta ve itaate zorlanmaktadır. Bu durumda "pederşahiliğe" karşı mücadele, son derece somut ve kelime anlamına uygundur.

İki kız kardeş de ataerkil düzenin dar kısıtlamalarına tabidir ama bunlara verdikleri tepki farklıdır; İsmene kendi *eylemsizliğine* gerekçe olarak kadın olmaktan kaynaklanan güçsüzlüğünü, çaresizliğini gösterir. Antigone ise, içinde yaşadığı kültürün ilk bakışta ondan beklemediği biçimde, ölümle sonuçlanacak bir *eylemliliğe* girer. Birbirine karşıtmış gibi görünen bu iki tutum, aslında, ataerkilliğin sınırları içinde kadınların benimsemesine izin verilen iki stratejiden ibarettir: Ya erkek egemen düzene uyum sağlayıp itaat-kâr kadın olarak yaşamak, ya da öznelik konumuna sahip çıkabil-

mek için meydan okuyarak ölmek! Ölümü seçmek, Antigone gibi bir dizi erkek “efendi”ye karşı yükümlülüklerle parçalanmış ve kısıtlanmanın getirdiği engellenmişlik duygusundan kurtulmak isteyen iradesi güçlü bir kadının, içinde yaşadığı koşullarda bulabileceği tek çözümdür. Onun kan bağına verdiği önemi ve kardeşine duyduğu sevgi ile tanrısal yasaya itaat isteğini gözardı etmesek de, içinde bulunduğu kültürde elde edebileceği biricik gerçek gücün, daha yüksek bir amaç için kendini feda etmenin getirdiği güç olduğunu söyleyebiliriz. Antigone, kendisini feda ederek öznelik konumuna sahip çıkmaktadır.

Tragedyanın, Atina sitesinin toplumsal pratiklerini doğrudan yansıtması elbette beklenemez, ama aristokratik bir toplumdan demokratik bir *polis*'e dönüşümün yarattığı süreğen gerilimleri olduğu gibi, yeni demokratik ilişkilerden kaynaklanan yeni gerilimleri de yansıttığını söylemek yanıltıcı olmaz. Bunlar arasında en önemlisi, kan bağına dayalı akrabalık ilişkilerine sadakat ile *polis*'e sadakat arasındaki gerilimdir. Atina'da sürekli bir çatışma odağı yaratan bu gerilimin en çarpıcı ifadelerinden biri, ölü gömme törenlerini ve kadınların hem bu ritüeldeki hem de başka alanlardaki durumunu düzenleyen (sınırlandıran) yeni yasalar. Yunanistan'ın arkaik döneminde aristokratik cenaze törenlerinin çok önemli olduğu biliniyor. Bu cenazeler, aristokratik ailelerin ya da daha geniş akrabalık gruplarının bir araya gelip servetlerini, güçlerini ve cömertliklerini sergileyebildikleri, kadınlarının rolünün de büyük olduğu olaylardı.

Atina *polisi*'nin yükselişi, beraberinde ölü gömme törenlerinin bilinçli olarak sınırlandırılmasını getirdi. 6. yüzyılın başlarında Solon'a atfedilen yasada, Plutarch'ın ifadesiyle, “kadın festivallerinde, alaylarında ve ölü gömme törenlerinde aşırı ve düzensiz olan her şeyin yasaklanması” söz konusuydu.⁴ Çeşitli yazarlar, ölü gömmeyle ilişkin yasaların başlangıçta, Atina'da aristokrasinin iktidarının

4. Solon 21.4; akt. Helene P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton University Press, 2001, s. 22.

sınırlandırılması amacını taşıdığına, daha sonra da başka nedenlerle devam ettirildiğine dikkat çekmektedir. Her halükârda, cenazelerin bireysel güç gösterileri olmaktan çıkarılması ve kadınların katılımının yasaklanması, aile iktidarına karşı devletin iktidarının ve (eril) kamusal birliğin güçlenmesine yol açmıştı. Solon yasalarının, özellikle kadınların kamusal görünürlüğünü sınırlandırarak kamusal alanda erkekler arasındaki rekabeti en aza indirmeye çalışması, tümüyle eril olan kamusal birliğin pekiştirilmesi amacını taşımaktaydı. Bir yandan özel cenaze törenleri sınırlandırılırken bir yandan da onların yerini kamusal törenlerin alması, yani “ailelerin özel ritüellerinin kısıtlanıp kamusal ritüellere dönüştürülmesi”, Aristoteles’in *Politika*’da işaret ettiği gibi, “aşırı demokrasiler”in ihtiyaç duyduğu bir şeydi. Perikles’in ünlü *Cenaze Töreni Söylevi*, savaşta ölenlerin ardından yapılan devlet törenlerinin, geride kalanların acılarının hem dillendirilip hem de *denetlendiği* ve devlet ideolojisinin yaygınlaştırıldığı vesileler olduğunu çarpıcı bir biçimde gözler önüne serer. Bu söylevde Perikles’in kadınlara değindiği biricik yerde, “en iyi kadının hakkında en az konuşulan kadın” (kamusal alanda en az görünür olan kadın!) olduğunu söylemesi, bu açıdan hiç de rastlantı değildir.

Tragedyanın bir janr olarak kültürel normları ne derece yansıttığı kadar, onlardan ne ölçüde uzaklaştığı da ilginçtir. Her trajik oyunda ele alınan temel konu açısından o tragedyaya dışsal kanıtlar vardır ve bunlar, kültürün kadınlara ilişkin olarak yalnızca merkezi önemde değil, aynı zamanda problematik olarak gördüğü alanlar da bulunduğunu ortaya koymaktadır. Genelde tragedyalarda kültürün pek de teşvik etmediği davranışların yer aldığı bilinir, ama bunlar yukarıda değindiğim türden gerilimlerin ifade edilebilmesi açısından gereklidir. Tragedyalardaki kadın kahramanların, bir yandan Atina toplumunun pratiğine aykırı biçimde önemli özerk kararlar aldıklarını, uyguladıklarını ve erkek otoritesine karşı geldiklerini görürüz. Böylelikle tragedyada *görünüşte* kültürel normları ihlal eder. Ama öte yandan, bu kadınların aldıkları kararlar, kamusal yaşamdan çok özel alanla ilgilidir; Antigone de, kan bağıyla bağlı

olduğu kardeşine karşı dinsel görevini yerine getirmek için devletin yasalarına karşı çıkarken, hem kan akrabalığının ve ailenin öncelik taşıdığı daha eski bir dönemin meşruiyetine gönderme yapmakta, hem de kendisini feda etmek için seçtiği eylemle aslında kültürün kendisine tanıdığı sınırların dışına çıkmamış olmaktadır.

Hükmetmenin Cinsiyeti

Antigone'yi de Kreon'u da belirleyen karakter özelliği, aşırı gururlu olmalarıdır. Aslında gurur Antik Yunan'da, Hristiyan kültüründe olduğu gibi yerilen bir özellik değildir; tragedyada ve Homeros'ta gurur hep yücelikle el eledir. Ne var ki gurur aşırılığa varıp *hubris*'e dönüştüğü zaman, inatçılığı ve onun yol açtığı körlüğü de beraberinde getirir ve bu, kahramanın mahvına neden olur. Antigone karakterinde gurur, bir yandan kardeşine karşı görevini yapma yüceliğinde, bir yandan da insan yasalarına uymama, devlete meydan okuma kararlılığında kendisini gösterir. Ama Antigone, kendi mutlak haklılığına inancı içinde her türlü uzlaşmayı ve öğüt dinlemeyi reddeder. Koro, onun “sadece kendisinden kaynaklanan bir hakikatin peşinde olduğunu” söyler. O hem *autognotos*'tur (her şeyi kendisi bilen), hem de *autonomos* (kendi yasasını kendisi koyan). Koro, *hubris*'i yerer ve kibirin ancak tanrıların ayrıcalığı olabileceğini ima edercesine, hiçbir insanın ölümden kaçamayacağını, dolayısıyla tanrılara itaat etmek gerektiğini vurgular. Antigone ise, kendi anlayışının doğruluğundan biraz olsun kuşkulanan yerine, gidecek daha fazla *hubris*'e batar ve körleşir. Başka görüşlere tahammül etmek ve öğütlerden yararlanmak, Kreon'un olmadığı gibi onun da erdemleri arasında değildir!

Antigone cezalandırılmayı göze alarak tek başına, kardeşini dinsel geleneklere uygun biçimde gömer, yakalanır ve suçunu gizlemeyip Kreon'un yüzüne haykırır. Kreon, ona nasıl olup da yasaya itaatsizliğe cesaret edebildiğini sorduğunda, “o yasayı yapan Zeus değildi” yanıtıyla, insanların yasasından daha yüksek bir yasaya itaat ettiğini ima eder. Antigone, Kreon'unkinden farklı bir değer

sistemine gönderme yaparak kendini değilse bile, eyleminin doğruluğunu savunmaktadır. Kreon'un değer sistemiye fazlasıyla bu dünyaya, siyasal iktidara ve o iktidarın eril niteliğine bağlıdır: "Yemin ederim ki, bu suçu işleyip de cezasız kalırsa, o erkek olur, ben erkeklikten çıkarım." Doğruluk konusundaki karşılıklı öfkeli sözlerden sonra Antigone, unutulmaz bir ifadeyle, "ben nefrette değil, sevgide birleşmek için yaratıldım," der. Bu, farklı bir değer sisteminin ifadesi ve ebedi tanrısal düzene, tanrısal yasaya itaatin sesidir, "öteki dünya"ya itaatin... Kreon'un yanıtı nettir: "Git öyleyse yeraltına, eğer sevmek zorundaysan. Git onları [ölüleri] sev. Ben yaşadığım sürece, hiçbir kadının hükmü geçemez!" Kreon kendi kişiliği ile yasayı ve devleti özdeşleştirmekte ve tümünü de erkeklikle donatmaktadır. Antigone'nin meydan okumasıyla yalnızca devletin yasaları değildir tehlikeye düşen, aynı zamanda hem Kreon'un, hem de hükmetmenin erkekliği tehlikededir. Kreon'un, oğlu ve Antigone'nin nişanlısı Haemon'la diyalogları da bu açıdan ilginçtir. Babasını yatıştırmaya çalışan Haemon'a Kreon'un verdiği yanıt, Antigone'nin meydan okumasını erkeklik statüsünü ve iktidarını ele geçirme çabası olarak değerlendirdiğini ortaya koyar: "Eğer yenileceksek bizi bir erkek yensin, kimse bizim bir kadına yenildiğimizi söyleyemesin!" (II-733-4)

Antigone aynı anda hem iktidar hiyerarşisini, hem de toplumsal cinsiyet hiyerarşisini sarsmaktadır. Kreon, "bundan sonra bunlar *kadın olmalıdır*, sokaklarda gezme özgürlüğüne sahip olmamalıdır" (II-636-7; *abç*) derken, yalnızca hareket serbestisinin kısıtlanmasının ve erkek otoritesine boyun eğmenin kadınlara uygun bir tutum olduğunu savunmakla kalmamakta, aynı zamanda "kadın"ı bir kategori olarak tanımlamaktadır.⁵ Antigone'nin kadın olmasını (itaatkâr, eve kapatılmış, özgür hareket yetisinden yoksun, yenilmiş) istemekte ve kendisinin de erkek olarak (egemen, özgür, otoriter, muzaffer) kalmasını güvence altına almaya çalışmaktadır.

5. Bu noktayı, performansın, davranışın kimliğin kurucusu olduğunu ve bunun tersinin doğru olmadığını öne süren Judith Butler'ın analizine borçluyum.

Toplumsal cinsiyetin geleneksel çizgide sürdürülmesi gerekir; cinsiyetin bu doğrultuda sürdürülmesi, Kreon'un yücelttiği düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Oysa Antigone, kendi meydan okumasına ne böyle bir toplumsal cinsiyet anlamı yükler, ne de Kreon'un yaptığı gibi "tutum beyanları"nda bulunur. Bu da doğaldır, çünkü toplumsal cinsiyet sisteminin sarsılması yalnızca Kreon için bir tehdit oluşturmaktadır. İktidar sahibi bir erkek olarak varolan sistemin korunmasından en fazla onun çıkarı vardır.

Hubris'in Nemesis'e Dönüşmesi

Kreon'un Haemon'a söylevi, kralın otorite ve itaate en büyük önceliği verdiğini ortaya koyar. Ona göre, otoritenin reddi, kentlerin ve yaşamların mahvolması demektir. Thebai'nin bir iç savaştan henüz çıkmış ve yeni kralın otoritesinin de pekiştirilmeye muhtaç olmasının Kreon'un tutumunda payı olsa da, esas olan tiranlığa yatkınlığıdır: "Kent, onu yöneten kişinin değil midir?" Dönemin demokratik Atinası'nda seyircilerin hiç de hoşuna gitmeyecek olan bu sözlere, tragedyanın belki de demokratik sağduyu sahibi tek karakteri Haemon, beklenen halkçı karşılığı verir: "Hayır, tek bir kişinin malı olan kent yoktur." (I.801) Ama Kreon'un kente bağlılığı kolayca tiranca davranışa dönüşebilmektedir: "Bana nasıl yöneteceğimi kent mi öğretecek?"

Demokrasinin altın çağında Atina, tiranlık tehlikesinden korunmak yönünde epey yaratıcı önlemler almıştı. Bunlardan biri olan *Ostrakhismos* ya da "çanak çömlek mahkemesi" uygulamasına göre, halk meclisi (*ekklesia*) her yıl tüm üyelerinin katılımıyla toplanır ve herkes elindeki çömlek parçasına o yıl tiran olma tehlikesi bulunduğunu düşündüğü kişinin adını yazardı. Eğer çoğunluk belli bir kişinin adını yazmışsa, o kişi Atina dışına sürülürdü. Tiranlık tehlikesi konusunda böylesine duyarlı olan bir izleyici kitlesinin, Kreon'un sorusuna "evet" yanıtını vereceği açıktır. Ama Kreon, oğlunun daha uzlaşmacı bir tavır alması yolundaki ılımlı ve terbiye sınırını hiç aşmayan önerilerine kulaklarını tıkar. Kralın yasa ve dü-

zen merakı, inatçılığı ve belli bir değer sistemine olan uzlaşmaz bağlılığıyla birleşince, düzene tehdit olarak gördüğü her şeye karşı körce bir nefrete varır. İşte bu, *hubris*'in *nemesis*'e dönüştüğü andır. Kreon, hizmetkârlara Antigone'yi getirip Haemon'un gözleri önünde öldürmeleri emrini verdiğinde acımasızlığın doruğuna çıkar. Kralın düzen ve yasa aşkı, akrabalık bağlarının ihlal edilmesini içeren ahlaki olmayan bir aşırılığa varmıştır. Bu noktada, Haemon'un Antigone'yi korumasında ve babasına uzlaşmaz tavrından vazgeçmeyi önermesinde yalnızca nişanlısına duyduğu sevginin etkili olmadığını, Haemon'un aynı zamanda gerontokrasiye (yaşlılar egemenliği) karşı çıktığını da düşünebiliriz. Dolayısıyla, Antigone ile ittifak yapması bu açıdan da mantıklıdır: Babanın tiranlığına karşı "kardeşler" arasındaki dayanışma!

Haemon'un sahneyi terk etmesinin ardından, Kreon kararını açıklar. Antigone'ye merhamet gösterilmeyecek ve bir mağaraya kapatılarak öldürülecektir. Koro, Kreon ile Haemon arasındaki ayrılığa yol açan "aşk"ın (*eros*) tehlikelerinden dem vurur.⁶ Ama aşk tanrıçası Afrodite'nin kendisini daima muzaffer kılacak yöntemleri vardır: "Yüce tanrıların yanında, ölümsüz Afrodite, kendi iradesini herkese kabul ettirir." Bu arada Antigone, kendisinin sadece doğru olanı yaptığını ve "saygı gösterilmesi gerekene saygı gösterdiği" için cezalandırılmakta olduğunu söyler. Koro, bu sözleri, onun değişmeyen tutkulu karakterinin göstergesi olarak değerlendirir. Muhafızlar Antigone'yi götürürlerken içeriye kör kâhin Tiresias girer. Yaşlı bilge, Kreon'dan geçmişte yaptığı gibi öğütlerine kulak vermesini ister. Alametler, tanrıların Polyneikes'in cesedine yapılanları onaylamadığını göstermektedir. Ne var ki Kreon'un kimseyi dinlemeye niyeti yoktur, kâhini rüşvet almış olmakla suçlar. Tiresias, bilge kişinin öğüt ve nasihat dinlemeyi bilmesi gerektiğini söyler. Egemenler yetkilerini kötüye kullanmaktadırlar; Kreon, hem ölümlere hem de yaşayanlara haksızlık etmiştir ve birkaç gün

6. Sofokles, "Antigone", *The Theban Plays*, Penguin Classics, 1973, s. 148. Bu yazıdaki *Antigone* tragedyasına yapılan bütün göndermeler, bu baskıya aittir.

içinde çocuklarından biri ölecek, bütün siteler tarafından aşağılanacaktır. Bu kehaneti savurduktan sonra Tiresias öfkeyle sahneden çıkar.

Tiresias karakterinin kullanılışı, yapıtlarında nihai bir düzenin ve doğruluğun var olduğunu savunan Sofokles'in vizyonunun önemli bir parçasıdır. Kader kaprislidir ama, tanrıların gerekçelerini anlamak insan aklının harcı değildir. Tanrıların kendi davranışlarının gerekçesini insanlara anlatmak gibi bir yükümlülükleri de yoktur, ölümlülerin her durumda tanrılara itaat etmesi gerekir. Tiresias, tanrıların ve katı biçimde tanımlanmış bir etik sistemin sözcüsüdür. Onun dediklerinden, Kreon'un haksızlık ettiğini anlarız. Burada da gene karşımıza *hubris*'in felaket getirici sonuçları çıkmaktadır. Hiç yanılmamış bir kahinin sözleri bile Kreon'u inadından vazgeçiremez. Kendi haklılığına ve kendi değer sistemine öylesine inanmış durumdadır ki, başka bir değer sistemi olabileceğini, tanrıların doğrusunun onunkinden farklı olabileceğini tasavvur dahi edemez. Gerçekten kör olan, kör kâhin Tiresias değil, Kreon'dur!

Tragedyalarda genellikle halkın sağduyusunu temsil eden Koro, bu noktada işe karışır ve Kreon'a doğru öğütlere kulak vermesini tavsiye eder; Tiresias'ın feci kehanetiyle sarsılmış olan Kreon da nihayet onları dinlemeye karar verir ve Antigone'yi serbest bırakmaya gider. Bu noktada, tragedyada olağan bir unsur olan "tersine dönüş" yaşanır; Kreon hatasını anlamıştır ve onu düzeltmek ister, ama artık çok geçtir. Antigone kendisini öldürmüş, yanında Hae-mon da ona sarılıp ağlamaktadır. Kreon'u görünce elindeki kılıcı önce ona saplamaya davranır ama sonra babasına nefretle bakıp kılıcı kendisine saplar. Kreon'un karısı da bunun üzerine kocasına lanet okuyarak kendisini öldürür. Kreon artık ne inatçı, ne de kesin haklılık inancı içinde mağrurdur. Düzeni/yasayı korumuş, ama tanrısal yasaya karşı çıktığı için oğlunu ve eşini yitirmiştir. Bu an, gene tragedyanın önemli dönüm noktalarından biri olan "cehalet/masumiyet" konumundan çıkıp "bilme" durumuna geçme, farkındalık ânıdır. Ne var ki tıpkı Oedipus örneğinde olduğu gibi, bu "bilme" durumu, Kreon için de hayırlı bir konum değildir!

Fundamentalistin Temel Hatası: *Hubris*

Kreon ile Antigone arasındaki simetriyi incelemek, yapıtın izleklerini anlamak açısından önemli kavrayışlar sunar. Antigone, hem farklı değerler arasındaki çatışmaya, hem de iradesi güçlü iki insan arasındaki mücadeleye ilişkin bir yapıttır. Antigone'nin Kreon'a karşı mücadelesi aynı zamanda ataerkilliğe karşı, devlet iktidarına karşı, daha geniş toplumun kurallarına karşı bir mücadeledir. Kreon ise Antigone'ye karşı savaşırken aynı zamanda kaosa, anarşiye ve toplumsal dokunun çözülmesine karşı savaşmaktadır. Bugün bizlere, bireyin ve bireysel vicdanın devlet otoritesine karşı mücadelesi izleği oldukça sempatik geliyor. Nitekim 20. yüzyılda antik tragedyayı bu yönde yeniden yorumlayan sanat yapıtları hep ilgi görmüştür. Kreon tirandır ve "iktidarın yozlaştırdığının, mutlak iktidarın da mutlak biçimde yozlaştırdığının" somut örneğidir. Aslında Kreon'un hatası, iktidar hırsını halkın çıkarlarının önüne koyması değil, belli bir değer sistemine karşı sarsılmaz, mutlak inancı, "sadece ben bilirimciliği"dir. Durmaksızın yurtseverliği, atalara sadakati, sivil itaati yüceltirken, farklı fikirlerin, farklı adalet anlayışlarının da olabileceğini tümünden unuttur. Mutlakçılık, yani herkes için geçerli tek bir kesin eylem ve davranış kuralının bulunduğuna inanmak, elbette epey rahatlatıcı bir şeydir; tıpkı varolan düzen ve istikrarın korunmasının olduğu gibi...

Ancak, mutlakçılığın salt Kreon'un özelliği olmadığını hatırlamamız gerekir. Yapıtta katıksız bir ataerkillikle birlikte, her iki karakter açısından da tek yanlılık ve fanatizmle karşı karşıya kalırız. Kreon, uzlaşmaz tutumu ve kimseyi dinlemeyen kibri içinde kendi haklılığına/doğruluğuna sonuna dek inanan dünyevi bir despot, bir tiran görünümündedir. Antigone ise, bize çeşitli açılardan çok daha sempatik görünse bile, aynı derecede *hubris* ile maluldür. Ona göre de doğru ve hakikat tek ve mutlaktır ve doğruyu yalnızca kendisi bilmektedir. Kardeşine (eskil akrabalık ilişkilerine) ve vicdanının sesine bağlıdır; vicdanının ona en doğruyu, tanrısal yasaları öğret-

tiğine sonuna dek inanır. Tanrısal yasalar “yazısız”dır, bu da “tanrıların iradesi”nin, onların doğruluğunun ne olduğuna Antigone’nin vicdanının karar vermesi anlamına gelir.⁷ Antigone, en yüksek doğrunun, hakkın, adaletin ne olduğunu sadece kendisi “bilir”. Fanatiğin, ya da günümüzün yaygın deyiimiyle fundamentalistin –ister dinsel, ister seküler olsun– temel hatasıdır bu.

Antigone’nin, adaletin ne olduğunu ve belli bir durumda nasıl uygulanması gerektiğini yalnızca kendisinin bildiğine dair sarsılmaz inancı, ona “şehitlik” seçeneğinden başkasını bırakmaz. Kendi haklılığından sadece birazcık kuşku duysa olup bitenleri önleyebilmesi mümkünken, Koro’nun işaret ettiği gibi, “kendi eylemiyle kendi mahvına” sebep olur. Antigone için hem bilgi, hem de yargı yalnızca bireysel bir konudur, topluluğun sesine kulak vermeyecek kadar kibirlidir. Kreon da *hubris*’le maluldür ama geç de olsa koro-yu dinler ve hatasını anlar. Antigone ise, sonuna dek hatasının farkına varmaz, kendisini başkalarından soyutlar, yalnızca kendisinin daha yüksek bir adalete uygun davrandığına kesinkes inanır. Sonuçta, bu dünyaya ait olmadığına karar vermek zorundadır; buy-sa, doğru eylemin doğasına tümüyle aykırı bir tutumdur.

Doğru eylemin ne olduğu ancak tartışma yoluyla, başkalarının görüşleri dinlenerek, karşılıklı müzakere edilerek, ödünler verilip karşılığında ödünler alınarak, yani “politika” aracılığıyla belirlenebilir. Politikayı yalnızca “kıt kaynakların nasıl dağıtılacağı”na ilişkin bir şey olarak değil de Hannah Arendt’in analizinde içkin olan biçimiyle “ortak düzenlemeleri barışçı bir biçimde gerçekleştirmek” olarak alırsak, bireylerin işleri nasıl yürüttüğü ve her bireyin aynı şeyi yapmaya çalışan başka bireyleri nasıl dikkate alacağı üzerinde odaklanmak zorunda kalırız.⁸ İşlerin barışçı bir biçimde

7. Antik Yunan’da sözlü, yazısız yasalardan (*thesmoi*), yazılı yasalara (*nomoi*) geçişin önemi de burada yatar; ne denli sert ve halk karşıtı olursa olsun yazılı yasalar, eskil aristokratik dönemin yalnızca statü sahibi soylular tarafından “bilinip” uygulanmasına son vermekle yasa üstünlüğü ve demokrasiye yönelme açısından bir adım atılması anlamına gelir.

8. Patricia M. Lines, “Antigone’s Flaw”, *Humanitas* 12 (1): 1 ve çeşitli yerlerde, 1999.

yürütülmesi, kurallar konusunda asgari bir uzlaşmayı şart koşar. Kurallara istikrar kazandırmak için de, bireyler arasında yeterli bir anlaşma zemini sağlamak gerekir. Bu başarılamazsa kaos, isyan, savaş ve rakip hiziplerin birbirinden sürekli olarak kopması kaçınılmaz olur. Ortak düzenlemeler yapılmasının yollarından biri seçime başvurmaktır; ama çoğunluğun tiranlığından duyulan –haklı– korku, daha fazlasının da gerekli olduğunu gösterir. Bu açıdan müzakere, politik sürecin temel ögesidir. Politik müzakere, dinlemeyi ve ikna etmeyi, katılmayı ve başkasının katılımına tahammül etmeyi gerektirir. Buradaki başarı ise, her şeyden çok, uzlaşma yetisine dayanır. Bu tür müzakere açısından en büyük engel de politik kibirdir. Siyaseti bir disiplin olarak tanımlayan ilk ulus olan Yunanların, *hubris* konusunda da endişe etmeleri boşuna değildi! Arendt’in hatırlattığı gibi *hubris*’i nötralize edebilecek erdem Aristoteles’ten beri bildiğimiz ılımlılık, sınırlar içinde kalma (altın orta) yetisidir. Arendt, bir yandan “sonuçları tahmin edilemez insan eylemi”ni yüceltir ama aynı zamanda onun tehlikelerine de dikkat çekmekten geri durmaz: Sınırlar olmazsa, eylem mahvedici bir şeye de dönüşebilir. Nitekim, “kibirli radikalizmleri” (*hubristic radicalism*) içinde, doğanın ve tarihin sözümona “yasaları”na uygun eylemde bulunduklarına inanan Hitler ve Stalin’in totalitarizme varması şaşırtıcı değildir. Totalitarizmi determinizm ile *hubris*’in bileşimi olarak tanımlayan Arendt, “doğanın ya da tarihin ‘yasaları’nı, ırk savaşının ya da sınıf savaşının ‘yasaları’nı bildiklerini iddia edenler için her şey mümkündür,” der. İnsanlığın korunması açısından gerekli olan sınırlar yıkıldığı zaman, galip gelen *nemesis*’ten başkası olmaz.

Hannah Arendt yasayı, Roma’da kullanılan orijinal *lex* sözcüğünün daha sonra Batı düşüncesinde kazandığı biçimiyle daha yüksek bir otoritenin “verdiği” emirler (örneğin Musa’nın On Emri vb.) olarak değil de, Montesquieu’yü izleyerek, insanlar arasında “ilişki” kuran kurallar olarak tanımlar. Bunun önemi, “ilişkiler”in (*rapports*), daha yüksek bir otoritenin buyrukları olmanın aksine *insanlar arasında* ve insani düzlemde bir şey olarak var olmasıdır. Böy-

lelikle, yasaların temelini, tanrılara itaat yerine insanlar arasındaki anlaşmalar oluşturur.⁹ Vicdan da politik kötülüklerden kaynaklanan sorunlara cevap getiremez, çünkü etkileri çok kişiseldir ve politik bir çözüm sağlamaz. Dolayısıyla, politik kötülüğe karşı ancak politik çarelere başvurarak ve politik önlemler olarak mücadele edilebilir. Doğal hukuk, politikanın dışında ve üzerinde bir düzeni ima ederken, uluslararası hukuk, politikanın alanı olan insanlarsarası mekânda varılan anlaşmalara dayanır. “Doğru”yu aramak, politika yapmayı, konuşmayı, başkalarına danışmayı gerektirir; çünkü hiç kimse her şeyi göremez ve genellikle her birimiz farklı konularımız nedeniyle farklı görüşlere sahibizdir. Dolayısıyla adalet konusunda bir vizyon oluşturabilmek ve her özel durumda doğru davranış biçimini bulabilmek için *müzakere* –karşılıklı danışma– gereklidir.

Antigone'nin kendi haklılığına olan kesinkes inancı, tam da bu tür müzakere önündeki temel engeldir.¹⁰ Bu hata günümüzde politikaya damgasını vuruyor. İster dinsel ister seküler olsun, inançları içinde mağrur olan “hakiki müminler”, müzakereci politikanın yerine kendi ebedi ilkelerini, hakikatlerini geçirmeye çalışıyorlar. Bu tür kişiler için yalnızca tek bir doğru var. Oysa politik sorunları, değişmez doğruluk ilkeleriyle tanımlamak, daha fazla müzakere ve tartışma olanağını yok eder. Hannah Arendt'in dediği gibi, “Birçok insanın gözünde ‘kendini feda etme’ unsurunun, iç angajman yoğunluğunun ve ihlalcinin [eylemcinin] ciddiyetinin ve hakikate bağlılığının delili olarak görülmesi büyük bir talihsizliktir; çünkü saplantılı fanatizm, çoğunlukla çılgınlığın bir alametidir ve her ha-

9. Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, 1965, s. 188.

10. Bu noktada, aşırıya varıldığı ve katı biçimde kavrandığı takdirde her erdem bir kötülüğe dönüşebileceğini söyleyen Montaigne'in sözleri gerçekten anlamlı: “Erdem, eğer onu fazlasıyla keskin ve şiddetli bir arzuyla kavırsak bir kötülüğe dönüşebilir.” Michel de Montaigne, “Of Moderation”, *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford University Press, 1965, s. 146; akt. Leslie Paul Thiele, *Thinking Politics*, Chatham House, 1997, s. 174.

lükârda rasyonel ve nesnel bir tartışmayı imkânsız kılar.”¹¹ Tek doğruya, tek hakikate ve sorgulanmayan inanca dayanan eylem, tümüyle politikanın dışında kalır. Bu durumda, yalnızca sonuca varmada uygulanan yöntem sorgulanabilir, sonucun kendisi değil! Bu tutumun hatalarını dinsel fundamentalistlerde görmek görece daha kolay olsa bile, Antigone gibi kahramanlarda ya da kendimizde görmek daha zor. “Ölümlülerin trajedisi”, gerçekten de, “kendi demonlarına karşı kör olmalarında” yatıyor!

11. Arendt, “Sivil İtaatsizlik”, s. 89.

Arendt'te Özgürlüğün İnşası ve Korunması Üzerine



HANNAH ARENDT, özgürlüğün salt bir felsefi kavram olmaktan çıkması ve yaşadığımız dünyada bir gerçeklik olabilmesinin ancak politik eylem içinde, insanların birlikte hareket etmesiyle mümkün olduğunu düşünür. Politika özgürlüğü güvence altına alamaz ama onun var olmasını ve var olduğu durumlarda da korunmasını sağlayacak koşulları ve kurumları oluşturabilir. Politikanın bir güç mücadelesi değil de insanların özgürleşme imkânı olarak görülmesi ve başkalarıyla birlikte eylemeyi gerçekleştiremediğimiz sürece tam anlamıyla insanlık durumuna erişemeyeceğimiz fikri, Arendt'in bize öğrettiği en önemli derslerden biridir. Politikadan uzaklaştığımız veya uzaklaştırıldığımız zaman bizatihi insanlığımız ve özgürlüğümüz tehlikeye düşer. Bernard Crick'in işaret ettiği gibi, "özgürlüğün bedeli sürekli uyanık olmaktan daha fazla bir şeydir... politik eyleme ebedi bağlılığı gerektirir."¹

Geniş anlamda politika, toplumsal öznelerin ve kurumların dönüştürme potansiyeli ile, iktidarı etkileyen ve yansılayan güçler ile ilgilidir. Ve özgürlüğümüzü vurgulamak iktidardan tümüyle kaçınmak anlamına gelmez. Tersine kolektif yaşama içkin olan karmaşık iktidar ağına etkin olarak katılmayı gerektirir. Özgür olmak, hem iktidar uygulamayı hem de ona karşı direnmeyi içerir. Özgürlüğü korumak, politikadan kaçma nafiye çabasıyla mümkün değil-

1. B. Crick, *In Defense of Politics*, University of Chicago Press, 1992, s. 272.

dir, çünkü politika her yerdedir ve özgürlük sadece bilinçli bir biçimde politik mücadeleye katılarak elde edilebilir.² Dolayısıyla, David Held'in ifadesiyle, "politikanın son bulduğu" bir dünya yerine, ki bu totaliter yönetimlerin en büyük özlemidir, politik yaşamın demokratik bir biçimde örgütlendiği ve bütün insanların hayatının önemli parçası olduğu bir dünya kurmak için çaba harcamak gerekir.³

Ne var ki kamusal alanın giderek daraldığı, politikanın sadece rant ve güç mücadelesiyle sınırlandığı bir ortamda bu öğüdü tutmak da, özgürlüğün imkânı ve kurumlaşması hakkında yazmak da kolay değil. Arendt'in, yakın dostu Mary McCarthy'ye yazdığı ve yıllar önce okuduğum şu satırları şimdi çok daha iyi anlayabiliyorum: "Yaptığım her şeyin boşuna olduğu duygusu içindeyim. Tehlikede olan şeyler karşısında her şey boş görünüyor." Ama Arendt hemen arkasından şunu da ekliyor: "Bu duygunun, kendimi düşünmenin gerçek odağı olan geçmiş ile gelecek arasındaki boşluğa bıraktığımda geçeceğini biliyorum."⁴

Ben de kendimi aynı boşluğa bırakarak sadece özgürlüğün elde edilmesi değil, elde edildikten sonra nasıl korunacağı ve bunun neden önemli olduğu sorusunun peşine düşmekle içinde bulunduğum boşunalık duygusundan kurtulmayı umut ediyorum. "Geçmiş ile gelecek arasında" durup düşünmek, hem tarihselleştirici hem de bugüne odaklanan bir düşünme şekli ve elbette zor. Çünkü 20. yüzyılda kendi zamanının felaketlerini teşhis eden Arendt'i, 21. yüzyıl Türkiye'sinde bizler için anlamlı olacak şekilde okuyabilmeyi gerektiriyor.⁵

2. Thiele, *Thinking Politics*, s. 103.

3. D. Held, *Political Theory and the Modern State*, Polity Press, 1989, s. 167.

4. Hannah Arendt'ten Mary McCarthy'ye 9 Şubat 1968 tarihli mektup. *Between Friends*, s. 211.

5. Arendt için geçmişin tarihsel-felsefi bir inşasını yapmak artık mümkün değildir. Dinsel dünya görüşünün dünyevileşmesi ve dünyayı mutlakiyetçi geleneksel bakışla yorumlama yönteminin iflas etmesi yüzünden geçmişin kendisi değilse bile ona kesin hatlar veren içsel tutarlılık kaybolmuştur. Tarihsel süreci geçmişe atıfla açıklamak mümkün olmadığı gibi geleceği de kesinlikli bir şekilde öngörmek

Sadece Temsili Demokrasinin Krizi mi?

“Çağımız bana fazlasıyla Yunan devletinin çözüldüğünü hatırlatıyor; her şey devam ediyor ama ona inanan hiç kimse yok. Ona geçerlilik kazandıran bir görünmez el yok oldu ve bütün çağ aynı anda hem komik hem trajik; yok olduğu için trajik, devam ettiği için komik.”

Søren Kierkegaard⁶

Yirminci yüzyılın önemli başarılarından birisi istikrarlı temsili demokrasilerin kurulmasıydı; günümüzde dünya nüfusunun çoğunluğu formel demokraside yaşıyor ve seçimlerin varlığı “demokrasi” tanısının konması için yeterli kabul edilebiliyor. Demokrasinin böylesi bir minimalist tanımla demokratikleşme sürecini ilk bakışta kolayca başlatsa bile onun anlamlı bir biçimde kurulup sürdürülmesini engelliyor.⁷ Üstelik şimdi sadece yeni değil eski ve oturmuş demokrasilerde bile parlamentolara ve siyasal partilere olan güven aşınıyor. Eşitsizliklerin, siyasal kutuplaşmanın ve nefret politikasının varlığının artarak toplumları parçalayıp böldüğü bir ortam temsili demokrasiyi meşruiyet krizine sokuyor. İktidar yapılarının yozlaşmış ve toplumun büyük kesimini temsil etmekten uzaklaşmış, hatta temsili engellemeye hizmet eder hale gelmiş olması krizin en anlaşılır nedeni. Demokratik olduğu varsayılan devletlerde bile sistemin salt bir oy verme edimine indirgenmesi sağ ve sol popülist

mümkün değildir. Tarihin bu anti-metafizik kavrayışı düz çizgisel bir ilerlemeyi de gerileme ve çöküşü de yadsır. Dolayısıyla yapabileceğimiz tek şey, onun yaptığı gibi, içinde bulunduğumuz geçmiş ile gelecek arasındaki zaman diliminde “yapmakta olduğumuz şey üzerinde düşünmek”tir.

6. *Either/Or*, III. Kısım, Princeton University Press, 1987.

7. Burada Sheldon Volin’in tanımını hatırlamakta fayda var: “Demokrasiye gerçek bağlılık politikanın salt oy verme, seçimler ve popülist siyasal partilerle ilişkilendirilmeyip tersine modern devlet iktidarı ve iş dünyası (korporasyonlar) tarafından geliştirilmiş iktidar biçimlerini geçersiz kılacak bir anlayışa dayandırılmasını gerektirir.” “Contract and Birthright”, *The Presence of the Past, Essays on the State and the Constitution*, Johns Hopkins University Press, 1989, s. 149-50.

partilerin yükselmesine, birçok Avrupa ülkesinde seçimlere katılma oranının düşmesine, gene birçok yerde merkez sağın, hatta aşırı sağın ve milliyetçiliğin, ırkçılığın, yabancı düşmanlığının güç kazanmasına yol açıyor. Bu, bir anlamda, temsili demokrasiye karşı “demokratik” bir başkaldırı. Çünkü otoriterleşen ve özgürlüğü yok etmeye çalışan yönetimler iktidara seçimle geliyorlar. Yönetilenlerin bir kısmı bu gidişatı destekliyor, bir kısmı küçük hesaplarının peşinde, olup bitene aldırmamayı tercih ediyor. Kaygılı yurttaşlar ise kendilerini etkisiz, yönetimleri de sorunları çözmekten aciz görüyorlar. Kendi yaşamlarımızı anlamlı bir biçimde etkileme gücümüzün kaybolmakta olduğu açık.⁸

Macaristan’dan Rusya’ya, Brezilya’dan Hindistan’a ve Türkiye’ye uzanan bir yelpazede seçilmiş liderler “illiberal demokrasi”yi kurumsallaştırmaya çalışırken yurttaşlar hesap vermeyen iktidarlara karşı mahkemelerde ya da sokaklarda mücadele etmekten başka çare göremiyorlar. Bugün içinde yaşadığımız dönem, muhtemelen neyin olduğuyla değil *neyin olmadığıyla, neyin yıkılıp yok edildiğiyle* tanımlanacak. Bugüne yönelik bir diğer, şu anda kötümser görünen, saptama ise bu yıkıma karşı direnmenin dağınık, örgütsüz, öncülükten ve ortak ilkelerden yoksun olduğu. ABD’deki Beyaz Saray baskınında izlediğimiz gibi aşırı sağcı, ırkçı kalkışmalar; başka bazı yerlerde ise neye, kime, neden isyan ettiğini bilmeden isyan eden “kör başkaldırlar” söz konusu. Pandemi koşulları bu durumu daha da karmaşıklştırıyor. İster sağdan isterse soldan gelsin, liberal demokrasiye karşı hoşnutsuzluğu her yerde izlemek mümkün ama yerine neyin konacağı hakkında net bir vizyon yok.

Çünkü eleştirileri ve farklı vizyon önerilerini tartışıp ortak kararlara varabileceğimiz, sonra da bu kararların uygulanması için eylemde bulunabileceğimiz gerçek kamusal alanlar giderek daralıyor; onlarla birlikte hak ve özgürlüklerimiz ya önemli ölçüde yok ediliyor ya da yok edilme tehdidi altında. “İnsan haklarından yok-

8. Son yıllarda akademik politika teorisi yazınında görülen artış, kanımca tam da bu durumun yansıması ve sonucu.

sunluğun temel göstergesi, en başta ve her şeyden önce, kanaatleri anlamlı ve eylemleri etkin kılan bir yerin yokluğudur,” der Arendt. Kamusal alan olgusal hakikatin dile getirildiği, sınındığı yerdir ve olgusal hakikat güvenceye alınmadığı zaman “kanaat özgürlüğü” de farstan ibaret kalır.⁹ Özgürlük derken Arendt içsel özgürlüğü, irade özgürlüğünü ya da istediğini düşünme özgürlüğünü kastetmez. Özgürlük kişinin sahip olduğu bir şey değil, eylemde deneyimlediği bir şeydir; kökleri ise, Montesquieu’den esinlenerek vurguladığı, ilkelere aittir. Dışsal olguların/koşulların ilham verdiği bir ilkenin eyleme geçirilmesidir özgürlük. Başka bir deyişle, kamusal alanlarda görünür olmak ve oralarda anlamlı bir biçimde eylemek yetisi ve hakkıdır.¹⁰ Bu nedenle Arendt, kamusal alanın, kurumlar aracılığıyla istikrarı ve sürekliliği sağlanan bir yapıda olması gerektiğini savunur. Özgürlük, hayatımızı denetleyebilmemizi önleyen kısıtlamalara karşı çıkabilmenin yanı sıra alternatifler arasında seçimler yapabilmemiz ve bu seçimler doğrultusunda hareket edebilmemiz anlamına gelir. Özgürlüğün bu yönü yapabileceklerimizin sınırını ve bireyselliğimizi genişletir¹¹ ve bir kez daha kamusal alanın istikrarlı olması gereğine işaret eder.

Ancak, Alexis de Tocqueville’in daha 19. yüzyılda yazdığı gibi, özgürlük despotizmi önlemek için yeterli değildir. Önceki düşünürler tiranlığı genelde yöneticilerin hatalarına bağlarken Tocqueville bugün totalitarizm adını verdiğimiz şeyin kısmen yönetilenlerin de hatasına bağlı olduğunu söylüyordu. Çünkü yöneticiler bütün toplumu baskı altına alacak adımları bir bir atarken yönetilenler kendi “banal ve küçük zevkleri”nin peşinde koşmayı ve yaklaşan tehlikeyi görmezden gelmeyi tercih edebilirlerdi.¹² Arendt, Tocqueville’

9. “Truth and Politics”, *The Portable Hannah Arendt*, s. 554. Arendt’in, kamusal alan ile politik alanı eşanlamlı kullandığını vurgulamak gerekir.

10. H. Arendt, “What is Freedom?”, *Between Past and Future*, Penguin, 2006, s. 146-151.

11. L. Lipson, *Siyasetin Temel Sorunları*, çev. F. Yavuz, İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, s. 23.

12. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, haz. J. P. Mayer, Harper & Row, 1988 [1848]. Arendt de, Thomas Jefferson’un “seçimli demokrasi”den duy-

in ABD'deki politik özgürlüğe duyduğu hayranlığı paylaştığı gibi gene onun dile getirdiği, kitle toplumunun konformizmine ve yalnızlaştırıcı, atomize edici eğiliminin sonuçlarına yönelik korkuyu da paylaşır. Ona göre, modern dönemin özelliği olan kitle toplumu *bütün sınıfların* artıklarından oluşan yalnızlaşmış, köklerinden kopmuş, başkalarıyla yapılandırılmış bir ilişki içinde olmayan ve dolayısıyla ortak bir dünyayı paylaşmaktan ve bireysellikten yoksun bir “güruh”u da doğurmuştur. Yoksullar veya emekçi sınıflarla karıştırılmaması gereken bu güruh ise daima “güçlü adam”a, büyük lidere hayranlık duyar ve sadece bir “sınıflar artığı” değil, burjuva toplumunun yan ürünüdür.¹³ Gerçek bireysel kimliğin yok olduğu kitle toplumunda, kişilerin bir yerlere ait olma arzularını, üyelerinden mutlak itaat ve sadakat talep eden totaliter hareketler ve liderler karşılar. Dana Villa'nın da dikkat çektiği gibi bugün sadece “yumuşak bir totalitarizm” ile değil onun ötesinde yeni bir mutlakiyet tehlikesiyle¹⁴ karşı karşıya olmamızın önemli nedenlerinden biri budur. Totaliterlik, yurttaşların ortak iyi konusunda karar verebilecek, vermesi gereken bireyler olduklarını kabul etmez; bireyin bu temel hakkı inkâr edildiği için politikanın özü olan, birey ile topluluk arasındaki gerilim bu rejimlerde gün yüzüne çıkmaz. Totaliter liderler güce dayanarak yönetirler ve sonuçta kitlesel başkaldırı dışında anlamlı bir muhalefet imkânını ortadan kaldırırlar. Totalitarizm ile daha politik yönetim biçimleri arasındaki esas farklılık işte burada, yani halkın kolektif yaşamın örgütlenmesine ve düzenlenmesine katılım imkânından yoksun bırakılmasında yatar.

duğu korkuya dikkat çeker; bu, isyan ettikleri tiranlıktan da beter bir şeydir: “Yurttaşlarımız bir kere kamusal işlere duyarsız hale gelirlse, siz ve ben ve Kongre ve Meclisler, Yargıçlar ve İdareciler, hepimiz kurtlar haline geliriz.” *On Revolution*, s. 241. Bu cümle tam da George Orwell'in *Hayvan Çiftliği*'nde anlattığı, despotluğa isyan eden hayvanların devrimden sonra rehavete kapılıp bu kez de domuzların tiranlığı altına girmesi durumunu akla getirir.

13. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt & Brace, 1977, s. 323. Stephen J. Whitfield, *Into the Dark, Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple University Press, 1980, s. 91.

14. Dana R. Villa, *Public Freedom*, Princeton University Press, 2008, s. 25.

İnsan Yaşamına Ölümsüzlük Kazandıracak Kurumlar

Bugün 1920 ve 30'lar dünyasının yaşadığı türden bir krizi ve liberal demokrasilerin bürokratik, formalist, toplumun sorunlarını çözmekten âciz gidişatlarının yarattığı hayal kırıklığını anlamaya çalışırken Arendt'in temsili demokrasiye yönelik eleştirileri kadar özgürlüğün korunmasına dair görüşlerinin hatırlanması önemli. Onun demokrasiyle ilişkisine çok eleştirel yaklaşan George Kateb, Arendt'in "modern temsili demokrasiyle bir ilgisinin olmadığı"nı, bunun onun için hiçbir şey ifade etmediğini çünkü sahici (otantik) politikanın bu sistemde yer alamayacağını düşündüğünü söyler ve bu eleştiride gerçekçi olmayan "aristokratik" bir yan bulur.¹⁵ Ancak Kateb'in tek yanlı bakışını aşır Arendt'in günümüz dünyasında yaşayanlar için fazlasıyla gerçekçi görünen eleştirisinin öteki yanını, yani demokrasinin zaaflarıyla birlikte özgürlüğün inşasına ve korunmasına verdiği önemi de dikkate almak gerekir. Çünkü ilk bakıştaki izlenimin aksine Arendt, özgürlüğün sadece elde edilmesini değil aynı zamanda politik kurumlarda temellendirilmesinin ve korunmasının önemini vurgular; devrim, özgürlüğün inşa edilmesidir.¹⁶

Daha 1970'te, "temsili yönetim, bugün kısmen, zaman içinde yurttaşların gerçek katılımına izin veren bütün kurumların ortadan kaybolmasına izin verdiği için, kısmen de parti sistemini büyük öl-

15. George Kateb, "The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)", *Hannah Arendt and Leo Strauss*, haz. P. G. Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt, Cambridge University Press, 1995, s. 30 vd.

16. Roger Berkowitz, "Protest and Democracy: Hannah Arendt and the Foundation of Freedom", *Statis* 6 (1): 39, 2018. Helmut Dubiel de, *Devrim Üzerine*'de Arendt'in cumhuriyetin kurulması aşamasında modernite açısından temel olan meşruiyet kavramının devrimci bir yorumunu yaptığı ve iletişimsel iktidar anlayışıyla da demokrasiyle uyumlu olabilecek yegâne iktidar kavramını ortaya koyduğu için bir demokrasi teorisinin ana hatlarını çizdiğini savunur. Bkz. "Hannah Arendt and the Theory of Democracy", *Hannah Arendt and Leo Strauss*, s. 11-28.

çüde etkileyen hastalıktan malul olduğu için krizdedir” diye yazar. Sözüünü ettiği hastalık, “parti aygıtlarından başka kimseyi temsil etmeyen bürokratikleşme ve iki partililik” yönelimidir.¹⁷ Günümüzde siyasal partilerin kendilerinden başka kimseyi temsil edemedikleri bir duruma çok daha fazla aşınayız. Bugün açısından belki de en hayati meydan okuma, özgürlüğü güvence altına alabilecek istikrarlı kurumların nasıl korunacağı sorunu. Çünkü “kurumların iflas ettiği yerde, politik toplumun devamı insanların iradelerine kalır; ama insanlar rüzgârda sallanan cılız kamışlar gibidirler, kötülüklerle –eğer bizzat kendileri yapmıyorlarsa– en azından rıza gösterme eğilimindedirler.”¹⁸ Arendt’in özgürlük ve politik eylem konularındaki düşüncelerini ve temsili demokrasi eleştirisini, özgürlüğü inşa edip koruyan kurumların önemine ilişkin görüşleriyle birlikte okumak gerektiğini net bir biçimde ortaya koyan bir alıntıdır bu.

Arendt, politik düşüncede ve terminolojide istikrar kaygısı ile devrimci ruh (değişim arzusu) arasında karşıtlık yaratılmış olmasını ve ilkinin muhafazakârların ikincisinin ise radikallerin ve devrimci ideologların elinde kalmasını “zamanımızın kayıpları”ndan biri olarak görür. Bu kayıp trajiktir çünkü politik yaşamın hayati bir gerçeğini, yani değişim olmazsa siyasal gövdenin giderek yozlaşıp ölmeye başlayacağını, buna karşılık sınırlar ve kısıtlar olmazsa da gene kendini yok etme eğilimi içine gireceğini unutmamıza yol açar. Canovan’ın işaret ettiği gibi, Arendt 20. yüzyıl düşünürleri arasında bir yandan devrimci başlangıçları yüceltirken, diğer yandan politik yaşam açısından değerli olanı muhafaza etmeye, ilişkileri ve kurumları korumaya özen göstermek konusunda benzersizdir.¹⁹ Değerli olanı muhafaza etme kaygısı, dünyanın varlığını ve onun ilkesi

17. Arendt, “Sivil İtaatsizlik”, s. 105.

18. W. C. Williams, “Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism”, *Comparative Politics* 1 (2): 226, Ocak 1969; akt. Arendt, “Sivil İtaatsizlik”, s. 115.

19. M. Canovan, “Hannah Arendt as a Conservative Thinker”, *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, haz. Larry May ve Jerome Kohn, MIT Press, 1997, s. 11-32; akt. F. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek, Hannah Arendt’in Politika Anlayışı*, s. 131. Arendt’in kendisi, Macchiavelli’yi devrim tarihi açısından o kadar anlamlı ya-

olan insan çoğulluğunu korumak, ona ihtimam göstermek açısından gereklidir. Benzersizlik ve doğumluluk özelliği dolayısıyla insanın yeni bir şeyler başlatabilmesi, çoğulluğu kabul eden bir eşitlik üzerine kurulu istikrarlı bir politik uzamın varlığına bağlıdır. Totalitarizm, yeryüzünden çoğulluğun, farklılığın ve onları yansıtıp koruyan kurumların kökünü kazımaya çalışır ve toplumu çölleştirir. İstikrar (kalıcılık) ile çoğulluğun gerçekleşmesi arasında bağ vardır ve totaliter rejimler uzun vadede istikrarı koruma yetisinden yoksun oldukları için de çoğulluğu gerçekleştiremezler.

Dolayısıyla değişim isteği ile denge ve istikrar ihtiyacını bir arada düşünmek gerekir: “20. yüzyılın olağanüstü koşullarında bile değişim iştahının dengeye olan ihtiyacı yok ettiği kolay kolay söylenemez. En radikal devrimcinin bile devrimden sonraki ilk günden itibaren tutuculaştığı herkesçe bilinen bir gerçektir. Demek ki insanın ne değişim ne de koruma yeteneği sınırsız değildir; ilki geçmişin günümüze uzaması –kimse sıfırdan başlamıyor– nedeniyle, koruma yeteneği ise geleceğin bilinemezliğiyle sınırlıdır. İnsanın değişim çabası ile istikrar gereksinimi hep birbirini karşılıklı olarak sınırlayıp dengede tutageldi; ilerici ve tutucu gruplar ayrımını yapan bugünkü söylem, bu dengenin artık işlemediği bir duruma işaret ediyor.”²⁰ Devrimlerin hedefi, “kalıcılık ile değişimin birbirine bağlandığı” cumhuriyetlerde özgürlüğün kurumsallaştırılmasıdır. Bu konudaki temel yanlış anlama, bir şeylerden kurtuluş (*liberation*) ile özgürlüğün karıştırılmasından doğar: “Yeni elde edilen özgürlük kurumsallaşmayla tamamlanmadığı zaman, isyan ve kurtuluş tan daha boş bir şey yoktur.”²¹

pan şeyi onun sürekli, kalıcı ve dayanıklı bir siyasal gövde kurmak konusunda fikir yürüten ilk düşünür olmasında bulur. *On Revolution*, s. 29.

20. “Sivil İtaatsizlik”, s. 97.

21. *On Revolution*, s. 140-41. Arendt, anayasal yönetimin köken veya içerik bakımından kendiliğinden devrimci olmadığına da işaret eder. Anayasal yönetim, yasayla sınırlandırılmış yönetimden ibarettir; yasaların koruduğu özgürlükler sadece yönetimi sınırlandırmak ve kişiyi yönetimin müdahalesinden korumak için başvuru- rulan negatif özgürlüklerdir ve devrimci yurttış katılımını güvenceye almazlar.

Özgürlüğü güvenceye almaya yönelik kurumların birer birer yok edildiği veya işlevsiz hale getirildiği ortamlarda bu vurgunun daha da geçerli olduğu açık. Bu noktada *İnsanlık Durumu*'nda dile getirilen anlayışın, esas olarak, insan hayatına ölümsüzlük kazandıracak kurumlar yaratılması için çaba harcanması olduğunu hatırlamak önemli çünkü Arendt'in politik projesinin kalbinde, kalıcı ortak dünyalar kurmaya yönelen eylem yatar:

İnsanlar tarafından, art arda gelen nesiller için yaratılan suni yapılar olan medeniyetlerin hiçbiri, içinde değişim sürecine imkân veren bir istikrar çatısı olmadan ortaya çıkamaz, gelişemezdi. İstikrar sağlayıcı unsurların başında gelen ise âdetlerden, gelenek ve göreneklerden daha uzun ömürlü olan ve dünyadaki yaşamımızı ve günlük ilişkilerimizi düzenleyen hukuki sistemlerdir. [Hukuk düzenlerinin] hepsinde ortak olan şey, istikrar sağlamak üzere geliştirilmiş olmalarıdır ... istikrarın ve sınırlı geçerliliğin yokluğu durumunda, yani sözüm ona tarihsel ya da doğal “yasaların” (devleti yönetenlerin ifadesiyle) *bir günden ötekine değişen bir “yasallığı”* ayakta tuttuğu durumlarda, gerçekte kanunsuzlukla karşı karşıya-
yız demektir. Ancak bu, anarşinin hüküm sürdüğü anlamına gelmez çünkü düzen zor aygıtı aracılığıyla ayakta tutulabilir. Ne var ki sonuç, totaliter rejimlerden bildiğimiz gibi, devlet aygıtının topyekûn kriminalleşmesidir.²² (abç)

Özgürlük Uzamları: Devrimci Konseyler

Amerikan Devrimi'nde, kurucuların “yeni yarattıkları eserde istikrar sağlamak ve politik yaşamın her unsurunu kalıcı bir kuruma dönüştürmek”²³ için duydukları arzuyu öven Arendt, yaşamı idame ettirme gereksinimlerinden kurtulmuş olmanın politik özgürlüğün gerekli koşulu olsa da yeterli koşulu olmadığını vurgular. Devrimi, özgürlüğün temelini atmak olarak anladığımızda özgürlüğün hem

22. “Sivil İtaatsizlik”, s. 98.

23. Ama kurucu babaların halk toplantılarını Anayasa'ya dahil edememiş olmaları, daha doğrusu radikal olarak değişmiş koşullara ayak uyduracak şekilde dönüşmelerini sağlayacak yöntemleri bulamamış olmaları onların başarısızlığıdır, aynı zamanda. *On Revolution*, s. 238.

dönüştürücü, hem de kurucu yanını dikkate almak ve kurtuluş (*liberation*) ile aynı şey olmadığını hatırlamak gerekli olur. Kurtuluş bir şeyden (baskıdan ya da kısıtlamadan) kurtulmayı içeren negatif bir kavramdır ve “özgürlüğün koşulu olsa bile ona otomatik olarak yol açmaz.”²⁴ Temel özgürlükler din ve vicdan özgürlüğünü, barışçı biçimde toplanma özgürlüğünü, medeni hakları kapsar ve bunların tümü de “negatif”, yani kişiyi devletin müdahalesinden koruyan ama katılımı güvenceye almayan haklardır. Arendt’e göre bu haklar, kurtuluşun sonucu olsalar bile özgürlüğün gerçek içeriğini oluşturmazlar, hatta kurtuluşun hedefi olduklarında bile özgürlük arzusuyla aynı şey değildirler. Özgür insanın yaşamı, “özgür bireylerin özgür eylemde bulunabilecekleri *kurumsal olarak tanınmış forumlara* (agoralara veya siyasal uzamın kendisi olan *polis*’e) ihtiyaç gösterir.”²⁵ (*abç*) Liberalizmin klasik negatif özgürlüğü, kurumsal engeller yaratan “bir şeylerden azade olma” hali gerçek özgürlük değildir. Eylemin koşulu olan özgürlük daima pozitif özgürlük, yani bir şeyleri yapabilme, hâsıl edebilme özgürlüğüdür ve benliğe ilişkin, özel ya da kişisel bir şey olmayıp kamusal alanda başkalarıyla birlikte –ortak hareketle– gerçekleşir.

Devrim Üzerine’de ele alınan devrimci konseyler ve kamuya açık toplantılar, doğrudan demokrasiye duyulan nostaljik bir özlem veya kuralsız bir radikal kalkışma arzusunun ifadesi değildir. Arendt devrimci konseyleri, devrimci özgürlüğün deneyimleneceği ve korunabileceği alanlar olarak düşünür.²⁶ Bunlar belediye işle-

24. *On Revolution*, s. 22.

25. *On Revolution*, s. 24. A. Wellmer, Arendt’in kamusal özgürlük anlayışının dönüştürücü anlamına işaret eder: “Haklara ilişkin rasyonel söylem, en azından Habermasçı anlamında, ölçüt olarak sadece adaleti alabilir. Buna karşılık Arendt’in kamusal özgürlük fikri, insanların öz-örgütlenmelerinin optimum düzeye çıkarılmasını hedefler. Buysa, adaletin en çoklaştırılmasıyla aynı şey değildir, bir anlamda bizzat adaletin parametrelerini yeniden tanımlar.” Wellmer, “Hannah Arendt On Revolution”, *Hannah Arendt in Jerusalem*, haz. Steven E. Aschheim, University of California Press, 2001, s. 43.

26. Ancak Macar Devrimi’nde de yaklaşılmış olan konsey yönetiminin kalıcı ve güvenilir bir politik sistem olmadığına dikkat çeken Endre Szécsényi bunların,

rini yürütmek veya yönetmek işlevini üstlenmekten çok yurttaşların görüş alışverişinde bulundukları, öneriler geliştirdikleri, dilekçeler ve konuşmalar yazmak için bir araya geldikleri uzamlardır. Esas işlevleri yurttaş katılımını sağlayıp beslemektir: “Örgütlü politik uzamların” kurumlaştığı bu yerler devrimcileri eyleme yönelir ve onların belirlenen ilkeler doğrultusunda etkin olmasını mümkün kılar. Devrim basitçe baskıcı bir yönetimden kurtulmak değildir, “hem kurtuluşu hem de özgürlüğü” talep eder,²⁷ buysa ancak yurttaşların kendi kendilerini yönettikleri bir cumhuriyette gerçekleşebilir.

Cumhuriyet, gücün güç ile, çıkarın çıkar ile, fikrin fikir ile dengelendiği bir yapıdır, yani bugün güçler ayrılığı dediğimiz şeyin kurulduğu ve korunduğu yerdir. Arendt’e göre güçler ayrılığı ve federatif yapı en “büyük devrimci icat”tır. Çünkü ancak böyle bir yönetimde egemenliği elde tutmaksızın ya da talep etmeksizin hak talebinde bulunmak mümkündür.²⁸ Wellmer’e göre, Arendt için özgürlüğün somutlaştığı kurumlar içkin olarak devrimin hedefidir; buysa onun devrim dediği şeyin bizatihi özgürlüğün kurumlaşması olduğunu gösterir. Çünkü bu, birlikte hareket etmeye başlayan insanların ortak iradesinden doğar ve sonuçta ortak dünyalarını dö-

devrimci altüst oluşların ardından gelen konsolidasyon sürecinde daima politik yaşamın dışına atılmalarının tesadüf olmadığına işaret ediyor: “Bütün modern devrimlerde konseylerin geçici nitelik taşıması, belki de Arendt’i politik olanın radikal ve geri dönülmez bir şekilde değiştiğine ikna ederdi... Muhtemelen kamusal alandaki politik katılım için kendiliğinden ortaya çıkan konseylerin yerine başka politik formasyonları aramak zorundayız.” “The Hungarian Revolution in the ‘Reflections’ by Hannah Arendt”, “Europe or the Globe? Eastern European Trajectory in Times of Integration and Globalization” semineri için metin, IWM, 30 Mart 2005, s. 13.

27. *On Revolution*, s. 25.

28. A.g.y., s. 167. Judith Butler da benzer görüştedir: “Arendt’in önerdiği federe yönetim biçimi, mevcut çok-kültürcülük önerileriyle aynı şey değildir; egemen kültürel kimliklerin birbiriyle çatışacak şekilde yan yana getirilmesinin aksine, milliyetçilik ve bireyciliği parçalayarak toplumsal ve siyasal bir arada varoluşun yeni formlarını yaratan bir siyasal yaşam biçimi önerisidir.” Judith Butler, “I merely belong to them”, *The London Review of Books* 29 (9), 10 Mayıs 2007.

nüştürerek bir özgürlük uzamı oluşturur. Öte yandan, “devrim” ile “kurum” arasındaki içkin ilişki cumhuriyetçi kurumların yenilikçi/icatçı bir unsura sahip olduklarını gösterir. Böylelikle devrim ruhu bir bakıma cumhuriyetçi kurumların sürekliliğinin koşulu olur.²⁹

Peki “devrimci konseyler” hakkındaki görüşleri George Kateb’in Arendt’e yönelttiği, onun temsili demokrasiyle hiçbir ilgisi-nin bulunmadığı eleştirisini haklı çıkarır mı? Arendt’in yer yer kullandığı “doğrudan demokrasi” ile “temsili demokrasi” arasındaki karşıtlık yanıltıcıdır, çünkü modern toplumda “doğrudan” demok-rasinin yer alabileceği basit bir konseyler sisteminin koşulları mev-cut değildir ve elbette Arendt’in kendisi de bunun farkındadır. Do-layısıyla konseyler sistemi fikrini, Albrecht Wellmer’in önerdiği gibi, özerk ya da yarı özerk kurumların, örgütlerin ve derneklerin oluşturduğu bir ağ metaforu olarak kullandığını düşünmek bana da doğru geliyor.³⁰ Bu türden karmaşık yapılar, “formel” politik ku-rumlara karşıt olarak hem federal bir politik sistemin kurumlarını hem de demokratik “sivil toplum”un kurumlarını temsil edebilirler. Dolayısıyla gene Wellmer’le birlikte, Arendt’in her iki türü, federal bir politik sistemin formel kurumlarını ve sivil toplumun özerk ya da yarı özerk örgütler ve dernekler ağını kastettiğini düşünebiliriz.

Nitekim Arendt, konseylerin çok çeşitli zeminleri olduğunu ve halk içindeki ilişki ağlarına dayanarak yatay ve dikey örgütsel bağ-lar oluşturduklarını söyler. Örneğin 1917 “sovyet”leri, 1956 Macar Devrimi’nin kısa ömürlü konseyleri tıpkı Paris komünü gibi eylem ve iktidar üretimi için bir uzam yaratmışlardı: “Bütün meskun böl-gelerde mahalle konseyleri, sokaklarda birlikte dövüşmekten do-ğan devrimci konseyler, Budapeşte’nin kahvelerinde doğan yazar ve sanatçı konseyleri, üniversitelerde öğrenci ve gençlik konseyle-ri, fabrikalarda işçi konseyleri, ordu ve kamu çalışanları vb. içinde konseyler vardı.”³¹ Bu tür katılım biçimlerinde politik özgürlük ya-şanan, somut bir deneyim haline gelebilir ve böyle ele alındığında,

29. A. Wellmer, “Hannah Arendt on Revolution”, s. 42.

30. A.g.y., s. 39.

31. *On Revolution*, s. 270.

anayasa tarafından garanti edilmiş temel yurttaş haklarından daha farklı ve daha fazla bir şey olduğu ortaya çıkar.

Anayasal temel haklar, özgürlüğün önkoşulu olsalar bile özgürlüğün kendisi değildir. Dolayısıyla Arendt'in konsey demokrasisi anlayışı, doğrudan ve temsili sistemlere karşı temelden farklı bir alternatif olarak değil, demokrasi içinde bir alternatifler dizisi olarak okunabilir.³² Arendt, demokrasinin vaadini tutmamış olmasına ve bu başarısızlığın neye dayanılarak düzeltilebileceğine ilişkin hayati bir kavrayış sunar. Temsili hükümetin kurumları yerine geçecek tek bir kapsayıcı kamusal alandan değil, kamusal alanın çoğullaştırılmasından yanadır. Kitle toplumunun olumsuzluklarına karşı bir güvence gibi değerlendirilebilecek olan taban örgütlenmelerinin yaratıcı politik eylemleri, var olan kitle demokrasisini katılımcılık yönünde zorlayabilir. Nitekim Arendt'in politika açısından örnek gösterdiği kamusal alanlar, ABD'deki sivil haklar hareketinin gösterileri, Vietnam Savaşı protestoları gibi hareketlerin açmış olduğu mücadele alanlarıdır. Günümüzde de iklim krizi, toplumsal cinsiyet eşitliği, mülteci hakları vb. odaklı küresel ve yerel hareketler, inisiyatifler, platformlar böyle bir rol oynuyor.

Özgürlüğü Koruyacak Kurumlar: Yasalar?

“Mahkeme kararları kalpsizlerin değişmesine
yol açmaz ama onları sınırlandırabilir.”

Martin Luther King, 1963

Geleneksel olarak devlet/politik topluluk toprak, nüfus ve egemenlikle tanımlanır. Arendt'e göre de politik topluluğun sınırları belirli bir toprağa ihtiyacı vardır ama bunun nedeni esas olarak politiktir çünkü siyasal gövde esas olarak örgütlü bir kamusal alandır ve yurttaşların kendi aralarında inşa ettikleri bu alanın mekânsal/teri-

32. Wellmer, s. 40. Bu okuma, Arendt'in “ya bu ya o” şeklindeki kavramsallaştırmalara ne kadar uzak olduğu hatırlandığında daha da ikna edicidir.

toryal bir birim olarak somutlaştırılması, görünür kılınması gerekir. Böyle sınırları belirli bir uzam insanlara bir “yurt”, dünyada politik köklerini salabilecekleri ve kendi politik kimliklerini tanımlayabilecekleri bir yer sunar. Böyle bir somut yönetim uzamının ne kadar önemli olduğunu Arendt, onun yokluğu durumunda olanlara bakarak değerlendirir. Yahudi halkının tarihinin ortaya koyduğu şey, Yahudilerin kendi aralarında bir kamusal uzam kurmayı başarmalarına karşın, çeşitli nedenlerle buna somut bir mekânsallık kazandıramamış olmalarıdır. Bu olgu onların kamusal bir yaşama, politik tarihe, kurumlara ve kendine özgü bir yönetim biçimine sahip olamamalarına yol açmıştır. Kolektif kimliklerini politik olarak tanımlayamamış olmaları, hem kendilerinin hem de başkalarının onları politik değil doğal terimlerle, başkalarından psikolojik ve fiziksel içkin özellikleriyle farklı bir ırk olarak tanımlamasına neden olmuştur. 21. yüzyılda yeni biçimler alan ve mültecilerin yaşadıklarında en insanlık dışı örneklerine tanık olduğumuz devletsizlik, gerçekten de insanları “doğa durumu”na mahkûm ediyor. Judith Butler’ın dediği gibi bu “doğa durumu”, mahrumiyetin belirli bir siyasal biçiminin adından başka bir şey değil.³³

Ülke, sadece belirli bir nüfusun yaşadığı bir toprak parçası değil, insan eylemlerinin görünürlük kazandığı bir sahne, kolektif bilincin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanlar, tarih içinde bu toprağı söz ve eylemleriyle insan ilişkilerinin bir sahnesine dönüştürürler ve anıtlar, heykeller, mezarlar, tarihi binalar ve meydanlar gibi hafıza mekânlarında somutlaşan anlam ve duygularla donatırlar. Doğal olarak var olan veya insan emeğiyle biçimlendirilmiş toprağın aksine, ülke sözün ve eylemin ürünü, yani politik olarak sahiplenilmiş bir toprak parçasıdır. Bir grup insana doğal ya da vazgeçilmez bir hakkın sonucu olarak verilmiş değildir; onu politikleştirdikleri ve kendi kolektif kimliklerinin esaslı bir parçası yaptıkları için onlara aittir.³⁴

33. Butler, “I merely belong to them”, *a.g.y.*

34. B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Macmillan Press, 1981, s. 155.

Politik topluluğun, belirli bir toprak parçasına sahip olmanın yanı sıra yasalara ihtiyacı vardır. Anayasa ve pozitif hukuk, hem kamusal hem de özel alanı yapılandırır. Anayasa, yazılı olsun olmasın, topluluğu inşa eder, belirli bir nüfusun birlikteliğini sağlayan bir birim oluşturur, topluluğun hukuksal sınırlarını ve üyelerinin konumunu tanımlar. En önemlisi, topluluğun kolektif kimliğini, öz-imgesini yani kendisini “dünya”ya nasıl sunmak istediğini belirler. Anayasa, topluluk üyesinin yurttaşlık hak ve görevlerini tanımlayıp kamusal alanı yapılandırırken, pozitif hukuk özel alanı yapılandırır, korur ve öznenin hak ve görevlerinin sınırlarını çizer. Her birey/yurttaşın güvenlik içinde ve kendi seçtiği biçimde yaşayabileceği “özel alan adacıkları” oluşturur. Başka bir deyişle anayasa bireyin kamusal ya da politik kimliğini tanımlarken, pozitif hukuk onun özel ya da medeni kimliğini tanımlayıp korur: “Hukuk açısından birey, haklarının ve görevlerinin toplamıdır. Pozitif hukuk doğası itibariyle insanları bireysel bir kimliğe kavuşturur; ahlaki yasa gibi o da farklı öznelere ilgilenir, onlara hak ve görevler atfeder, her birini ayrı bir şekilde eylemlerinden sorumlu tutar.”³⁵ Hukuksal suçluluk veya sorumluluğun daima zorunlu olarak kişisel olması bu yüzdendir.³⁶

Hukuk (yasalar), insan ilişkilerine ve davranışlarına tahmin edilebilirlik ve düzenlilik kazandırdığı için de insan varoluşuna istikrar sağlar. Politika değişim ile, yasa ise istikrar ile ilgilidir ve birbirlerini tamamlarlar. Politika niteliği itibariyle açık uçlu ve tahmin edilemezdir, o yüzden politik olarak aktif bireyler sınırı olmayan ve beklenmedik sonuçlar doğuran hareketlere girişebilirler. Politik eylem, çoğulluk olgusunu paylaşan insanlar arasında gerçekleşir. Bu da her insanın niyetlerinin ve eylemlerinin sürekli olarak başkalarıyla karşılaşacağı ve çoğu zaman da çatışacağı anlamına gelir. Esas olan, çatışmanın ortadan kaldırılması değil, barışçı bir biçim-

35. Parekh, *a.g.y.*, s. 157.

36. Bu konuda bkz. H. Arendt, “Collective Responsibility”, *Responsibility and Judgment*.

de ele alınmasının ve mümkünse çözümünün sağlanmasıdır. İnsanlar arasında işlerin barışçıl bir şekilde yürütülmesi kurallar konusunda asgari bir uzlaşmaya, kurallara istikrar kazandırmak ise bireyler arasında yeterli anlaşma zemininin sağlanmasına bağlıdır.

Daha yüksek bir otoriteye itaat yerine eşitler arası ilişkilerin sürdürülmesi ve *hubris*’in, küstahça kibirin kör intikama (*nemesis*) dönüşmesinin önlenmesi için yasalar ve kuralların oluşturduğu “sınır”lar içinde kalmak zorunludur; iktidar sarhoşluğu içinde *hubris*’e kapılan yöneticilerin sınır tanımazlığının yol açtığı feci sonuçlar tam da bu noktayı örnekler. Arendt işte bu nedenle, politik eylemin yasalar ve istikrarlı politik kurumlar vasıtasıyla sınırlandırılmasının önemine işaret eder. Yasa yapıcı, şehir duvarlarını ören kişi gibidir, yasalar da sınırı oluşturan duvarlar. Bu anlamda yasa yapmak Arendt’e göre gerçek bir politik eylem değil, mimarın yaptığı gibi bir “iş”tir. Yasa, eylemin çiğnememesi gereken sınırları koyarak bu hareketlerin beklenmedik sonuçlar vermesini azaltabilir. Pozitif hukuk, ne yapılabileceğini değil, neyin yapılamayacağını belirler ve sınır koyar. “Hafıza insanın tarihsel varoluşu için ne anlama geliyorsa pozitif yasaların sınırları da insanın politik varoluşu için o anlama gelir; ortak bir dünyanın önceden varlığını, her kuşağın kendi ömrünün ötesine geçen bir sürekliliğin gerçekliğini güvenceye alır ve bütün yeni başlangıçları özümser ve onlar tarafından beslenir.”³⁷

Arendt ayrıca, pozitif yasaların eylemi kolaylaştırdığını da düşünür. Her eylem ister istemez bir başka eylemler zincirini harekete geçirir ve bu zincir, yani eylem ve eyleme yanıt döngüsü bir şekilde sona erdirilemezse bütün sonraki eylemlerimiz mağduriyet yaratan ilk eylemin sonucuna tepki ve karşı tepki kısır döngüsüne mahkûm edilmiş olur. Bu kısır döngüyü kırmanın bir yolu ilk eylemi yapanı bağışlamaktır ama yasa o ilk eylemi farklı ve daha güvenilir bir şekilde sona erdirir. Mağdurun ilk eylemle kendisinin bizzat uğraşmasını önler ve bu işi kamusal görevlilere/kurumlara havale eder.

Yargılama ve cezalandırma süreci sonunda ilk eylem sona erdirilmiş ve tarafların onu geride bırakıp ileriye bakması mümkün kılınmış olur. Bir yargılama edimi hem özgürlüğün bir ifadesi, hem de kaynağıdır. (Verilen yargının adil olup olmadığı meselesi ayrı bir konudur.) Bikhu Parekh'in dediği gibi, "hukuksal yargılar, insanların kolektif ve kamusal olarak kendi geçmişleri ile hesaplaşmalarını sağlayarak geleceğin yolunu açar."³⁸

Burada özel olarak vurgulanması gereken, Arendt'e göre yasanın bir buyruk veya davranış reçetesi değil, kolektif olarak üzerinde anlaşılmış bir şey olduğudur. Bu nedenle *itaati gerektirmez, sadece destekleme veya desteklememe kararını gerektirir*. Yurttaş, yasanın kendi desteğine layık olup olmadığına özgürce karar veren kişidir; yasaya tabi olmak ile ona itaat etmek aynı anlama gelmez. Aynı şey yurttaşın yönetimi destekleyip desteklememesi açısından da geçerlidir. Bu da itaati değil, destekleme/desteklememe kararını içerir. Yasaya uyduğunuz zaman örtük olarak yönetimin de iktidarda kalmasına yardım etmiş olursunuz. Nazi Almanyası'nda yasaya uyan sıradan yurttaşlar sadece belirli yasalara uymuş olmadılar aynı zamanda totaliter rejimi desteklemiş oldular. Yasaya uymak hiçbir zaman sadece ona uymak değil, yönetime de bir tür destek anlamına gelir ve onun yaptıklarından belli ölçüde sorumlu olmayı getirir. Yurttaşın yönetime destek olup olmamaya, bu desteği belirli bir yasaya da gösterip göstermemeye karar vermesi gerekir.³⁹ "Total tahakküm için, özgür muhalefet kadar özgür rıza da engeldir."⁴⁰

38. Parekh, *a.g.y.*, s. 159.

39. *A.g.y.*, s. 168.

40. *The Origins of Totalitarianism*, s. 451.

Eylemin Hukuksal Yapılar İçinde Sınırlandırılması Tehlikesi

Arendt, ABD bağlamında, bir cumhuriyet içinde devrimci ruhu potansiyel olarak koruyabilecek kurumsal uzamların, konseylerin ve halk toplantılarının anayasaya dahil edilmemiş olmasını eleştirir.⁴¹ Oysa bunlar kamusal işler konusunda görüş alışverişinde bulunulan ve ortak politik sorunlara müdahil olunabilen örgütlü “özgürlük uzamlarıydı”; yurttaşların eylemin sunduğundan başka hiçbir yerde bulunamayacak bir özgürlük tecrübesi edindikleri yerlerdi. Bu özgürlük uzamlarının anayasada kurumsallaştırılmamış olması ona göre Amerikan Devrimi’nin büyük trajedisiydi.⁴²

İkinci olarak Arendt, bizzat anayasanın ve onun cisimleştiği Anayasa Mahkemesi’nin de bir özgürlük uzamı olduğunu düşünür: “Kurucu ânın bir göstergesi olarak kabul edildiği sürece Anayasa bir özgürlük uzamı olabilir”⁴³ çünkü hem kalıcı ve nesnel bir şeydir hem de aynı zamanda farklı açılardan değerlendirmelere ve yorumlara cevaz vererek değişime ve düzeltmeye açıktır. Anayasa Mahkemesi, kurumsal otoriteye sahip bir özgürlük uzamı olmakla birlikte zorunlu olarak yargıçlarıyla, aynı şekilde konseyler de “politik elit” adını verdiği kişilerle sınırlıdır. Bu “elit”e her türlü köken-den her isteyen dahil olabilse bile politik konularla sürekli ilgilenmek isteyenlerin sayısı azdır. Ancak herkese açık bir tecrübe imkânı sundukları için bu küçük “özgürlük adacıkları” bile özgürlük idesini ayakta tutacak bir örnek işlevi görürler. Berkowitz’in dediği gibi, özgürlük kamusal kurumlarda var olmaya devam ettikçe, özgürlük güçlü bir kamusal ide olmaya devam eder. “Herkesin her zaman özgürce eylemde bulunmasını beklemek umarsız bir hayal

41. *On Revolution*, s. 227.

42. “Kurucular arasında sadece Jefferson’un bu trajedi hakkında berrak bir sezgisi vardı; çünkü en büyük korkusu soyut demokrasi sisteminin somut organlara sahip olmamasıydı.” *On Revolution*, s. 238.

43. *On Revolution*, s. 148.

olsa bile, bir özgürlük vahası gündelik hayatın çölü içinde nefes alınacak yerdir.”⁴⁴ Gerçekten de eğer bir yerlerde özgürlük varsa, her yerde hepimize örnek ve esin kaynağı olabilir; elimizde olan özgürlük uzamlarının muhafazası için mücadele etme gereğinin anlamı budur.

Sivil hakların anayasal bir cumhuriyet tarafından korunması, Arendt’in çok korktuğu “haklardan yoksun olma” durumu için hayati önem taşır, ancak ulus devletlerin egemenlik mantığının geçerli olduğu çağda bu korumanın sınırlı ve tehdit altında olduğunu da görür. Nitekim *Crisis of the Republic*’in esas temalarından biri budur. Anayasallığa önemli bir tehdit, “milli güvenlik” mantığından gelir. Bugün çok yakından aşına olduğumuz bu mantık, bir korku iklimi yaratmak ve hesabı verilmeyen polisiye ve askeri önlemleri gerekçelendirmek için kullanılır. Anayasallığa ikinci sınırlama, gene feci sonuçlarını her gün izlediğimiz, en anayasal yönetimlerin bile özelliği olan dışlama mantığı ve uygulamasıdır. Demokrasi iddiasındaki devletler için bile sivil haklar sadece devletin “tam üyeleri” sayılanlar için geçerlidir. Devletsizler, sığınmacılar ve diktatörlükle yönetilen ülkelerin aykırı/muhafif üyeleri korunma dışında bırakılır. Dolayısıyla Arendt aynı zamanda küresel kurumların, örneğin insan hakları ihlallerini yargılayacak ulus üstü mahkemelerin varlığını da gerekli görür.⁴⁵ Ulus devlet çoğu kez özgürlük ve insan onurunun korunmasının aracı ve güvencesi olmadığına göre, evrensel insan ve yurttaş haklarına hem yerel hem de küresel düzeyde sahip çıkmak gene yurttaş eylemine düşer.

44. Berkowitz, *a.g.y.*, s. 51.

45. Nürnberg Duruşmaları ve Şartı’ndan sonra kabul edilen “barışa karşı suçlar” ile “insanlığa karşı suçlar” ayrımı, insan haklarının korunması için bu türden devletler üstü organların kurulmasına duyulan ihtiyacı ortaya koymaktaydı. Arendt, Eichmann davasında Kudüs mahkemesinin Eichmann’ı sadece “savaş suçları” ile mahkûm etmesine bu yüzden karşı çıkmıştı. Eichmann sadece savaş suçu işlememiş, insanlık durumunun temel koşulu olan çoğulluğu ve çeşitliliği (bu örnekte Yahudileri) yok etmeye çalışarak insanlığa karşı suç işlemişti.

Direnif ve Rıza Birbirini Tamamlar

“Uzlaşma ve aykırı olma hakkı, bu kıtanın
insanlarına ilham veren ve onlara ‘bir araya gelme
sanatı’ nı öğreten eylem ilkeleri oldular.”

Hannah Arendt

Arendt’in özgürlüğün inşasına ve korunmasına ilişkin fikirlerinden, önemli bir kaygısının olağandışı (istisnai) politik koşullar ile kalıcı bir anayasal yönetim arasındaki çelişkiyi uzlaştırmaya çalışmak ve politik özgürlük deneyimini sağlam bir hukuksal çerçeve içinde korumaya çalışmak olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Olağandışının (istisnanın) ilk kurucu momentinden sözü dışlayan Carl Schmitt’in aksine o, konseyler sistemi önerisinin ortaya koyduğu gibi, kurucu iktidara ilişkin anlayışının merkezine ikna ve tartışmayı yerleştirir ve politik özgürlüğü temel alır. Eylemin katı bir şekilde çizilmiş hukuksal yapılar içinde sınırlandırılmasının özgürlük açısından getireceği bedelleri de görmez değildir. Sınırları belirli kamusal uzamların ve yasaların gerekliliğini vurgulasa da bunların politikayı tam anlamıyla kapsayamayacağını düşündüğü için gönüllü örgütlerin ve sivil itaatsizlik eylemlerinin, kurumsal anayasal yapılara sahip bir cumhuriyette oynayacağı rolü giderek daha fazla önemser.⁴⁶

Arendt’in kamusal direnmeye, sivil itaatsizlik ve protesto eylemlerine önem vermesine yol açan, ulus devletin yurttaş haklarını savunmadaki aczini veya isteksizliğini saptamasıdır. ABD’de Vietnam Savaşı karşıtı protestolar ve sivil haklar hareketi de bu konudaki görüşlerinin derinleşmesine neden olur. Bireylerin ancak kamusal kolektif eylem içinde kanaatleri dikkate alınması gereken anlamlı varlıklar olduklarına inandığı için sivil itaatsizliği ve ko-

46. “Ben, sivil itaatsizliğin gönüllü birliklerin en yeni biçimini oluşturduğunu ve bu nedenle bu ülkenin [ABD] en eski gelenekleriyle uyum içinde olduklarını iddia ediyorum.” “Sivil İtaatsizlik”, s. 110.

lektif yurttaş eylemini destekler. Kamuoyunun gözleri önünde cereyan eden sivil itaatsizlik, “zorunlu ya da arzulanan bir değişikliği sağlamaya ya da *zorunlu ve memnun olunan bir durumu devam ettirmeye*, yeniden yaratmaya yönelik olabilir; örneğin anayasal hakların korunması ya da devlet içerisinde adil bir güç dağılımının, yani hem yürütme tarafından bozulan hem de federal iktidarın aşırı büyümesi sonucu eyaletlerin zararına bozulma ihtimali artan dengeyi yeniden sağlanmasına” yol açabilir.⁴⁷ Kamuoyundan gizlenerek faaliyetini sürdüren sıradan suçlu ile yasaya karşı oluşunu kamuoyuna beyan eden sivil itaatsizlik eylemcisi arasında devasa bir farklılık olduğuna işaret eden Arendt, sivil itaatsizliğin kriminal itaatsizlikle eş tutulamayacağını vurgular. Dolayısıyla “sivil itaatsizliğin politik sistemimiz içerisinde kurumsallaştırılması” ve ona “sadece politik dil dağarcığında değil, politik sistemde bir yer bulunması” gerektiğini savunur.⁴⁸

Sivil itaatsizlik Arendt için bireysel vicdani eylemde bulunmak değil yurttaş olarak kolektif eyleme girişmektir. Bu yolla azınlıklar, çoğunlukların zihniyetlerini ve önyargılarını değiştirebilirler ve dolayısıyla demokrasinin hayati bir unsurudurlar: “Kendi benliğiyle yalnız başına kalma ve kendine hesap verme korkusu, insanı bir kötülüğü yapmaktan alıkoyabilir; ancak bu korku, özelliği gereği başkaları üzerinde etkili olmuyor. Kuşkusuz vicdani nedenlerle reddin bu formu, *bir dizi insan vicdani olarak aynı kanaate ulaşp kamuoyuna gitmeye ve seslerini duyurmaya karar verirlerse politik bir anlam kazanabilir*. ... Sivil itaatsizlik eylemine başvuran bu özel grup, davranışını başlangıçtaki gerekçe –vicdan– ile açıklasa bile, grubun üyeleri artık sadece kendi vicdanlarıyla baş başa değildir.”⁴⁹ (abç)

Ancak Arendt başka bir noktaya, “söz konusu olanın sadece sayısal büyüklüğünden değil, *düşüncelerinin niteliğinden dolayı* da göz ardı edilemeyecek önemde, örgütlü bir azınlığın varlığı” oldu-

47. Arendt, “Sivil İtaatsizlik”, s. 94.

48. A.g.y., s. 95 ve 114-15.

49. A.g.y., s. 89.

ğuna da dikkat çeker.⁵⁰ Toplumsal uzlaşma, aykırı olma hakkını içerdiği gibi aykırılık da uzlaşmayı içerir ve “özgür bir devletin alâmeti farikasıdır; karşı çıkabileceğini bilen birey, karşı çıkmadığı zaman rıza gösterdiğini de bilir.”⁵¹ McCarthyciliği eleştirdiği 1953 tarihli yazısında bu anlayış en somut şekliyle ortaya çıkar: “Aykırılık (muhalâfet), bu yaşayan cumhuriyet yapısına rıza kadar aittir. Muhalefete ilişkin sınırlar Anayasa ve Haklar Bildirgesi’dir, başka hiç kimse değil. Eğer ‘Amerika’yı daha Amerikan’ yapmaya veya kafanızdaki fikre göre bir demokrasi modeli getirmeye çalışırsanız, onu yok etmekten başka bir şey yapmış olmazsınız. Yöntemleriniz, sonuç olarak sadece ve sadece polis yöntemleridir.”⁵² İşte bu nedenle, “İtaatkâr olmayan azınlıkları isyancı ya da hain diye niteleyenler, yaratıcılarının sınırsız bir çoğunluk egemenliğinin tehlikelerinin özellikle bilincinde oldukları Amerikan anayasasının ruhuna ve lafzına ters düşmektedirler.”⁵³

Direnme Hakkını Savunmak Haysiyetimize Sahip Çıkmaktır

Hatırlamak gerekir ki yönetime verilen onay ancak direnme ve muhalâfet hem hukuksal hem de fiili (*de facto*) bir imkân olduğunda gönüllü olabilir. Yönetimin sık sık anayasayı ihlale yeltenmesi, halkta yönetime verilen onayın geri alınmasına yol açar. Eş zamanlı olarak ortaya çıkan ikinci bir unsur ise, halkın belli kesimlerinde *consensus universalis*’i (evrensel uzlaş) tanımak konusunda temel bir reddin ortaya çıkmasıdır.”⁵⁴ Bu ret, esas olarak iki durumda te-

50. A.g.y., s. 95. 51. A.g.y., s. 104.

52. Arendt, “The Ex-Communists”, *Essays in Understanding, 1930-1954*, s. 400. Aynı yerde Arendt şöyle diyor: “Sizin iddialarınızı, amacınızı ve hepsinden çok da yöntemlerinizi kabul edemeyiz. Canavarla mücadele etmek için canavar olmak gerektiği şeklindeki iddianız bütün deneyimlerimize ters düşmekte ve insanın insanlığını tanıma yönündeki nihai kaygımıza düşmanlık anlamına gelmektedir. Demokrasiyi, kesinkes ideolojik anlamında bir ‘dava’ haline getirmek, kendimizin ve başkalarının yaşamasına izin veren kuralların ve yasaların inkâr edilmesidir.”

53. “Sivil İtaatsizlik”, s. 95. 54. A.g.y., s. 105.

zahür eder. Birincisi, yönetimin yasal olmayan edimlerine karşı meşru bir yanıt olabilir; çünkü yönetim, başlangıçtaki “karşılıklı verilmiş sözleri” çiğnemiş ve böylelikle yurttaşların onay verme sorumluluğunu yok etmiştir. İkincisi, direnme yurttaşların kamusal işlere etkin biçimde katılma hakkının adım adım yok edilmesine karşı gene meşru bir karşılık anlamına gelir. Sivil itaatsizlik, “anlamli sayıda yurttaş normal değişim kanallarının kapandığına ve itirazların duyulmayacağına ya da dikkate alınmayacağına ikna oldukları zaman” ortaya çıkar.⁵⁵ Bu, temsili hükümetin zaman içinde etkin yurttaş katılımını mümkün kılan bütün kurumlarının yok edilmesinin yarattığı krize verilen yanıttır. Başka bir deyişle, sivil itaatsizlik, yasal sınırlar içinde katılım imkânı kalmadığı zaman artar. Gerçek yurttaşlık, dünyaya karşı sorumluluk duymak anlamına gelir ve bu sorumluluğu akranlarımızla tartışarak, eyleyerek gösteririz. Bu hem içinde yaşadığımız dünyayı ve özgürlüğümüzü korumak anlamına gelir, hem de bizatihi özgürlüğün ifadesidir. Katılma ve muhalefet hakkı, politik özgürlüğün vazgeçilmez unsuru olduğu gibi kişi ve yurttaş olarak haysiyetimize sahip çıkmanın göstergesidir.⁵⁶

Otoriter rejimler, anayasal sınırlar içinde muhalif söz, eylem ve direnme hakkını tanımayıp giderek artan biçimde polisiye önlemlere, zora başvurmaya başladıklarında ister istemez siyasal meşruiyetlerini de yitirmeye başlarlar. Bu durumda sivil itaatsizlik veya benzer muhalefet ve direnme biçimleri, müdahil olma hakkını yok eden engelleri adım adım, bazen de aniden yıkarak toplumun sınırlarının yeniden çizilmesine hizmet eder. Arendt’in hep üzerinde durduğu “haklara sahip olma hakkı”nın güvencesi, yasal reform-

55. A.g.y., s. 94. Burada Arendt’in her yeni doğanın “evrensel uzlaşısı”ya dahil olduğunu ve böylelikle kendinden öncekilerin verdikleri sözleri değiştirme veya yenileme imkânına sahip olduğunu düşündüğünü hatırlamak gerekir. Başka bir deyişle yeni doğan, onayı verme hakkına da geri çekme hakkına da sahiptir.

56. K. Breen, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, haz. Kei Hiruto, Palgrave Macmillan, 2019, s. 75.

lardan ziyade yurttaşların birbirleriyle dayanışma içinde ortak hareket edebilme yetisidir.

Hannah Arendt, kısa ömürlü Macar Devrimi'ni analiz ettiği makalesinde bu devrimin dramatik olaylarının totaliter rejimin dinamiklerine içkin olan kanunsuzluk ve istikrarsızlıktan kaynaklanan tehlikeleri açıkça ortaya koyduğunu söylemiş ve bir öngöründe bulunmuştu: "Eğer bu tehlikelerin vaat ettiği bir şey varsa o da rejimin yavaş yavaş normalleşmesinden çok, ani ve sert bir biçimde çökeceğidir."⁵⁷ Doğu Avrupa'nın totaliter rejimleri için bu öngörü otuz yıl sonra doğru çıktı, 1989 ve 90'da birbiri ardınca birkaç hafta içinde yıkılıp gittiler. Bugünkü kanunsuz rejimlerin sonunun gelişini görmek için umarım otuz yıl beklemeyiz.

—

57. Arendt, "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution", *The Journal of Politics* 20 (1): 43 (*Totalitarizmin Kaynakları*, 3. Cilt, çev. İsmail Serin, İletişim, 2014, s. 368-69).

Arendt-Heidegger İlişkisinin İzdüşümünde Bağışlama, Dostluk ve Aşk



*Her şeyi anlayan ve her şeyin
kıymetini bilen Meral'e...**

HEIDEGGER'in Nazizm ile flörtü birçok kitap ve makalenin konusu oldu, hele 1930'ların sonu ve 40'lardaki düşüncelerini içeren "Kara Defterler" in (*Schwarze Hefte*) 2014'te yayımlanmasından sonra bu ilişkinin flörtün epey ötesinde olduğu da anlaşıldı. Buna karşılık Arendt'in Heidegger'e ve düşüncesine olan hayranlık ve saygısını ömür boyu sürdürmüş olması, "nasıl bağışlayabildi?" sorusunun hep gündemde kalmasına yol açıyor. Sorunun cevabını kimi yazar Arendt'in düşüncesinde buluyor, kimisi yaşam öyküsünde veya her ikisinde birden. Bunların hepsi –benimkisi de dahil– yorum elbette, çünkü Arendt'in kendisi buna açık seçik bir cevap vermiş değil. Aslında Arendt'in yaşamına ve hayata bakışına ilişkin en önemli ipuçları, çeşitli dostlarıyla ve Heidegger'le mektuplaşmalarında ve "Düşünme Günlükleri"nde (*Denktagebuch*)¹ yer alıyor.

* Tarihe not düşmek açısından eklemek istediğim bir şey var. Yayımlanmış ilk kitabım olan *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*'ın önsözündeki "teşekkürler" meyanında "alçakgönüllü kişiliğinden ve pırıltılı aklından çok şey öğrendiğim Meral Özbek"e de teşekkür var. Yakın dostluğumuzun başladığı 1980'den itibaren Meral'den hem çok şey öğrendim hem de sayesinde gerçek dostluğun güvenli sığınağına sahip oldum.

1. "Düşünme Günlükleri"nin Almanca özgün baskısının künyesi şöyle: H. Arendt, *Denktagebuch, 1950-73 ve 1973-75*, Piper Verlag, 2002. Benim okumam Roger Berkowitz ve Ian Storey'nin derledikleri *Artifacts of Thinking: Reading Arendt's Denktagebuch* (Fordham University Press, 2017) adlı kitap üzerinden.

Heidegger-Arendt mektuplaşmalarını okumasına izin verilen ilk kişi olan ve bunlardan son derece yüzeysel bir sonuç çıkaran Elżbieta Ettinger'in *Hannah Arendt / Martin Heidegger* kitabı² 1995 yılında yayımlandığında büyük gürültü koparmıştı. Aslında Elisabeth Young-Bruehl'in Arendt biyografisinde (1982) ikili arasındaki ilişki açığa çıkmıştı ama bu daha geniş bir yaşam anlatısı içinde yer aldığı ve Arendt'in entelektüel gelişimini ve siyasal düşünceye yaptığı önemli katkıyı içerdiği için herhangi bir "sansasyon" yaratmamıştı. Ettinger ise zavallı ve dünyadan habersiz bir genç kadın ile çekici ama kötücül kurt arasındaki bir öykü olarak sunduğu ve düşünsel açıdan bir felaket olan kitabında, Arendt'in düşüncesinin özgünlüğünü tümüyle arka plana itip ikili arasındaki ilişkiyi ve ilişkinin sansasyonel yönlerini öne çıkarır. İlk bakışta gayet "kadıncı" ve feminist gibi görünse de, aslında kadını nesne olarak gören Batı felsefe geleneğinin cinsiyetçi yaklaşımını tekrarladığının farkında değildir.³ Aynı şekilde, bu kitabı okuyup da Alman entelektüel tarihi hakkında ancak orada yazılanlar kadarını bilen okuyucu, Heidegger'in 20. yüzyılın en büyük düşünürlerini derinden etkilemesini sadece bir baştan çıkarma ve gösteri ustalığına bağlayabilir.⁴

2. Benim atıflarımın kaynağı olan *Mektuplaşmalar*, İngilizce olarak 2004'te yayımlandı (H. Arendt ve M. Heidegger, *Letters 1925-1975, Hannah Arendt and Martin Heidegger*, haz. Ursula Ludz, çev. Andrew Shields, Harcourt). Richard Wolin de, Ettinger'in iddialarını paylaşan ve güçlendiren bir yorum yapıyor ("Hannah and the Magician", *The New Republic*, 15 Ekim 1995).

3. Ettinger (*Hannah Arendt / Martin Heidegger*, Yale University Press, 1995) mektuplardan bazı bölümleri seçip afaki yorumlarla birleştirir ve karşımıza "kötü kurt" Heidegger, feci bir karakter olarak çıkar. Gerçi Heidegger'in karakterinin kötü olmadığını söylemek kolay değildir ama Arendt'in yorumu daha derinliklidir: 1949'da Jaspers'e yazdığı mektupta şöyle der: "Senin kirlenmişlik dediğin şeye ben karakter yoksunluğu adını veriyorum, ama mutlaka kötü bir karakter anlamında değil, *tümüyle karakter yokluğu* anlamında" ("Arendt'ten Jaspers'e", Ağustos 1949, *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence*, s. 142; akt. A. C. Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*, Amazon, 2015).

4. A. Ryan, "Dangerous Liason", *The New York Times Review*, 11 Ocak 1996. Gerçi Heidegger'in eşi Elfriede, onun bütün kadın öğrencilerini baştan çıkardığından şüpheleniyordu. Heidegger'in, bütün öğrencileriyle olmasa bile, başta sonradan evlendiği Elfriede olmak üzere, bazılarıyla aşk yaşadığı biliniyor. Ancak, El-

Oysa Heidegger'in düşüncesinin yalnızca Sartre üzerindeki etkisi bile, *Varlık ve Zaman*'ın önceki felsefeyi derinden altüst ettiğini düşünmek için Alman, milliyetçi, muhafazakâr ya da etkilenmeye açık saf bir genç kadın olmak gerekmediğini ortaya koyar.⁵ Arendt-Heidegger ilişkisi bağlamında biyografik unsurlar kadar tarihsel dönem ve Almanya'nın zihinsel iklimi önemlidir.⁶

Almanya ve Felsefenin Araçsal Kullanımı

Birinci Dünya Savaşı yenilgisi sonrasında birçok Alman filozofu ve yazarı “otantik bir Alman felsefesi” oluşturmak peşindeydi; Almanya'nın bir kültürel çöküş içinde olduğunu düşünüyorlar ve Heidegger gibi pre-Sokratik Yunan düşüncesinde bir çıkış yolu arıyor-

friede'nin de başka ilişkileri olduğu, Heidegger'in yokluğunda yaşadığı bir ilişkiden doğan oğlu Hermann'ın Heidegger tarafından benimsendiği, hatta ölümünden sonra entelektüel mirasının yönetimini ona bıraktığı da biliniyor. İnsan ilişkileri şemalara sığmayacak kadar karmaşık ve çetrefil!

5. Aynı şekilde, “Yahudilerin kendilerine güvensizliği”nin bir göstergesi olmadığı da Levinas, George Steiner vb. örneklerden anlaşılabileceği gibi çok açık. Herbert Marcuse *Der Spiegel*'e yazdığı mektupta (7 Mart 1966), “Hiç kimse onun Hitler için yaptığı propagandayı savunamaz. Hiçbir fanatik onun çağ açıcı *Varlık ve Zaman*'ını yıkamaz,” diyordu. Alain Badiou ise şöyle diyor: “Alman milliyetçiliği ve Yahudi düşmanlığı konusunda Heidegger'in bayağılığından söz edilebilir, katılıyorum. Gerçekten de Yahudi düşmanı sıradan bir Almandı. Fakat Hitler'in, Almanya ve dolayısıyla Profesör Heidegger için ancak Parmenides'in antik Yunan'ıyla karşılaştırılabilecek bir yazgı hazırladığına birkaç yıl boyunca inanmış bu Yahudi düşmanı küçük taşra profesörünün toplumsal ve siyasal şahsiyeti karşısında, büyük teorik hamlesini, yani varlık sorusunu çağdaş bir şekilde ileri sürmesini silip atamam” (A. Badiou ve J.-L. Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. A. N. Bingöl ve L. Konca, Metis, 2017, s. 61).

6. Alan Ryan bu konuda şu tespiti yapıyor: “Eğer Heidegger'in, insanlığın Varlık ile ilişkisini kaybetmesi konusundaki yarı teolojik saplantısına benim kadar sarırsanız [Arendt'in] onun felsefi dehasını abarttığını ve 1933'ten sonra onu unutmaması gerektiğini düşünürsünüz. Sıkı bir Heideggerci iseniz, onun büyük adamın önemsiz bir yorumcusu olduğunu düşünebilirsiniz, ama 1950 sonrasında yeniden ilişki kurmasına kesinlikle sempatiyle bakarsınız. Kısacası Arendt'in Heidegger ile ilişkisi, 20. yüzyıl Alman entelektüel kültürünün küçük bir köşesini kapsar ve bunu nasıl anlamlandırdığımız, nihayetinde, bu daha büyük tarihi nasıl yorumladığınıza bağlıdır” (A. Ryan, “Dangerous Liason”).

lardı.⁷ Heidegger'in kendi düşünsel birikimini politik amaçlar için kullanmak ve bu açıdan "tavizler" vermek kararı da gene birçok Alman düşünürü tarafından paylaşılıyordu. Nitekim birçok Alman filozofu Nasyonal Sosyalizmin yol arkadaşı haline gelmişti.⁸ Alman Felsefe Topluluğu'nun (*Deutsche Philosophische Gesellschaft* – DPG) etkili üyeleri Hitler'i desteklediler. Derneğin amacının "Felsefe alanında, Kant tarafından kurulan ve Fichte tarafından daha da ilerletilen Alman idealizmi ruhunu izleyerek *Alman karakterinin* geliştirilmesini, derinleştirilmesini ve korunmasını sağlamak" olarak belirlenmiş olması başlı başına bir göstergiydi.⁹ 1933'te Hitler, derneğe çektiği telgrafta, "Gerçek Alman felsefesinin gücünün, Alman ideolojisinin oluşturulmasına ve pekiştirilmesine katkıda bulunmasını diliyorum," diyor ve derneğin dergisi de 1934 tarihli bir yazıda bu talimata gayet net bir yanıt veriyordu:

Amaçladığımız ve uğrunda çaba harcadığımız birçok şey, milli devrim sayesinde gerçekleşme yolundadır. Ne var ki bu bizi görevimizden alıkoymak şöyle dursun, *Alman felsefesinin gücünü Alman ideolojisinin oluşturulması için kullanma görevimizi* bugün daha da acil hale getiriyor. Alman ruhunun tüm hayatında işbirliği yapmaya zorunluyuz ve bunu yapmak istiyoruz; bu hayat, *halkımızın misyonunun* ebedi ve ezeli içeriğini somut biçime kavuşturmuş ve ona tarihsel gerçekliğini kazandırmıştır.¹⁰

Başta Platon olmak üzere birçok entelektüelin kendilerini dev aynasında görüp iktidar odaklarına "doğruları" öğretmeyi başarılabilseler işleri yoluna koyabilecekleri zehabına kapıldıklarını biliyoruz. Heidegger'in de Nasyonal Sosyalizmi kendi felsefesinin aracına dönüştürebileceğine inandığı anlaşıyor. Zaten karakterinin ne kadar narsisistik ve *hubris*'e yatkın olduğu bilinmiyor değil.

7. Weimar Cumhuriyeti'nin özellikle son dönemlerde içine düştüğü politik, entelektüel ve kültürel hercümerç için bkz. P. Gay, *Weimar Culture, The Outsider as Insider*, W.W. Norton & Company, 2001.

8. Bu konuda geniş bir araştırma için bkz. H. Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1993.

9. E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*, Indiana University Press, 1990, s. 38.

10. A.g.y., s. 39.

Ne ki “felsefenin gizli kralı” olarak ününü inşa ettiği dönemin, Birinci Dünya Savaşı yenilgisinin ardından kurulan Weimar Cumhuriyeti’nin vaatlerini tutamayıp giderek çöküşe gittiği ve liberalizm, demokrasi gibi değerlerin sönmeye yüz tuttuğu bir dönem olduğunu hatırlamak gerek. Bu dönemde “Alman karakteri”ne ve Alman milletinin “dünya misyonu”na ilişkin özcü yaklaşımlar kol gezmekteydi; nitekim Heidegger’in yapıtlarında da Almanlığı yücelten bu özcü anlayışın izlerini sürmek fazlasıyla mümkün. Dolayısıyla bu tarihsel ve felsefi çerçeve, düşünme ile maddi gerçeklik arasındaki ilişkiyi de yeniden gündeme getiriyor ve düşüncelerin salt tefekkürün soylu ve ulaşılmaz burçlarından “düşmediği”ni bir kez daha hatırlamamıza yol açıyor. Heidegger’i aklamının ya da karalamasının ötesinde, olayı anlamak açısından bu bağlam önemli.¹¹ Ancak bu konuda örneğin Ettinger’in ve başkalarının düştüğü, Nazizmin salt Almanlara özgü, Alman karakterinin ve düşüncesinin “doğal” bir sonucu olduğu ve totalitarizmin yol açtığı felaketlerin de sadece “Almanların yapabileceği” şeyler olduğu hatasına karşı dikkatli olmak gerek.¹²

11. Heidegger değerlendirmesine ilişkin olarak genelde birbirine karşıt iki yorum var: Birincisi, düşünürün düşüncesi ile kişiliğinin ayrı şeyler olduğu ve Heidegger’in felsefesini onun hatalarından ayrı tutmak gerektiği; ikincisi ise Heidegger’in politik, ahlaki ve entelektüel tutumunun onun yapıtını da değersiz kıldığı. Gerçek herhalde gene bu iki uç arasında. Bu konuda en kapsamlı analizi Dana R. Villa’nın *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton University Press, 1996) adlı kitabında bulmak mümkün. Villa ayrıca *Politics, Philosophy, Terror, Essays in the Thought of Hannah Arendt*’de, özellikle “The Anxiety of Influence: On Arendt’s Relationship to Heidegger” bölümünde konuyu etraflıca ele alıyor. Arendt’in 1950 sonrasında Heidegger’in yapıtına haklı bir saygı göstermekle birlikte onun insani zaaflarının ve “politik aptallığı”nın derinden farkında olduğunu savunuyor (s. 63).

12. Ettinger’in, “Almanya’da olup bitenler beklenen bir şeydi. Hitler sadece teknolojiyi ekledi,” demesi bu anlayışın tipik örneği. Ettinger’in, Nazizmin ayırt edici biçimde Alman olduğunu ve Arendt’in Heidegger’e bağlılığında kendini ortaya koyan “Almanlığı”nın da onun kimliğinin bir parçasını değil, temel bir ihaneti yansıttığını savunması, başlı başına ırkçı ve özcü bir yaklaşım (akt. K. B. Jones, *Diving for Pearls: A Thinking Journey with Hannah Arendt*, Thinking Women Books, 2013, s. 387, dn. 217).

Heidegger Marburg'da felsefe öğretmeye başladığında öğrencileri ona "Messkirch'li küçük büyücü" adını takarlar.¹³ 20. yüzyılın en tanınmış düşünürlerinin hocası olan Heidegger, söz ve düşünme ustalığıyla gerçekten hepsini büyülemiştir. Arendt de "bir hoca gelmiş, insana düşünmeyi öğretiyormuş" diye duyar¹⁴ ve "düşünmeyi öğrenmek" için 18 yaşında Berlin'den Marburg'a gider, Heidegger'in felsefe derslerine katılır ve hocasıyla tutkulu bir aşk yaşamaya başlar. Heidegger o sıralarda *Varlık ve Zaman* üzerinde çalışmaktadır; daha sonra eşi Elfriede'ye bu dönemdeki "tutkulu düşünme" sürecinin ardındaki "itici gücün" Arendt olduğunu itiraf

13. Gerçek anlamda düşünmeyi ondan öğrendiğini söyleyen Gadamer, Heidegger'i şöyle anlatıyor: "Gözlerine şöyle bir baktığınız anda onun kim olduğunu anladınız: Bir vizyoner. 'Gören' ve bizim de 'görmemizi sağlayan' bir düşünür" (H. G. Gadamer, *Heidegger's Ways*, çev. J. W. Stanley, SUNY, 1994, s. 17-18). Gadamer, 1999 yılındaki Heidegger belgeseli bağlamında, düşünürün doğduğu Messkirch'teki ilkokul arkadaşlarından biriyle konuşur ve ona "Heidegger'i hatırlıyor musunuz?" diye sorar. Cevap: "Martin'i mi? Nasıl hatırlamam, hepimizden küçük, cılız, çelimsizin tekiydi ama hepimiz onun kumandası altındaydık" şeklindedir (akt. S. Bakewell, *At the Existentialist Café*, Other, 2016, s. 50-73). Burada, psikiyatr Anthony Storr'un tespitini hatırlıyorum, ister istemez: "Hem sadece kendileriyle ilgilenen hem de aynı zamanda otoriter olan kişilere güvenmemeliyiz, çünkü kendinden emin olma karizması hepimizin içindeki çocuğu tuzağa düşüren bir kaptandır" (A. Storr, *Öteki Peygamberler*, çev. Aslı Day, Okuyan, 2001).

14. Bu duyumu o sıradaki erkek arkadaşı Ernst Grumach'tan almıştır. Heidegger, duygu yoğunluğuyla, inanılmaz birikimiyle ve fizikselliliğiyle başka birçokları gibi Arendt'i de hemen etkilemiştir ama Arendt'in de onu ve kendi sınıf arkadaşlarını olağanüstü etkilediğini biliyoruz. Sınıf arkadaşı Hans Jonas, bu etkiyi şöyle dile getiriyor: "Elbette onu hemen fark ettim, kim etmezdi ki? Öylesine harikulade, çekici, büyüleyici bir insan... Bunu görmek için olağanüstü bir algıya sahip olmanız şart değildi, gözlerinde ve ifadesinde apaçıktı. Üstelik o kadar çekiciydi ki" (akt. Iain Thomson, "Thinking Love: Heidegger and Arendt", *Continental Philosophical Review* 50 (4): 453-78, 2017). Arendt'in bu ünlü çekiciliğini sonradan da kaybetmediğini aktaran çok sayıda tanık var. Örneğin Mary McCarthy, 1940'ların ortasında onu "olağanüstü bir sahne divası" olarak tarif ediyor (akt. Thomson, "Thinking Love"). Heidegger'in öğrencileriyle olan ilişkiler dizisi ise Arendt'ten önce (eşi Elfriede de öğrencisidir) ve sonra devam ederek entelektüel kibir, karizma ve cinsiyetçilik karışımı ilginç bir örüntü oluşturur. Heidegger'in kadın ve erkek doğasına ve rollerine ilişkin görüşleri de son derece geleneksel, özcü ve cinsiyetçidir. Arendt'e, erken dönemde yazdığı mektuplarda açıkça kendini gösteren ve zaten dönemin yaygın ideolojisi olan bu anlayışın Arendt'i de etkilemiş olması muh-

edecektir.¹⁵ 1929'da tezini bitirip Berlin'e taşınmaya kadar Heidegger'le buluşabilmek uğruna her türlü fedakârlığa katlanan genç Hannah Arendt, 1930'larda onun Nasyonal Sosyalizme olan ilgisi-
nin kanıtlarını görmeye başladıkça ilişkisini keser. Ancak kendi düşün-
çesi yer yer Heidegger'inkinin tam karşısı olsa bile öğretmenine
olan düşünsel minnet borcunu hiç unutmaz.¹⁶

Heidegger Bilmecesi

Gerçi Heidegger bilmecisini çözmek Arendt için de zordur. Bazen hocası ve gençlik aşkını yerer, bazen insanların onu anlamasını sağ-
lamaya çalışır. 1933'ten sonra araya giren 15 yıllık bir sessizliğin
ardından savaş sonrasında (1949) Avrupa'ya gidişinde Heidegger
ile görüştüğü gibi, *Varlık ve Zaman*'ın ABD'de yayımlanması için
de çaba harcar. "Heidegger 80 Yaşında" makalesinde onun düşün-

temel. Yaşamı tam tersini ortaya koysa da, en azından söylemsel olarak özcü sayı-
labilecek bir "kadın" anlayışını devam ettirir. Young-Bruehl, "Onun için yol gös-
terici ilke, *vive la petite différence*'tı (yaşasın küçük farklılık)," der (*Hannah
Arendt: For Love of the World*, s. 238). Arendt'in bir yandan böyle derken bir yan-
dan da çevresindeki genç kadınları hep bağımsızlık yönünde teşvik ettiği de bili-
niyor. Dolayısıyla bu tutum, bugün feminizmin savunduğu "farklılığımızı koruya-
rak eşitlik" talebinden o kadar da uzak değil. Sanırım kastettiği, "kendi benzersiz-
liğimiz içinde kim olduğumuzu" kabul edip bunu yaşamak. Başka bir şey olmaya
çalışmadan kendi benzersizliğimizin tadını çıkarmak, ama aynı zamanda kendimi-
zi başkalarından ve çoğul kimliklerimizden politik olarak koparmamak... (Burada
kendi kitabımdan alıntılıyorum: "Kadınların Arendt'i", *Dünyayı Bugünde Sevmek*,
s. 193-246, s. 203). Feminizm için farklılığın ve tekilliğin ortaya çıkarılması ger-
çekten önemlidir. Tekil hayatları tümüyle kamusal-siyasal gibi değerlendirmek so-
yut genelleştirmeye yol açar.

15. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, s. 50.

16. Heidegger ve Arendt'in düşüncesinin karşılaştırmalı bir analizini yapan
Dana Villa, Arendt'in, Heidegger'in özellikle "dünyanın dünyasızlaşması" gibi ba-
zı temel ontolojik kaygılarını eylem ve politika alanına uyarlayan bir modernite
eleştirmeni olduğu düşüncesindedir (*Arendt and Heidegger: The Fate of the Politi-
cal*, s. 173). Ancak, Heidegger modern dünyanın Varlık'ı unutarak "yersiz yurt-
suzlaşması" konusunda kaygılanırken Arendt, "dünyasızlaşma"nın veya "dünyaya ya-
bancılaşıma"nın kaynağını istikrarlı yapıların bozularak akışkan süreçlere dönüş-
mesinde bulur.

meye çağrısının 1920'lerde Marburg'da yarattığı heyecanı aktarırken “düşünmenin cisimleşmiş hali” olan Heidegger'in aynı zamanda 1933 ve sonrasında nasıl olup da “kendisi için doğru dürüst düşünemediğini” sorar.¹⁷ Ama bu soruya açık seçik bir yanıt verdiği söylenemez. Heidegger'i, Sokrates'in Thales'le ilgili olarak anlattığı öyküdeki gibi dünyevi işlerle uğraşmayıp yıldızları seyrederken kuyuya düşen filozofa benzettir. Filozof Heidegger de, hiç anlamadığı politikaya, dünyevi işlere bulaşmış ve kendisini kuyuda bulmuştur.”¹⁸

Peki, Hannah Arendt'in kendisi, filozofla alay ederken aslında kendisiyle alay edilen “Trakyalı genç kız” mıdır?¹⁹ Bir anlamda evet, bir anlamda hayır. Arendt, felsefenin değerini bilmeyen cahil bir köylü kızı değildir, ama “tefekür”ü her şeyin üzerinde tutan ve onu politik pratikten –ve Heidegger'in yaşamının tanıklık ettiği gibi politik sorumluluktan– koparan geleneğin içinde de değildir. Gelenekle olan ilişkisinde Arendt, “hem içinde hem dışında” olma konumundadır ve bu konum, eleştirel olabilme açısından bir olanaktır.²⁰ Svetlana Boym'un dediği gibi, Arendt ikili bir perspektiften

17. Arendt, “Martin Heidegger at Eighty”, çev. Albert Hofstadter, *The New York Review*, 21 Ekim 1971.

18. Aslında bu öyküden çok, Siraküza tiranına akıl hocalığı yapmaya giden Platon'un uğradığı hüsrana daha iyi bir benzetme olabilir. Heidegger'in geç dönem felsefesinde, iradenin içerdiği “iktidar iradesi”ni “keşfedip” “olmaya bırakmak” (*letting be*) kavrayışına yönelmesi, belki talihsiz dünyevi deneyiminden ders çıkardığı anlamına gelebilirse de, geçmiş hatalarına ilişkin hiç açıkça özür dilemediğini unutmamak gerekir.

19. Platon, *The Dialogues of Plato*, çev. Benjamin Jowett, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, s. 529: Sokrates bu öykünün bütün filozoflar için geçerli olduğunu, “onların kapı komşularını bile tanımadıklarını, sadece ne yaptıklarını değil, insan mı yoksa hayvan mı olduklarını bile bilmediklerini” söyler.

20. Hannah Arendt, Heidegger'e verdiği “Gölgeler” adını taşıyan yazısında “hiçbir zaman, hiçbir yere ait olmadığını” yazmıştı (*Letters 1925-1975, Hannah Arendt and Martin Heidegger*, s. 15). 20 yıl sonra Heidegger ile Freiburg'da ilk kez yeniden görüştüktan sonra yazdığı mektupta ise, “Ne Alman ne de Yahudi gibi (çoktan vazgeçtim) hissediyorum, sadece gerçekten olduğum gibi, yani ‘başka diyarlardan gelen bir kız gibi’yim,” diyordu (s. 50). Schiller'in bir şiirinin başlığını (“The Maiden from Afar”) kullanarak yabancılığını ya da “ne içeride ne de dışarıda

konusur: “Hayranlık duyan bir felsefeci meslektaş perspektifinden ve kahkaha atan bir ‘Trakyalı kız’ perspektifinden.”²¹

Peki Arendt’in Heidegger’i bağışlaması, genç kızlık aşkının üstesinden gelememesi yüzünden miydi? Ya da Ettinger’in iddia ettiği gibi, psikolojik güvensizlikleri, özellikle de bir Alman Yahudisi olarak içine işlemiş asimilasyon isteği miydi bunun nedeni? Arendt’in kendisi, *İnsanlık Durumu*’nun da *Totalitarizmin Kaynakları*’nın da Heidegger’in düşüncesine çok şey borçlu olduğunu, hatta o olmasaydı bunların yazılmış olamayacağını söyler.²² Düşünce tarihinin, düşünürler arasındaki bir “büyük diyalog” ya da felsefenin, Adorno’nun deyişiyle, “eleştirdiği metinlere dayalı bir uğraş” olduğu hatırlandığında, bu hiç de şaşırtıcı değil. Gene de Arendt söz konusu olunca, Heidegger’le ilişkisinin öne çıkarılıp düşüncesinin özgünlüğünün göz ardı edilmesi eğilimi yaygın. Bu tutumun felsefe tarihiyle ilgili olmayan nedenlerini bir yana bırakarak,²³

olma” konumunu vurgulayan Arendt, herhalde bunun acılı olmakla birlikte eleştirilme yetisi açısından bir avantaj olduğunu farkındaydı. Buraya, Heidegger’in buna cevap olarak *aynı başlığı kullanarak yazdığı* şiirden alıntı yapmadan geçemeyeceğim: “*Yabancı, kendisine bile / O, sevinç dağı, hüznün denizi, / arzu çölü, / kavuşmanın şafağı, / Yabancı, dünyanın başladığı / o biricik bakışın yuvası*” (Arendt ve Heidegger, *Letters 1925-1975*, s. 63; benim çevirim).

21. S. Boym, *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi*, çev. Cemal Yardımcı, Metis, 2016, s. 285.

22. Gerçi, Jacques Taminiaux’ya göre, özellikle bu iki temel felsefi yapıtta Heidegger’e bağlılıktan çok, onunla ironi dozu giderek artan bir tartışma söz konusudur. Bu konu, Taminiaux’un kitabında (*Thracian Maid and the Professional Thinker*, çev. Michael Gendre, SUNY, 2000) etraflı olarak ele alınıyor. Burada “Heidegger ve Arendt’te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası” adlı kendi makaleminden alıntı yapıyorum (*Tarihin Cinsiyeti*, s. 178-91).

23. Örneğin Elżbieta Ettinger, kitabında, iki düşünür arasındaki özel ilişkinin, “poetik trajedinin konusu” olduğunu söylüyor ve Arendt’in düşünsel verimini neredeyse hiç görmüyor. Arendt’in felsefeye özgün katkısının gözardı edilip Heidegger’le olan ilişkisinin ön plana çıkarılması eğiliminin, elbette Batı felsefe tarihi içindeki daha genel ve içkin cinsiyetçi yönsemeyle ilişkisi var. Bu konuda bkz. F. Bertkay, “Kadın ve Felsefe: Zor Bir İlişki”, *Cogito* (“Şiddet” sayısı), 6-7: 448-56, 1996 ve F. Bertkay, “Felsefeyi ‘Öteki’ne Açmak”, *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* içinde, haz. B. Emrah Oder, H. Durudoğan, F. Gökşen ve D. Yüksek, Koç Üniversitesi Yay., 2010, s. 23-34.

Arendt'i yalnızca Heidegger'in tilmizi saymanın, onun düşüncesinde gerçekten yeni ve özgün olanı görmeyi önlediğini söylemek mümkün. Üstelik bu özgün yönler, kimi zaman tam da iki düşünür arasındaki belirgin kesişme noktalarında odaklaşıyor. Düşünen varlık ile eyleyen varlığı birleştiren kamusal alan, Batı felsefesinde Arendt'in var olduğunu öne sürdüğü –ve karşı çıktığı– *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki geleneksel ayrımı sona erdirmeye çabasının gerçekleşeceği yerdir. Burada, Arendt ile Heidegger arasındaki kopuş iyice belirginleşir: Hocasından farklı olarak “tilmiz”in çabası, düşünme üzerine düşünen kişi (filozof) ile “sıradan insan”ı (Trakyalı kız) ayıran duvarı yıkma yönündedir.

Arendt'in Heidegger'in düşüncelerini Heideggerci olmayan amaçlar için kullanmış olması,²⁴ aralarındaki “konuşma”nın vazgeçilmez önemini ortadan kaldırmadığı gibi Arendt'in hocasına olan düşünsel minnet borcunu da açıklar. Heidegger'i bağışlamasında²⁵ bence dünya sevgisinin (*amor mundi*) ve dünyaya duyulan minnettin de önemli payı var. Dolayısıyla hem Heidegger'le olan “konuşması”nın bazı noktalarına, hem de dünyanın varlığının sürdürülmesini ve yenilenmesini sağlayan doğumluluk, söz verme ve bağışlama kavramlarına daha yakından bakmak gerekir.

Dünyaya Mucizeyi Geri Getirmek

Kierkegaard ve Nietzsche ile başlayan varoluşçu okul, dünyada anlamlı biçimde varolma sorununu ele alır. Ancak varoluşçu felsefede önemli ölçüde saçmalık, yalnızlaşma ve kaygıyla yüz yüze olan modern birey, dünyayı otantik bir varoluş açısından engel olarak

24. Heidegger'in, *İnsanlık Durumu*'nun Arendt'in yolladığı kopyasını aldıktan sonra buz gibi bir sessizliğe gömülmesi, bu karşıtlığın tamamen farkında olduğunu gösteriyor.

25. Bazı düşünürler burada söz konusu olanın bağışlama (*forgiveness*) değil, uzlaşma (*reconciliation*) olduğunu savunuyorlar. “Bağışlama” Arendt'te de eşit olmayan bir ilişkiyi imlediği için belki bu yorum daha doğru. Ancak ben, çok yaygın olan “nasıl oldu da bağışlayabildi?” sorusu üzerinde durduğum için “bağışlama”yı tercih ettim.

görür. Arendt'in düşüncesinde ise, birey ve dünya karşıtlık içinde olmaktan çok tamamlayıcılık ilişkisi içindedir. Dünya, her şeye rağmen önemlidir ve önemli olması gerekir. Arendt, "modernite içindeki yıkıcılığa teslim olmak yerine yaratıcılığı öne çıkarır: İlk önce modern çağda görülen dünyasızlık –bunu Hristiyan düşüncesindeki *ötedünyacılıkla* karıştırmamak gerekir– koşullarından Leibniz, Schelling ve Heidegger'in sorusu doğar: Neden hiçbir şey yok da bir şeyler var?"²⁶

Arendt'in yeni başlangıçlar felsefesinin temelini de bu ilksel ve masum hayret oluşturur. Onunki, insan varoluşunun dünyadaki kırılganlığı ve çoğulluk durumu karşısında duyulan hayrettir; ama bu, dünyadan kaçma arzusunu ya da onu hor görmeyi içermez. Ancak son yapıtı *Zihnî Yaşamı*'nda felsefenin başlangıcı olarak Sokrates'e atfen Aşk'ı da (*Eros* ya da arzulayan sevgi) göstermesi dikate değerdir.²⁷ Arendt, bütün zaaflarına, felaketlerine ve kötülük-

26. S. Kattago, "Why Hannah Arendt Matters: Hannah Arendt's Philosophy of New Beginnings", *The European Legacy* 18 (2): 170-84, 2013.

27. "Arzulayan aşk olarak *Eros*, elinde olmayı arzu eder. İnsanlar bilgeliği severler ve ona sahip olmadıkları için felsefe yaparlar (anlam peşinde koşarlar ve düşünürler)." *The Life of the Mind*, s. 178-79. Arendt, Augustinus üzerine yazdığı tezde Hristiyan öğretisindeki, başkalarının insanın benliği üzerindeki etkisine odaklanan "komşu sevgisi"ni (*neighborly love / caritas*) ele alır. Birçok yazar, böyle bir kaygının *Varlık ve Zaman*'da yer bulmamış olmasını Heidegger'in yapıtının ahlaki zaaflarına işaret ettiğini ve Arendt'in Jaspers'in gözetimi altında 1928'de yazdığı tezin örtük olarak Heidegger eleştirisi içerdiğini savunur (İngilizceye "Love and St. Augustine" adıyla 1996'da çevrilmiş). Örneğin Karl Jaspers, *Varlık ve Zaman*'da sevgi olmadığı için, yapıtın üslubunun da sevilesi olmadığını söylüyor (akt. D. Maier-Katkin, *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Heidegger, Friendship and Forgiveness*, Norton, 2010, s. 45). Ne var ki, Giorgio Agamben, bu noktada eleştirmenlerin haksız olduğunu öne sürer (akt. Thomson, "Thinking Love: Heidegger and Arendt", s. 453). Thomson bu makalede Heidegger'in aşk'ı açığa çıkarıcı (*disclosive*) bir olaya sadık kalmak olarak ele almasının Arendt'i son derece etkilediğini, hatta bu kavrayışın onun kendilik algısında merkezi bir rol oynadığını savunuyor. Nitekim Arendt, 1950'de Heidegger ile buluşmak konusunda çok tereddüt ettikten sonra son dakikada "ani bir hisle" bunu yapmış olmasının onu "yegâne gerçekten bağışlanamaz sadakatsizlik ediminden" kurtardığını yazıyor (Arendt ve Heidegger, *Letters 1925-1975*). Thomson'a göre Arendt ile Heidegger arasındaki bu nihai aşk modeli (ontolojik bir olaya duyulan sadakat) ya da "ontolojik bir olay

lerine rağmen dünyanın önemli olduğunu savunmaktan yorulmaz. Modernitenin içerdiği yıkıcılık eğilimine kapılmaksızın bizi yaratıcılığa, eyleme ve sorumluluğa çağırır. Bu çağrının içeriği, aynı zamanda, onun üzerinde en çok etkisi olan iki düşünürle, Augustinus ve Heidegger ile –bazen onlarla birlikte, bazen onlara karşı– sürdürdüğü felsefi konuşmaya ışık tutar. Julia Kristeva’nın dikkat çektiği gibi, Arendt metafiziğin yapı sökümünün Heideggerci eleştirisini ve onun insan özgürlüğünün içsel yapıları olarak sonluluk, olumsuzluk, dünyasızlık üzerindeki ısrarını benimser, fakat bunları kendi varoluşsal bağlamlarından kopararak politik bir bağlama yerleştirir.²⁸ Avrupa felsefe tarihinin gerçek “inci avcısı” olarak çeşitli düşünürlerden, en çok da Augustinus ile Heidegger’den “inciler” alırken bunları yalnızca dünyadan kopup tefekkür ufkuna dalmanın eleştirisini yapmak için değil, bütün zaaflarına ve kötülüklerine rağmen gündelik yaşamın, dünyanın neden önemli olduğunu anlatan bir dokuya dahil etmek için kullanır.²⁹ Felsefe, dünyaya ilişkin

olarak düşünen aşk, koşulsuz olarak sevmeyi içerse de keyfilik problemini dışlar. Çünkü koşulsuz bir biçimde sevilen şey salt bir gizem değil, tersine sevilenin zamanla *benzersiz tikelliği* içinde kendisini açığa vuran ama hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecek varoluşudur.” Dolayısıyla ontolojik bir olay olarak “düşünen aşk”, sevilenin kendisini tam anlamıyla ortaya koymasını teşvik eder ama sevilenin kendisini gerçekleştirmesinin biçimini önceden belirlemeye kalkmadığı için olumsuzluk ve sabitleme tuzağına da düşmez (akt. Thomson, “Thinking Love: Heidegger and Arendt”, s. 277, 278 ve çeşitli yerlerde). Thomson, bu aşk biçiminin, Arendt-Heidegger aşk ilişkisinden alınabilecek belki de en önemli ders olduğunu savunuyor. Heidegger bir mektubunda “Augustinus bir keresinde ‘*Amo* (aşk), *volo, ut sis* (senin olmanı istiyorum) demektir,’ demişti; seni seviyorum – senin olduğun gibi olmanı istiyorum” (*Letters*, s. 21; Heidegger’den Arendt’e 13 Mayıs 1925 tarihli mektup). Sevilenin tüm varlığının koşulsuz kabulü anlamına gelen bu cümleyi Arendt’in hayatı boyunca tekrarladığı biliniyor (ayrıca bkz. R. Paine, “I Want You To Be: Love as a Precondition of Freedom in the Thought of Hannah Arendt”, *Thoughts of Love*, s. 107-23; ve T. N. Tömmel, “Vita Passiva: Love in Arendt’s *Denktagebuch*”, *Artifacts of Thinking: Reading Arendt’s Denktagebuch*, s. 106-23).

28. J. Kristeva, *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*, çev. Necdet Dümelli, İletişim, 2018, s. 18.

29. Bkz. Berktaş, “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, *Politikanın Çağrısı*, s. 69-75. Görüldüğü gibi, Arendt’in “dünya sevgisi” kavramı alışkın olduğumuz sevgi anlayışına benzemiyor; bütün felaketlerine rağmen dünyayı sevmek ve ona ihti-

mucizevi hayretle başladıktan sonra soyut tefekküre dalmıştır ama Arendt politik görünüm alanına, kanaatlerin ve çoğulluğun hüküm sürdüğü kamusal alana “mucize”yi geri getirir.

Augustinus’tan yaşamın sadece ölümle sınırlandırılmış olmayıp doğumla mümkün kılındığı düşüncesini alan Arendt, Augustinus’ taki sevgi kavramı üzerine yazdığı tezden itibaren Heidegger’in dünya, *Dasein* ve ihtimam anlayışından uzaklaşmaya başlar. Ancak hiçbir zaman onunla düşünsel bağını tümüyle koparmaz ve son yapıtı *Zihnin Yaşamı*’nda her iki düşünüre de geri döner. Heidegger’le birlikte ölüm bilincinin insan benliği üzerindeki etkisini kabul etse de solipsist (tekbenci) biçimde benliğe yöneliş yerine benliğin başkalarıyla olan ilişkisini vurgular. “What is Existential Philosophy?” (1946) makalesinde, Heidegger’in Ben’inin “mutlak yalıtılmışlık” içinde olduğunu, bununsa “insana tümünden karşıt” olduğunu söyler.³⁰ Heideggerci benlik, başkalarıyla birlikte yaşamaktan çok rahatsızdır ve gündelik hayatın bıkırtıcı çoğulluğundan, “onlar”dan (*they*) ve onlar’ın boş “gevezeliği”nden hiç hazzetmez.

Heidegger için anlamın gerçek kaynağı açıktır ki başkaları (topluluk/“onlar”) değil, benliğin kendisidir; özellikle de ölüm gibi temel yaşam deneyimlerinin anlamını araştırdığı zaman. Benlik, hiçbir zaman başkasının ölümünü gerçekten deneyimleyemeyeceği için, ölümü sarsıcı bir kopuş ve kayıp olarak yaşar. Başkalarının ölümü, benliğin başkalarından kopuşunu, mutlak benlik durumunu onaylayan bir olaydır. Oysa Arendt, *İnsanlık Durumu*’nda benliğin ölümünü, bir yaşamın anlamını ait olduğu topluluğa geri veren bir

mam göstermek düşüncesi kolay kabullenilir bir meydan okuma değil. Hele farklılıklarımıza rağmen birbirimizi sırf insan olduğumuz için kabullenmek düşüncesi ve daha fazla alışkın olduğumuz çoğulluğu ve farklılığı dışlayan sevgi biçimlerine (“kabileye sadakat”) yönelik eleştirisi iyice zorlayıcı. Sonuçta, *amor mundi*, rahatlatıcı bir kavram değil, meydan okuyucu bir kavram; var olan kötülüklerle sahidan yüzleşmeyi, ama onlarda aşkın ya da örtük bir anlam bularak rahatlamayı değil, onları değiştirmek için çaba harcamayı içeriyor.

30. Arendt, “What is Existential Philosophy?”, *Essays in Understanding, 1930-1954*, s. 163-87, s. 181.

olay olarak görür; topluluk kişinin ölümünden sonra onun yaşamını tutarlı bir öyküye dönüştürebilir.³¹

Dünyada Birlikte Olma ya da Yaratıcı Bir Alımlama

Arendt'e göre varoluş, doğası itibariyle, hiçbir zaman yalıtılmış değildir. Sadece başkalarının varlığıyla iletişim halinde ve onların varlığının bilincinde var olur. Başka insanlar, Heidegger'in işaret ettiği gibi *yapısal olarak gerekli bir varoluş unsurudurlar* ama onun öne sürdüğü gibi Benliğin Varlığı konusunda bir engel değildirler; tam tersine varoluş ancak insanlar, hepsine ortak olan dünyayı birlikte paylaştıklarında gelişebilir.

Heidegger'e göre, insan bireyi, insanın sonlu olma niteliği dolayısıyla dünyaya “fırlatılmıştır” ve buradan kendi nihai imkânı olarak ölümü öngören bir yönelimle kurtulmaya çalışır.³² Arendt'in Heidegger'in Ben'ine yönelik eleştirisi, insanın kendi ölümüyle yüzleşmesinin yol açtığı mutlaklığa yöneliktir. Heidegger, insan bireyinin ancak bu mutlaklık sayesinde onu sahicilikten (otantiklikten) sürekli alıkoyan “onlar”dan (*they*) kendini uzaklaştırabildiğini düşünür: “Ben'in esas karakteri onun mutlak Ben-liği, bütün diğer insanlardan radikal kopuş içinde oluşudur.”³³ Burada Arendt'in Heidegger'in başkasıyla-birlikte-varlık (*mitdasein*) anlayışını göz ardı ettiği düşünülebilir. Ancak Arendt, Heideggerci Ben'in dünyasal ve intersübjektif boyutlarının “otantik olmayış”a veya “düşmüşlük” (*Verfallenheit*) durumuna özgülenmiş olmasına vurgu yapmaktadır. Ona göre, *Polis*'e yönelik geleneksel felsefi düşmanlık, Heidegger örneğinde “Onlar”ın (*das Mann*) ve kamusalığın, varlığın “düşmüş” fenomenolojik biçimleri olarak tanımlanmasında ken-

31. Bkz. *İnsanlık Durumu*'nun 2. ve 3. bölümleri. Burada kendi kitabımdan (*Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 244-45) alıntı yapıyorum.

32. “Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da ölüm beklentisini, insanın otantik bir benliğe erişmesi ve Onlar'ın otantik olmayanlığından özgürleşmesinde belirleyici deneyim olarak görmüştür.” *Zihnin Yaşamı*, s. 101; ayrıca s. 193, dn. 93.

33. Arendt, “What is Existential Philosophy?”, s. 181.

disini açığa vurmaktadır. Dolayısıyla *İnsanlık Durumu*'nda açım-landığı üzere, Heidegger'in düşüncesi daha dünyasal bir özgürlük anlayışına ulaşılmasını mümkün kılarsa da insan kavramını otantik olan-olmayan ayırımına tabi tutması ve otantik olmayışın esas yerini kamusal dünya olarak görmesi, bu kavrayışın politik önemini sınırlandırmıştır.³⁴

Arendt için insanın doğumluluk özelliği, eylem ve politikanın ardındaki itici güçtür. Bu, filozofun deneyiminin ancak insani olaylar alanının ve insan çoğulluğunun dışında yer alabileceğini öngören klasik Yunan düşüncesinden farklıdır.³⁵ Bu bağlamda Platon'un mağara örneğini işaret eder: Filozof, onu diğer insanlara bağlayan zincirlerden kurtularak mağarayı tam bir *tekillik* içinde terk eder. "Politik anlamda, eğer ölmek 'insanlar arasında olmaksan çıkmak'sa, ebedi olanı deneyimlemek bir tür ölümdür ve onu ölümden ayıran biricik şey nihai olmamasıdır, çünkü hiçbir yaşayan varlık buna uzun süre dayanamaz. Her birey, şu ya da bu şekilde ölümle yüzleşmek durumundadır, ama *insan toplulukları, topluluğun sürdürülebilirliğini sağlayan ve tekil bireylerin ölümünün ötesine geçen türün devamıyla, yani ölümle değil, yaşamak ve yaşatmakla ilgilidir*" (abç). Bu anlamda, filozofun kaygısı ile politik aktörün kaygısı zorunlu olarak birbiriyle uzlaşmaz. Arendt bu ayırımı da gene eski Yunan'a, Platon'un tefekkür ile politikayı ayırmasına ve tefekküre politik eylemden daha yüksek bir statü tanımasına bağlar.³⁶

Ölüm gelecek yönelimlidir, doğum ise kökünü hafızada ve varoluşun kökeninde bulur. Arendt için ölümlülük insan yaşamının temel bir koşulu olmakla birlikte doğumluluk daha temeldir, çünkü eylem ve özgürlük ile ilişkilidir. Bireysel özgürlüğü ölümlülük bilincine bağlayan Heidegger'in aksine Arendt için özgürlük, do-

34. D. R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror, Essays in the Thought of Hannah Arendt*, s. 66, 72.

35. Arendt, *The Human Condition*, s. 20.

36. Bu konuda bkz. H. Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, 2005; F. Berktaş, "Politika: Bir Özgürlük Vaadi", *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 33-74.

ğumluluğa ve doğmuş olma mucizesine bağlıdır.³⁷ Stoiklerde ve Augustinus'ta da var olan iç ve dış özgürlük kavramları arasındaki ayrımı Arendt derinleştirir ve dış özgürlüğün, ortak bir dünyayı paylaşan çoğul bireylerin varlığını gerektiren kamusal alan açısından önemini vurgular. Modern toplumda kamusal alanın giderek karartılmasından duyduğu derin kaygıya rağmen insanın politik olayların gidişatını kesintiye uğratabilecek olan yeni eylemler süreci başlatma yetisini öne çıkarır. Doğumluluk, bireysel yaşamların sınırlı/sonlu olmasına karşılık, tür olarak insanın sonsuz biçimde geçmiş ve geleceğe yayılmasını sağlar; o, “dünyayı, insan ilişkileri alanını, ‘doğal’ yıkımından kurtaran mucizedir”.³⁸

İnsanın bu dünyada kendisini evinde hissetmesi ancak onun bir parçası olmakla, başka insanlarla birlikte olmakla ve başkaları için gerçekten dertlenmekle mümkündür. Böylelikle Arendt, Heidegger'in fenomenolojik, “dünyada-olmak” sezgisini çok daha ileri götürmekte ve ölüme yönelik olmak yerine Augustinus üzerinden geçmişe, kökenlere, başlangıca dönmektedir. Dana Villa'nın vurguladığı gibi, burada “yaratıcı bir alımlama” söz konusu.³⁹ Bu, Arendt'in hiçbir zaman inkâr etmediği, tersine ömür boyu minnet duyduğu bir “alımlama”dır.

Arendt'in Heidegger'deki ölüme yönelik olma düşüncesine ve Varlık'a ilişkin kaygıya karşı doğumluluk kavramını öne çıkararak yaşamın ve düşüncenin bir ve tek olduğunu vurgulamasında ve düşüncesinin merkezine yaşamı oturtmasında, gerçekten de, “bizi kadınlara özgü bir şeyler görmek için kıskırtan bir yan” var.⁴⁰ Arendt,

37. Arendt, *The Human Condition*, s. 178. Bu konuda bkz. Berktaş, “Kadınların Arendt'i”, *Dünyayı Bugünde Sevmek*.

38. Arendt, *The Human Condition*, s. 247.

39. “Heidegger'in Dasein'ı, hem dünyada-varlık hem de başkalarıyla-birlikte varlık olarak kavrayışı Arendt'in dünyasallık ve insan çoğulluğunu uçlar yerine insan özgürlüğünün merkezine koymasına yardımcı olmuştur.” Villa, *Politics, Philosophy, Terror, Essays in the Thought of Hannah Arendt*, s. 76.

40. Kristeva, *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*, s. 10. Ben de aynı görüşü *Dünyayı Bugünde Sevmek* kitabımın “Kadınların Arendt'i” bölümünde öne sürmüştüm.

Heidegger'in dünyaya "fırlatılmışlığı"nı, dünyada *birlikte olmaya* dönüştürüyor ve insanlık durumunun çoğulluk özelliğine sıkıca bağlı olan doğumluluk da, sırtımıza, yeni insan varlığının gelecekte eyleme yetisine sahip olmasını ve yaratıcı potansiyelinin engellenmemesini güvence altına alma sorumluluğunu yüklüyor. Dolayısıyla, eylemlerimize yol gösteren, *yaşam hakkına saygı* ilkesi olmak zorundadır. Totaliter devletin en karanlık özelliğinin, insan varlıklarının vazgeçilebilir kılınıp insan yaşamının hiçe sayılması oluşu tesadüf değil.⁴¹ Leah Bradshaw'un dediği gibi Arendt'in düşüncesinden çıkarabileceğimiz en önemli "tavsiye", doğumluluğa, yeni başlangıçlar yapma kapasitesine ve onun devamını sağlama sorumluluğuna öncelik vermek.⁴²

Bağışlamak ve Söz Vermek: Ortak Yaşamın Güvenceleri

Arendt, Augustinus'un "başlangıç" ilkesini Kant'ın özerklik, özgürlük ve kendiliğindenlik kavramlarıyla bağdaştırır. Politik değişim meydana getirme kapasitesi, geçmişi ve geleceği içine alarak geçmiş kötülükleri daha iyi bir gelecek umuduyla düzeltme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla, yeni bir şeyler başlatma kapasitemizden kaynaklanan özgürlüğün olağanüstü politik önemi, yalnızca belirli bireylerin değil, dünyanın ve onu oluşturan ilişkiler ağının, yani çoğulluğun önemli olmasını getirir.⁴³ *Her birey, değişebilen ve hatalarından ders alabilen bir yeni başlayanıdır.* Her insanın sürekli değişme olanağına sahip yeni bir başlangıç olması özgürlüğü, bireyselliğe ve çoğulluğa bağlar.

41. "Totaliter bakış açısından, insanların doğması ve ölmesi gerçeği, ancak yüksek güçlerin can sıkıcı bir müdahalesi gibi görülür. O yüzden, doğal ya da tarihsel hareketin itaatkâr bir hizmetçisi olarak terör, sadece herhangi belli bir anlamında özgürlüğü değil, insana doğumu dolayısıyla bahsedilen ve yeni bir başlangıç yapma kapasitesinde bulunan özgürlüğün tam da kaynağını yok etmek zorundadır" (Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, s. 294).

42. Leah Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, 1989, s. 113.

43. Arendt, *The Promise of Politics*, s. 126.

Anlam peşinde koşan, değişebilen ve değişen, bilinç ve irade sahibi bir varlık olarak insan eylemde bulunduğunda, başlangıçtaki niyeti ile eyleminin sonucu arasında daima bir boşluk bulunur. Bir eylemde bulunduğunuzda, birçok kişinin katıldığı eylemler ve olaylar ağının içine girmiş olursunuz ve sonuçta ortaya çıkan, sizin başlangıçtaki niyetinizden çok farklı bir şey olabilir. İnsan eyleminin iki kaçınılmaz özelliği olan geri çevrilemezlik ve tahmin edilemezlik, dünyada tek başımıza değil de kendi özgül niyetleri ve iradeleri olan birçok başkası ile birlikte yaşamak durumunda olmanızın ve giriştiğimiz her eylemin başkalarının karşı-tepkilerine yol açarak neredeyse sonsuz bir süreçler zincirini başlatmasının sonucudur. Eylemin çoğulluğa tabi ve sonuçları bakımından tahmin edilemez olması aynı zamanda ortak yaşamı tehlikeye atabilecek şeylerdir. Dolayısıyla, onlarla baş etmenin bir yolunun bulunması gerekir. Arendt bunun yolunu yeni başlangıçların yolunu açan söz verme ve bağışlamada bulur.⁴⁴

Bireyler bugün birbirlerine yeni bir şeyler başlatma sözü verdiklerinde ve bu eylemi gelecekte de devam ettirdiklerinde ortak çıkarlarla birbirlerine bağlanmış olurlar. Verilen sözler, birçok açıdan, bu dünyada *başkalarıyla birlikte* yaşamayı mümkün kılan temeldir. Verilen bir söz umutla doludur, geleceğe yöneliktir ve yeni ve bilinmeyen bir şeyi başlatma kapasitesine sahiptir. Tıpkı “söz verme”nin ve sözünü tutmanın, “tahmin edilemezlik okyanusu içinde süreklilik ve güvenlik adacıkları” oluşturması gibi, “bağışlama” da hatalar ve adaletsizlikler denizinde yaşayan insanlar için yeni başlangıç fırsatları yaratabilir. Geri çevrilemezliğin politik yaşamla uyumlu çaresi “bağışlama”, tahmin edilemezliğin çaresi ise “söz verme” ve verilen sözü tutabilme yetisidir. Bu iki yeti birbiriyle ilişkilidir çünkü bağışlama geçmişin “günahları”nın yeni kuşaklar üzerindeki gölgesini kaldırabilir; söz verme yoluyla kendini bağlama ise, tahmin edilemezlik yüzünden geleceğin belirsizliği içinde tutunabileceğimiz bir dal olabilir.

44. Kattago, “Why Hannah Arendt Matters”, s. 13.

Geçmiş hataların, geçmiş eylemlerin yükünden kurtulmanın ve yeni bir başlangıç yapmanın yolu olan “bağışlama”, *her şeyin unutulması ve geçmişte yaşananlar hiç olmamış gibi davranarak yepyeni bir beyaz sayfa açılması anlamına gelmez*. Tam tersine bağışlama, *hakikati dile getirme*’nin gerekli ve mümkün olduğu bir alan yaratır. Geçmiş yokmuş, hiç olmamış saymak yerine hakikatle yüzleşmek ve *yüzleşmenin getirdiği acıları araçsallaştırmaksızın aşabilmek* için bir fırsat sunar.⁴⁵ Ama elbette böyle bir olasılığı bilinçli olarak seçip onu politik mücadelenin konusu yapabilenler için! Belirli koşullarda, bağışlama, bizzat politikayı mümkün kılan eylemdir: Kamusal alana bağımlı olduğu kadar onun oluşmasına da yol açabilir, çünkü politik yaşama özgü ve onun için vazgeçilmez olan bir ahlaki tutumun parçasıdır.⁴⁶ Aksi halde, insanlar ara-

45. Burada Arendt’in “sentimental hatırlama” adını verdiği ve özellikle diaspora toplumlarında veya duygudaşlık temelinde birleşen topluluklarda sıklıkla tanınan şeye de dikkat çekmek isterim. Sentimental ya da hamasi hatırlama, “kişinin kendi kaderini tümüyle unutmasının en iyi yöntemidir. Bizatihi bugünün, âlında bir ‘sentimental geçmiş’e dönüştüğünü varsayar” (R. Varnhagen, *The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, 1974, s. 11). Arendt, Yahudi tarihinden ve Rahel Varnhagen’in öyküsünden, kişisel duygularla birbirlerine bağlanan grupların politik topluluk ve dayanışma ihtiyacına cevap vermediği ve eylem platformu olma kapasitesini kolaylıkla kaybedebilecekleri sonucunu çıkarmıştı.

46. Arendt’in kavrayışının, politika ve bağışlamayı genelde bağdaşmaz gören olağan düşünme tarzından çok farklı olduğu açık. Tam da bu nedenle, siyaset teorisinin çok önemli bir özelliği üzerinde bir kez daha düşünmemize yol açıyor. Siyaset teorisi, verili kavramları ve varsayımları sorgulayan, onları eleştirel biçimde ele alan bir disiplin ve pratiktir ve ancak bu niteliğiyle kavramları berraklaştırıp “zihnimizi genişletebilir”. Politika dendiğinde akla ilk gelen, ahlakın yerinin olmadığı bir iktidar alanıdır. Oysa Arendt’in yaklaşımı, politikayı “başka türlü” kavramanın yolunu açmakla, tam da siyaset teorisinin yapması gereken şeyi, yani gündelik eylemlerimizin ve politik kurumlarımızın ardında yatan varsayımları, değerleri, ilişkileri eleştirel bir incelemeye tabi tutmamızı, çevremizdeki olaylara eleştirel bir mesafe kazanarak bakabilmemizi ve değerlendirmemizi mümkün kılıyor. Böylece daha önce doğal, normal, verili gibi görünen şeylerin sorgulanabilir, tartışılabilir olduğunu, hiç de kaçınılmaz olmadıklarını görebiliyoruz. Siyaset teorisi, ancak bu şekilde, olayların ve olguların farklı, çoğul yorumları olabileceğini gösterbildiği zaman, bizim onlara ilişkin değerlerimizin, bakışımızın değişmesine yol açabilir. Böylelikle bizim de yeni ilişkiler, yeni bağlar kurmamız, *yeni başlangıçlar yapmamız* mümkün olur.

sındaki ilişkilerde süreklilik şöyle dursun, herhangi bir dayanak noktası bile kalmaz.⁴⁷

Bağışlama, insanların birbirlerine yaptıkları haksızlıkların veya yanlışların –kasıtlı olarak işlenen suçların değil!– yükünden birbirlerini kurtarmalarıdır. Çünkü en masumca görünen tek bir eylem bile tahmin edilemez sonuçlara yol açarak kişiye ağır bir sorumluluk yükü getirebilir. Bu yükün dehşetini, Yunan tragedyaları çarpıcı bir biçimde ortaya koyar: Bazen tek bir kişinin tek bir eylemi, bütün bir ailenin, kuşaklar boyunca mahvına neden olabilir! Yapılan her eylem birbirine karşıt iradeler ve niyetler ağı içine düşer ve tek bir eylemin başlattığı süreçler zinciri ebediyen devam edebilir. Eylem riskinden kaçınamayacağımıza göre (başka türlü, ortak bir dünyayı var edemeyiz), bağışlama olmazsa hiçbirimiz sonsuz bir yanlışlar ve intikamlar döngüsünden kurtulamaz ve tıpkı “büyüyü bozacak formülü bilmeyen büyücü çırağı” gibi, başkasına karşı işlediğimiz hataya yol açan o bir tek eyleme zincirlenmiş olarak sonuza dek bir intikam döngüsüne mahkûm kalırız.⁴⁸

Sadece “Hak Eden” mi Bağışlanır?

Toplumsal gerçekliğin hepimiz için farklı bir anlamı olsa da –gerçeklik bize kendisini farklı biçimlerde sunsa da– onu ortak bir biçimde algıladığımızın farkındayızdır ve dünyaya ilişkin bu “ortak duyu”dan doğan “biz” kırılığandır. Çünkü ortaya çıkabilmesi, kamusal alanda bizim konuşmamıza ve eylemde bulunmamıza, onu sürekli kılabilmek için birbirimize sözler verip bu sözleri tutmamıza bağlıdır. Arendt’e göre, bağışlamanın gerekçesi, haklar ve sorumluluklarda bulunamaz. Eğer sadece “hak edeni” bağışlarını dermeniz ve bağışlamayı bu koşula bağlarsanız bağışlamak için bir nedeniniz olmaz – çünkü hak etmemiştir. Bağışlanmayı hak edeni ba-

47. *The Human Condition*, s. 213. Arendt’in “bağışlama” ile ilgili düşünceleri, esas olarak *The Human Condition*’da (s. 212-19) yer alır; ama *Kötülüğün Sıradanlığı* ve *Men in Dark Times* adlı yapıtlarında da konuyla ilgili yerler vardır.

48. *The Human Condition*, s. 213.

ğıışlamak gerçek bir bağıışlama eylemi değıil, hak edene hak ettiğini tanımaktır. Bağıışlamanın anlamlı olabilmesi için özgürce, karşılık beklemeden, koşula bağlamadan gerçekleşmesi gerekir. Yani, ancak, haklı olarak öfke duyduğumuz birisini bağıışladığımız zaman, bağıışlamanın bir anlamı olabilir. Bağıışlama bir görev ya da hak konusu olmadığı gibi, hiçbir zaman zorla elde edilemez. Ve tıpkı politik eylem gibi cesaret gerektirir, yüce gönüllülük gerektirir. Bağıışlamaya politik alanda vazgeçilmez bir yer veren Arendtçi politika anlayışında insanlar, Hobbescu yaklaşımın tersine sadece kendilerini karşılıklı olarak güvence altına almak için değıil, anlam üretmek ve deneyimlemek için politik birliklere muhtaçtırlar.⁴⁹

Söz verme ve bağıışlama, öç ve kin duygularından arınmış olarak birlikte yaşamaya devam etmenin ve yeni bir şeylere başlayabilmenin politik ilkeleri ve eylemleridir. Arendt, genelde teolojinin alanında olduğu varsayılan bağıışlamayı, böylece tümüyle dünyevi alana indirmiş olur.⁵⁰ Bağıışlamayı politik olarak anlayan ve kabul eden için, mağdur olma konumunu ahlaki bir üstünlük vesilesi saymak mümkün değildir. Bu bağlamda kötülüğün, metafizik değıil, dünyevi bir olgu olarak görülmesini gerektirir: Kırılğan ortak dünyamız uğruna ötekini bağıışlamak, “akıl sahibi varlıklar” (Kantçı gerekçe) ya da “tanrının yarattığı varlıklar” (teolojik gerekçe) ola-

49. Türkiye’de “özür” üzerinde o kadar durulurken “bağıışlama”nın politik yaşamımızda ve gündemimizde neredeyse hiç yer almaması gerçekten dikkat çekicidir ve ayrıca tartışılması gereken bir konudur (Tülin Ural’a hatırlattığı için teşekkür ederim).

50. Derrida da Arendt’deki bağıışlama kavramının salt insan deneyimine, dünyaya ve eyleme ilişkin olduğunu kabul eder, ancak bunun “basitleştirici” bir kavrayış olduğu eleştirisini yapar. Bağıışlamanın ne politik ne de hukuksal alana ait olduğunu düşünen Derrida, bağıışlama yetkisinin, bir insan tarafından uygulansa bile, daima özünde ilahi olduğu kanısındadır. Ona göre ancak *bağıışlanamaz olan bağıışlanabilir*: “Bağıışlama, yapabilirse eğer, bağıışlanamaz olanı bağıışlayarak sadece bağıışlamanın saf çağrısına yanıt vermelidir; böylelikle bağıışlama kendisini yasanın ve her türlü belirlenebilir cezanın üzerinde konumlandırır” (J. Derrida, *Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le pardon - Entretien avec Michel Wieviorka*, Seuil, 2000, s. 104 vd.). Gene de bağıışlamanın, olayların akışını sekteye uğratma gücüne sahip olduğu noktasında Arendt ile hemfikirdir.

rak paylaştığımız bir ahlaki statü yüzünden değil, öteki ile dostluk ilişkimizi ön plana çıkardığımız içindir.⁵¹

Politikada bağışlama ihtiyacı, özgürlüğün egemenlik olarak anlaşılmamasıyla da ilgilidir. Her doğumun dünyada yeni bir başlangıç olması gibi, insanlar da eylemde bulunurken sadece verili olan sonuçlar arasında seçim yapmak zorunda değildirler, tümüyle yeni bir şeylere başlama özgürlükleri vardır. Ancak bu özgürlük, egemen bir özgürlük değildir; daima bir çoğulluk durumu içinde başkalarıyla birlikte yaşadığımız ve o başkaları da daima yeni başlangıçlar yapma yetisine sahip oldukları için, eylemlerimizin sonuçlarına egemen olamayız. İnsan eyleminin sonuçlarını tahmin edemediğimiz ve bu sonuçları geri çeviremediğimiz için geçmiş kuşakların hataları, adaletsizlikleri ve suçları sonraki kuşaklar üzerinde hep karanlık bir gölge olarak kalır. “Ecdadımızın” suçlarının sorumluluğunu, istesek de istemesek de, kimliklerimizle birlikte tevarüs ederiz. Geçmişin yükü, üzerimizdeki olanca ağırlığıyla, bizi yeni bir gelecek inşa etmekten alıkoyar.

Bağışlama, cezalandırma gibi, yapılmış olan haksızlıkların ve yanlışların yaratabileceği kısır döngüden kurtulmayı sağlar, ama cezalandırmadan farklı olarak bağışlamanın sonuçlarını tahmin etmek hiçbir zaman mümkün değildir. Bağışlama, beklenmedik sonuçları olan bir tepki olduğu içindir ki hem bağışlayana, hem de bağışlanana özgürleştirebilir ve sonu olmayan bir öç isteği ve nefret psikolojisi içinde ilk ihlali sürekli kılan döngüyü başlatan intikamın tersine, insanların birbirleriyle ilişkilerinde yeni bir sayfa açılmasını mümkün kılar. Ne bir pazarlık ne de alışveriş içeren bu yaklaşım, hepimizin hata yapabilen faniler, başkalarıyla aramızdaki dünyanın ise kırılgan olduğu ve bugün bağışlayanın, yarın kendisinin bağışlanmaya muhtaç olabileceği gerçeğine dayanır.

Cezai veya ahlaki bir suç bütünsel ve muhayyel bir kavram olarak bütün bir “halk”a yüklemek elbette doğru değildir çünkü bu, nüfusun heterojen karakterini, içinde barındırdığı farklılıkları, üye-

51. A. Schaap, *Political Reconciliation*, Routledge, 2005.

lerinin özerk failer olduğunu inkâr etmek anlamına gelir. Suç, bireyseldir ve onu genelleştirip “hepimiz suçluyuz” dediğinizde ortada suç işleyen kalmaz. Üstelik “ben sadece emirlere itaat ettim” demekle de suçtan kurtulunmaz. Çünkü, Arendt’in işaret ettiği gibi ahlaki konularda “itaat değil, destek vardır”. Ve “destek” aktif olarak suç işlemese de sesini çıkarmayan, gözlerini kapamayı seçen bütün bir topluma mal edilebilir. Dolayısıyla toplumlar kendi tarihsel miraslarını nasıl ele aldıkları konusunda sorumluluk taşırlar. Her yönetimin bir öncekinin hatalarından ve sevaplarından sorumlu olması gibi her ulus da geçmiş hatalarını hatırlamaktan sorumludur. Bunların hesabını dürüstlükle vermeyi başaramazsa hem sırtında sürekli bir kambur taşır, hem de aynı hataları işlemek tehlikesiyle yüz yüze kalır. Politik anlamda bağışlama, unutma ya da üzerini örtme değil dürüstçe hatırlama ve hesap verme temelinde ulaşılan bir uzlaşmadır.

Görüldüğü gibi burada, bağışlama ile politikanın birbirine karşıt ve uyumsuz olduğu konusunda günümüzdeki yaygın “antipolitik” anlayışa yönelik olağanüstü bir meydan okuma söz konusu.⁵² Kişi, ilk eyleminin sonuçlarının yükünü sürekli taşıdığı zaman, ye-

52. Meydan okuma, aynı zamanda, antik Yunan düşüncesine ve Hıristiyanlığa karşı da söz konusu. Yunan felsefesi –özellikle Platon– adalet, ahlak, doğru-yanlış gibi kavramları kişinin ruhuyla bağdaştırır. Platon’a göre doğru ve ahlaklı davranış, ruhun rasyonel yönü olan zihnin daha aşağı yönleri yani arzuları, tutkuları, bedensel iştahları bastırmasıyla ortaya çıkar. Böylece, başkalarına karşı doğru ve ahlaklı davranmak, kişinin kendisi üzerinde egemenlik kurmasıyla gerçekleşir ve ben ile kendim arasındaki bir ilişkiye dönüşür. Ruhun doğru davranışa ulaşması için gerekli olan düzenleme, devlet için de geçerli örnektir. Platon’a göre, ruhlarında iştah ve arzu bölümü egemen olan üreticilerin (çalışan alt sınıfların), rasyonel zihnin egemenliğini cisimleştiren filozof-kralın yönetimi altında olmaları –ruhlarında cesaretin ağır bastığı koruyucuların yardımıyla– hem doğal hem de gereklidir. Böylece kamusal alanın tümü, yani *polis*, insan bedeninin bir imgesine –siyasal organizmaya– dönüşür ve insanın bireysel zihinsel ve bedensel yetilerinin doğru düzenlenişine bağlanmış olur. Oysa ne insan ruhu ne de *polis* böyle düzenlenmiştir!

Hıristiyanlık da Arendt için aynı derecede problemlidir ve günümüzdeki tümüyle antipolitik bağışlama anlayışının esas sorumlusudur. Hıristiyanlık, bağışlamayı sevgiye dayandırır, oysa Arendt için sevgi ve aşk yoğun bir biçimde özeldir ve kamusal alana sırt çevirir. Ayrıca İsa da bir ahlaksal bireycidir, yani o da Platon

ni bir şey başlatma yetisi kısıtlanır. Bağışlama ise, bağışlanan kişiyi yaptığı hatanın yükünden kurtararak onun yeniden dünyaya “geri dönmesi”ni sağlar. Böylece bağışlama, dünyanın kırılğanlığına bir çare ve öteki’nin doğumluluk niteliğine bir yanıt olarak bir etkileşimler sürecini sonlandırır ve yeni bir başlangıç fırsatı yaratır. Kendiliğinden, mucizevi bir biçimde yeni bir başlangıç yapabilme niteliğiyle eyleme benzer, çünkü dişe diş, göze göz anlayışını içeren ve sonucu belli olan “aynıyla mukabele”nin aksine, tahmin edilebilir bir reaksiyon değildir.

Suçlunun doğumluluk niteliğinden dolayı onu bağışlamak, reel politikanın savunduğu “haydi geçmiş i unutalım” tutumundan farklıdır. Bağışlayarak, öyküye tümüyle son vermek yerine, “*ötekini düşman olarak kabul eden öyküye*” son vermek mümkün olur ve böylece onunla aramızda söz ve eylemin geçerli olduğu politik bir uzam yaratılabilir. Dolayısıyla bir tür politik alçakgönüllülük ve ılımlılık gerektiren bağışlama, “dünya”ya ve “öteki”ne karşı bir “ihtimam” uğrağını temsil eder. Bağışlarız çünkü günün birinde bağışlanmaya ihtiyaç duyacağımızı biliriz. Ancak *hubris*’in doruğundaki birisi, bağışlananın olmadığı bir dünyada yaşamak isteyebilir. Çünkü o, insan eyleminin tahmin edilmezlik niteliğini reddettiği ve tarihin ve toplumun “yasaları”nı zaten “kesinlikle bildiği” için hata yapma ihtimali de yoktur. Nasıl olsa her edimini bir “yasa” gereği olarak açıklayabilir, dolayısıyla hiçbir hata konusunda hesap vermesi ya da özür dilemesi gerekmez. Nitekim dünyamızdaki *führer*’lerin hataları yoktur, yasa yerine geçen iradeleri vardır!

gibi ahlakı esas olarak kişinin kendisi ile ruhu arasındaki bir ilişki olarak görür. Ancak Arendt, bizzat İsa’nın, insanların tanrının bağışına ulaşmak için öncelikle birbirlerini bağışlamaları gerektiği sözünden yola çıkarak bağışlananın ilahi değil, insani bir edim olduğunu öne sürer. Yani Derrida’nın tersine, kişi bağışladığı zaman ilahi bir yetkinin kullanılmasına aracılık etmez. Ancak burada Arendt’in, Platon’un ve Hristiyan düşüncesinin metafizik önermeleriyle tartışmadığını hatırlamak gerekir. Onun amacı, bu yaklaşımların antipolitik varsayımlarını ve içerimlerini açığa çıkarmak ve bağışlamayı politik bir zemine oturtmaktır.

**Kim Bağışlanır, Kim Bağışlanmaz?
Ya da *Kara Defterler*’in Yazarı
Bağışlanabilir mi?**

Arendt’e göre kamusal alanda, yani yurttaşlar arasındaki ilişkilerde kişi, yaptığı şey için değil, *kim* olduğu göz önünde tutularak bağışlanır; yani aslında edimi değil, kişiyi bağışlarız. Yasa önünde yurttaşlar eşittir ve soyut anlamda eşitleştirici yasa karşısında yaptıkları dikkate alınır, kendileri, kim oldukları değil. Bağışlamanın yolu ise başka bir yerden geçer: Yasadan farklı olarak eşitsizliğin, yani bizi olduğumuz kişi yapan farklılığın ve benzersizliğin zemininden... Birisini hatasından ötürü bağışladığımız zaman, onun hatasından daha fazla bir şey olduğunu kabul ediyoruzdur; bizim için o kişinin ne yaptığı değil, *kim olduğu* önemlidir. Kim olduğumuz, yani kimliğimiz ise başkalarının varlığına muhtaçtır.⁵³

Tıpkı kim olduğumun ortaya çıkabilmesi için başkalarının varlığına muhtaç olduğum gibi, bağışlama da, benim kim olduğumu bilen ve dolayısıyla *işlediğim hataya rağmen* beni bağışlamaya hazır olan ötekilerin varlığına muhtaçtır. Bağışlama, kişinin yanlış yapmış olan hakkındaki haklı adalet talebinden vazgeçmesini gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda “bana haksızlık etti” duygusunun yarattığı öç isteğinden de vazgeçmesini gerektirir. Öç alma isteği ve öfke, bize karşı yapılan haksızlığın düzeltilmesini talep etmekle ilgilidir ve bunda da haklıyızdır. Öfke duymamak ve haksızlığı protesto etmemek özsaygı yokluğuna, ilişkiyi devam ettirmek uğruna tavizkâr bir tavır almaya işaret edebilir. Ancak karşımızdaki “kim” olduğunu göz önünde tutarak bu isteğin üstesinden gelebilirsek, o kişiyi salt bize karşı yaptığı yanlışla ya da haksızlıkla ilişkilendirmenin ötesine geçip onu “ne yaptığıyla” değil, daha geniş bir biçimde “kim olduğuyla” değerlendirmenin yolunu açmış oluruz.

53. *Men in Dark Times*, s. 248.

Sorun, geçmişteki eylemin ne kadar haksız olduğunun unutulması ya da hakkında yargıda bulunulmaması değil, *bu yargı nedeniyle o kişiyi düşman olarak görmekten vazgeçmeye karar vermektir*. Bu elbette kolay değildir ama artık düşman olmadığımızı kabul etmekle, birbirimizi karşılıklı olarak ortak bir dünyayı inşa eden kişiler olarak görebilir ve böylece yeni bir ilişki başlatabiliriz. Politik bağışlamanın temeli olan bu anlayış, Kantçı anlamda, “evrensel akıl yetisine sahip özerk varlıklar” olarak bütün bireylere gösterilmesi gereken saygıdan farklıdır. Tersine, belirli bir dünyayı paylaşan ve paylaşmaya devam etmek isteyen bireyler olarak sadece güvenlik açısından değil, *gerçekliği ve anlamı yaratma* açısından da birbirimize karşılıklı olarak bağımlı ve muhtaç olduğumuzun bilgisi üzerine kurulu bir saygıdır bu.

Burada, kiminle birlikte olmak istiyorum, dünyayı kiminle paylaşmak istiyorum sorusu tayin edici hale gelir. Arendt’in de buna bağlı olarak hangi eylemlerin bağışlanabilir olduğu konusunda belirli bir sıralaması olduğu anlaşılıyor. Örneğin Eichmann’ın eylemlerinin bağışlanamaz olduğunu düşünmesine karşılık, bunlar ile Heidegger’inki gibi “yanlış davranışlar” arasında ayırım yaptığını görüyoruz. 1964’teki bir röportajında Arendt, Nazi döneminin başlangıcında Alman yurttaşlarının önemli bir kısmının sadece birkaç ay veya en fazla birkaç yıl için Nazizm’e bağlı olduklarını, katil ya da muhbir olmadıklarını söyler. Bunlar, Hitler hakkında olmadık yanlış hayallere kapılmış insanlardır.⁵⁴

Arendt’in Heidegger hakkında benzer bir yargıya sahip olduğu ve onu da bir süre için Hitler’i destekleme hatası işleyen milyonlarca Alman arasında gördüğü anlaşılıyor. En yakın olduğu hocası Karl Jaspers’e ve kendi eşi Heinrich Blücher’e, Heidegger’in dürüst olmadığını (hatta bir yalancı olduğunu) ama aynı zamanda da politik açıdan naif ve kör olduğunu, filozoflara özgü bir mesleki de-

54. Arendt, “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gauss”, *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, 1994 [1964], s. 14. Bu noktada, 1930 seçimlerinde Nazi partisine 6,5 milyon kişinin oy verdiği hatırlanmalı.

formasyon içinde olduğunu savunuyor: “Platon’un ve Heidegger’in dünyevi işlerle uğraşmaya giriştiklerinde tiranlara ve Führerlere yaklaşmaları ne kadar çarpıcı ve umut kırıcı.”⁵⁵ Buna karşılık Arendt’e göre Nazi rejiminin “emir eri” olan Eichmann’ın kasıtlı olarak, bilerek işlediği suçlar bağışlanamazdır. Eichmann kimseyi bizzat öldürmediğini, kendi tutumunun “sadece emirlere uymak” olduğunu söylese de sayısız insanın ölüm kamplarına gönderilmesinden sorumludur ve oralarda neler olup bittiğinin bilincindedir. O bu dünyayı başkalarıyla paylaşmak istemediği için, başkalarının da onunla dünyayı paylaşmamak istemesinde haksız bir taraf yoktur.⁵⁶

Gerçi *Kara Defterler*’in yayımlanmasından sonra Arendt’in Heidegger’e ilişkin yargısının daha fazla sorgulanır olmasına şaşırmamak gerekir. *Kara Defterler* Heidegger’in antisemitizmini açıkça ortaya koyuyor ve bunları “birkaç cümle, işte” diye yok saymak mümkün değil.⁵⁷ 1930’lar boyunca Heidegger, kamuya yansıtmadığı biçimde, dünyadaki Varlık’ın belirli bir ulusun topraklarında kök salmış olduğunu ve sadece bazı insanların soy ve dil dolaşısıyla bu ulusa mensup oldukları, bazılarının olmadığı fikrini genişletti.⁵⁸ Heidegger, Nasyonal Sosyalizmle olan bağlantısı konusunda hiç özür dilemedi. 1933’teki kısa Freiburg Üniversitesi rek-

55. Arendt, “Martin Heidegger at Eighty”.

56. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 284.

57. Bu konuda bkz. J.-L. Nancy, *The Banality of Heidegger*, çev. Jeff Fort, Fordham University Press, 2017. Bu makale bir Heidegger değerlendirmesi değil ama Jean-Luc Nancy’nin yorumunun epey açıklayıcı olduğu kanısındayım. Heidegger’in açıkça antisemitik ifadelerinin yer aldığı *Kara Defterler*’inin yayımlanmasından sonra yazdığı kitapta Nancy, bazılarının bu ifadeleri “ne olacak canım, birkaç cümle işte” diye yok saymasına karşı çıkarken onun düşüncesinin önemine de işaret ediyor. Ancak haklı olarak bizatihi düşüncesinin ve yapının kendisinde felsefi anlamda antisemitizm işaretlerinin bulunduğunu belirtiyor.

58. George Steiner’in dikkat çektiği gibi (*Martin Heidegger*, Viking, 1979, s. 82-85), Arendt de yaşıyor olmanın “bir yerde” yaşamak anlamına geldiğini söyler ama toprak ve kan bağına dayalı ulus-devlet fikrinin tehlikelerinin fazlasıyla farkındadır. Ben Heidegger’in politik (“dünyevi işler”e ilişkin) tutumu ile felsefesi arasında önemli bağlar bulunduğunu savunanlara katılıyorum; ancak bu yazının konusu bu değil.

törlüğünden sonra araya mesafe koyduysa da parti üyeliğinden istifa etmedi. *Der Spiegel*'e verdiği (ölümünden sonra yayımlanan) röportajda da gerçek bir özeleştirici yapmadığı gibi, kendisinin mağdur konumda olduğunu savundu. Ama yaşarken de Nazizmle olan bağlantısı bilindiği halde Batı felsefesinin önemli bir yıldızı olarak görülmeye devam etti.

Hayatının sonuna dek Heidegger'le ilişki kurmayı reddeden, eski dostu Jaspers'in 1945'te Freiburg Üniversitesi Nazizmden Arındırma Komitesi'ne verdiği yazılı görüş bu bakımdan açıklayıcı. Jaspers, Heidegger'in çok önemli bir filozof olduğunu ve çalışmalarını devam ettirebilmesi için ona her türlü üniversite desteğinin sağlanması gerektiğini, ancak henüz öğretmenliğe başlamasına izin verilmemesi görüşünde olduğunu belirtir: "Olağanüstü entelektüel başarı, akademik çalışmanın devamının kolaylaştırılması için haklı bir temel olarak kabul edilebilse bile, mesleki pozisyonunun ve öğretim görevlerinin geri verilmesi için meşru görülemez.⁵⁹ Fransızlar tarafından oluşturulan komite de bu yoruma uygun biçimde Heidegger'in 1945'te ders vermesini yasaklar ama 1949'da yeniden izin verir. Onlara göre de Heidegger, bir "yol arkadaşıdır. Ceza alması gerekmez".⁶⁰ 1950'lerde, rehabilite edildikten sonra Almanya'da her yerde gene Heidegger okutulmaya başlanır!

Görüldüğü gibi Jaspers, Heidegger'in yapıtları ve düşüncesi ile filozofun kendisi arasında ayırım yapıyor. Bu noktada akla, bağışlamanın gerçekleşmesi için aktörün kendi tutumunu açıkça kabul lenmesinin gerekli olup olmadığı sorusu geliyor. Arendt açısından cevabın anahtarı, aktörün yaptıkları için değil, "kim" olduğu için bağışlanmasında bulunabilir. Hataları işleyen, hatalarından daha fazla bir şeydir. Arendt'in Heidegger'e minnet borcu vardır, ona düşünmeyi öğrettiği için ve ilk aşkı olmasa da derinlemesine etkilediği gençlik aşkı olduğu için... Arendt gibi düşüncesiyle yaşamını bir arada tutan birisi için bunların her ikisi de değerlidir.

59. Akt. Maier-Katkin, *Stranger from Abroad*, s. 173.

60. Akt. A. C. Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*, s. 96.

Dostluk: Kamusal ile Özel Arasındaki Mekân

Arendt, savaş sonrasındaki ilk ziyaretinin ardından Heidegger’e mektubunda, bu ziyaretin kendisini “gerçekten bağışlanamaz tek sadakatsizliği işlemekten kurtardığı”nı yazar. Burada kastı, dostluğa sadakattir. Kendisine “düşünmeyi öğreten kişi”ye duyduğu minneti göstermese, baştaki dostluğa bağlı kalmasa kendisini ahlaken tutarsız hissedeceği anlaşılıyor; bu sadakat, ahlaken tutarsız bir filozofa yönelik olsa bile...

Dostluk Arendt için ve belki de çoğumuz için, ömür boyu sürececek bir öğrenme deneyimidir; birlikte yaşamayı öğrenmenin deneyimi... Gadamer’in deyişiyle, dostluk ve dayanışma bağlamındaki görevlerimiz kendi kendimizle tutarlı olmak ve başkalarıyla birlik içinde kalmaktır.⁶¹ Bunları bizim için yerine getirecek doğal bir yetimiz de olmadığından, öz-farkındalığa olduğu kadar başkalarından öğrenmeye de ihtiyacımız vardır. Arendt’in *Menorah Journal*’da yazdığı “Zionism Reconsidered” (Siyonizmi Yeniden Düşünmek) makalesi sonrasında yaşadıkları, dostluğa ve kendisine bir şeyler öğretenlere duyduğu sadakat ve minnetin boyutlarını çarpıcı biçimde ortaya koyar. Bu makalede dile getirdiği siyonizm eleştirisi karşısında demediğini bırakmayan (“tümüyle kayıtsız, kalpsiz bir insan”... “bu makale bana Hannah’daki psikopatik yanı açıkça gösterdi”, vb.) eski dostu Kurt Blumenfeld’e karşı, “Giderek daha da gayri insani hale gelen dünyamızda sadakatin bir çift eski pabuç gibi atılacak bir şey olmadığını görmüyor musun?” diye sorar: “Dostluk zaten yeterince az bulunan bir şeydir ve bizim gibi usturanın ağzında yaşayanlar için daha da az bulunur... sana yazmak istediğim şey, sadece, senin için daima kaygı duyacağımı bilmen... Kısacası, belirli bir nedeni olmayan bir genel sevgi bildirimi.”⁶²

61. H. G. Gadamer, “Friendship and Solidarity (1999)”, *Research in Phenomenology* 39 (1): 3-12, 2009.

62. A. Grunenberg, *Hannah Arendt and Martin Heidegger: History of a Love*, çev. Peg Birmingham, Indiana University Press, 2017, s. 184.

Arendt dostluk deyince sürekli bir şeyi, politik çatışmaların ötesinde bir şeyi, hatta onun dışındaki bir şeyi anlıyordu. Sonraki yıllarda Blumenfeld onunla yeniden ilişki kurduğunda ona “Yahudilerin durumunu anlamamı sağladığın için sana ne kadar minnet borçlu olduğumu hep yazmak istemişimdir” diye seslenir. Dünyaya minnet duymak, dünyayı oluşturan dostlara duyulan minnetten bağımsız değildir, o dostlar insanın canını çok acıtmış olsa da. Arendt’in totalitarizm tecrübesinden kurtarabildiği şeyler tam da totalitarizmin yok etmeye çalıştığı, onun ise en değer verdiği şeylerdir ve burada dostluk baş sırayı alır; çünkü farklılıklarla bölünmüş bir dünyada çoğulluğu koruyabilmek, kırılgan dünyamızda bize birlikte yaşamayı öğreten dostluk sayesinde mümkündür.

Dostluk ancak özgür olan ve karşısındakinin de özgür olduğunu kabul eden kişiler arasında gerçekleşebilir. Kendiliği teslim etmeyi değil, kendiliğin tanınmasını içerir. Yargılarımızı, düşüncelerimizi “kamunun acımasız ışığı”na sunmadan önce dostlara açarak onları sınamamıza ve gerekirse değiştirmemize yol açar. Bu yönüyle dostluk, özel alan ile kamusal alan arasındaki bir ara mekân gibidir. O mekânda dostlarımızla görüşlerimizi, sezgilerimizi, yargılarımızı paylaşarak, tartışarak birlikte dünyayı anlama çabasına gireriz ve dünyayı insanileştiririz:

Çünkü dünya sırf insanlar tarafından oluşturulduğu için, sırf içinde insan sesi yankılandığı için insani olmaz, sadece söylemin nesnesi olduğu zaman insanileşir. Dünyadaki şeyler bizi ne kadar etkilese de, bizi ne kadar derinden sarssa ve harekete geçirse de, bunlar ancak onları arkadaşlarımızla tartışabildiğimiz zaman insani bir nitelik kazanırlar. Dünyada ve kendimizde olup bitenleri ancak onlar hakkında konuşarak insanileştiririz ve bu konuşma sürecinde kendimiz de insan olmayı öğreniriz.⁶³

Hem özel, mahrem alanın hem de kamusal alanın tehlikeye girdiği ve giderek insanilikten uzaklaştığı bir dünyada dostluk gerçekten daha da önemli hale geliyor. Kamusal olan birçok şey küresel kapitalizmin özelleştirme saldırısı altında ve aynı zamanda

özel, mahrem olan şeyler fazlasıyla seyirlik bir nitelik kazanıyor, “reality show”ların malzemesine dönüşüyor. Dostluk ise birçok sınırı aştığı için önemli. Arendt dostluğun kendi başına politik bir şey olduğunu söylemez. Tersine dostluk bir sığınak olabilir; insanın kendisini ve yargılarını sınadığı, eleştirilmekten korkmak şöyle dursun eleştiriyiyle güç bulduğu, çünkü dostunun kendi iyiliğini istediğini bildiği güvenli bir sığınak... Bu sığıntan kamusal ortak dünyaya güçlenmiş olarak çıkarız ve her şeyin çabucak tüketildiği bir dünyada sürekliliğin ve sadakatin varlığını duyumsarız. Dostlara sadakat, kendimize ve dünyaya duyduğumuz güveni ve umudu pekiştirir.

Aşkın Dostluğa Dönüşmesi: Kırılıp Dökülmüş Parçaları Toplamak

“Bir şeyin devam etmiş olması, başlangıçta var olanın
sonda da var olduğu anlamına gelir.”⁶⁴

Arendt’in doktora hocası Jaspers ile ömür boyu süren ilişkisi erken bir dönemden itibaren dostluk biçimini aldı (aralarındaki eşitliğin, öğrencinin hocaların yeni yayımlanmış bir kitabına eleştiri yöneltmesinin ardından sağlanmış olması, Jaspers’in kişiliğinin Heidegger’den ne kadar farklı olduğunu bir kez daha gösteriyor). İkinci kocası Heinrich Blücher ise hem sevgilisi, hem de en iyi dostu oldu (Arendt ona “Sen benim dört duvarımsın,” diyordu). Blücher’in

64. Arendt ve Heidegger, *Letters 1925-1975*, s. 129. Arendt’in Heidegger’e mektubunda Goethe’yi zikreden cümlesi 1966 tarihli bir mektuptandır. Ama Heidegger’in de, Arendt’in kendisini Schiller’in ünlü şiirinin başlığına atfen “başka diyarlardan gelen bir kız” gibi hissettiğini söylemesi üzerine yazdığı şiirde, “başka diyardan gelen yabancı, sen, / hep başlangıçta yaşayansın,” derken bu “başlangıçta olanın sonda da olduğu” imgesini kullanması dikkat çekici. Nitekim Arendt’e yazdığı ilk mektubunda da Heidegger “Sana hiçbir zaman benimsin diyemeyeceğim ama şu andan itibaren sen benim hayatıma ait olacaksın ve hayatım seninle birlikte büyüyecek,” diyordu (s. 3; 21 Şubat 1925 tarihli mektup). George Steiner, ikisi arasındaki mektuplaşmaları içeren kitabı, içindeki şiirlere yaraşan biçimde, “düşünen yüreğin kozmografyası” olarak nitelendiriyor (“The Magician in Love: Review of *Hannah Arendt and Martin Heidegger: Letters 1925-1975*”, *TLS*, 29 Ocak 1999).

ölümünden sonra Heidegger'e yazdığı mektupta ifade ettiği gibi, “ev ya da yurt”, Blücher’le ikisinin olduğu yerd: “Bazen, çok ender olarak, iki kişi arasında bir dünya gelişir. İşte o zaman orası insanın anayurdu olur; en azından biz ikimizin tanıdığı tek anayurt oydu.”⁶⁵ Blücher’le olan ve hem *eros*’u hem de *philia*’yı (dostluk) içeren bu ilişki, her ikisinin güvenle gelişmesini sağladı.

Ancak Arendt’in Heidegger’le ilişkisi dostlukla başlamadı. Yaşça ve statüce büyük bir erkek akademisyenin kendinden on yedi yaş küçük bir lisans öğrencisi ile yaşadığı ve bugünkü terimlerimizle bir cinsel istismar öyküsü olarak nitelendireceğimiz bir aşk ilişkisiyle başladı. Öğrenci, hocanın karizmatik akademik ve fiziksel varlığı karşısında kendisinden geçmiş gibiydi. Ne var ki aralarındaki fiziksel ilişki bittikten sonra Arendt, Heidegger’i geçmişe itip hayatının o dönemini yok saymayı kabul etmedi. Ondan öğrendiklerinin kendi düşüncesinin nasıl kurucu bir ögesi olduğunu biliyoruz, ama gerek mektuplarından gerekse 1950 sonrası tutumundan birlikte yaşadıklarının da bunu yapmasını önleyecek kadar bü-

65. Arendt ve Heidegger, *Letters 1925-1975*, Arendt’ten Heidegger’e 27 Kasım 1970 tarihli mektup, s. 173. Ancak Blücher’le ilişkisi de sorunsuz değildi. Özellikle kocasının cinsel sadakatsizliklerinin Arendt’in canını acıttığı biliniyor, ama onu “olduğu gibi” kabul etmeye karar vermiştir: “Heinrich bizim evliliğimizin mahpusu değil” (akt. Jones, *Diving for Pearls*, s. 38). Heidegger’in Arendt’le ilişkisinin başladığı dönemde dile getirdiği (*Letters*, Mayıs 1925: 21) ve Arendt’in de hayatı boyunca tekrarladığı, Augustinus’tan alınmış sevgi tarifinin –*amo: volo ut sis* (seni seviyorum: senin [olduğun gibi] var olmanı istiyorum)– bunda payı olsa gerek. 1952’de *Düşünme Günlükleri*’ne *volo ut sis*’in kişinin özüne, otantik varlığına ilişkin olabileceğini yazıyor. Yani sevmek gerekçesi altında sevilenin özünün sevenin iradesine tabi olmaması gerektiğini, nihayetinde olduğumuz kişi olarak sevilmemiz gereğini vurguluyor. Bireysel aşkın dünyasal ve ilişkisel niteliğini Gramsci, eşi Giulia’ya 1924’te, henüz hapse girmeden yazdığı mektupta ne güzel ifade ediyor: “Hayatta başka birisini hiç sevmemiş olan birinin kendisini bir kitleye bağlı hissetmesinin mümkün olup olmadığını kendime kaç kere sordum... bazı tekil insan varlıklarını derin bir şekilde sevmeden bir kolektifi sevip sevemeyeceğini... Böyle bir şey benim bir devrimci olarak niteliklerimi çoraklaştırmaz mıydı; bu nitelikleri salt bir entelektüel olguya, salt matematiksel bir hesaplamaya indirgemez miydi?” (akt. T. de Lauretis, “Gramsci Notwithstanding, or, The Left Hand of History”, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, 1987, s. 84-94, s. 87).

yük ve derin olduğu anlaşıyor.⁶⁶ Ayrıca Heidegger'in mektuplarından ve Arendt'e yazdığı şiirlerden bu aşkın onu da ne kadar etkilemiş olduğu görülüyor. Burada, Svetlana Boym'la birlikte, "aşkın da, özgürlük gibi, sınırların ve yöntemlerin ötesinde bir varoluş tarzı" olduğunu hatırlamakta yarar var.⁶⁷

Heidegger, Arendt'e ilk mektuplarından birinde şöyle diyor: Aşk, "varoluşun en içine girmek için kestirme bir yoldur; bildik burjuva mahremiyeti ya da evlilik kurumu değil. Böyle bir felsefi aşkıta mahrem yakınlık sadece içsellik değil, sonsuzluğa da iliahtır. En içlerden sonsuzluğa, aradaki her şeyi atlayarak hareket eder."⁶⁸ Ancak mektupları okurken Boym'un kapıldığı melankoliye bizim de kapılmamız zor. Çünkü "felsefi ve şiirsel coşku şimşeklerine rağmen mektuplar, bu az bulunur insani karşılaşmanın eşsiz tekilliğinden kaçınıyor. Aşk ilişkisi, [Heidegger'de] felsefi ve teolojik ifşaatın mazeretine dönüşüyor."⁶⁹ Arendt ise bence tüm hayatı boyunca bu tekilliği muhafaza etmiş ve sonda da başlangıcı bulduğunu söyleyerek kendisi için çok önemli olan bir aşkı ve dostluğu onurlandırmış oldu. Gerçekten de, "aşkın yolları ve defalarca başkalaşımı öngörülemez bir nitelik taşıyor".⁷⁰

Arendt-Heidegger ilişkisini "kendi dili içinde, aydınlıklar ve gölgeler arasında takip eden" Svetlana Boym'un deyişiyle, "dostluklarının sonbaharında" bu iki eski âşık "birbirlerine son derece dürüst davranırlar".⁷¹ Üstelik Arendt'in Heidegger'le 1950 sonrasında sürdürdüğü ilişki, kendi koşullarıyla ve etkisi giderek artan

66. Arendt-Heidegger öyküsünü "farklı biçimde ve her iki düşünürün düşümlerinin ve duygularının karmaşıklığına daha duyarlı olarak" anlatmayı denediğini söyleyen D. Maier-Katkin, Arendt'in sonuçta Heidegger'le uzlaşmasını, onun güvenilmez ve sadakatsiz bir insan olduğunu çok iyi bildiği halde, kaybolmuş bir aşka duyulan ömür boyu yakınlığa, Heidegger'in düşüncesine olan hayranlığına ve kendi entelektüel gelişimine yaptığı katkıya duyduğu minnete bağlar (*Stranger from Abroad, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness*). Ben, kendi kendisiyle ve düşüncesiyle tutarlı olma ve hayatımızda bize onun deyişiyle *Fortuna*'nın (talih ve şans tanrıçası) bağışladığı şeylere karşı minnetini gösterme isteğini de görüyorum, Arendt'in tutumunda.

67. Boym, *Başka Bir Özgürlük*, s. 259.

68. A.g.y.

69. A.g.y., s. 262.

70. A.g.y., s. 288.

71. A.g.y., s. 282.

özgün bir kamusal aydın konumuyla gerçekleşir. Ve sonuçta, inanılmaz bir narsisist olan Heidegger'in kendisine saygı göstermesini sağlayarak bir istismar ilişkisini dostluğa dönüştürmeyi başarır. Bence bu Arendt'in "trajedisini" olmak şöyle dursun, hayatındaki trajik bir unsurun üstesinden gelmesi anlamını taşıyor.⁷² Dostluk, bağışlama, minnet ve yeni başlangıçlara duyduğu inancın, Arendt'in düşüncesinde olduğu kadar karakterinde ve yaşamında da belirleyici bir rol oynadığını biliyoruz. Özellikle bir felaketten sonra "kırılıp dökülmüş parçaları" toplayıp yeniden daha iyi bir dünya kurma, yıkılmış aşkları ve dostlukları onarma isteği, dünyayı *her şeye rağmen* sevmek istemenin gereği gibi geliyor bana.

Bunun hiç de kolay bir şey olmadığı açık. Zaten Arendt'in kendisi, "Dünya sevgisi – dünyayı sevmek niye bu kadar zor?" diye yazmış "Düşünme Günlüğü"ne (*Denktagebuch*). Arendt'in teslim ettiği gibi onu sevmeyi zorlaştıran bütün fecaatlerine rağmen dünyaya sevgi duymak gereği, dünya için kaygılanmanın, ona ihtimam göstermenin ne anlama geldiği üzerinde düşünmeye bir çağrı. Arendtçi dünya sevgisinin ne "dünyayı sevgi kurtaracak" banalliliğiyle ne de sadece kendisinden, yakın çevresinden ve kendisinden saydığı şeylerden/kişilerden başkasına aldırmanın bir kabilecilik ile ilgisi var. Öte yandan, tüm farklılıklarımıza rağmen birbirimize açık olmak ve dostça davranabilmek, kötülüğün kol gezdiği bir dünyayı sevmek ne kadar mümkün? Olumsuzluk ve derin farklılık insanları ayırırken ve bizzat çoğulluğun yol açtığı çoğulluğu dinamitleyici etkenler mevcutken, bu dünyada birlikte yaşamayı nasıl becereceğiz? Dünyayı ve insanları oldukları gibi sevebilmek sahidenden de çok zor.

Arendt de, Jaspers'e 1950'lerde yazdığı mektupta, "dünyayı ancak yeni yeni gerçekten sevmeye başladığını"⁷³ yazıyor (6 Ağustos

72. Feride Çiçekoglu, *İsyankâr Şehir* (Metis, 2019) adlı kitabında Kristeva'nın "mahrem isyan" kavramından da esinlenerek Arendt'in "trajedisinin", "mahreminden isyan edememiş" olmasında yattığını söylüyor (s. 22).

73. Arendt ve Jaspers, *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, s. 264.

1955); bu mektubun Heidegger’le yeniden bağ kurmasından sonra yazılmış olması bir rastlantı mı? Sanmıyorum. Onu nihayet bağışlayabilmiş olması, dünyayı bütün fecaatleriyle birlikte (muhtemelen Heidegger’in her anlamdaki ihaneti de buna dahil) gene de sevebileceğini kendisine ispat etmiş olmasına bağlanabilir. Düşünme âleminin “gizli kralı” Arendt’in ilk gençliğinden sonraki yaşamında da zihnindeki varlığını hep korumuş, düşüncelerini onunla konuşma içinde geliştirmişti. Onun karakter yoksunluğunu unutmuş değildi; özellikle eski sevgili ve çömezün ününün yayılması karşısında Heidegger’in sessiz kalmasının anlamının da gayet iyi farkındaydı. 1961’de Jaspers’e yazdığı mektupta, “Adımın kamuoyunda duyulur olmasını, kitaplar yazıyor olmamı vb. hiç hazmedemediğini biliyorum,” diyordu.⁷⁴ Gene de Heidegger’i bağışlamış ve belki de böylece kendi dünyasını yeniden rayına oturtmuş, kendisini özgürleştirmişti. *İnsanlık Durumu*’nda dediği gibi, “bağışlamak, ... karşı-eylemde bulunmak [reaksiyon] yerine yeni ve tahmin edilmeyen, onu başlatan eylemle koşullanmamış bir eylemde bulunmak ve böylece hem bağışlayanı hem de bağışlanana başlangıçtaki eylemin sonuçlarından özgürleştirmek” demekti.⁷⁵

Geriye Kalan Ne?

Heidegger Arendt’in tek aşkı değildi; onun hayatı aşktan, dostluklardan, yakınlaşmalardan yana zengindi. Yine de Heidegger’le diyalogu bütün ömrü boyunca devam etti. “İlişkinin başında Heidegger ona sevilen mürit idealini yansıtmış olsa bile, hayal kırıklığından şefkate, öfkeden hayranlığa, adanmışlıktan neşeli arkadaşlığa, aşırı yakınlıktan rahatlatıcı bir mesafeliliğe evrilen bitmek bilmez bir monologla seslendiği daemon’u olarak içselleştirdi onu Arendt sonunda.” Bu yorumu yapan Svetlana Boym’un nihai sorusu ise geçerliliğini koruyor:⁷⁶ Muhakeme felsefecisi Arendt, sonuç olarak

74. A.g.y. 75. Arendt, *The Human Condition*, s. 216.

76. Boym, *Başka Bir Özgürlük*, s. 287-88.

Heidegger'in Nazi geçmişini yargılamış mıdır? İlk aşkına sadakat böyle yapmasını engellemiş midir, yoksa özgürlük ve muhakeme üzerine bir kavrayış mı sağlamıştır ona? Gerçekten de bunu asla bilemeyeceğiz. Ama "Arendt'in Heidegger'i yargılaması bir ömür boyu sürüp tamamlanmadan kalan ve başladığı gibi, *siyaset değil de poetika düzleminde biten bir süreçse*"⁷⁷ Arendt'in yakın dostu W. H. Auden'in, sanki Heidegger'i tarif ediyormuş hissini veren, şiiriyle bitirmek belki daha anlamlıdır:

Evet, umut ediyorsun ki,
 kitapların seni bağışlatır,
 cehennemden kurtarır:
 gene de, Tanrı,
 üzgün görünmeden,
 hiçbir şekilde seni suçlamadan
 (suçlamasına gerek yok,
 senin gibi bir sanat âşığının
 neyi önemseydiğini bilir çünkü),
 Kıyamet Günü'nde seni
 utanç gözyaşlarına boğabilir,
 eğer hayatın iyi olsaydı
 yazmış olabileceğin şiirleri ezberden okuyarak.⁷⁸

Arendt-Heidegger ilişkisinde açıklanabilen ve açıklanamayan çok şey var. Tıpkı insan ruhu gibi... Hannah Arendt pek çok şeydi: bir Alman, bir Yahudi, bir kadın, bir sevgili, bir dost, bir düşünür, bir eylem insanı... İnsan olduğu için de, insana özgü olan hiçbir şey

77. Boym, *a.g.y.*, s. 289. Heidegger ve Arendt'in birbirleriyle paylaştıkları ve özellikle Heidegger'in Arendt'e yazdığı çok sayıda şiir var; şiir ve dil ikisi için de çok önemli. Ancak dili ve şiirselliği kapsayan bu poetikanın, Ettinger'in kitabında öne sürdüğü, "ikili arasındaki poetik trajedi" olmadığı hatırlanmalı.

78. Dizelerin özgün İngilizcesi şöyle: "You hope, yes, / your books will excuse you, / save you from hell: nevertheless / without looking sad, / without in any way / seeming to blame / (He doesn't need to, / knowing well / what a lover of art / like yourself pays heed to) / God may reduce you / on Judgment Day / to tears of shame / reciting by heart / the poems you would / have written, had / your life been good." "Elegy to MacNeice" şiirinden alıntı (*About the House*, Random House, 1965; benim çevirim).

ona da yabancı değildi.⁷⁹ İnsan dünyasında gerçekten de mutlaklığa yer yok. Arendt'in dikkat çektiği gibi, “mutlaklık ve kesinlik peşinde koşanlar.., canavarla mücadele etmek için canavar olmak gerektiğini”⁸⁰ savunmak zorunda kalırlar, sonunda.

Benim aklımdaysa bir de şu dizeler var: “*Peki şarkı? Onu işittim mi o zaman? Sonu başlangıcı gibi olan şarkıyı? Karanlık bir yerden boğuk boğuk doğan şarkıyı?*”⁸¹

—

79. Terentius'a atfen.

80. Arendt, “The Ex-Communists”, *Essays in Understanding, 1930-1954*, s. 391-400, s. 400.

81. Özgün metinde dizeler şöyle: “And the song? Did I hear it then? The song of which the ending is like the beginning? Arising muffled from a dark place?” J. Rossmann, “Complexio Oppositorum: The Integration of Good and Evil in Marlene Van Niekerk's *Agaat*”, *Live Evil: of Magic and Men* içinde, haz. S. V. Kottmayer, Inter-Disciplinary, 2011, s. 95-102, s. 99; *abç*.

Bir Politika Kavramı Olarak Dostluk



*Dostluğun çok yakıştığı
Cemil Oktay Hoca'ya...*

“DOSTLUK” VE “POLİTİKA”, yaşadığımız dünyada kolaylıkla yan yana gelebilen kavramlar değil. Dostluk genelde özeli, duygusallığı ve tarafgirliği çağrıştırır; politikanın ise kamusala, usule ilişkin ve en azından teorik olarak tarafsız olduğu, olması gerektiği düşünülür. Bu düşünme tarzına göre dostluğun politikadan kesinkes ayrılması gerekir, çünkü dostluk duygusal ve tarafgir niteliği yüzünden iktidarın keyfi uygulamasına ve adaletin yok edilmesine yol açarak politikayı tahrip eder. Böyle algılandığında politika ile dostluğu yan yana getirmek elbette tümüyle hayalci bir projeymiş gibi görünür. Oysa dostluk hem politik pratikte, hem de politikanın incelenmesinde merkezi bir rol oynayabilir; çünkü dostluk, her şeyden önce, bizi politikanın en temel sorularından birine götürür: Başkalarına karşı nasıl davranmalıyız? Politik teorinin ya da felsefenin merkezinde zamanı ve mekânı başkalarıyla nasıl paylaşmamız gerektiği sorunu yer alır.

Bu soruyu ele alıp yeniden sormak, kendimiz ile başkaları arasındaki ilişkilerde ve onlarla paylaştığımız dünyada nasıl hareket edeceğimiz üzerinde düşünmek anlamına gelir. Hannah Arendt, “Anlamak ve Politika” başlıklı makalesinde, birlikte yaşamamızı mümkün kılan temel insani özelliklerden birinin, “anlayan bir yüreğe” sahip olma “armağanı” olduğunu söyler. Aynı dünyayı pay-

laştığımız ama aslında bizim için birer “yabancı” olan başkalarıyla birlikte yaşamamız ve onların da bizimle yaşaması işte bu armağan sayesinde. ¹ Arendt’e göre yeryüzünün temel ilkesi çoğulluktur ve çoğulluğun taleplerine saygı gösteren bir biçimde yaşamayı ve eylemeyi öğrenmek “politik dostluğu” gerektirir. Bize yabancı olanlarla birlikte yaşamak, yakın kişisel ilişkilerin barındırdığı özelliklerden farklı –duygusal olmayan– özelliklere ihtiyaç duyar. Burada söz konusu olan tolerans/hosgörü değildir, çünkü yabancılarla birlikte yaşamak, karşılıklı kayıtsızlıktan ve tahammülden daha fazlasını gerektirir. “Politik dostluk” ya da antik kullanımıyla *philia politike*, ortak bir dünyayı paylaşan insanlar arasında ortak sorunlar ve konular üzerinde süregiden bir sohbet veya diyalogdur.

Dolayısıyla politikada dostluğun yerini araştırmak, “başkalarıyla birlikte nasıl yaşamak ve onlara nasıl yanıt vermek” temel sorusuna, modernitenin ya da bireyciliğin önerdiklerinden daha farklı yanıtların olabileceğini söylemek anlamına gelir. Bu bağlamda dostluk, günümüzde politikada ve politika incelemelerinde önemli ölçüde kaybolmuş durumda olan bazı süreçlere, değerlere ve fikirlere geri dönüp onlar üzerinde yeniden düşünmemizi ve kişileri birbirine bağlayan ilişkisel dokuyu görmemizi sağlayabilir; adalet, demokrasi, karşılıklı sorumluluk ve saygı gibi değerlere olan inancımızı güçlendirebilir. Dostluğun incelenmesi, bu değerleri ve bağları vurgulayarak genelde politika diye bilinen dikey iktidar ilişkilerinin yatay ilişkilerle ve etik bir yaklaşımla dengelenmesine yardımcı olabilir. Sonuç olarak eğer politikayı salt iktidar uygulaması olarak kavramıyorsak, dostluğun insanlar arasında var olması gereken temel kaygı ve sorumluluğa gönderme yaptığını söyleyebiliriz.

Dostluğun modern kullanımı, bir ya da birkaç kişi arasında özel, duygusal, kişisel ve çoğu kez tarafgir bir ilişkiyi tanımlarken, modernlik öncesi kullanımı yurttaşlar arasındaki çok daha geniş ilişkileri içermekte ve değerlere ve erdeme özel bir vurgu yapmak-

1. Arendt, “Understanding and Politics”, *Essays in Understanding 1930-1954*, s. 322.

taydı. Dostluğun kesin bir etik, hatta politik amacı vardı: Politik birliğin gelişip istikrarının korunması ve keyfi iktidarın sınırlandırılması açısından merkezi bir önem taşıdığı düşünülürdü. Oysa modernler dostluğu politik birliğin ortak iyiliği açısından değil, bireysel iktidar, çıkar ve nüfuz arayışı açısından değerlendirirler; politika ise bu amaca ulaşmanın mekanizmasından başka bir şey değildir. Antik anlayışın politikayı “iyi yaşam”ın gerçekleştirilmesine yönelik bir uğraş olarak kavramasının belki de en önemli sonuçlarından biri, kişinin hem politika dışında kalıp hem de eksiksiz insan olmasının mümkün olmamasıdır. Dostluğu politik inceleme konusu yapmak, işte bu olguyu teorileştirmenin bir yoludur.

Politik felsefe tarihinin büyük bölümünde dostluğa ilişkin tartışmanın önemli bir yer tuttuğu; iyi bir politik düzenin ve iyi yaşamın nasıl olması gerektiği konusunun hep dostluk etrafındaki tartışmalarla bağlantılı olduğu görülür. Modern dönemde ise dostluk kavramı önemini yitirir ve politik felsefenin arka sokaklarına itilir. Nitekim modern devletin şafağında, bilimsel devrimin başlangıcında, evrensel hak ve özgürlükler söylemi yaygınlaşmaya başladığında politik bir kaygı olarak dostluğun gözden kaybolduğuna tanık oluruz.² Gene de bu kayboluş mutlak değildir; örneğin Thomas Jefferson gibi bir liberal için dostluk, politik topluluğun birliği ve istikrarı açısından önem taşımaktaydı.³ Politik dostluk, 20. yüzyılın bazı düşünürlerinde, özellikle de Arendt’in düşüncesinde yeni bir canlanma yaşadı ve “aramızdaki dünya”nın, yani insanlar arasındaki ilişkilerin niteliği ve “birlikte nasıl yaşamalı?” sorusuna verilen yanıtlar açısından yeniden merkezi önem kazandı.

2. Hans Georg Gadamer’in tespitiyle, “Aristoteles’te adalet için tek bir kitap yeterli görülmüşken dostluk *Etik*’te iki kitap doldurur, buna karşılık Kant’ta tek bir sayfadan fazla bir yer tutmaz.” “Gadamer on Strauss: An Interview”, haz. E. L. Fortin, *Interpretation* 12 (1), Ocak 1984.

3. Jefferson, ABD Başkanlığı’na seçildiğinde yaptığı konuşmada, dostluğun özgürlükten bile önemli olabileceğini söylüyordu. Thomas Jefferson, “First Inaugural”, <http://www.yale.edu/lawweb>.

Dostluğun “Arkeoloji”si

Dostluğun politikadaki yeri konusundaki tartışmaların temelini Aristoteles’in yurttaşlararası dostluk kavramı oluşturur. Aristoteles’e göre dostluk, “kişinin yaşamını başkalarıyla paylaşmak” ve başka kişilerle ortaklıklara girmek yönünde verdiği bilinçli karardır. Politikanın amacı, adil bir politik toplumda iyi yaşamın sürdürülmesidir; adalet ise, birbirleriyle *değerler* (erdemler ve kötülükler) hakkında *konusan, görüş alışverişinde bulunan dostlar* olan yurttaşlar tarafından uygulanır. Dolayısıyla dostluk ve politika karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır.⁴ Aristoteles’e göre, topluluğu bir arada tutan dostluktur; “Dostluk adaletten üstündür,” der Aristoteles, çünkü “dostlar arasında adalete ihtiyaç yoktur”!

Platon’un üç temel Sokratik diyalogunda da (*Lysis*, *Şölen*, *Devlet*) dostluk gene politik birliğin uyumu ve gelişimi açısından önemli bir rol oynar. Dostluk, eğitim ve iyi yaşam arasında belirgin bir bağ vardır. Burada vurgulanması gereken, dostluğun yalnızca güncel başkalarına değil, bizden sonrakilere de yönelik bir sorumluluğu içermesi ve toplumda uyumu ve adaleti sağlayacak evrensel bir bağlayıcı güç olarak kavranmasıdır. Üstelik Sokrates’in *Lysis*’te, dostluğu benzemezler/farklı olanlar arasındaki bir ilişki olarak görmesi, dost-düşman ayrımını bile sorgulayan bir nitelik taşır.

Roma siyasal düşüncesinin temsilcilerinden Cicero için de dostluk bizi sırf yakın akrabalarımıza ve yurttaşlarımıza değil, tüm insanlığa bağlayan bir etkidir. Hem kendi başına iyi bir şeydir, hem de daha yüksek şeylerin ortaya çıkmasına yardımcı olur, çünkü erdemlerin/değerlerin başkalarına aktarılmasını mümkün kılar. Cicero’nun dostluk üzerine “diyalogu”, antik öncüllerinin aksine Laelius’un, arkadaşı Romalı devlet adamı Scipio Africanus hakkındaki bir konuşmasıdır (*De Amicitia*). Laelius burada dostluğun bir tür fenomenolojisini yapar ve onu doğanın en büyük armağanı olarak

4. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* (özellikle 8. ve 9. Kitap) ve *Politika*.

nitelendirir. Cicero için ideal dostluk hem kamusal hem de özel yaşamda ahlaki erdem üzerine kuruludur ve politikanın mikrokozmosu olduğu halde öz-çıkar için kullanılmaması gerekir: “Dostlukta her türlü tutku ve yanılgıya izin verilmiş olduğunu sananlar, tehlikeli biçimde yanırlılar. Doğa, dostluğu erdemin yardımcısı olsun diye vermiştir, yanılgıların yordakçısı olsun diye değil. Onun amacı şudur: erdem tek başına en yüksek katına erişemediğine göre, oraya, başkasıyla birleşip ortak olarak erişsin.”⁵

Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinde de dostluğun önemli bir yer tuttuğu görülür. Augustinus, dostluğun politikanın mikrokozmosu olduğu konusunda Cicero ile hemfikirdir. Dostluk, erdemin öğrenildiği bir “okuldur”; dostluk ile öz-farkındalık birbirlerinden ayrılmaz ve bu, politik topluluk içinde ahlaki gelişmenin oynadığı rolün kavranmasının da temelini oluşturur.⁶ Aziz Thomas da eski Yunan dostluk kavrayışı ile Hristiyanca sevgi ve *caritas* (hayırseverlik) anlayışı arasında uyum olduğunu savunur, hatta *caritas*’ın aşkın boyutunun politik topluluk içindeki dostluğu ve dayanışmayı baltalamak şöyle dursun, daha da geliştirdiğini öne sürer.⁷ Buna karşılık Protestan geleneği eski Yunan ve Katolik dostluk anlayışlarına genelde şüpheyle bakar. Nitekim Thomas Heilke, Martin Luther ve John Calvin’ın yapıtlarında ne özel ne de kamusal anlamda bir dostluk dilinin bulunduğu işaret eder.⁸ Her iki düşünürün ahlaki ve siyasi düşüncesine egemen olan erdem değil, gö-

5. Cicero, *Dostluk ve Yaşlılık*, çev. Hacı Berat, Arya, 2011, s. 62.

6. John von Heyking, “The Luminous Path of Friendship: Augustine’s Account of Friendship and Political Order”, *Friendship and Politics, Essays in Political Thought*, haz. John von Heyking ve Richard Avramenko, University of Notre Dame Press, 2008.

7. Jeanne Heffernan Schindler, “A Companionship of *Caritas*: Friendship in St. Thomas Aquinas”, *Friendship and Politics*, s. 139-62. *Summa Theologiae*’de dostluk sevgisi, insan eylemi açısından en büyük erdem olarak tanımlanır. Bkz. M. Pakaluk, *Other Selves: Philosophers on Friendship: An Anthology*, Hackett Publishing, 1991.

8. T. Heilke, “Friendship in the Civic Order: A Reformation Absence”, *Friendship and Politics*, s. 163-93.

rev ve sorumluluk dilidir. Luther, dostluk ilişkilerini tümüyle yara-ra bağlarken Calvin dostluğu teolojik bağlamda tanrı tarafından seçilmiş olmakla ilişkilendirir. *Polis* ya da politik topluluk ve din-sel cemaat, birbirlerinden soyutlanmış ve Tanrı'nın inayetine maz-har olmuş –veya olmamış!– tek tek bireylerin oluşturduğu bir bü-tündür. Protestan mümin Tanrı karşısında yapayalnızdır ve üstelik bu yalnızlık, modern dünya onu tanrısız bıraktığında daha da de-rinleşir! Protestan düşünürlerin dostluk konusundaki düşmanca ya da en en iyi ihtimalle ikircikli tutumları, liberalizmde dostluğa karşı var olan ikircikli bireyci tutumun da kökenlerinden birini oluşturur.

Modern dönemin ünlü politik felsefecisi Thomas Hobbes, mo-dernlik öncesi düşünürlerin çoğunun aksine, her türlü sevgiyi öz-sevginin bir türü olarak görür. Ona göre politikada dostluğun yeri, patronaj politikasından başka bir şey olamaz, yani tarafsız (nötr) bir devlette politik aktörlerin birbirlerine uyguladıkları kayırmalar-dan ibarettir. Bu anlayış, politika açısından dostluğun ve hayırse-verliğin anlamının da yeniden belirlenmesi demektir. Hobbes'a gö-re politika devletin tarafsız idaresinde odaklanmalıdır ve hayırse-verlik, bireylerin tarafsız olması mümkün olmadığından, sadece devlet tarafından uygulanmalıdır. Bireyler, birbirlerine gölge etme-sinler, yeter! Hobbes'un bir yandan tarafgirliğin ifadesi olan patro-naj sisteminin yerine tarafsız bir devleti geçirmek isterken diğer yandan dostluğu patronaj ilişkisine dayandırması, elbette ironik bir durumdur.⁹

Gene modern bir düşünür olan Montaigne ile Hobbes'un dost-luk konusundaki görüşlerinin karşılaştırılması, ilginç bir biçimde, düşünürleri “modern” ve “antik” ya da modernlik öncesi diye ay-rıştırmanın sınırlılığını ortaya koyar. Hobbes kişisel ilişkileri, epey aşağı düzeyde de olsa, güvenilir bir temele (yani çıkara!) oturtur. Buna karşılık Montaigne antik ve Hıristiyan dostluk anlayışlarını

9. Travis D. Smith, “Hobbes on Getting By with a Little Help from Friends”, *Friendship and Politics*, s. 214-47.

bile aşmaya çalışarak dostluğu yanılmazlıkla donatır. Gene de, her ikisinin de, farklı perspektiflerden bile olsa dostluğu özgürlük bağlamında ele aldıkları ve daha büyük politik birlikleri ve dolayısıyla da genişletilmiş insan ilişkilerini gerektiren benzer –modern– koşullara yanıt vermeye çalıştıkları görülür. Bu bağlamda George Carey, Birleşik Devletler’in “modern” ticari (ya da Locke’cu) görüşler ile premodern yurtseverlik ve dinsel ilkelerinin benzersiz bir karışımı olduğuna dikkat çeker.¹⁰ Nitekim Anti-Federalistler politik dostluk dilini kullanır ve genişletilmiş cumhuriyete karşı çıkarken geniş federal bir yapının yurttaşlar arasındaki politik dostluğa ve özgürlüğe zarar vereceğini öne sürüyorlardı. Buna karşılık Federalistler de yurttaşlar arasında dostluk ve ortak geleneklerin varlığını ön kabul olarak alıyorlardı.

Gerçekten de denge ve denetleme sisteminin işlevsel kılınabilmesi, ancak “toplumsal iyi” konusunda anlamlı bir tartışmanın yürütülmesini mümkün kılacak bir çıkarlar ortaklığı ve dostluk bağları zemininde olabilir. Federalistler’in, toplumsal dayanışma ve dostluğu sağlayacağı düşünülen ekonomik faaliyeti teşvik etmek için öz-çıkartı vurgulamaları, Aristoteles’in zengin ile yoksul arasındaki ezeli bölünmenin önüne geçilmesi amacıyla orta sınıfın güçlendirilmesine dayanan politik birlik anlayışıyla da uyum içindedir.

Modern liberal demokraside bireyler birbirlerine sempati (eşit yurttaşlar olarak değil de insanlık ailesinin birer üyesi olarak kabul edildikleri için) ve para (toplumdaki değer ölçütü olarak onurun yerini aldığı için) yoluyla ilişkilendirilir. Bu toplumda birey, kendi kendisinin egemeni olarak doğru ve yanlış konusunda kendi “hakkı”ne sahiptir ve başkalarının görüşlerine duyarlı değildir. Gene modern demokraside yegâne kamusal devlet oluşturduğu için merkezi idareye bağımlılık söz konusudur. Dolayısıyla örneğin Alexis de Tocqueville’e göre, özgürlükte eşitlik ancak sivil örgüt-

10. George Carey, “Social Friendship in the Founding Era”, *Friendship and Politics*, s. 248-67.

lerde gündelik pragmatik işlerin tartışılması sırasında yaşanır.¹¹ Platon ve Aristoteles'in aksine Tocqueville, felsefenin demokrasiyi veya dostluk pratiğini geliştireceğine inanmaz. Çağdaş ulus-devletlerin liberal demokrasileri, düşünsel zeminleri açısından krize girmiş oldukları için politik dostluk (Aristoteles'in ifadesiyle yurttaşlar arası dostluk) ve toplumsal kimlikler konusunda kendi pratiklerini ve ilkelerini gerekçelendirmekte zorlanmaktadırlar. Nitekim Nietzsche'nin, dostluğun ancak *cesaretle ulus-devletin ve Hıristiyanlığın dışına çıkabilenler* arasında yaşanabileceğini savunması boşuna değildir.¹²

Yirminci Yüzyılda "Politik Dostluk"

Yirminci yüzyılda insanlığın adil bir politik toplum kurmaya yönelik rasyonel yetisine duyulan güven fazlasıyla sarsıldı. Carl Schmitt ve neo-Hobbescu yazarların düşüncesinde düşmanlık ve tahakküme yapılan vurgu bunun bir göstergesi. Schmitt, dostluğun politika açısından taşıdığı ontolojik önemi belki de en belirgin biçimde ortaya koyduğu "Politika Kavramı Üzerine" adlı makalesinde (1932), politik olanın belirleyici niteliğini "dost-düşman" ayrımına indirger ve bunun "bir birleşmenin ya da bölünmenin en kesin ölçüsünü" meydana getirdiğini öne sürer. Böylelikle Schmitt'in dost-düşman ontolojisi, politik olana ilişkin kaygıları başka ayrımlardan (örneğin ahlakın iyi-kötü ayrımı, estetiğin güzel-çirkin ayrımı) tamamen koparır. Geriye kalan, "dostlar"ın "düşmanlar"a karşı yürüttüğü ölümcül mücadele anlamındaki bir politika kavrayışıdır, ama burada dikkat çekici nokta her iki tarafın da kendi kimliğini oluşturmak bakımından diğerine muhtaç olmasıdır. Görüldüğü gibi bu ontoloji, Aristoteles'in politik birliğin temelini oluşturan

11. Bkz. A. de Tocqueville, "On the Use Which the Americans Make of Associations in Civil Life", *Democracy in America*, s. 513-17.

12. Bkz. R. Abbey, "Circles, Ladders and Stars: Nietzsche on Friendship", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2 (4): 50-73.

bir ilişkisellik olarak politikanın merkezine oturttuğu ve o birliğin dışından gelecek tehditlere bağlı olmayan, erdemli dostluk anlayışından fersah fersah uzaktır.¹³

Antik dostluk anlayışına yönelik –20. yüzyılın felaketlerinin haklı çıkardığı– güven sarsılmasına rağmen, liberal demokratik ilke ve pratiklerde insanlar arası güvenin hâlâ belirgin bir rol oynadığını ve politik dostluğun bir ifadesi olarak John Locke’dan günümüze dek önemini koruduğunu da görebiliyoruz. Örneğin geçen yüzyılın etkili politika teorisyenlerinden John Rawls, yurttaşlar arası dostluğun anayasal bir demokrasideki politik ilişkilere uygun olduğunu düşünür. Ona göre dostluk sadece dostça duygulardan ibaret değildir; toplumun üyelerinin birbirlerini eşit dostlar, partnerler olarak gördükleri ve aynı zamanda ahlaki bir öge de taşıyan karşılıklı bir ilişkidir. Böylesi bir toplum herkesin çıkarına ve ortak bir adalet kavramına dayanacaktır.¹⁴ Rawls’a sıkça yöneltelen dinsel, kültürel, toplumsal vb. farklılıkların egemen olduğu bir dünyada bu türden bir yurttaş dostluğunun nasıl gerçekleşebileceği eleştirisi şüphesiz geçerli. Sorun bu farklılıkları yok sayan –üzerlerine bir “bilinmezlik örtüsü” örten!– değil, onların varlığını kabul eden ve çoğulluğu gerçekten dikkate alan bir politika teorisi ve uygulaması yaratabilmek.

Günümüzde çokça vurgulanan anayasallık ve rızaya dayanan teorilerin, hep birlikte paylaştığımız dünyanın nitelikleri üzerinde düşünmediğimiz takdirde işlevsel olmaları mümkün değil. Modern liberal demokrasi çerçevesinde politik dostluğun ne anlama geldiği, ister istemez, paylaştığımız dünyanın ve ortak duyunun (*sensus*

13. Hether Devere ve Graham M. Smith, “Friendship and Politics”, *Political Studies Review* 8: 341-56, 2010. Schmitt’in dışlayıcı karşıtlık üzerine inşa edilmiş olsa da “politik olan”ı kendi özerkliği içinde ele alıp tartışması günümüz siyaset teorisyenlerinin onun yapıtını farklı okumalara tabi tutmalarına yol açmıştır. Bunlar arasında en bilinenlerinden biri Chantall Mouffe’tur. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt* (haz. C. Mouffe, Verso, 1999) adlı derlemeye yazdığı “Giriş”te Schmitt’in politikayı düşmanlığa dayandıran anlayışının agonistik (yarışmacı) çoğulluğa dönüştürülmesinin mümkün olduğunu savunur (s. 5).

14. J. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. V. A. Coşar, Phoenix, 2017.

communis) ne olduğu/olması gerektiği konusundaki tartışmaların derinleştirilmesini gerektiriyor. Yurttaşlar olarak referanslarımızı, amaçlarımızı, eylemlerimizi ve beklentilerimizi paylaşabileceğimiz ortak anlam çerçevelerine, bunu gerçekleştirebilmek için de güvene ve dostluğa dayalı bir kamusal tartışmaya ihtiyacımız var. Bu bağlamda, antik paradigmaların çağdaş topluma birebir uygulanması elbette mümkün ve arzu edilir değil (eski Yunan ve Roma yurttaşlık düşüncesinin kadınları kapsamadığını ve kölelik üzerinde yükseldiğini hepimiz biliyoruz). Dolayısıyla sorun, onlardan aldığımız esinle dostluk ve politika ilişkisini çağdaş koşullarda yeniden düşünmek.

Dostluk ve politika ilişkisi açısından günümüzde en çok tartışılan yapıtlardan biri olan Jacques Derrida'nın "Dostluğun Politikası" adlı yapıtı bu düşünme egzersizi açısından önemli.¹⁵ Burada Derrida, geçmişten günümüze izini sürdüğü dostluk kavramı aracılığıyla yapıbozum (dekonstrüksiyon) ile demokrasi arasındaki ilişkiyi araştırır. Derrida için "dostluk", tıpkı demokrasi gibi, bugünde değil "gelecekte olacak" bir şeydir. Dolayısıyla dostluğu yarına öteleyen "mesihçi" bir yönü olsa da günümüz tartışmalarını derinleştirmesi açısından, özellikle de modern dönemde "erkek kardeşlik" (*fraternity*) ile ilişkilendirilmiş olan dostluk kavramını eril niteliğinden arındırması açısından çok önemli. Derrida, dostluğun tarihsel olarak erkekler arasındaki kardeşliğe dönüştürülmüş olmasının kadınları dostluk idealinin dışına atmasının yanı sıra onları dostluğun politik uygulamasının da dışında bıraktığını savunur. Erkekler arasındaki ilişki böylece doğal, ayrıcalıklı, hakiki ve iyi yönetim için de bir modelmiş gibi görünür. Buna karşılık kız kardeşlikten, mantıki olarak benzer koşullara sahip olsa da, söz edilmez ve kadınlar demokrasiye ilişkin söylemin dışında bırakılır. Derrida'nın politika anlayışı hiçbir zaman salt politika değildir ve daima etik kaygılarla örülüdür: "... dostluk, 'dışlanmış öteki'ye karşı sürekli bir açıklık ve dolayısıyla onun perspektifine yönelik sü-

15. J. Derrida, *Politics of Friendship*, İng. çev. G. Collins, Verso, 2020 [1997].

rekli bir *güven*” ahlakının temelini oluşturur.¹⁶ Bu nokta gerçekten can alıcı, çünkü çağdaş toplumlarda insanlar arası ilişkilerde güven yitiminin bireysel yaşamların bozulmasının çok ötesine geçen toplumsal ve politik sonuçları var.

Hannah Arendt’de Politik Dostluk, Dayanışma ve Güven

Dostluk, politikanın hem bir ögesi, hem de “politik olan”, yani bir topluluğun kendisini bir birlik olarak algılamasını sağlayan olgu açısından önemli. İnsan varoluşunun ve politikanın en önemli özelliği olan çoğulluk durumu içinde dostluk, başkalarıyla karşılaşmalarımızda takınacağımız tutumun nasıl olacağını belirlediği için dostluğa ilişkin ontolojik kaygı, bizatihi politik olanın “doğası”na ve bağrında taşıdığı olasılıklara gönderme yapar. Hannah Arendt’in “politik dostluk” dediği şey, işte tam da bizden farklı olan ve görüşlerimizi de paylaşmayabilen (hatta Derrida’nın deyişiyle “dışlanmış öteki” olan) bu başkalarıyla/ötekilerle aynı dünyayı paylaşmak için oluşturacağımız ilişkidir. Aristoteles’in izinden giderek topluluğun aynılardan/eşitlerden değil, tersine farklı ve benzemez olanlardan meydana geldiğini düşünür, Arendt. Dostluk ise, insanları ortak bir dünyanın partnerleri haline getirecek olan *ekonomi-dışı bir eşitleme mekanizması* rolünü oynayabilir.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te, eşitlerden (aynılardan) değil, tersine farklı ve eşitsiz olanlardan meydana gelmiş olan toplulukta “eşitleştirme”nin ancak mübadele ve para temelinde gerçekleşebileceğini söyler. Oysa *philia*, politik veya ekonomik *çıkara dayanan* bir eşitleştirmeyi mümkün kılar.¹⁷ Dostluğun yarattığı eşitleştirme, dostların aynı, yani birbirlerine tam benzer oldukları an-

16. Pamela Huber, “Looking for the Political Good: A ‘Friendly’ Encounter Between Aristotle and Jacques Derrida”, yayımlanmamış doktora tezi, Carlestone University, 2006, s. 1, akt. H. Devere ve G. M. Smith, “Friendship and Politics”, s. 346.

17. Bkz. *Nikomakhos’a Etik*, Sekizinci Kitap, 7. ve 8. bölümler.

lamına gelmez; tersine birbirlerinden farklı olan dostlar “ortak bir dünyayı paylaşan partnerler” olarak ve öyle oldukları için eşittirler. Gerçek topluluk, önceden verilmiş aynılıkların (ırk, din, cinsiyet, milliyet ve benzerine dayanan kimliklerin) kendiliğinden oluşturduğu “doğal bir birlik” değil, işte bu dostluğun –farklılıklara rağmen ve onlar sayesinde!– yol açtığı, başardığı bir şeydir. Ortak konular üzerinde konuşma ve diyalog, süreç içinde gelişir ve nihayetinde dostlar arasında “ortak bir dünya” meydana getirir. Farklılıklarımızı ne kadar dikkate alır ve onlar üzerinde ne kadar çok konuşursak o kadar çok ortaklık üretmiş oluruz. Görüldüğü gibi Arendt, iktidar odaklı bir politika anlayışı yerine, *insan olma konumları dolayısıyla benzersiz ve farklı olanlara yönelik dostluğa* odaklanarak politik alanı, çatışmayı ve farklılığı kucaklayacak şekilde yeniden inşa çalışmaktadır.

Politik ilişkilerimizde *humanitas* olacaksa insanlar arasında etkileşim, konuşma ve açıklık olmak zorundadır.¹⁸ Arendt’e göre dostluktaki politik unsuru, dostlar arasında sürdürülen sahici, hakikate sadık, yalansız diyalog sürecinde her kişinin diğerinin görüşü içinde var olan hakikat payını dinleyip anlamaya çalışması oluşturur. Burada söz konusu olan, benden tümüyle farklı ve benimle eşit olmayan kişiyi *kişi olarak anlamak değil*, ortak dünyamızın ona nasıl açıldığını/göründüğünü anlamak, başka bir deyişle *onun doxa’sını* (kanaatini) *kavramaktır*. Anlamak, bireysel olarak birbirimizi anlamamanın ötesinde aynı dünyaya birbirimizin bakış açısından da bakabilmek, son derece farklı ve çoğu kez çatışan yönlerdeki aynılığı –ortaklığı– yakalayabilmektir. Arendt burada “empati”den ya da “başkalarıyla birlikte hissetmek”ten değil, bilişsel bir yetenek olan “başkalarıyla birlikte düşünmek”ten söz etmektedir. Onun kastettiği, *kendi konumumuzu muhafaza ederek başkalarının konumlarını ve dolayısıyla farklı bakış açılarını anlayabilecek şekilde muhayyilemizi genişletmek*, ya da kendi deyişiyle “başkalarının zihnini ziyaret etmek”tir. Ziyaret, taşralılığın –“evde oturup kalma”nın–

karşıtıdır; başka bir yere gitmek, aşına olunanı geride bırakmak ama gittiğimiz yere de kendi evimiz muamelesi yapmamak... Başkasına ziyarete gittiğiniz zaman, “başka birinin yerinde *kendi düşüncelerinizi* düşünürsünüz”, böylece dünyanın başkasına nasıl göründüğünü anlamınıza izin verecek bir yer değiştirmeyi deneyimlemiş olursunuz. Bu nedenle “ortak” dünya duygusu, insanların “dünya”yı aynı şekilde gördüklerine işaret etmez; tersine algıların tek bir görüşte kaynaşması değil, farklılığı söz konusudur. Arendt’in dediği gibi, “tek bir yönüyle görüldüğü ve tek bir perspektiften görülmesine izin verildiği zaman, ortak dünyanın sonu gelmiş” demektir!

Doğal Değil, Politik Dayanışma

Dostluk, varlıkları *ne olduklarına* değil, *neyi paylaştıklarına* bağlı olan insanlar arasındaki *mesafeye* ve *ayrılığa* saygı gösterdiği için *dünyasaldır*. Yakınlıktan farklı olduğu gibi, kardeşlikten de farklıdır. Yakınlığın politik karşılığı olan kardeşlik (*fraternity*) politik olarak kuşkuludur, çünkü bazen yararlı olabilse de kamusal alanda gerekli olmadığı gibi, bizzat kamusal alan tarafından yaratılan mesafeyi yok edici bir özelliği vardır. “Kardeşlik”, Fransız Devrimi ile politik alana çıkmıştır ve paryalar arasındaki, “ezilenler ve eziyet görenler, sömürülenler ve aşağılananlar” arasındaki *doğal* ittifakı ifade eder, yurttaşlar arasındaki dayanışmayı değil. Dolayısıyla politik bir ittifak değildir. Oysa dayanışma ya da dostluk politik taleplerde bulunur ve böylelikle bu dünyaya ilişkin politik kanaat alışverişine ve ilkeler etrafında kurulan politik birlikteliklere imkân tanır. Arendt bir yandan ezilenler arasında var olan kardeşlik duygusunun önemini küçümsemezken, diğer yandan politik eylemin paylaşılan acıya ve ıstıraba dayandırılmayacağını vurgular. Ne duygular, ne de duygusal bir hümanizma politik eylemin geçerli temeli olabilir: “İnsanlık sevgisi, kendisini, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya ne ölçüde hazır olduğumuzda” gösterir.

Arendt’e göre özgürlük eylemde ortaya çıkar; eylemde bulunma

kapasitesi insanları “politik varlıklar” haline getirir. Bu kapasite sayesinde birbirleriyle güç birliği yapmaları, ortak bir hedef tespit etmeleri ve ortak bir mücadeleye girişmeleri mümkün olur. İktidar, işte bu birlikte eyleme olgusundan doğar. Hiçbir insan tek başına iktidar sahibi değildir, teklikleri içinde bütün insanlar iktidarsızdırlar, ancak birlikte hareket ettikleri zaman iktidar ortaya çıkar.¹⁹ Dolayısıyla politik varlıklar olarak kamusal alanda ortak hedeflere yönelik eylem yapabilmek için dayanışma gerekir. Ve politik dayanışma duygulara (sevgi, sempati, empati vb.) değil, olgulara ve ilkelere dayanmak ve onlar tarafından beslenmek zorundadır. Bu nedenle kamusal alanda sevgi değil, saygı geçerlidir:

Saygı, Aristotelesçi *philia politike*’ye benzer biçimde, mahremiyet ve yakınlık içermeyen bir tür dostluktur; karşımızdakine, dünyanın aramıza koyduğu mesafeden yönelttiğimiz hürmettir, ve bu hürmet hayranlık duyabileceğimiz niteliklerden veya takdir edebileceğimiz başarılarından bağımsız olarak vardır.

Dayanışma/*solidarity* sözcüğü iki Latince kökene gönderme yapar: *Salvus* (güvende olmak) ve *sollus* (tümüyle).²⁰ Burada söz konusu olan empatiye dayanan ve yakın ilişkilerde deneyimlenen kişisel güven değildir. Birbirini tanımayabilen –hatta bazen birbirine hasım da olabilen– insanlar arasındaki, mevcut farklılıkları belirli biçimlerde dile getirip çözme konusunda bir anlayış birliğini ifade eden *etik ve politik güvendir*. Bu, kendine değil de dünyaya duyulan güven, “iyi konusunda ortak bir anlayışa sahip olmak zorunda olmayan, hatta ortak bir ahlaki amaca bile sahip olmak zorunda olmayan ama gene de politik bir süreç içinde birbirlerine

19. A.g.y., s. 244.

20. Antik Roma’da bu kavram, Roma *genus*’unda ortak mülkiyet ve kolektif mali sorumluluğu nitelemekteydi. Daha sonraki Fransızca kullanımında emeller, sempatiler ve çıkarlar arasında mükemmel bir örtüşmeyi ya da mükemmel bir birliği ifade etmeye başladı. Her iki kullanımda da Aristoteles’in gerçek yurttaşın özelliği olarak övdüğü ve tiranın kendi egemenliğini başarıyla sürdürebilmesi için yok etmesi gereken, insanlar arasındaki “karşılıklı güven” erdemini görmek mümkündür.

güvenmeye istekli olan” katılımcıların birbirlerine duydukları bir saygı biçimidir. Temelinde bu türden bir karşılıklı güven ve saygı bulunan dayanışmanın yitirilmesi ile kamusal alanın yitimi arasında yakın bir ilişki vardır. Nitekim totaliter yönetimlerin hep yapmaya çalıştığı şey, aslında tam da insanlar arasındaki karşılıklı güveni yok etmek ve herkesin birbirinden şüphe ettiği, korktuğu ve birbirini araçsallaştırmayı hak gördüğü bir toplum yaratmaktır. Aristoteles’in deyişiyle, tiranın egemenliğini başarıyla sürdürebilmesi insanlar arasındaki “karşılıklı güven erdemi”ni yok etmesine bağlıdır.

Çoğulluğun Bastırılması Kamusal Alanı Yok Eder

İnsanlar arasındaki ortaklık/dayanışma potansiyeli, herkese farklı biçimde görünen belli bir duruma ilişkin olarak ortaya konan sayısız farklı görüşün tartışılması sonucunda, insanları kolektif eyleme yöneltebilecek bir yoruma ulaşıldığı zaman –ve *eğer ulaşılsa*– gerçeğe dönüşebilir. Ortak bir hedefe yönelik eyleme karar vermiş insanlar arasındaki ortaklık bile, hepimizin benzerliği üzerine değil, her birimizin görüşlerinin ne kadar farklı olduğunun kavranması üzerine inşa edilir. Kamusal alanın yaratılması; hem ortak eyleme kendini adanmak, hem de eyleme katılanlar arasında süregiden farklılıklar olabileceğini, dolayısıyla kamusal eleştirinin devam edeceğini baştan kabul etmek anlamına gelir. Çünkü kamusalılık, tartışmanın süreceği alanı oluşturan çoğulluğa dayanır; kamusal alan da, dünyayı farklı açılardan gören ve işiten insanların bir olayı ya da sorunu tartıştıkları yerde ortaya çıkar. Bu insanların farklı konumları, dünyayı farklı “sandalyeler”den seyretmeleri, totaliter rejimin kolektif iradesinde olduğu gibi tek bir kütleye dönüşmeyip farklılıklarını korumalarını güvenceye alır.

Çoğulluğun ve farklılığın bastırılması, kamusal alanın yok edilmesi ve bütün ötekilerin boyunduruk altına alınması sonucunu getirir. Ya da gerçek dünyanın yerine, ötekilerin var olmadığı muhayyel bir dünyanın geçirilmesine yol açar. Bu tehlikeye, politik alanın

donmuş kimliklerden arındırılması, çeşitliliğin ve yenilenebilirliğin korunmasıyla ve kimlik dediğimiz şeyin kutuplaştırılmış, kalıplaştırılmış tanımlara hapsedilmesini reddederek karşı koyabiliriz. Bunu, şu anda var olan “çoğul kimliğimizi” oluşturan farklı kimlik boyutlarımızı bastırarak, inkâr ederek değil, tersine hem kendimiz onları tanıyarak, hem de başkaları tarafından tanınmaları için politik alanda mücadele ederek yapabiliriz; yani, bir yandan kimliğimizin reddedilen, ezilen yönüne sahip çıkarken onun içine hapsolmayarak!

Toplulusal ve bireysel benliğini/kimliğini ne pahasına olursa olsun korumak isteyen ve mutlaklaştıran kişi, iktidarı tek kişinin malı olarak gördüğü ve tek olanın egemenliğini –bir tür totalitarizm– kurmaya çalıştığı için, *başkalarıyla birlikte hareket* içinde doğan gerçek politik iktidarı oluşturmaz. Bu tür özne dostluğu deneyimleyemez; “öteki”ni daima bir tehdit, denetlenmesi ve bastırılması gereken bir düşman olarak görür ve haliyle, böyle bir düşmanla dayanışmaya yanaşmaz. Ursula K. LeGuin’in dikkat çektiği gibi totaliter, otoriter, liberal demokrat ya da anarşist olsun içinde yaşanılan sistemin sunduğu kalıplar gereği,

diğer bir insan tipine yakınlık duymayı reddederseniz, karşınızdakinin tümünden farklı olduğunu söylerseniz –erkeklerin kadınlara, bir sınıfın diğer sınıfa, bir ulusun diğer ulusa yaptığı şekilde– ondan nefret edebilir ya da onu tanrılaştırabilirsiniz; fakat her iki halde de onun tinsel eşitliğini ve insansal gerçekliğini reddetmiş olursunuz. Onu, aranızdaki tek olası ilişkilendirme biçiminin iktidar ilişkisi olduğu bir şeye dönüştürürsünüz. Ve böylelikle kendi gerçekliğinizi vahim bir şekilde güçsüzleştirmiş olursunuz. Aslında kendinizi yabancılaştırmış olursunuz.²¹

Kendi özgül bireyselliğimizin, yani farklılığımızın ortaya çıkması (görünür olması) için başkalarının varlığına ve onların verdiği yanıtlara ihtiyacımız vardır. O yüzdendir ki, özsel olarak egemen varlıklar değilizdir, olamayız. Politikanın varlığını gerekli kılan da

21. Ursula K. LeGuin, *The Language of the Night, Essays on Fantasy and Science Fiction*, haz. Susan Wood, G. P. Putnam’s Sons, 1997, s. 97.

zaten, insanın bu çoğulluk ve başkasına muhtaç olma durumudur. Dayanışmak, bir “biz” oluşturmak, başkalarının *ne* olduklarını, yani verili (doğuştan tanımlanmış) kimliklerini tanıyıp kabul etmeye değil, ancak kolektif eylem içinde meydana çıkabilecek olan ve benzersizliği sergileyen *kim* olduklarını tanımaya bağlıdır. Verili kimlikler (ve sosyal statüler, unvanlar, vb.) sadece bizim “ne” olduğumuzu anlatabilir; “kim” olduğumuzu ise, oluşturulmasında hiç dahlimiz olmamış verili kimlik tanımlarının kolaylığına sığınarak değil, bu dünyada özellikle görünür olduğumuz kamusal alandaki duruşumuzla, aldığımız tutumlarla, seçimlerimizle, kısacası eylemlerimizle ortaya koyarız. Eylem sadece onu gerçekleştiren kişinin çıkarlarını, amaçlarını ve ihtiyaçlarını ifade edip uygulamakla kalmaz, bizzat öznenin “kim” olduğunu gözler önüne serer. Kişilerin özgün nitelikleri, yani “ne oldukları” değil “kim oldukları”; kamusal alandaki özgür eylemleri, bağışlama kapasiteleri, söz verme ve verdikleri sözleri tutabilme yetileriyle ortaya çıkar. Ancak, kamusal alanda görünebilmeye uygun olmak için eylemlerin ve sözlerin “dönüştürülmesi, öznellikten ve şahsılıktan arındırılması gerekir.” Kamusal eylem ve dayanışma, kişinin kendi özgül çıkarlarına değil de, ortak dünyaya karşı duyduğu sorumluluğa, duygulardan ziyade politik dostluğa, ilkelere ve diyaloga dayanır.

Politik bir biçimde bir arada olmanın zorunlu koşulu iletişim ve farklı fikirlerin dile getirilmesidir, çünkü politik eylemin esas biçimi iknadır (*peithein*). Bu dostluk ve dayanışma isteğine dayanan iletişimsel etkileşimden hareketle çoğumuzun paylaşabileceği ve bir yandan bizi ayırırken bir yandan da birleştiren, her birimize kendisini farklı biçimde açan “aramızdaki dünya”ya ilişkin ortak bir anlayışa ulaşabiliriz. Dünyada politikaya ve politik diyaloga ne kadar az yer olursa, şiddet, savaş ve terörizm de o kadar artar; çünkü nihayetinde politika, dünyayı başkalarıyla paylaşmayı bilmek anlamına gelir. Çoğulluktan ve politikanın varlığından nefret eden totaliter rejimlerde ne dostluğa, ne karşılıklı güvene, ne de adalete yer vardır.

Dünyayı Dost Kabul Edeceğimiz Başkalarıyla Paylaşmak

Arendt'in dünyasallık etiği ve ona uygun olarak tanımlanan topluluk anlayışı, günümüz toplumlarının yüz yüze olduğu, farklılığı ve çeşitliliği kucaklayarak bir birlik oluşturmak sorununa geçerli bir yanıt oluşturabilir. Çağdaş toplumların büyük bir çoğunluğu çok çeşitli yaşam tarzlarına yol açan farklı etnik, dinsel, kültürel vd. topluluklardan oluşan çokkültürlü toplumlar ve bu durum onları farklılık ile birliği uyumlulaştırmak gibi çok güç bir görevle yüz yüze bırakıyor. Aslında, en ilksel olanlar dışında tarihteki hemen bütün toplumların çokkültürlülük özelliğine sahip olduğu öne sürülebilir. Bu iddiada önemli bir doğruluk payı olsa da çağdaş çokkültürlü toplumların bazı benzersiz niteliklerinin bulunduğunu unutmamak gerekir. Aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun neredeyse bütün pre-modern toplumlarda din egemendi ve ahlaki inanç ve pratikler konusunda geniş bir ortaklaşma bugüne oranla çok daha fazla mevcuttu. Günümüzde ise kişisel özerkliğe yapılan vurgu ve ahlaki konularda oydaşım eksikliği nedeniyle en iyi bireysel ve kolektif hayat tarzının hangisi olduğu, insan davranışları ve ilişkilerinin anlamı vb. konularda eskiye oranla çok daha fazla fikir ayrılığı yaşıyoruz. Ayrıca, modernlik öncesi toplumlarda azınlık toplulukları ikincil konumlarını genel olarak kabullenmekte ve kendilerine egemen grup ya da gruplar tarafından dayatılan sosyal, hatta coğrafi mekânlarda yaşamaktaydılar.

Günümüzün çokkültürlü toplumlarında durum elbette çok farklı. Azınlık toplulukları haklı olarak kendilerine ayrımcılık yapılmamasını, eşit fırsat tanınmasını ve toplumun kolektif yaşamının biçimlendirilmesine eşit katılımı içeren eşit davranılma hakkını talep ediyorlar. Azınlıklar, ulus-devlet inşası veya hegemonik bir ideoloji adına çok uzun süredir inkâr edilen kolektif kimliklerini ifade etmek ve yeni kazandıkları özgürlükleri kıskançlıkla korumak ve uygulamak istiyorlar. Günümüzün kadın ve erkekleri de

kendi kararlarını vermekten, kendi seçimlerini yapmaktan gurur duyuyorlar ve doğal olarak farklı hayat tarzı seçimlerine varıyorlar. Bu durum, bireysel seçimlerin yapılmasını hem gerekli kılacak, hem de buna imkân tanıyacak bir şekilde eski, geleneksel ahlaki mutabakatın çözülmesine yol açıyor. Bütün bunlara bir de küreselleşmenin her toplumu hızla farklı düşünce akımlarına ve yaşam tarzlarına açan ve üyelerinin farklı yanıtlar arayıp bulmasını gerektiren etkisi ekleniyor. Günümüz dünyasının yakıcı bir olgusu olan ve çeşitli biçimler alan göç de kültürel farklılıkları çeşitlendirirken çatışmaları derinleştiriyor.²²

Böylesine derin ve geniş bir kültürel çeşitliliğin yaşandığı ve bireysel seçim ve eşit muamele gibi demokratik değerlerin var olduğu bir dünyada, her çokkültürlü toplum ya çeşitliliğini koruyarak birliğini sürdürmek ya da bölünmek tehdidiyle yüz yüze. Bu da, çokkültürlü toplumların ne çeşitliliği ve farklılığı bastırabilecekleri ne de birlikten vazgeçebilecekleri anlamına geliyor. Dolayısıyla sorun, demokrasiyi pekiştirip güvence altına alarak farklı kültürlerden üyeler arasındaki sağlıklı ve *dostça bir diyalogun* gerçekleşebileceği ortamı yaratmak. Çok kültürlülüğün anlamı, kendimizi topluluksal veya kültürel bir gettoya hapsederek içe kapalı ve tecrit edilmiş bir yaşam sürdürmek değil, tam tersine kendimizi başkalarına açmak, onların görüşlerini ve eleştirilerini dinleyip ders çıkarmak ve sonuçta da daha zengin, daha yüce gönüllü bir kültür ve toplum inşa edebilmek.

Burada muhalif toplumsal hareketler açısından sorun, ırksal, etnik, cinsel vb. kimlikleri ve farklılıkları eşitlik adına silmeye kalkışmayan, homojenleştirici olmayan bir teori inşa etmeye çalışırken farklılığı yüceltmeden, mutlaklaştırmadan çoğaltabilmek. Var

22. Dünya, herkese ait; ne var ki ulus-devletler çağında bazılarına daha fazla "ait"! Sınırlar göçmenlere kapalı olduğu gibi devletler kendi içlerindeki farklılıklara da tahammülsüz, hatta düşman. Göçmen yasalarının vb. varlığı belki de kaçınılmaz ve yasal ama yasanın üzerinde bir şey var: Adalet; ve adalet yabancıya karşı koşulsuz konukseverliği emrediyor. Bugünün dünyasında geçerli olmasa da insan, Derrida'nın deyişiyle, "gelecekte gelebileceğine" dair bir umut beslemek istiyor.

olan kimlik politikaları, farklılığın yüceltilerek taşlaşmasına ve sonuçta politik eylem yoluyla herhangi bir değişiklik yaratılamamasına yol açıyor. Bu, “aramızdaki dünya”yı yok etmek anlamına gelir çünkü artık karşılıklı konuşmanın, etkileşimin ve sonuçta ortak hareketin yerini, herkesin kendi sabit konumundan –kendi mevziinden– yaptığı “salvo atışları” almıştır. Oysa Yahudi, Kürt, Türk, Ermeni, kadın, erkek, eşcinsel, vb. olmanın birçok farklı yolu olabilir ve sorun bunların tümünü tanıyabilecek bir zihniyet genişliğine ulaşmaktır. Kimlikler kesin hatlarla belirlenmiş olmadığı gibi kendi içlerinde kırılmalar, boşluklar, eksikler barındırırlar ve mağdur kimliği de bunlardan masun değildir. Hiçbir zaman tümüyle “dışarıda” olmayan mağdur kimliğinin kendisi de istikrarsızdır ve içerdiği farklı katmanlar nedeniyle ezme-ezilme (iktidar) ilişkisine açıktır. Ancak bu olgu, toplumsal farklılıkları tanıyıp onlara saygı göstererek toplumun birliğini korumak görevinin esas olarak devlete düştüğü gerçeğini elbette ortadan kaldırmaz. Politik topluluğa bağlılık ve aidiyet isteniyorsa, politik topluluğun da ayırım gözetmeksizin bütün yurttaşlarına bağlılık duyması ve onları “evlerinde” hissettirmesi gerekir. Farklı toplulukları ve kültürleri dışlayan, ötekileştiren, farklılığı bastıran politik toplumların üyelerinden “dostlar” yaratmaları ve birliklerini zorbalığa başvurmadan korumaları mümkün değildir.

Kendi içine kapalı, “başkasının zihnine ziyarete gitmeyen” bireyler ve topluluklar başkalarıyla diyaloga girmeye niyetli olmadıkları gibi buna ihtiyaç da duymazlar. Ama herhangi bir kültür kendi içindeki farklılıkları tanımadığı sürece kendi dışındaki farklılıklara da tahammül edemez. Kültürlerarası diyalog, her bir kültürün kendisini başka kültürlerin etkisine açmaya ve başkalarından öğrenmeye istekli olmasını gerektirir. Bunun zeminini ise en başta kendisine, kendi “taraf”ına karşı eleştirel olabilme ve başkalarıyla olduğu kadar kendisiyle de diyaloga girebilme yetisi oluşturur. İşte bu diyalog sayesinde ki dünyayı, dost kabul edeceğimiz başkalarıyla paylaşmayı öğreniriz. Çünkü politik dostluk, dünyayı bizden *farklı* ama insan olma konumu açısından *aynı* olan başka in-

sanlarla paylaşmaya yönelik isteği ifade eder. Eşitler ve akranlar arasındaki bir ilişkidir, bu. Diyaloğa, “süregiden sohbet”e girdiğimiz bu akranlar birçok açıdan bizden çok farklı olsalar da ortak bir dünyada eşit saygı görmeye layıktırlar. İnsanlar arasındaki dostluk ve “sohbet” olasılığını korumak ve sürdürmek ise, *humanitas*’ın, paylaşılan insanlığın en yüksek göstergesidir.

Kimlik Politikasının Sorunları ve “Alevi Kadın” Kimliği



KİMLİK VE KİMLİK POLİTİKASIYLA ilgili konuşmaya başlarken herhalde ilk söylenmesi gereken, eğer kimliğimizin bir yönü saldırı altındaysa onun savunulmasının gerekli olduğu. Çünkü kimliğin saldırı altındaki ezilen yönünü savunmak, kişinin kendi insani özünü ve onurunu savunması anlamına gelir. Kimlik önemli bir anlam kaynağıdır ve kişilere dünyadaki yerleri konusunda yol gösteren bir anlam haritası oluşturur. Ancak sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, bütün kimliklerin “kurgulanmış” olduğunu da hatırlamak gerekir. Burada sorun, kimliğin hangi kaynaktan, kim tarafından, ne için “kurgulandığı”dır.

Manuel Castells dinsel kimlikleri “direnmeçi kimlikler” içinde sınıflandırır. Ona göre bu tür kimlikte anlam arayışı, cemaatçi ilkeler etrafında *savunmacı* bir kimlik kurgulanması sürecinde oluşur ve aslında geleneğe dönerek değil, geleneksel malzeme üzerinde “çalışılarak” *yeni* bir kutsal, komünal dünya yaratılmasına dayanır. Gene Castells’in “kültürel komün”ler olarak adlandırdığı bu tür kimliklerden yeni öznelere, yani toplumsal dönüşümün kolektif faillerinin doğması mümkündür. Bu takdirde, bu kültürel komünler de savunmacı-direnmeçi kimliklerinden sıyrılarak yeni yaşam projeleri üreten “proje kimlikleri”ne dönüşebilirler. Ama yazar bu konuda, haklı olarak, ihtiyatlıdır; çünkü farklı türde proje kimliklerinin ortaya çıkması bir tarihsel zorunluluk değildir. Kültürel direnişin, içine doğduğu komünün (topluluğun) sınırları içinde do-

nup kalma olasılığı da vardır ve böyle bir durumda, cemaatçiliğin içerdiği gizil fundamentalizm kendi unsurları üzerine kapanacak ve “komünal cennetleri, kutsal cehennemlere” dönüştürecektir.¹

“Direnmeci Kimlik”ten “Proje Kimliği”ne

Kimliğin önemli bir anlam kaynağı olduğunu, bireylere ve toplumsal gruplara kendini tanımlama olanağı verdiğini saptasak da verili kimlikten yola çıkarak oluşturulan “politika”nın niteliğini ve sınırlılıklarını eleştirmemek, genel olarak muhalif özel olarak da feminist politika açısından mümkün değil. Kimliğin, tarihsel ve toplumsal olarak kurgulanmış bir olgu olması ve daima bir iktidar/güç ilişkileri ağı içinde biçimlenmesi, daha başından kimlik politikalarının sınırlılığını ortaya koyar. Hiç kimse iktidarın dışında değildir ve bu durum, şu anda iktidardan pay almayan gruplar için de geçerlidir.

Özellikle, her kimlik arayışının kişinin kendisini olmadığı şeyden ayırmasını içerdiğini göz önünde tuttuğumuzda, kimlik politikasının zorunlu olarak bir “farklılık yaratma” politikası olduğu ve bunun da iktidar ilişkileri ağı içinde ister istemez “öteki”ler yaratma eylemine dönüştüğünü hatırlamak gerekir. Farklılık yaratmak için verili kimliğin özcülüğüne başvurulduğunda, radikal çoğulcu demokrasi anlayışına aykırı olan ve bu tür bir demokrasi anlayışının gerektirdiği yeni yurttaş kavramının oluşmasına izin vermeyen katı, donmuş bir kimlik tanımı ortaya çıkar. Verili kimliğe saplanıp kalmış bir “kimlik politikası” ise, kendi kendini yıkıcı bir nitelik kazanır; çünkü bu durumda kişiler “kimin gerçekten o cemaate/topluluğa dahil olduğu veya olmadığı” konusunda bitmez tükenmez medrese tartışmalarına ve giderek keskin, hatta şiddet içeren iç mücadelelere dalarlar.

Verili kimlik, adı üstünde zaten verilmiş olduğu için, yani bizim herhangi bir dahlimiz olmaksızın doğuştan edinilmiş olduğu için, *kendiliğinden* herhangi bir eylemin, yeni bir şey başlatmanın ko-

nusu olamaz. Politik eylem ve dayanışmanın gerçekleşebilmesi için saldırıya maruz kalmış verili kimliğin “doğallığı”nın ötesine geçilip politikleştirilmesi, yani politik direnişe konu edilmesi gerekir. Bu durumda verili kimlik kişisel bir özellik olmaktan çıkarak kamusal alanda *tanımı değiştirilebilir* hale gelir, böylelikle politik eylemin konusu olur ve savunmacı konumdan çıkarak *yeninin doğuşuna* hizmet edebilir. Castells de “proje kimliği” derken bunu kastetmektedir.

Nitekim saldırıya uğrayan bir kimlik grubuna ait olmasanız bile bu kimlik adına mücadele etmeniz mümkündür. Tıpkı Yahudilere yapılan zulme karşı çıkmak için Yahudi olmanız gerekmediği gibi Ermeni, Kürt, Alevi, kadın, LGBTİ+, vb. kimliklere uygulanan baskılara karşı çıkmamız için de Ermeni, Kürt, Alevi, kadın, LGBTİ+, vb. olmanız gerekmez. Öte yandan kişinin verili kimliğinin *saldırıya maruz kalma durumu değişirse*, söz konusu ezilen kimliğin yol açtığı sorunların yerine başka kimlik sorunlarının ağır bastığına karar verilebilir ya da isimsizlik (herhangi bir kimliğin vurgulanmaması) tercih edilebilir

Jacques Rancière’in işaret ettiği gibi, her politik özneleşme bir “kimliksizleşme”, “belirli bir konumun doğallığından uzaklaşma”dır ve verili kimlikten böylesi bir uzaklaşma gerçek anlamda bir “politik muhalefet alanı” imkânı yaratır.² Örneğin 1968 Mayıs’ında dillerde dolaşan “Hepimiz Alman Yahudisiyiz” sloganı belirli bir grubu (Alman Yahudisi) adlandırmamış, topluluğu belirli “dahil etme” ve “dışlama” ölçütleri açısından çerçeveleyen egemen adlandırma sistemini karışıklığa sevk ederek sarsmış ve bir muhalefet alanı açmıştır. Rancière’in bu örneğini, Hrant Dink’in katlinin ardından gerçekleşen eylemlerde on binlerce kişinin haykırdığı “Hepimiz Hrant’ız, hepimiz Ermeniyiz” sloganıyla karşılaştırabiliriz. Bu sloganı haykırmakla kim, hangi verili kimlikle (Türk, Kürt,

2. J. Rancière, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2005, s. 60 vd.; akt. Özgür Soysal, “Rancière’de Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi”, *Toplum ve Bilim* 116, 2009.

Müslüman, Alevi vb.) özdeşleşmiş olursa olsun bu kimliği askıya aldığını beyan etmiş ve *politik bir kimlik* edinmiş oluyordu.

Politik direnme ve *ortak hedefleri* kapsayabilen politik dayanışma yoluyla kimlik olgusunun da anlamı ve tanımı değiştirilebilir.³ Evrensellik, tüm bireysel ve grupsal farklılıkları bastıracak biçimde kavramsallaştırıldığında, elbette bunun değişmesi gerekir ama bir farklılığın kutsanması yönünde değil! Nitekim bir bağlamda öze ilişkin gibi görünen şey, başka bir bağlamda arızı olabilir. Kişinin kendisini “Kürt olarak”, “Alevi olarak”, “kadın olarak”, “siyah olarak”, “eşcinsel olarak”, vb. savunması, başka ezilen gruplarla dayanışmayı reddetmesi anlamına gelmez; tam tersine bu savunma, salt ait olunan grubun hakları ve çıkarları için değil, bütün ezilen grupların varlığını güvenceye alacak bir *çoğulluk* için mücadeleyi kapsadığı ölçüde anlam kazanır.

Politik Dayanışma, Kimliği Değil Eylemin Ortaklığını Temel Alır

Özgürleşme hareketleri belirli baskı biçimlerinden yola çıkarlar – milli baskıdan, ırkçı baskıdan, dinsel-mezhepsel baskıdan, anti-semitist baskıdan, cinsiyetçi baskıdan vb. Bu ilk başta böyle olsa da, bir hareketin uzun soluklu olabilmesi için daha geniş kesimleri kapsaması ve daha geniş bir ufka sahip olması gerekir, hem ittifaklar yapabilmek açısından, hem de geleceği özgürce tahayyül edebilmek için tarihsel kavrayışımızı genişletmek açısından... Böyle bir yaklaşım, “doğa”ya, soya, dine, mezhebe, milliyete, ırka, cinsiyete ya da empatiye dayandırılan duygusal ve özcü, sonuç olarak da yanıltıcı kimlik tasavvurlarının yerine söz konusu kimliğin politikleştirilip mücadele konusu haline getirilmesini ifade eder. Böylelikle, örneğin kadın mücadelesinde kadınlar arası dayanışmayı

3. Anne Phillips de benzer biçimde şöyle diyor: “Tüm farklılıklarımızın ardında herhangi bir ‘çekirdek’ benlik yoktur, ama özel olarak benliğimizi oluşturan *tek* bir fark da yoktur... en temel özellik olarak görülen şey, söz konusu meseleye göre değişir.” *Demokrasinin Cinsiyeti*, çev. Alev Türker, Metis, 2021 [1995], s. 80.

hayali bir “kız kardeşlik gücü” olarak değil, kadınların ezilmesine karşı ortak hareket etmekte kararlı olan kadın ve erkeklerin dayanışması olarak kavramak mümkün olur.

Çünkü dayanışma, önceden verilmiş bir şey, bir önkoşul değil, paylaşılan hedefler etrafında girişilen ortak eylem sonucunda ulaşılan politik bir olgudur. Kolektif politik hareketler ortak bir kimlik etrafında değil, farklı bireylerin ortak bir hedef uğrunda birleşmeleriyle bir arada tutulabilir. Yani *dayanışma, kimliğin ve duyguların ortaklığını değil, eylemin ortaklığını temel alır*. Ortak çıkarlar ise ne “orada bir yerde” kendiliğinden vardır, ne de ortak bir kimlik ya da çıkar tarafından önceden verilmiştir. Dayanışmanın koşulları önceden verilmediği gibi, üyeleri de önceden belirlenmemiştir. Tersine, belirli bir olgu ya da sorun karşısında kaygı duyan, düşünen ama çözüm konusunda farklı düşüncelere sahip olabilen insanların konuşarak, tartışarak ortak bir durum yaratmaları sonucunda ulaşılan bir şeydir. Ortak olan şey, onlara içkin, özlerinden getirdikleri bir şey değil, bir “durumun içinde” olan, o durumun nasıl tanımlandığına bağlı olan bir *potansiyeldir*.

Zaten kendilik dediğimiz şey, sürekli farklılaşan, yapılıp bozulan, çoklu, sabit bir kimliğin donmuş sınırlarına sıkışmayan, sürekli değişen ve oluş halindeki bir olgudur. Dolayısıyla buna en uygun politika yapma biçimi de sürekli tartışmaya, değişmeye, yani insan eylemine açık ve herhangi bir kalıplaşmış kimlik çıkarına bağımlı olmayan, ama aynı zamanda kimliğin tanınmasına ve beklentilerine açık olan, sürekli yeni ilişkiler yaratan potansiyel olarak muhalif bir politika tarzıdır. Kamusal alan içinde dile getirilen farklı görüş ve çıkarlar, anlaşmazlık ve çatışmanın olası varlığına işaret eder; ancak bunlar uzlaşmaz ve karşılaştırılmaz nitelikte olmadıkları için anlamlı bir diyaloga ve sonuçta zorunlu olmasa da muhtemel bir uzlaşmaya kapıyı açık tutmak mümkün olur. Üstelik bu, farklılıkların üzerini örtüp “sırt sıvazlama”ya dönüşmeyen, eşitler arasındaki karşılıklı eleştiriyi de içeren dürüst bir diyalog ve dayanışmadır.

Aynılığa (verili kimliğe) dayandırılan kimlik politikası ve bu-

radan kaynaklanan dışlayıcı “dayanışma” anlayışı, kişilerin politik hedeflerden ziyade kendi kimlikleriyle ilgilenmelerine ve sonuçta politikanın berhava olmasına neden olur. Dolayısıyla sorun, ortak politik hedeflerden yola çıkarak baskıcı olmayan grup kimliklerinin ve dışlayıcı olmayan bir dayanışmanın yaratılıp yaratılamayacağıyla ilgilidir. Dışlayıcı olmayan dayanışma anlayışı, karşıt çıkar gruplarının rekabetine dayanan liberal çoğulcu anlayıştan da, kimlik politikasının temel aldığı bütünlük – “birlik ve beraberlik” yüceltmesi– idealinden de farklıdır. Birlikte hareket potansiyeli, farklı insanlar ortak bir durumla karşılaştıklarında ve bu duruma ilişkin farklı görüş ve yorumlarını ortak eyleme esin verecek şekilde uzlaştırabildiklerinde somutlaşır. Bu aktörler, ortak bir sorunu dile getirdiklerinde “aralarında” bir alan açarak – Arendt’in deyişiyle aralarında bir “ortak dünya” yaratarak– kendilerini gerçek bir kamuya dönüştürürler.⁴

“Kabileye Sadakat”, İlkesizliğe ve Mutlakçılığa Yol Açır

Dayanışmak, bir “biz” oluşturmak, başkalarının *ne* olduklarını, yani verili (doğuştan tanımlanmış) kimliklerini tanıyıp kabul etmeye değil, ancak kolektif eylem içinde meydana çıkabilecek olan ve benzersizliği sergileyen *kim* olduklarını tanımaya bağlıdır. Verili kimlikler (ve sosyal statüler, unvanlar, vb.) sadece bizim “ne” olduğumuzu anlatabilir; “kim” olduğumuzu ise oluşturulmasında hiç dahlimiz olmamış verili kimlik tanımlarının kolaylığına sığınarak değil, bu dünyada özellikle görünür olduğumuz kamusal alandaki duruşumuzla, aldığımız tavırlarla, seçimlerimizle, kısacası eylemlerimizle ortaya koyarız. Ancak, kamusal alanda görünebilmeye

4. Ünlü sosyal bilimci C. W. Mills, özgür düşünceli insanların oluşturduğu “gerçek kamu” ile güdümlenmeye açık “kitle toplumu” arasında ayrım yapar. Kamusal alan, Aristoteles’in işaret ettiği gibi, aynılık üzerine değil, insanların benzersizliği üzerine kuruludur, farklılıkların ortaya çıkmasına ve özgürce dile getirilmesine izin verir. Bu konuda bkz. F. Berktaş, “Giriş Yerine: Politikanın Çağrısı” ve “Politika Teorisine Giriş”, *Politikanın Çağrısı*.

uygun olmak için eylemlerin ve sözlerin dönüştürülmesi, öznellikten ve şahsiliikten arındırılması gerekir. Kamusal eylem ve dayanışma, kişinin kendi özgül çıkarlarına değil de, *ortak dünyaya karşı duyduğu sorumluluğa*, duygulardan ziyade politik dostluğa, ilkelere ve diyaloga dayanır. Buradaki kritik soru, “doğallaştırılmış” bir kimliğe sığınarak dünyadan soyutlanmış, kendi içine kapanmış bir özneye dayanarak muhalif politika yapmanın mümkün olup olmadığıdır.

Verili kimliğe dayalı, Arendt’in “kabileye sadakat” dediği cemaate, topluluğa sadakat ve duygusal bağlılıklar kolayca, ikna ve müzakere gibi dünyasal eylemlerden uzaklaşarak kendi ahlaki hakikatlerinin mutlak değer olarak kabul edilmesi talebine dönüşebilir ve böylece içkin olarak görelî olan politik alana *mutlak ölçüt* getirir. Duygulardan (suçluluk, merhamet, şefkat, mağduriyet, vb.) kaynaklanan politikanın otantik olmamasının nedeni, tam da budur. Bu tür bir şahsileşmiş politika ve sadakat kültüründe, tartışma, sadece insanları *ya birisine karşı ya da birisinden yana olmaya*, birbirlerini ilkesizce desteklemeye ya da yerin dibine batırmaya sevk ederek bölmekten başka bir şeye yaramaz. Buysa birbirini dinlemenin, karşılıklı konuşmanın ve ortak eylemin uzamı olan kamusal alanın çöküşü demektir.

Ortak bir amaca yönelik eyleme karar vermiş insanlar arasındaki ortaklık bile, hepimizin benzerliği üzerine değil, her birimizin görüşlerinin ne kadar farklı olduğunun kavranması üzerine inşa edilir. Burada muhalif toplumsal hareketler açısından sorun, ırksal, etnik, cinsel vb. kimlikleri ve farklılıkları eşitlik adına silmeye kalkışmayan, homojenleştirici olmayan bir teori inşa etmeye çalışırken farklılığı yüceltmeden, mutlaklaştırmadan çoğaltabilmek. Var olan kimlik politikaları, farklılığın yüceltilerek taşlaşmasına ve sonuçta politik eylem yoluyla herhangi bir değişiklik yaratılamamasına yol açıyor. Bu, “aramızdaki dünya”yı yok etmektir çünkü artık karşılıklı konuşmanın, etkileşimin ve sonuçta ortak hareketin yerini, herkesin kendi sabit konumundan –kendi mevziinden– yaptığı “salvo atışları” almıştır. Oysa Yahudi, Kürt, Türk, Alevi, kadın, er-

kek vb. vb. olmanın birçok farklı yolu olabilir ve sorun bunların tümünü tanıyabilecek bir zihniyet genişliğine ulaşmaktır. Kimlikler kesin kontürlü olmadığı gibi kendi içlerinde kırımlar, boşluklar, eksikler, çıkar çelişkileri barındırırlar ve mağdur kimliği de bunlardan masun değildir. Bunu görmemek, her kimlik içinde var olan iktidar ilişkilerine gözleri kapamak anlamına gelir.

“Kadın” Kimliğinin Sorunları

Kimlik politikasının, kadınlar açısından bunun da ötesinde bir tehlikesi var: Özellikle bedensel farklılıktan kaynaklanan bir biyolojik özcülüğe ve aynılığa dayandırılması durumunda, kendi üzerine kapanan ve seçme özgürlüğünü yok eden bir sınırlama ve kuşatma boyutlarına varması! Örneğin genelde pek revaçta olan, kadının analık özelliğinin yüceltilmesi kadınların özgürlüğü açısından tam tersi sonuçlar verebiliyor. Kadınlara yönelik bu tür yüceltmeler bazen kadın kitlelerini harekete geçirmeye hizmet etse de, onları “farklılıkları” içine hapsederek gerçek anlamda politika yapma imkânından mahrum bırakır. Buysa, özgürlük için mücadele etme zemininin kaybolması anlamına gelir. Bazen de mistik ve gerçekliğe tekabül etmeyen yüceltici kadın tanımları aynı sonuca varıyor. Örneğin “Alevi kadının özgür konumu” böylesi bir mistik yüceltme. Teolojik tartışmalar temelinde “Alevilikte kadın-erkek ayrımının olmadığı” savunulsa da güncel sosyo-ekonomik araştırmalar bu yargının fazlasıyla basmakalıp olduğunu ve kadınların yaşadığı gerçeklikle uyuşmadığını ortaya koyuyor.⁵

Kadınlar, kültürün taşıyıcısı işlevleriyle uyumlu olarak ister dinsel ister dünyevi çerçevede olsun Alevilikte de topluluğun sı-

5. Nitekim bu konuşmanın sunulduğu “İnançta ve Toplumsal Yaşamda Alevilikte Kadın” konferansının en önemli bildirilerinden birini sunan tarihçi Ayfer Karakaya-Stump, “Alevilerde kadın-erkek eşittir” söyleminin toplumsal/kültürel bir grup olarak Alevileri yalıtılmış bir grup olarak, yani içinde yaşadıkları tarihsel ve toplumsal koşullardan kopuk biçimde ele almaktan kaynaklandığına dikkat çekti. Bu olgu başka birçok bildiride de dile getirildi.

nırlarını çizen simgeler olmaya devam ediyorlar ve dolayısıyla onların “namus”u hâlâ kendilerinin değil, topluluğun meselesi olarak görülüyor ve böylelikle bağımsız bir öznellik imkânından yoksun bırakılıyorlar. Bu durumun oluşmasında elbette tüm Alevileri ötekileştiren egemen iktidar söyleminin ve pratiğinin de büyük payı var. Ötekileştirme ve nefret söylemi, Alevi kadın ve erkekleri başka konularda olduğu gibi bu konuda da ister istemez “savunmacı bir kimlik” konumuna hapsediyor. Ancak Alevilik’teki kadın-erkek birlikteliğine yöneltilen Sünni saldırı karşısında savunmacı yanı öne çıkan Alevi kimliğinin, bu saldırıya kadın bedeninin toplumsal denetimini sıkılaştırarak yanıt vermesinin, kadınları gerçekte var olmayan muhayyel bir özgürlükle yetinmeye mahkûm etmesi anlamına geldiğini de hatırlamak gerek.

Bu noktada Alevi kültürünün laikliğe olan meylinin önemi elbette inkâr edilemez. Çünkü laiklik, en azından teorik olarak, kişilerin aidiyetlerinden ve kökenlerinden bağımsızlaşma olanağını güvence altına almaya yönelik bir vaattir. Ama vaat olması vaadin gerçekleştiği anlamına gelmiyor! Her kültür kendi içinde iktidara dayanan farklılıklar barındırır ve kültürü/gelenekleri biçimlendirenler de, kadınlar değildir. Dolayısıyla her kültürün kendi içinde sorunsallaştırılması gerektiğini ve politik kurtuluşun böyle bir sorunsallaştırma ve mücadeleden geçtiğini hatırlamak gerekir. Kadınların kurtuluşu projesini, hangi kültürde olursa olsun kadınlara atfedilen geleneksel eylemlere ve rollere dayandırdığınız zaman, bu rol ve eylemlerin içinde şekillendiği ataerkil iktidar ilişkilerini ve yapılarını temel almak ve sonuçta onları yeniden üretmek, hatta pekiştirmek durumunda kalırsınız. Grup kimliğine –“kabileye”– sadakat ya da öznellik teorileri ile politik kurtuluşu birbirine karıştırmamak gerekir. Bu bağlamda, “özelliğin” araştırılması ve “içeriden anlama” çabası ile bir birey olarak eleştiri ve tavır alma hakkı arasına net bir çizgi çizmek ve ikisinden de vazgeçmemek bana çok önemli görünüyor.

Dolayısıyla, bir “anlam yaratma ve anlamlandırma” stratejisi olarak dinin ve dinsel/mezhepsel cemaatin, bireyler açısından ta-

şıdığı öznel anlamları kavramaya çalışmak ne kadar önemliyse, bir ideoloji olarak verili düzeni ve daha spesifik olarak ataerkil aile yapısını koruma ve pekiştirmede oynadığı rolü açığa çıkarmak da o kadar önemli. Ataerkil sistem ve o sistemin temelini oluşturan aile ve mülkiyet yapısının merkezinde ise kadın bedenine ve davranışına ilişkin denetim kaygısı yer alıyor. Üstelik bu kaygı, dinsel (İslamcı) ve dindışı (laik-milliyetçi) söylemlerin de ortak noktası. Her halükârda kadının görünümünün ve tavrının cemaatin/topluluğun “gerçek” kimliğiyle uyum içinde olması, onu “doğru” biçimde yansıtması bekleniyor. Bu durumda kadının bireyselliği, kimliğini oluşturduğu varsayılan kurucu öğelere feda ediliyor; dişil öznel, toplumsal ve cemaatsal kimlik maskelerinin ardında kaybolmuş oluyorlar. Öznenin, basitçe toplumsal rolleriyle tanımlanması, sosyolojik bir muhafazakârlığa ve toplumsal rolleri hiç eleştirisiz kabul eden bir gelenekçiliğe yol açıyor ki, feminist politika her ikisine de karşıdır.

Eşitlik Söylemi, Eşitsizliğin Üzerini Örtme Bir Perde Olmamalı

İnanç düzleminde kadın-erkek eşitliğinin savunulması, kadının özel insanlığının tanınması açısından elbette çok önemli, ancak bugünü açıklamak ve var olan eşitsizliği değiştirmek açısından yeterli değil. “Alevilerde kadın-erkek eşittir” söylemi, çoğu zaman, var olan cinsiyet eşitsizliğinin üzerini örtmekten başka bir işe yaramıyor.⁶ Nitekim Alevi kadınlar “söylemde görünür, pratikte görün-

6. Konferansta, kadın-erkek eşitliği konusundaki kalıpyargılara hem dinsel alanda, hem de toplumsal alanda meydan okuyan bildiriler sunuldu. Nimet Okan, “Canların Cinsiyeti: Babalar ve Bacılar” başlıklı ilginç bildirisinde Alevilikte soy ve statü hiyerarşisinin “baba soyu”ndan kurulduğuna ve kadınlar arasındaki hiyerarşinin de gene toplumsal cinsiyet tarafından belirlendiğine dikkat çekti. “Alevilikte kadın-erkek eşittir” söylemi, ona göre de var olan cinsiyet eşitsizliğinin üzerini örtmekten başka bir işe yaramıyordu. Bu konuda bkz. Nimet Okan, *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*, İletişim, 2016.

mez olma” deneyimini yaşıyorlar.⁷ Herhangi bir toplumda kadının statüsünü anlamak açısından en önemli kıstaslar evlilik, boşanma, çocukların velayeti ve hepsinden önemlisi de miras ve mülkiyet (özellikle toprak mülkiyeti) kurallarıdır. Kız çocuklarına ve kadınlara mirastan pay vermeme kadim “âdet”i maalesef Alevi topluluğunda da devam ediyor ve her zamanki gibi kültürel örf ve âdetlere dayanılarak haklı çıkarılmaya çalışılıyor: “Bizim âdetimiz böyle!”

Eşitlik söylemini dillerden düşürmeyenlerin, hiçbir toplumsal grubun iktidar ilişkilerinin dışında olmadığını ve “kültürel gelenekler, örf ve âdetler”i belirleyenlerin de kadınlar değil, daima egemen erkekler olduğunu bilmeleri gerekiyor. Üstelik ayrımcı önyargılar da bireysel değil, grup aidiyetinden hareket ediyor ve buna karşılık Alevi kadınlar da Alevilik söz konusu olduğunda, yani kendi grup aidiyetlerine saldırıldığında “kadın” kimliklerinden taviz verebiliyorlar. Bu olgu bir kere daha, kadınların grubun sınırlarını çizen simgeler olduğunu ve çoğu zaman kendilerinin de bu algıyı içselleştirdiklerini gösteriyor.

Bugünü Değiştirmek İstiyorsak Bugünkü Olgulara Dayanmak Zorundayız

Kadınların özgürlüğü açısından geçmiş bir “altın çağ”ın, inançta “anaerkillik” izlerinin peşini sürmek de çıkar yol değil. Sorun, *bugün* ataerkilliğin temeli ve çeşitli tezahürleriyle, olgularla bağlantıyı kurup onlarla mücadele etmekte. Bunu yapmaya çalışırken elbette geçmişteki ve teolojik açıklamalardaki kimi eşitlikçi imgelere başvurabiliriz, bunlardan güç almaya çalışabiliriz. Ancak muhayyel bir altın çağ, bugünü değiştirmenin ve yarını tasavvur etmenin gerçekçi bir zemini olamaz. Bu zemin, süregiden cinsiyetçi hiyerarşinin varlığını, yani ataerkilliğin maddi pratiği ile inancın görece eşitlikçi söylemi arasındaki boşluğu olgusal olarak ortaya koymakla oluşturulabilir. Bu noktada “doğru Alevilik nedir” tartışmalarına

7. Şehriban Şahin’in ilginç bildirisinin başlığı.

girmenin Sünni hegemonik ideolojinin ehlileştirme çabalarının tuzağına düşülmesi tehlikesini barındırdığına, grup içi hiyerarşileri yeniden ürettiğine ve dikkati esas özgürleşme olanağını taşıyan politik mücadeleden uzaklaştırdığına da dikkat çekmek isterim.

Alevilere ve Alevi kadınlara egemen iktidarlar ve toplumun Sünni çoğunluğu tarafından yapılan haksızlıklara karşı tavizsiz bir mücadele yürütülürken kimlik politikasının tuzağına düşmekten ve kimliğin taşlaşmış sınırları içine hapsedilmekten kaçınmak bu mücadelenin başarısı için elzem. Çoğulluğun ve farklılığın bastırılması, aslında kamusal alanın yok edilmesi ve bütün ötekilerin boyunburuk altına alınması sonucunu getirir. Ya da Arendt'in deyişiyle, "gerçek dünyanın yerine, ... ötekilerin var olmadığı muhayyel bir dünyanın geçirilmesi"ne yol açar.⁸ Bu tehlikeye, politik alanın donmuş kimliklerden arındırılması, çeşitliliğin ve yenilenebilirliğin korunmasıyla ve kendilik dediğimiz şeyin kutuplaştırılmış, kalıplaştırılmış tanımlara hapsedilmesini reddederek karşı koyabiliriz. Bunu, şu anda var olan "çoğul kimliğimizi" oluşturan farklı kimlik boyutlarımızı bastırarak, inkâr ederek değil, tersine hem kendimiz onları tanıyarak, hem de başkaları tarafından tanınmaları için politik alanda mücadele ederek yapabiliriz; yani, kimliğimizin reddedilen, ezilen yönüne sahip çıkarken onun içine hapsedilmeden!

Kendilik dediğimiz şey aslında bir çoğulluktur, kimlik de yapıp ettiklerimizin, söz ve eylemlerimizin ürünü... Politik arena, var olan kimliklerimiz arasında dolaşabildiğimiz, hatta daha iyisi sürekli yeni kimlik boyutları yaratabildiğimiz bir uzamdır. Bu yeni kimliklerin "yeniliği", eyleyen kadın ve erkeklerin kendilerini ortaya koydukları ve geleceğe bıraktıkları yeni öykülerin başlamasını sağlar. Böylece var olduğumuz kamusal alanlarda sürekli yeni ilişki ağlarının içine girer ve yeni gerçeklikler yaratırız – *dünyayı değiştirmek istiyorsak, ortak politik hedefler etrafında başkalarıyla birlikte eylemekten başka çaremiz yoktur!*

8. Bu konuda bkz. Berktaş, "Kadınların Arendt'i", *Dünyayı Bugünde Sevmek*.

Adorno'nun Merceğinden...



ELEŞTİREL TEORİNİN önde gelen temsilcisi Adorno'nun 1959 ve 1967 tarihli iki konuşması yakın zamanda yayımlandı.¹ Geçen yüzyılın ortalarında ve esas olarak Almanya'nın totalitarizm sonrası deneyiminin çeşitli veçheleri üzerine düşünmeyi içeren bu kitap, ilk bakışta pek güncel değilmiş gibi görünebilir, ancak bu çok yanıltıcı. 20. yüzyılın felaketlerine ilk elden tanık olan Adorno'nun her daim bağımsız ve eleştirel düşünme yetisini koruyan bir kamusal aydın olarak totalitarizm sonrası Alman toplumu üzerine geliştirdiği düşüncelerin bugün ne kadar bizimle birlikte olduğunu görmek zor değil.

Formalizmin Sıkıntıları ve "Yetmez ama Evet"

Modern koşullarda bireyin kaderi konusunda derin bir duyarlığa sahip olan düşünür, zamanında kültürel pesimizmle, hatta apolitik olmakla suçlandı. Oysa Almanya'ya döndükten sonra, toplumun en önemli sorunu olan Nazi geçmişiyle hesaplaşmanın gerçek anlamıyla yapılamamış olması konusunda yorulmak bilmeden düşündü, yazdı, konuştu. Kitaptaki ikinci metin olan "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" tam da bu konuyu, geçmişle yüzleşilemediği için aşılamamış olmasını ele alıyor. Toplum, geçmişten kurtulma ve unutmaya isteği içindedir. Adorno'nun başında bulunduğu Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün grup deneylerinde önemli bir kesim olup

1. T. W. Adorno, *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri ve Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?*, çev. Şeyda Öztürk, Tarhan Onur, Metis, 2020.

bitenlerden hiç haberleri olmadığını iddia ederken, sayıca yüksek başka bir grup toplu sürgün ve kitle kısıymıyla ilgili anılarda hafifletici, yumuşatıcı ifadeler kullanmayı seçmekte, diğerleri ise “kurbanlar herhangi bir neden yaratmamış olsalardı böyle bir şey olmazdı”ya sığınmaktadır. Ama Adorno’nun yakıcı bir tespiti, “Hitler’in cinayetlerinden ona coşkuyla alkış tutanların değil, erki ele geçirmesine ses çıkarmayanların sorumlu tutulmasıdır.” “Bütün bunların budalalığı, bir yaranın, ruhsal bakımdan üstesinden gelinemeyenin göstergesi”dir ve açık olan yara faşizmin ve neo-Nazizmin zeminini oluşturmaktadır: “Faşizmin hâlâ yaşıyor olması... geçmişin işlenmesinin bugüne kadar başarılammış ve kendi karikatürüne dönüşerek yozlaşmış olmasından, faşizmi olgunlaştıran nesnel toplumsal önkoşulların hâlâ geçerli olmasından” kaynaklanmaktadır.

1967 tarihli metinde Adorno, bu konunun ele alınışına esaslı bir formalizm eleştirisi yöneltir. Demokratik oyun kurallarına uyma mecburiyeti sağ radikalizmin davranış ve söylem biçimlerinde belli bir değişim yapma mecburiyeti getirmiştir; öyle ki “sürekli hakiki demokrasiden bahsedilir ve başkaları anti-demokratik olmakla itham edilir.” *Soldaten Zeitung* ve *National-Zeitung* gibi sağcı gazeteler, neo-Nazizmle mücadele yasasının müdahalesine yol açmayacak şekilde yazmak konusunda olağanüstü ustalığa erişmişlerdir ama “birkaç sayıyı art arda inceleyip de ne demek istendiğini görmemek için insanın kendini formalizm ruhuna gerçekten tamamen kaptırmış olması gerekir.”

Adorno burada konjonktürün, içinde yaşanan somut koşulların göz ardı edilmesini eleştirmekte ve “hakikati hakikatsizliğin hizmetine sokmak için kullanılan en önemli tekniğin, kendi içinde hakiki ve doğru olan gözlemlerin, bağlamından koparılarak yalıtılması” olduğu uyarısında bulunmaktadır. Eleştirinin özünü, soyut formalizmin genelleştiriciliği içinde esas önemli ve güncel içeriğin/durumun gözden kaçırılması, “formel içeriğin ötesindeki hukuk dışı ve totalitarizme açılan koşulların farkında olunmaması” oluşturuyor. Kastettiği, “niyet okumayı bilmemek” veya “öngörü-

süzlük”, yani geleceği okuyamamak değil, *bugünü*, var olan durumu okuyamamak ve “demokratik oyun kuralları”nın kabulü ile mevcut durum arasındaki çelişkiyi görememek.

Bu satırları okurken aklıma ister istemez Türkiye’deki mahut anayasa referandumu ve onun etrafında dönen “yetmez ama evet” tartışmaları geliyor. Çünkü formalizm eleştirisi, yani salt içeriğe odaklanıp somut koşulları ve Adorno’nun deyişiyle yüzeydeki görünümün altında yatan “rasyonel araçlarla irrasyonel amaçlar kümelenmesi olarak özetlenebilecek bir durumu görememek”, tam da “yetmez ama evet” tutumunun özünü oluşturuyordu. Ancak kastım, kesinlikle, “yetmez ama evetçilik” suçlamaları kervanına katılmak değil. Bütün bir rejim değişikliğinin vebalini bir grup aydının tavrına bağlamak da durumu en az o kadar okuyamamak çünkü. Üstelik gene Adorno’nun önemle dikkat çektiği ve bugün Türkiye’de pek yaygın olan anti-entelektüalizm eğilimini kuvvetle besleyen bir yaklaşım. Burada, eleştirenlerin dogmatizmi ile eleştirilenlerin formalizminin aynı kapıya, mevcut durumu okuyamamaya çıkması da üzerinde ayrıca durulması gereken bir diğer ilginç nokta.

Adorno, bizler için çok acıtıcı bir noktaya, geçmişin işlenmesiyle ilişkili olarak “kendi ulusunun cürümlerine dair bilginin yarattığı incinme”nin hem anıyı hatırlatanlara hem de hatırlamanın kendisine yöneltildiğine de dikkat çekiyor. Hatırlatmayı yapanlar, esas olarak özgür düşünceli entelektüellerdir ve “incinme”nin yarattığı öfke incinmenin nedenine değil, onlara yönelmektedir. Ne var ki onları suçlamak suçun hatırasını ortadan kaldırmaz, bunun için daha etkili bir yöntem ihtiyacı vardır: “Suçun kendisinin başlı başına bir kompleks, geçmişle yüklenmenin de başlı başına bir marazilik” gibi görülmesi, bizatihi hatırlamanın, belleğin yok edilmesini gerektirir. Adorno’nun konusu Almanya ve Almanların toplumsal-psikolojik eğilimleridir gerçi, ama Ermeni tehciri meselesinden 6-7 Eylül pogromuna ve Alevilere ve Kürtlere yönelik etnik kıyımlara dek Türkiye’de olup bitenlere yaklaşımın da veciz ifadesi gibi. Burada da “incinmenin yarattığı öfke ve hınç eleştirenlere yöneliyor” ve yüzleşmemenin gerekçesi yapılıyor. “İncinme”, “biz

çılgın Türkler”in “toplumsal narsisizmi”nin sergilenmesine yol açıyor ve “toplumsal narsisizmin temin ettiği ödüllerin arka yüzünü paranoyanın oluşturması” tespitini haklı çıkaracak biçimde toplumda komplo teorileri kol geziyor. Hep “bir başkaları” sorumlu, var olan kötülüklerden.

Demokrasinin “Yara İzleri”

Adorno, sağ popülizmi anlamak için ırkçılık, anti-semitizm ve cinsiyetçilik kadar “ulus-devletçilik, kapitalizm ve ırkçılığın birbirleriyle olan bağının” önemini vurgularken faşist hareketler ile demokrasi açığı arasındaki ilişkiyi de gündeme getiriyor. Demokrasinin vaatlerini tutamamış olmasının yarattığı faşist hareketler işte tam da bu “kavramsal içeriğinin hakkını verememiş demokrasinin yara izleridir”. Bu “yara izleri”, bir yandan sürekli başkalarının anti-demokratikliğinden dem vurulurken herkesin demokrasi savunucusu kesilmesine, ama aynı zamanda kavramın içinin tamamen boşaltılarak, bizde olduğu gibi, “bana göre demokrasi” (!) tariflerinin zuhur etmesine yol açmaktadır.

Otorite Bağımlılığı

Sağ popülist radikal hareketlerde siyasetin esasını bir kitle psikolojisi tekniği olarak propagandanın oluşturması ve propagandanın hitap ettiği kitlenin de “otorite bağımlısı” olması, demokrasi açığının totalitarizme kapı açmasıyla bağdaştırılabilecek bir başka tespit. Hem dünyada hem Türkiye’de trollerin, sahte haberlerin, örgütlü yalanların, düzmece mizansenlerin kol gezdiği ortamda teknolojinin propagandaya sunduğu yeni olanakları her an izliyoruz. Faşist propaganda, gerçekten de “dijital devrim” sayesinde bir üst düzeye çıkıyor.

“Ne için disiplin?” sorusunun sorulmadığı, disiplinin başlı başına bir amaç olarak sunulduğu, “asker gibi adam” pohpohlamalarının geçerli olduğu toplumlarda askeri olan her şeyin fetişleştiril-

mesi milliyetçilik söyleminin yükselişiyle el ele gidiyor. Otoriter kişilik yapısının “yalın ve somut erkle özdeşleşme eğiliminin” açık göstergesi bu. Bu eğilim, kendisine yabancılaşmış bir toplumun ne için olduğu sorgulanmayan bir “birlik ve beraberlik” söylemiyle “bağımsız ve eşit olmayanların *völkisch* birliği” yalanına kapılmasını kolaylaştırıyor ve güçsüzleşmiş, yabancılaşmanın soğuşuna yakalanmış insanların “ne kadar yapay ve sahte olursa olsun bir aradalığın sıcaklığını” hissetme çabasını dışa vuruyor. Adorno’nun deyişiyle, “tekil olarak güçsüz olduklarından kendilerine ancak böyle kolektif bir güç halinde değer atfedebilenlerin kolektif erk fantezilerine” denk düşen bir hissiyat.

Kültürel Reaksiyon ve Taşralaşma

Bu hissiyatın başka bir dışa vurumu, “kültürel reaksiyon ve taşralaşma” eğilimi. “Dünya siyasetinin eğilimlerinin dışına savrulma”nın yol açtığı bu yaklaşım giderek daha fazla evrensel ilkelerden kopuşu, daha fazla kültürel göreciliğe düşüp “biz bize benzerizciliğin” yükseltilişini, sanki dünyadan kopuk biçimde “kendi hikâyemizi yazmak” mümkünmüş gibi “yerli ve milli” taşralaşmasını getiriyor. Daha da önemlisi, kültürel “yerlilik” iddiası her zaman olduğu gibi kadınların haklarının, toplumsal cinsiyet eşitliğinin çiğnenmesi gayretini artırıyor. Çünkü ataerkil ideolojide kadınlar kültürün esas taşıyıcıları ve simgeleri olarak görülürler; bu yüzden “yerlilik ve millilik” iddiası, en başta kadınların ve bedenlerinin toplumsal denetimini sıkılaştırmak için gerekçe olarak kullanılır. Adorno’nun, “kanıların ve ideolojilerin tam da nesnel durum nedeniyle güç kaybettikleri zaman şeytanca yüzlerini, hakiki yıkıcılıklarını ortaya çıkardıkları” tespiti ne çok şeyi açıklıyor. Ataerkil kültürel saldırının azgınlaşmasının, kadın düşmanı ve homofobik ajitasyonların yükselmesinin, tam da toplumsal cinsiyet hak eşitliğinin sağlanmaya başladığı dönemde olması gerçekten de tesadüf değil.

“Ayniyle Mukabele” Etmemek

Adorno, sağ radikalizmin salt ideolojik ve psikolojik bir problem değil, fazlasıyla gerçek ve siyasi bir problem olduğunun altını çizerken onun “özünü oluşturan somut yanlış unsurların, hakiki olmayan unsurların onu ideolojik araçlarla, yani propaganda araçlarıyla iş görmeye mecbur bıraktığını” tespit ediyor. Dolayısıyla “gerçek siyasi araçlarla yürütülen siyasi mücadelenin yanı sıra onu kendi sahasında kendisiyle yüzleştirmek” zorunlu. Ama bunu yaparken “yalana yalanla karşılık vermemek, en az onun kadar kurnaz olmaya çalışmamak, aksine aklın kati gücüyle, ideolojik olmayan hakikatle ona cevap vermek” gerekiyor. Kutuplaşmanın doruğa vardığı, linç kültürünün kol gezdiği ve propagandanın inanılmaz derecede amiyaneleştiği bir ortamda bu uyarıyı dikkate alıp iktidar söylemini yansılamamak, “ayniyle mukabele” eğilimine karşı koyabilmek uyarısı kritik önemde. Tıpkı sözünü bağlarken yaptığı uyarı gibi. Adorno, geleceği karanlık gören bir determinizmin yaratacağı teslimiyet eğilimine dikkat çekiyor: “Bu tür şeyleri peşinen doğa felaketleri olarak gören... bu düşünce biçimi, siyasal öznelğin iptaline varan bir teslimiyet barındırır, gerçeklikle seyirci konumunda kalan kötü bir ilişki kurar.” Ve ekliyor: “Bu meselelerin nasıl devam edeceğinin ve devamında alacağı şeklin esas sorumluluğu son kertede bize düşmektedir.” Haksız mı?

Klytemnestra'nın Anlattığı: Analık Hukukundan Erkek Adalet



ANTİK YUNAN İKONOĞRAFİSİNDE Klytemnestra, öfke ve intikam hırsıyla çift yüzlü baltayı (*labrys*)¹ eline alıp kocasını katleden, âşışını da kendi oğlundan korumaya çalışan meşum kadın imgesidir. Koca katlini zina suçuyla birleştiren bu korkutucu imge, var olan ataerkil kültürel sisteme evli bir kadının yöneltebileceği en büyük tehdidi cisimleştirir. Kızı İphigenia'nın intikamını almak için işlediği cinayet onu diğer çocuklarından da koparır ve böylece analık rolü de boşa düşmüş olur. “Bir kadına yakışmayacak biçimde” etkin ve açık şiddet kullanmaktan çekinmeyen bu kanlı baltalı kadın imgesi, Antik çağdan bu yana Batı kültürünü büyülemiş ve birçok sanatçı tarafından hem şiddete yatkın kadının karmaşık kişiliğini analiz etmek, hem de etkin kadının erkekte yol açtığı korkuyu yansıtmak için kullanılmıştır.

Klytemnestra'nın öyküsü Homeros'ta kısa bir bölüm olarak yer alır. Kral Agamemnon Troya savaşını kazanmak uğruna kızı İphigenia'yı, kutsal geyiği öldürüldüğü için öfkeden gözü dönmüş tanrıça Artemis'e kurban olarak sunmuştur. Çocuğunun öcünü almak isteyen Klytemnestra, kocasını Troya dönüşünde öldürür; bununla da yetinmez ve onun savaş ganimeti olarak getirdiği cariyesi Kassandra'yı da öldürür. Agamemnon'un yokluğundaki on yıl boyunca

1. *Labrys*: Minos uygarlığında, Gaia'nın rahibelerinin (Rhea, Demeter veya Artemis) kullandığı çift yüzlü balta; sonradan erkek rahipler tarafından da kullanılmıştır.

onun adına iktidarı kullanmış ve bu arada Aegisthus'u âşık edinmiştir. Eylemleri, savaşta zafer uğruna İphigenia'nın kurban edilmesinin öcünü almak için olduğu kadar politik hırsa, âşığına yönelik arzuya ve rakibi Kassandra'ya duyduğu kıskançlığa bağlanır. Kadının birikmiş öfkesinin ayırsız ve ürkütücü bir örneğini teşkil eden bu öykü, ilk bakışta basit bir intikam ve kıskançlık cinayeti gibi görünse de çok daha karmaşık toplumsal/siyasal anlamlar barındırır.

Kurban ya da Fail ama Hep Radikal Öteki

Euripides'in *İphigenia Aulis* tragedyasında anlattığı başka bir gerçek ise olaya farklı bir ışık tutar. Agamemnon'un kendisi kral olmasını, Klytemnestra'nın ilk kocasını ve çocuğunu öldürerek ona zorla sahip olmasına borçludur. Bu açıdan bakıldığında psikolojik, fiziksel ve cinsel olarak istismar edilmiş bir kurbandır Klytemnestra; öte yandan şiddete şiddetle karşılık veren, iktidar kullanan, bağımsız hareket eden bir fail... Kızının ölümünü talep eden ataerkinin susturduğu ve bastırdığı bir kadın olarak sonunda bu tahakkümün esas simgesine (Baba, Koca ve Kral) karşı baltayı eline almış ve yerleşik kuralları çiğneyerek "kadın olduğu halde erkek gibi" davranmıştır.

Ama Yunan tragedyalarında² böyle davranan sadece o değildir. Sophokles'in *Antigone*'si sitenin egemenine baş kaldırıp doğru ile yanlış hakkında kamusal tartışmaya girer; başka bir deyişle bir kadının Atinalı bir erkek gibi konuşabileceğini gösterir. Euripides'in, ataerkinin kendisine biçtiği talihe (talihsizliğe) isyan içindeki Medea'sı çocuklarını öldürerek ana ve eş rolünü tahrir eder ama aynı zamanda bu rolün yeniden değerlendirilmesini ister: "Erkekler savaşa giderken kadınların evde güven içinde oturduğunu söylerler.

2. "Yunan tragedyası" dense de bu sanat biçiminin tek geliştiği site Atina'dır ve daha ileride tartışılacağı gibi burada demokrasinin yükselişi ile tragedyanın gelişmesi arasında yakın ilişki vardır.

Bunu söyleyenler ne kadar ahmaktır. Bir kere çocuk doğurmak yerine üç kere falanksta savaşmayı tercih ederim.”³ Klasik metinlerde erkeklerin savaştaki ve iktidar rekabetindeki en akıl almaz vahşi şiddeti kahramanlık gösterisi olarak göklere çıkarılırken neden kadının şiddeti kutsallık ve düzen bozucu kabul edilir? Bu soru aslında şiddetin kültürel inşasıyla ilgilidir. Erkekler arasındaki şiddete dayalı çatışmalar sadece ataerkil sistem içinde bir rekabeti yansıtır ve liderlik değişimine yol açarken kadının erkeğe yönelik şiddeti ve uyması beklenen kadınlık rolünü reddetmesi, ataerkil sistemin tümüne yönelik bir tehdittir.

Yunan tragedyalarının ilginç bir yanı, erkek seyirciler için yazıldıkları ve oyuncular da gene erkekler olduğu halde çoğu kez kadınları etkin figürler olarak merkeze almalarıdır. Tiyatro, kadın ve erkek dünyalarının keskin hatlarla ayrılmış olduğu eski Yunan toplumunda esas olarak birbirleriyle vakit geçiren erkeklere pek de iyi bilmedikleri kadınlar dünyasını tahayyül etme imkânı verir. Ancak daha önemlisi, Atina dram sanatının demokratik *polis*'te yurttaşları (bunlar elbette özgür erkeklerdir – *polites*) eğitmeye yönelik bir kurum olmasıdır. Bu bağlamda kadınların, kendileri için değil de erkek kimliğini tanımlamak için kullanılmaları şaşırtıcı değildir.⁴ Drama, erkek kimliği algısına ve onun yaşadığı krizlere odaklanır. Kriz, eril sistemin koyduğu sınırlar zorlandığında veya yıkıldığında ortaya çıkar. Erkek, farklılık alanları yaratarak ve kendisini bunlardan ayırıştırarak, yani olmadığı şeyi belirleyerek kendisini icat ve inşa etmektedir. Erkek, kadın olmayandır; kadın ise “radikal öteki”.

Tiyatro yazarlarının farklılık/ötekilik nosyonlarını kadın karak-

3. Akt. Thomas R. Martin, *Ancient Greece*, Yale University Press, 2000, s. 134 ve 132. Martin, Atina tragedyalarının esas olarak erkek yurttaşların *polis*'te tanrılarla ve birbirleriyle olan çatışmalarını etik çerçevede ifade eden bir kamusal form olduğunu vurgular. Ele aldıkları konular *polis* öncesine ait olsa bile (Troya Savaşı gibi), daima topluma ve yurttaşın siteye karşı sorumluluğuna yer verir.

4. F. I. Zeitlin, “Playing the Other: Theater, Theatricality and the Feminine in Greek Drama”, *Nothing to do with Dionysus: Athenian Drama in its Social Context* içinde, haz. J. J. Winkler ve F. I. Zeitlin, Princeton University Press, 1990, s. 68. Ayrıca S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, 1995, s. 180.

terlere yansıtmaları, kadınlar konusunda toplumda genel bir kaygının var olduğunun göstergesidir. Çünkü Atina'da kadınların tuhaf bir konumu vardır; bir yandan özellikle "yurttaş doğurma" yetileri yüzünden toplumun vazgeçilmez bir parçasıdır, diğer yandan kamusal alanın dışında kalmalarını ve erkek iktidarının koyduğu sınırları aşmamalarını sağlamak için sürekli denetim altında tutulmaları gerekir. Atina'nın demokrasi düzeninde soylu olmayan özgür yurttaşın genişleyen politik ve askeri işlevleri kadınların dışlanmasını, politik açıdan köleler ve yabancılarla aynı kategoriye sokulmalarını ve cinselliklerinin denetimini daha da önemli kılar. Ama bu amaçla *Atina* yasasının, özellikle Solon'dan itibaren kamusal alanda kadınların görünürlüğü üzerine koyduğu sıkı denetim, aynı zamanda bir dizi çatışmaya da yol açar çünkü bastırılan "öteki", sınırları sürekli zorlar.⁵

Polis'e Karşı Oikos: Girift Bir Karşıtlık

Tragedyalar, bir yandan toplumun bağrındaki gerilimleri, özellikle erkeklerin aileye ilişkin kuralları ihlal etmelerine yönelik güçlü bir tepkiyi ifade etseler de,⁶ bağımsız davranarak ve şiddet kullanarak yerleşik normları ihlal eden bir kadın ve anne imgesinin düşünülmez olduğunu da gösterirler. Tragedyalardaki kadınlar, çoğunlukla erkeklerin yokluğunda özerk kararlar alırlar ve kasıtlı olarak erkek otoritesini çiğnerler. Böylelikle tragedya kültürel normları ihlal ediyormuş gibi görünür ama kadınların verdikleri kararların çoğu

5. M. Shaw, "The Female Intruder - Women in 5th Century Drama", *Classical Philology* 70: 255-66, 1975. Sıkı denetimin artışı cenaze törenlerinde kadınların oynadığı rolün kısıtlanmasında özellikle belirgindir. Önceki aristokratik toplumda kadınların dini ritüellerdeki önemli rolleri demokratik *polis*'e geçiş sürecinde adım adım azaltılır. Tragedyaların çağdaş toplumu birebir yansıtmaması beklenemez ama yeni ortaya çıkmakta olan toplumun yarattığı yeni gerilimleri ifade ettikleri açıktır. Bunlar arasında, kadınların cenazelerdeki rollerinin kısıtlanmasında da örneklenen, kandaş akrabalara sadakat ile siteye sadakat arasındaki çatışma öne çıkar. (Ayrıca bkz. bu kitapta "Antigone'de Adalet (*Dike*) ve Kibir (*Hubris*)", s. 70-86.)

6. T. R. Martin, *Ancient Greece*, s. 133.

kamusal alanla değil, özel alanla ilgilidir. Gene de özel alan deneyimi, erkeklerin kadınların direnişiyle karşılaşmaya zorlandıkları boyutlardan sadece bir tanesidir ve kadın kahramanın kendi adına ve kendi çıkarı için yaptığı her eylem –*aile ya da topluluk için kendini feda etmek dışındaki her eylem*– oyunlarda “kadınlığa yakışmayan” davranış olarak eleştirilir ve yıkıcı sonuçlara yol açar. Antigone bile kadınca sayılmayan davranışı için cezalandırılır ve iki ölümün müsebbibi sayılır.⁷

Tragedya yazarlarının kadınların müdahalesini ve sınırları zorlamalarını yansıtmaktaki amaçlarından biri, erkeklerin politik eylemleriyle inşa ettikleri “kamusal erdemler”in sınırlılığını eleştirmektir. Shaw’a göre cinsler arasındaki çatışma, daha geniş anlamda özel alan ile kamusal alan, *oikos* (hane) ile *polis* (site/devlet) arasındaki çatışmanın yansımasıdır; “kadınlar cinsiyet sınırlarını aştıkları zaman bunu çoğunlukla kamusal erkek eylemlerinin tehlikeye attığı *oikos*’u savunmak için yaparlar.”⁸

Bu tespit kısmen doğru olsa bile *polis* ile *oikos* arasındaki diyalektik karşıtlığın karmaşıklığını göz ardı etmemek gerekir. Çünkü ne *polis* tümüyle kamusal, ne de *oikos* tümüyle özeldir. Bir alana dokunan, ister istemez diğerine de dokunmak zorunda kalır. Her ikisi de farklı biçimde iktidar alanlarıdır ve aralarındaki çıkar farklılıkları onları karşıtlaştırarak çatışmaya yol açar. Klytemnestra, Agamemnon’un sırf politik hırsı uğruna kızını kurban etmesini analık hukukunun çiğnenmesi olarak görür.⁹ Antigone, *polis*’in is-

7. H. P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, s. 263.

8. Shaw, *a.g.y.* Ünsal Doğan Başkır da, kapsamlı ve zihin açıcı makalesi “Muğlaklığın Sınırında: Oresteia’da Hukuk, Şiddet, Adalet”te (*Siyasalın Peşinde, Dünyaya Tragedyalarla Bakmak* içinde, haz. D. Sezer, N. Kalaycı, Metis, 2017), üçlemede *oikos*’un yasası ile *polis*’in yasası arasındaki gerilimi sorunsallaştırdığına dikkat çeker; s. 129 ve çeşitli yerlerde.

9. *Agamemnon* tragedyasında Koro da Kralı ve Troya savaşında olup bitenleri mahkûm eder: “Ölümlüleri böylesi uğursuz çılgınlık/Besler, kanat açtırır kötülüğe/Acının tohumunu eker. O şimdi/Sırf kadın davası güden savaşa/Destek olsun diye, donanmaya kurban/etmek üzere, kızının boğazlayıcısı/Olmaya bile cüret eder” (s. 221-28). Bu çeviri Yılmaz Onay’a ait (*Oresteia*, Mitos-Boyut, 2010), akt. Başkır, *a.g.y.*, s. 120-30.

tikrarını koruyan yasaları uygulayan Kreon'a, kandaşlığın dayandığı ilahi yasalar adına baş kaldırır. Her iki örnek de *oikos*'un çıkarları ile *polis*'in kurallarının çatışmasının karmaşıklığını yansıtır. Kadınların doğal veya ilahi alanlarla olan ve eril politik düzenin sınırları dışında kalan ilişkileri, cinsler arası çatışmanın basitçe özel/kamusal alan çatışmasına indirgenemeyeceğini gösterir.

Kimin Adaleti?

Tragedyaların spesifik toplumsal ve tarihsel bağlamla ilişkisini kurmak zor değildir, çünkü çağdaş durumları birebir yansıtmaları bile tiranlık, toplumsal cinsiyet ilişkileri, politik ikna, retorik ve tanrılarla ilişkiler gibi hep *polis*'i ilgilendiren konuları ele alırlar. Nitekim Aeschylus'un *Orestes* üçlemesi,¹⁰ Atina'nın yakın geçmişinde yer alan politik gelişmeler ile, "kanı kanla yıkayan" intikamcı adaletten halk mahkemesinin kurulmasıyla tesis edilen hukuksal adalete geçiş ile en ilişkili yapıt kabul edilir.¹¹

Klytemnestra, Homeros'un Troya savaşı anlatısında küçük bir rol oynarken *Oresteia*'da ilginç bir büyüklük kazanır. Aeschylus kadın karakterleri, özellikle de Klytemnestra'yı güçlü ve kararlı bir özne olarak betimler ve ona bir ses vermekle kalmaz, dili istediği

10. Üçleme (*Oresteia*) Agamemnon, Choephoroi/Adak Sunucular ve Eumenides/Hayırlı Kadınlar'dan oluşur. Atinalı aristokratik bir aileye mensup olan Aeschylus (İÖ 525-456), Aristoteles'e göre, ikinci bir aktörü oyuna dahil ettiği ve koronun rolünü azalttığı için tragedyanın esas kurucusu kabul edilir. Alıntılarımı *Encyclopedia Britannica*'nın *Great Books of the Western World* (haz. Mortimer J. Adler ve diğ., 1992) serisinin Aeschylus, Sophocles, Euripides ve Aristophanes'in oyunlarını içeren 4. Cildinden yapıyorum; aksi belirtilmedikçe çeviriler benim.

11. Üçleme'de bu mahkemenin adı *Areopagos* olsa bile tarihsel olarak bu doğru değildir. Tam tersine bir soylular meclisi olan *Areopagos*'un siyasal etkisi demokratik gelişmelerle iyice azaltılmış ve önemsiz davalara bakan bir organa dönüştürülmüştü. Doğan Başkır'ın da ifade ettiği gibi, tesis edilen yeni hukuk iknaya dayansa bile hukukun içerdiği şiddet/zor boyutunu dışarıda bırakmaktan uzaktı ve *Orestes üçlemesi* "iki şiddet biçiminden ilkiyle nasıl başa çıkılacağını sorunsallaştırırken, yapısal şiddetin ortaya çıkmasına neden olan düzenin de kuruluş öyküsü olarak okunabilir." A.g.y., s. 121-23.

gibi kullanma yetisi de verir. Onun Klytemnestra'sı plan yapar ve uygularken etrafındaki erkeklerden çok daha zeki ve cesurdur. Böylelikle, düzene yönelik temsil ettiği meydan okuma daha da vurgulanmış olur. Klytemnestra'nın eylemi, kadim kandaş örgütlenmeden ve kandaşlık ideolojisinden, Batı kültüründe hukuksal yönetim biçimi olarak kabul edilen devlet örgütlenmesine (*polis*) geçişe karşı bir son ama umarsız meydan okumadır, çünkü nihayetinde pratikte olduğu gibi mitsel alanda da zaferi kazanan ataerkil devlet düzenidir. *Oresteia*, ataerki ile uygarlık arasında doğrudan ilişki kurar.¹² Klytemnestra, kadınların denetimden çıkması, ya da daha beteri denetimi ele geçirmesi ve akıl sahibi erkeklerin "bin bir emekle kurdukları uygarlığın" çığırından çıkmış kadınlar tarafından yok edilmesi ihtimalinin yarattığı kadim eril korkunun yansımasıdır.¹³

Atina'nın demokrasiye geçiş süreci, yukarıda değindiğim gibi, ana soyuyla bağlantılı kandaşlık hukukunun geçerli olduğu toplumsal-politik örgütlenmeden, yani kabileden yeni bir hukuka ve ataerkil sistemin pekiştirilmesine geçiş sürecidir.¹⁴ Atina emperyalizminin ve demokrasinin yükselişi Homeros'un zamanında olmayan yeni bir kamusal etiğin gelişmesine yol açar. Demokratik *polis*'te artık bireyin çıkarlarının önüne devletin çıkarları geçer ve ikisi arasında çıkar çatışması olduğunda bireye karşı *demos*'un, yani er-

12. William Blake Tyrell, *Amazons: A Study in Athenian Tragedy*, Johns Hopkins University Press, 1984.

13. Kadınların doğa ile, özellikle de doğanın karanlık, tahrip edici yönüyle ilişkilendirilmesi ve uygarlığı yok etme ihtimallerinden duyulan korku sadece antik Yunan'a özgü değil, eski Mezopotamya'dan, yani uygarlığın kuruluşundan itibaren var olan bir olgudur. Bkz. F. Berktaş, "Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar, Vesaire", *Tarihin Cinsiyeti*, s. 131-49.

14. Atina demokrasiye geçerken önce tiranlık dönemini yaşar. Tiran Hippias'ın devrilmesi ve İsağoras'ın karşı-devrim teşebbüsünden sonra yeni anayasa, erkek çoğunluğun haklarını güvenceye alır ve doğuştan gelen ayrıcalıkları sınırlandırır. Özellikle veraset yasalarının ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değiştirilmesini içeren bu gelişme, orta sınıfın yerleştiği ekonomik ve sosyal düzene engel teşkil eden eski kabile düzeninin son kalıntılarını ortadan kaldırır. Ancak, bir yandan da çoğunluğun zaferi olduğu için festivaller, halk meclisi, kurayla seçim gibi bazı *eski*

kek yurttaş topluluğunun çıkarları öncelik kazanır.¹⁵ Aeschylus'un üçlemesi adalet konusunu işlerken, tarihsel olarak gerçekleşmiş olan bir olgunun, yani arkaik ana soylu kandaşlık hukukuna karşı eril "rasyonel" hukuka ve jüri yargılamasına geçişin mitsel bir versiyonunu sunar. Burada soru, adaletin Analık hukukunu mu yoksa Babalık hukukunu mu uygulayacağı sorusudur. Başka bir deyişle, kimin adaleti?

Agamemnon, on yılın ardından eve döndüğünde, Klytemnestra onu karşılamak için yere kutsal sayılan bir kırmızı halı serer: "Kırmızı dere çağlasın ve onu eve getirsin / Hiçbir zaman dönemeyeceğim sandığı eve / Adalet– bırak onu içeri girsin." Agamemnon'un zaferinin simgesi sayılabilecek "kırmızı dere" (halı) aynı zamanda yakında akacak ve onu Hades'e götürecek olan kanlı deredir!

Klytemnestra'nın adaleti, Agamemnon'u ölümüne götürecektir ve o işleyeceği cinayetin adil olduğundan emindir: "Bir adalet başyapıtı benimkisi, hepsini ben yaptım!" Çünkü öldürülen kızının öcünün alınması, yeni bir rakip cariyeye yönelik öfkenin çok ötesinde bir zorunluluktur Klytemnestra için. Kendi doğurduğu çocuğun kanını yerde bırakmamış, intikamcı Erinyelerin kutsadığı ana hakkının öcünü almış, kandaşlık hukukunun adaletini yerine getirmiştir. Onun yaptığı kandaşı öldürmek değildir, Agamemnon ile kan bağı yoktur, dolayısıyla suçunun (eski hukuka uygun olarak) sadece sürgünle cezalandırılması gerektiğini düşünür. Analık hukukuna göre en büyük suç ana katli olduğu için oğlu Orestes tara-

eşitlikçi kurumlar yeni düzene uygun yeni bir içerikle korunur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. George Thomson, *Tarih Öncesi Ege, Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler*, çev. Celal Üster, Payel, 1995; *Tragedyanın Kökeni: "Aiskhylos ve Atina"*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel, 2004; ve *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel, 1988.

15. Kathleen Komar da, Klytemnestra'nın yer aldığı tragediyaların kurucu mitleri canlandırdıklarını ve demokrasinin kadınların bastırılmasını ifade ettiğini belirtir: "Truva'nın yıkılışı gibi Atina demokrasisinin yükselişi de kadınların kanına bulanmıştır ve kadın haklarına karşı erkek ayrıcalıklarının üstünlük kazanmasını ifade eder." *Reclaiming Klytemnestra: Revenge or Reconciliation?*, University of Illinois Press, 2003, s. 45.

fından öldürölüp Hades'e gittiğinde de kabile ilencinin mitsel ci-simleşmesi olan dişil Erinyeleri¹⁶ intikamının alınması için yardıma çağırır: "Düşünün öyleyse yer altındaki tanrıçalar, ben Klytemnestra'nın hayaleti sizi çağırıyorum... İşte burada duruyorum Orestes tarafından öldürölün ana." Tanrıçalar uyudukları ve yorgun oldukları için "yılan-ananın ölümcül öfkesinin yatışmasına sebep olmuşlardır". Oysa koronun da teslim ettiğı gibi, Orestes'in bulunup cezalandırılması gerekirdi: "Hadi yeniden bakın, her yeri arayın, ana katilinin kaçıp kurtulmasına izin vermeyin."¹⁷

Miken'den Atina'ya

Klytemnestra'nın cinayetlerine yol açan olaylar dizisi, Agamemnon'un, Klytemnestra'nın Miken kralı ilk kocasını ve çocuğunu öldürüp onunla zorla evlenerek kral olmasıyla başlasa da sonu Miken'de değil, oğul Orestes'in yargılanıp beraat ettirildiğı Atina'da biter. Atina, cinsler arası iktidar mücadelesi için iyi bir sahnedir. Gerçi Atina'nın koruyucusu bir tanrıçadır ama Athena Zeus'un başından, yani erkekten doğmadır.¹⁸ Oysa herkesin bildiğı gibi doğum aslında iki kişiyle mümkündür ve özgür Atinalı erkekler için kadınların varlığı sürekli bir problem olmaya devam eder. Üçlemenin sonuncusu olan *Eumenides*'te Orestes'in ana katlinden beraat

16. *Erinyeler* genelde insanları öç almaya kışkırtırlar ama kurbanın kandaşının bulunmadığı durumda katili bizzat kendileri cezalandırırlar.

17. *Eumenides*, a.g.y.

18. Zeus, ilk eşi Metis hamileyken onu yutar ve kızı Athena'yı kendi kafasından doğurur; böylece eril olduğu varsayılan akıl gücü aracılığıyla elde edebileceğı dünya egemenliğini kimseyle (esas olarak da dişil olanla) paylaşmamayı amaçlamıştır. Athena kadındır ama babasının kafasından tepeden tırnağa silahlı olarak çıkmış biçimiyle aklın erilliğine tehdit oluşturmayan, tersine onu pekiştiren bir Akıl ve Bilgelik tanrıçasıdır. Athena'nın "olmayan annesi" Metis, zaman içinde "hiç kimse" anlamını kazanır. Ama bu "hiç kimse" aynı zamanda en güçlü görünen hiyerarşileri bile yıkma isteğıyle her kurulu düzen için tehdit oluşturur. Metis, kendini bütünlenmiş bir teklik olarak kurmaya çalışan iktidarın ona direnen, onu ek-siltili bir durumda bırakan parçasıdır (bkz. www.metiskitap.com/about/meanings).

ettirilmesi âni, işte bu problemin erkek yurttaş çoğunluğunun haklarını temel alan yeni hukuku tesis eden demokratik *polis* lehine çözülmesi ânidir!

Atina yeni eril demokratik sistemi yerleştirmek için kökenindeki çelişkili unsurlardan kurtulmanın yanı sıra kandaşlık hukukunu açıkça reddetmemekle birlikte onun üstünlüğünün yıkıldığını gösterecek bir anlatıya muhtaçtır. Üçlemenin sonuncu tragedyası *Eu-menides* işte tam da bu ihtiyaca yanıt verir. Aslında Klytemnestra'nın karar verme özgürlüğünde ısrarı, kocasının değil çocuğunun yanında yer alması, serbestçe âşık edinmesi ve iktidar kullanması onu bütün "kadın suçları" için mükemmel bir günah keçisi yapmaya yeter de artar bile. Ama eril politik alana tecavüz eden ve kız evladını kocaya ve krala üstün tutan; yani *oikos*'u *polis*'e üstün tutan saldırgan anayı ortadan kaldırmakla yetinmemek, aynı zamanda onun itibarını yok etmek gerekir. Klytemnestra ve onun anaç öfkesi öylesine gayri tabii görünmelidir ki, Orestes'in ana katli, ataerkil "kamusal iyi" adına hoş görülüp bağışlanabilsin. Nitekim Klytemnestra bir kraliçe olarak özerk bir politik lider gibi yargılanmayı talep ederken koro bunu reddeder. O bir kraliçe değil sadece koca katili akıl fukarası bir ev kadınıdır. Kahraman kral Agamemnon hak-sız biçimde öldürülmekle kalmamış, üstelik bir *kadın* tarafından öldürülmüştür.¹⁹ Bundan daha gayri tabii ne olabilir?²⁰

Athena öyküsü, aynı zamanda "kadınsız doğum" düşüyle birlikte bir diğer ataerkil düşü, "erkek kahramanlığının ve cesaretinin koruyucusu kadın" özlemine de cisimleştirir.

19. Akt. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, s. 203.

20. Bu noktada, Üçleme'de "muğlaklık" boyutunun peşine düşen Başkır'ın sözünü ettiği ve feminist okuma ile önemli ölçüde örtüşen ve pek de "muğlak olmayan" bir "bağlamsal okuma"ya bağlı kaldığım anlaşılmış olmalıdır. Ancak Başkır'ın adalet dağıtımının dünyevileşmesini, yani insanlara devredilmesini ve kişisel intikam konusu olmaktan çıkıp kamusal bir mesele haline gelmesini sorunsallaştırmamasını sorunlu buluyorum. Başkır, hukukun sınıfsal ve cinsel açıdan taraflılığını dikkate almayarak "korkuyu ikna ile aşma"nın madunlar açısından sorunsuz olmadığını göz ardı ediyor (s. 155-56). Ancak "kimin intikamının alınacağı" konusunda şüphesiz haklı. Erinyeler Klytemnestra'nın intikamını almak isterken onun öldürdüğü *Kassandra*'yı hiç kale almıyorlar. Gerçekten de yazarın dediği gibi "Pe-

Agamemnon'un öcünü almaya gelen Orestes, anasını öldürmek için eril aklı temsil eden Apollon tarafından gönderildiğini söyler; anasının babasına yaptığını o da anasına yapacaktır: "Sen haksızca öldürdün. Yanlış yaptın. Öyleyse yapmaman gereken şeyi yaptığın için cezalandırılman gerekir."²¹ Ama Orestes'in edimi, anasınınkini aksine, bir kandaşlık cinayetidir ve ana hakkının koruyucusu Erinyeler bu yüzden öfkeli dirler. Adalet onlar için intikamın alınmasıdır, hukuksal bir süreç değil. Ananın kanının yerde kalmaması gerekir. Orestes'inki ise yeni düzenin verdiği bir "görev" olduğu kadar kendi özel çıkarıyla da ilgilidir; baba mirasına el koyan Aegisthus'tan malını mülkünü geri almalıdır.²²

Apollon'un Gerekçesi

Erinyeler, Orestes'in yargılanması sırasında çocukların ebeveynlerini öldürmesinin cezasız bırakılamayacağını dile getirirler. İşte bu noktada Orestes'i savunan Apollon işe karışarak sadece bir taşıyıcıdan ibaret olduğunu iddia ettiği kadının aslında ebeveyn olmadığını, gerçek ebeveynin baba olduğunu buyurur:

kâlâ bir kadın olan Cassandra'nın intikamını almak neden Klytemnestra'nınkinden daha önemsiz olsun?" Soru ve vurgu çok yerinde ama ben burada da "bağlamsal okuma" yapmak gerektiğini ve Aeschylus'un esas derdinin "uygar" Atina'nın yeni sistemini savunmak olduğunu, Cassandra'nın ise Atinalılar açısından en nihayetinde bir "barbar kadın" sayıldığını vurgulamak isterim.

Bağlamsal/tarihsel okumanın önemi başka bir noktada da belirgin. Aeschylus'un Orestes'in yargılandığı mahkemeyi tarihsel gerçekliğe aykırı olarak "Areopagos" diye adlandırmasının anlamı böyle bir okuma olmadan ortaya çıkmıyor. Areopagos yeni değil, tam tersine eskiden beri var olan ama demokratikleşme süreciyle etkisini yitirmiş olan bir "soylular meclisi" ve kendisi de bir soylu olan Aeschylus bu adlandırmayla ona eski önemini ve onurunu iade etmeye çalışıyor. Başkır'ın makalesinde buna dikkat çeken bir dipnot olmaması, metne hak etmediği bir yalıtıcılık veriyor.

21. *Choephoroi* (Adak Sunanlar), a.g.y.

22. Bu ayrıntı, bir kez daha, ataerkinin kurumlaşması ile mülkiyetin erkekler elinde "hak" olarak toplanmasına işaret etmektedir.

Çocuğum dediği yarattığı yaratan anne değildir. Anne yalnızca karnına ekilen tohumu besleyip büyütendir. Çocuğu yaratan, tohumu onun içine koyandır. Kadın bir yabancı olarak bir yabancının tohumunu taşır. (*Eumenides*)²³

Apollon, tezini güçlendirmek için Athena'yı örnek gösterir: “Ana olmadan bir baba olabilir. İşte canlı tanığı karşınızda duruyor, hiçbir karanlık rahimden doğmamış olan Zeus'un kızı.” Böylece kadının doğuma olan katkısına el konmuş ve en inkâr edilmez özelliği değersizleştirilmiş olur.²⁴ Yeni sistem, karşıt güçlerin yarattığı sürekli çatışma ortamını ortadan kaldırıp eril-dişil karşıtlığının yerine tümüyle erilin egemen olduğu hiyerarşik düzeni geçirmek peşindedir. Ama kadim geleneği yıkmak kolay değildir; Aeschylus'un kendisi de anayı bastırmanın ve ana soylu hukuku inkâr etmenin o kadar kolay olmadığını farkındadır. Nitekim *Eumenides*'te Athena, Orestes'in sığınma isteğini kabul etmesi gerektiğini söylerken bunu açıkça ifade eder:

Ama bir de karşıdakiler var, onlar da
Haklarıyla ve görevleriyle buradalar. Reddetmek
Kolay değil onları; çünkü bu davada yenik düşerlerse,
Kırılan onurlarından yayılacak öfke, tüm memleketi
Zehir gibi acılara boğar... (*Eumenides*)

Sonunda Atina tanrıçası, kabile toplumunu temsil eden Erinyeler ile yeni düzeni savunan Apollon'u, her iki tarafa da uygun bir rol vererek barıştırır. Athena, öç tanrıçalarını ikna etmek için mah-

23. Bu konuda bkz. F. Berktaş, “Bir Egemenlik Simgesi Olarak Tohum ve Toprak Metaforu”, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis, 2021 [1996], s. 66-71.

24. Benzer bir argüman günümüzün kürtaç karşıtları tarafından kullanılmaktadır. Kürtaçın, ceninin insan hakkının ihlali olduğu ve ananın hakkından önde geldiği savı, kadın bedeninin salt taşıyıcı olduğu iddiasının bir uzantısıdır. Bu nedenle tecavüz sonucunda hamile kalan veya ölümcül şekilde yaralanan hamile kadınları kurtarmak yerine ölüme terk etmenin gerekçesi olarak kullanılan “kadın ölsün, çocuğun ne günahı var” cümlesi de kadının zaten doğuştan günahkâr bir taşıyıcıdan ibaret olduğu fikrini yinelemekten ibarettir.

keme üyelerinin oyuyla onlarınkinin eşit olduğunu ve aslında yenilgiye uğratılmadıklarını iddia eder; eşitliği bozabilecek olan sadece kendi oyudur. Bir yandan onlara şan-şeref sözü verip yatıştırılmaya çalışır ama diğer yandan da tehdit savurmaktan geri durmaz: Zeus'un yıldırımlarına ulaşmanın yolunu ancak Athena'nın kendisi bilmektedir! Ve o da oyunu Orestes lehine kullanır, çünkü babasının gerçek kızı olarak dişile karşı erile, kocaya öncelik vermesi gerekir:

Nihai kararı vermek benim görevim;

Öyleyse oyum Orestes'ten yana.

Beni hiçbir ana doğurmadı ve evlilik dışında her şeyde ben,

Babamın kızı olarak bütün kalbimle erili yüceltirim.

Evlendiği kocasını ve evinin efendisini öldürdüğü için öldürülen bir kadına

Değer veremem. (*Eumenides*)

Athena'nın verdiği kararın daha net bir açıklaması olamazdı. Gerçek ebeveynin kim olduğu konusunda Athena, Apollon ile aynı fikirdedir ve böylece miras hakkında anayı hiçe sayan Attik yasa-sını da kutsamış olur.²⁵ Athena, sonunda Erinyeleri öçlerinin öfkesini Atina üzerine salmak yerine *polis*'i korumaya ikna eder:²⁶ “Bu tutkulu acıyla sizi ikna edeyim. / Siz yenilmediniz; yargılamanın sonucu / Eşit oyla karara bağlandı.” Ve “İyilik yapın iyilik bulun, o zaman iyilerin onurlandırıldığı gibi onurlandırılacaksınız. Tanrının sevdiği ülkemizi paylaşın.” Böylece dişil ilke tümüyle ortadan

25. Burada Athena, Apollon'un savunduğu “evliliğin kutsallığı” ilkesine gönderme yapıp onaylıyor. Kan bağına karşı evlilik bağının kutsallaştırılması da analık hukukundan eril adalete geçişin önemli bir özelliğidir: “Evlilik erkekle kadın arasında öyle bir bağdır ki, /Yemin de yetmez hatta, adalet yapar onun bekçiliğini”. (*Eumenides*) Modernleşme sürecinde evlilik ve ailenin giderek daha fazla (eril) devletin denetimine geçmesini ve bu olgunun kadınlar üzerinde çifte “efendi”ye (aile reisi erkeklerle birlikte devlet) yol açtığını hatırlarsak bu noktayı daha iyi anlayabiliriz.

26. Erinyelerin “ikna” edilmesi, aynı zamanda aklın akıldışılığı (irrasyonalliteyi) bastırması anlamına gelir. Ama Erinyeler, yer altında ve elbette insanın zihin mağaralarında var olmaya devam ederler.

kalkmasa da uygun biçimde evcilleştirilmiş olur. Erinyeler dizginlenip evcilleştirildiğine göre, “bakire kızın sevdiği” Atinalılar da artık “sonunda insanlığa kavuşmuş olarak Zeus’un yanında yer alabilirler, Pallas’ın kanatları altına yuvalanarak ve Babanın sevgisi tarafından kutsanmış olarak...” Erinyelerin Babaya ve Babanın sadık bakire kızı Athena’ya teslim ettikleri Atina, artık Batı uygarlığının temeli olmaya hazırdır.²⁷

Aeschylus, Athena’nın kararını Orestes’e merhametle veya insaniyetle açıklayabilecekken buna dayandırmaz. Tersine, Orestes’in beraat ettirilmesinin dayandığı temel ahlaki değil, toplumsaldır. Nitekim Orestes de beraat ettirildiği Atina’dan kral olarak Argos’a dönerken ömrü boyunca Athena’nın kentine (yeni düzene) bağlı kalacağına yemin eder. Thomson’a göre, “Aeschylus, kadınların tahakküm altına alınmasını, haklı olarak, demokrasinin vazgeçilmez koşulu” kabul eder: “Tıpkı Aristofanes ve Platon’un özel mülkiyetin lağvedilmesinin kadınların özgürleşmesine yol açacağını düşündükleri gibi, Aeschylus da kadınların bastırılmasını özel mülkiyetin gelişmesinin gerekli sonucu olarak görmektedir.”²⁸ Böylece üçlemenin başından beri kafamızı meşgul eden soruya, “adalet nedir?” sorusuna yanıt verilmiş olur. Adalet, demokratik

27. Üçleme, böylece, intikamcı adaletin yersizliğini ve hukuksal adaletin üstünlüğünü ortaya koymanın yanı sıra tanrısal düzeyde adaletle ilişkili farklı tanrılar arasında da bir uzlaşım sağlamış ve Erinyelere “uygarca” bir boyut kazandırmış olur. Joseph Vogl ise, seçilmiş yargıçların oylaması sonucunda bir oy eşitliği ortaya çıktıktan sonra Athena’nın oyunu Orestes lehine kullanmasının Apollon ve Athena gibi tanrıların bizzat kendilerinin kavganın tarafı olduğunu gösterdiğinin altını çizer. Orestes’in suçu ve masumiyeti hakkında hüküm verilmekle kalınmaz, aynı zamanda adalet ve adaletsizlik hakkında karar veren bir üst mahkeme kurulmuş olur. “Orestes’in beraati ve Erinyelerin intikamdan vaz geçmesi, esasen karar verilemez bir bölgede bir karar alınmasıyla gerçekleşir; böylece farklı hukuk prensiplerinin mücadelesi bir hukuk kavgasına dönüşür, bu durumda da taraflardan birisi zorunlu olarak ve peşinen adaletsizliğe maruz kalır. Annelik hakkı babalık hakkının lehine olmak üzere feshedilir.” Vogl, *Tereddüt Üzerine*, s. 36.

28. G. Thomson, *Aeschylus and Athens: A Study of Athenian Drama and Democracy*, Beekman, 1980, s. 269. Ayrıca bkz. “Introduction”, David Raeburn, Oliver Thomas, *The Agamemnon of Aeschylus*, Oxford University Press, 2011, s. xxxv.

(erkek çoğunluğa dayalı) olduğu için meşru kabul edilen yeni toplumsal sözleşmenin ve uygarlığın ifadesi sayılan eril hukukun gerektirdiğidir.

Aeschylus'un *Orestes* üçlemesi, bize Yunan kültürel geleneği içinde şekillenmekte olan yeni (demokratik) düzeni meşrulaştıran yeni bir mit, kandaşlığa dayanan ilahi güçlerin yetkisini insani yasalara aktaran bir mit sunar. Bachofen'in *mutterrecht* (analık huku-ku) dediği şeyin yerini artık eril değerleri içeren "rasyonel yasalar" almıştır ve o da, tıpkı Aeschylus gibi, bunu gerçek bir tarihsel gelişme olarak görür.²⁹ Ama her şeyin bir arka yüzü vardır; demokrasinin de, uygarlığın da, gelişmenin de.

29. Johann Jacob Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1861.

Erken Hıristiyanlık'ta Tanrının Dişil Tasavvurları ve Hiyerarşi Karşıtlığı



2016 YILINDA İngiltere Kilisesi ilk kez bir kadını, Elizabeth Jane Hol-den Lane'i piskopos olarak atadı. Kilise Genel Meclisi'nin 2014' te bu kararı resmen alması kolay olmamıştı. Daha önce kadınlar ra-hip olabilseler de İngiltere Kilisesi'nin VIII. Henry zamanında Ro-ma'dan kopuşundan bu yana Anglikan Kilisesi'nin yönetimi, diğ-er kiliseler gibi, erkek tekelindeydi. Kadınları yönetime dahil etmeyi ilk kez 1975 yılında tartışmaya başlayan İngiltere Kilisesi, ancak 40 yıl sonra (ve biraz da seküler yönetimin işe karışmasıyla) bu so-nuca ulaşabildi. Gene de 26 Ocak 2016'da York Kilisesi'nde yapı-lan piskopos atama töreninde, York Başpiskoposu John Sentamu, hâziruna Lane'in atanmasını onaylayıp onaylamadıklarını sordu-ğunda tekil bir erkek sesinin, Rahip Paul Williams'ın, "Hayır! İn-cil'e göre hayır!" diye bağırıldığı duyuldu. Sentamu ise bu protesto-ya aldırmayarak "Kraliçe'nin talebi uyarınca Lane'in piskoposluğa atanmasının onanması" işlemine devam edileceğini bildirip tekrar onay istedi. Bu kez York Minster'in kubbesi güçlü bir onaylama se-dasıyla doldu. Böylece, Canterbury Başpiskoposu Justin Welby'nin ifadesiyle "Kilise'nin varoluşunda yeni bir safhaya geçilmiş" ve görkemli katedralin "vitray cam tavanı" Elizabeth –Libby– Lane tarafından nihayet delinmiş oldu.

Gnostik İnciller ve Diğer Erken Metinlerin Sırrı

Bu, İngiltere Kilisesi'nin yüzlerce yıllık tarihinde gerçekten önemli bir kırılmaydı ama erkeklerin kilisedeki neredeyse iki bin yıllık hâkimiyetinin kırılması için daha çok beklemek gerekecek. Aslında buradaki ilginç soru, bir zamanlar Ana Tanrıça kültünün rahibeleri olarak kutsallığın yegâne temsilcisi olan kadınların nasıl olup da kutsalı temsil edemez hale geldiği, dahası kutsala ulaşmanın engeli sayılmaya başladığı. Bunun yanıtının genel olarak ataerkil sistemin ve tek tanrılı dinlerin kurumsallaşmasında saklı olduğunu biliyoruz.¹ 1945 yılında Yukarı Mısır'daki Nag Hammadi'de bir mağarada büyük bir çömlek içinde bulunan belgeler, işte bu çok kapsamlı öykünün erken Hristiyanlık dönemine ilişkin somut verilerine ulaşılmasını sağladı. Belgeler,² erken Hristiyanlık'ta sonradan "sapkınlık"la suçlanıp bastırılan gnostik yaklaşımları önemli ölçüde aydınlatarak eril kilise hiyerarşisinin kurulup yerleşmesi ile Tanrı kavramının Ortodoks yorumundan dışıl unsurların dışlanması el ele gittiğini ortaya koyuyor.³

1. Bu konuda bkz. F. Berkay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*.

2. "Ölü Deniz Belgeleri"nden iki yıl önce bulunan bu çömlekten, aralarında erken dönem İncillerin (gnostik İnciller) de bulunduğu 50'den fazla metin çıktı. Bu metinlerin 1. yüzyılda ve 2. yüzyılın başlarında kaleme alındıkları ve orijinal dillerinin Yunanca olup 3. ve 4. yüzyıllarda Koptik'e çevrildikleri anlaşılıyor. Böylelikle, daha sonra Kilise hiyerarşisi tarafından "sapkınlık"la suçlanıp yok edilen yapıtlara ulaşmak mümkün oldu ve bir anlamda "sapkınlar" kendi adlarına konuşmaya başladılar.

3. Carol L. Meyers, benzer bir sürecin erken İsrail tarihinde de yaşandığına dikkat çeker. Geç bronz çağının sonlarına doğru savaşlar, kıtlıklar ve salgın hastalıklar nedeniyle İsrail'de bir nüfus krizinin yaşanmasına bağlı olarak kadınların doğurganlığının önemi artar; ancak bu önem, kadının statüsünün yükselmesine değil tam tersine kadın bedeninin erkekler tarafından daha sıkı denetlenmesine yol açar. Ve ataerkilliğin güçlenmesi ile tanrıçaların İsrail dinsel tapımından dışlanması el ele gider. Bkz. "The Roots of Restriction: Women in Early Israel", *The Bible and Liberation, Political and Social Hermeneutics*, haz. Norman K. Gottwald, Orbis Books, 1983.

Nag Hammadi belgeleri gnostiklerin (*gnosis*: bilgi, aydınlanma) tinsel öz-keşif/öz-farkındalık yoluyla ilahi aydınlanma peşinde olduklarını, akıl yürütmeye ve felsefeye değil, vizyonlara ve rüyalara dayanarak içgörüyü derinleştirmeye çalıştıklarını ortaya koyuyor. Dinsel metinlerin sadece seçilmişlere kendini açan daha derin, “iç” anlamları olduğuna inanan gnostikler, bu metinleri manevi alegoriler olarak okunması gereken, okuyucuyu gizli derinliklere çeken ve içsel deneyim gerektiren gizli simgeler yığını olarak kavırıyorlar. Dolayısıyla gnostiklerin, diğerleriyle aynı metinleri okusalar da onlara çok farklı, bireysel anlamlar yükleyerek inancı kendi bildikleri gibi yorumlayıp yaşamak istedikleri anlaşılıyor. Tek bir ideolojiye sahip birleşik bir grup değiller ancak ortak bir noktaları var: Hiyerarşik kurumsallaşmaya ve dinin kendilerine “öğretilmesi”ne karşı çıkmaları. Onlara göre “gnosis” sahibi olmak için piskoposlara ve rahiplere ihtiyaç yok; dolaysız deneyim yoluyla, Kilise’nin aracılığı olmaksızın Tanrı’ya doğrudan ulaşmak mümkün ki bu zaten “gnosis” demek.⁴ Nitekim İskenderiye’den Roma’ya göç etmiş bir hatip ve bilgin olan Gnostik Valentinus (c. 140-160; Ortodoks yazar İrenaeus’a göre, Gnostiklerin en tehlikelisi!), takipçilerini vaftiz vb. dışsal ve ilksel gösterilerin ötesine, tinsel aydınlanmaya çağırıyordu. Bu tilmizler ondan, Yeni Ahit’in ima ettiği

4. Ortodoks Hristiyanlar ve Yahudiler için Tanrı “mutlak Öteki” iken gnostikler için öz-bilgi aynı zamanda Tanrı bilgisidir, yani kendilik ile tanrısal olan özdeş. Genelde Doğu dinleriyle bağdaştırılan bu yaklaşımların 1. yüzyılda Batı’da Gnostik hareket içinde de ortaya çıktığı, ancak sonradan bastırıldıkları ve lanetlendikleri biliniyor. Gnostik Valentinus’un izleyicisi olan Filipus’un İncil’inde, “insanların tanrısalılığı kendilerinin dışına yansıtma hatasına düştükleri ve böylece dini yaratıkları” belirtilir (Filipus İncili, s. 71). Bu yaklaşım, Yahudi Teolog Martin Buber’in (ve Immanuel Levinas’ın) Tanrı’yı “mutlak Öteki” –en başta da insan olmayan– olarak tarif etmesinin tam karşıtıdır. O nedenle Tanrı’yla birleşmek peşinde olan Hristiyan ve Yahudi mistikler bile kendilerini tanrısal Kaynak’tan ayıran boşluğun varlığını belirtmeye dikkat ederler. Bu, Buber’in deyişiyle, “Ben ve Sen” demektir. Buna karşılık Dominiken rahip Meister Eckhart (1260-1328), gnostikler gibi, “Ben Sen’im” demeye kalktığında Papalık tarafından sapkınlıkla suçlanmıştı (akt. E. Pagels, “Gnostic Improvisations on Genesis”, *Adam, Eve and the Serpent*, Vintage Books, 1989).

ancak Tomas ve Mecdelli Meryem İncillerinde⁵ ve “Kurtarıcının Diyaloğu” gibi metinlerde daha açık belirtilen “İsa’nın gizli öğretisi”ni öğrendiklerini iddia ediyorlardı. Nag Hammadi’de bulunan metinler bu bilgileri içeriyor ve dahası erken Hristiyanlık’ta Tanrı’nın yerleşik eril kavramsallaştırmasına karşıt çarpıcı yorumların bulunduğunu kanıtlıyordu.

Bu hareketin, 3. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan Kili-se hiyerarşisini⁶ ve piskoposları ne kadar telaşlandırmış olabileceğini tahmin edebiliriz. “Kilise Babaları”ndan Lyon piskoposu İre-naeus’un (c.180) “kendinden menkul çokbilmişler”⁷ diye niteleyerek, bölücülük ve küstahlıkla suçladığı Gnostiklerin, çok geçmeden “sapkın” ilan edilmeleri hiç şaşırtıcı değil. Özellikle Konstantinus’un devlet politikasını değiştirip Hristiyanlığa ayrıcalıklı statü tanımamasını kendi konumlarını sağlamlaştırmak için fırsat bilen piskoposların gnostiklere saldırıları şiddetli bir hal aldı.⁸ Konstantinus’un başkanlık ettiği ve kanona dahil olacak metinlerin seçildiği İznik Konsili’nde (325) onun seçimlerine muhalefet eden piskoposlar ânında sürgüne gönderildiler. Sapkın sayılan metinler ise yok edildi. Bastırma harekâtı, Hristiyan İmparator Theodosius’un sap-

5. 1896’da Kahire’de bulunan ama Nag Hammadi keşfinden sonra yeniden önem kazanan Mecdelli Meryem İncili’ni uzmanlar 2. yüzyılın başlarına tarihliyorlar. Tomas İncili’nde yer alan *İsa’nın Sözleri* bölümünün ise İS 50 yıllarına tarihlendiği ve dolayısıyla kanonik İncillerden daha önce yazıldığı düşünülüyor (Jean-Yves Leloup, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002). Harvard Üniversitesi teoloji profesörlerinden Helmut Koester’e göre de, bulunan İncillerden bazıları Yeni Ahit’teki İncillerden daha önceye, 1. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir (“Introduction to the Gospel of Thomas”, *The Nag Hammadi Library*, haz. James M. Robinson, Harper & Row, 1977, s. 117).

6. Yunanca *hieros* (kutsal) ve *archia*’dan (yönetim/iktidar) türetilen “hiyerarşi” kelimesi, başlangıçta Kilise’nin erkek yöneticilerinin sıradan rahipler ve tüm Hristiyanlar üzerindeki otoritesini ifade etmekteydi. Bkz. F. Capra, *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Simon and Schuster, 1982, s. 282.

7. “The Refutation and Overthrow of Falsely So-Called Knowledge (Gnosis)”. İre-naeus’a atıflar, E. Pagels’in *Ante Nicene Fathers* (haz. A. Roberts ve diğ., Eerdmans, 1988) metninden yaptığı alıntılardır.

8. Konstantinus’un 313’teki Milano Fermanı’yla Roma egemen sınıfları ile Hristiyan Kilisesi arasındaki ittifak başlamış oldu.

kınlığı “devlete karşı suç” ilan etmesiyle doruğuna ulaştı.⁹

Ancak “sapkın” metinlerin tümüyle ortadan kaldırılamadıkları, zaman içerisinde çeşitli yerlerde bazı fragmanların, bölümlerin ortaya çıkmasından anlaşılmaktaydı. 1945'te ise öykü tümüyle farklı bir yön aldı. Burada bulunan metinler erken Hristiyanlığa ilişkin çok daha bütünsel bir tablo sundukları gibi, önceki eksik metinlere olan ilgiyi de canlandırdılar. Bunlardan en önemlisi Berlin Müzesi'nde 1896'dan beri muhafaza edilmekte olan Mecdelli Meryem İncili'nin çok sayıda çevirisinin yapıp yorumu tabi tutulmasıydı. Bu ilginin, erken Hristiyanlık'ta mevcut olan Dışıl Unsur'un yenisinden hatırlanıp yorumlanması anlamına geldiğini birçok teolog ve yazar paylaşıyor. Dolayısıyla, İngiltere Kilisesi'nde nihayet bir kadın piskopos atanmasıyla da dolaylı bir ilgisinin bulunduğu söylenebilir.

Gnostik belgelerin çarpıcı yönlerinden biri, Tanrı kavramının algılanmasındaki dışıl izlere ilişkin heterodoks yorumların Ortodoks Hristiyan öğretilerinden sistematik biçimde çıkarılmış olduğunu kanıtlamaları. Bu süreç aynı zamanda kadınlara kapalı, salt seçilmiş erkeklerden oluşan hiyerarşik bir rahipler yönetimini reddeden heterodoks grupların, spesifik olarak da Hristiyanlığın gnostik varyantlarının ve onların izleyicilerinin, yerleşik Kilise'nin dışına atılmasının da öyküsü. Gnostik İnciller üzerine uzmanlığı genel kabul gören Princeton Üniversitesi Teoloji Profesörü Elaine Pagels'e göre bu süreç, tahmin edileceği gibi, kilise yönetiminden kadınların dışlanması ve onlara açık olan seçeneklerin sınırlandırılmasını, hatta tümüyle ellerinden alınmasını içeriyor. Ancak söz konusu olan sadece kadınların rahiplik hakkının ve böylelikle Hristiyan

9. Hristiyanların İskenderiye Kütüphanesi'ni yakmaları (391) ve Piskopos Cyril'in de desteğiyle İskenderiye'deki Yeni Platoncu okulun önde gelenlerinden matematikçi filozof Hypatia'yı istiridye kabuklarıyla parçalayarak katletmeleri bu dönemdedir. Cyril'e göre Hypatia, “küstah bir kadın olarak” Tanrı'nın buyruğunu çiğneyip erkeklere öğretmenlik yapmaya kalkmış ve parçalanarak öldürülmeyi hak etmiştir. *New Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, 1975, s. 705, 1302.

cemaatinde otorite konumunun ellerinden alınması değil, bu cemaatin dua edeceği *ilahi gücün niteliklerinin belirlenmesidir*.

Pagels'in çalışması, uygarlığın gelişiminin kritik aşamalarında belirli bir iktidar biçiminin, bu örnekte dinsel hiyerarşi aracılığıyla Kilise babalarının iktidarının, kurulup pekiştirilmesinin nasıl gerçekleştiğini somut olarak ortaya koyuyor. Bu süreçteki can alıcı unsurlardan biri, toplumsal bir grup olarak kadınların haklarının ve iktidarlarının kısıtlanması olmakla birlikte, bunun sembolik önemi daha büyüktür. Çünkü Aziz Pavlus'un, "Tanrı'nın İsa üzerindeki otoritesi gibi, erkeğin de kadın üzerinde otoritesi vardır" sözü genişletilerek kilise hiyerarşisinin de *tüm müminler* üzerinde böyle otoritesi olduğu sonucuna varılır. Başka bir deyişle, *erkeğin kadın üzerindeki egemenliği, başka hiyerarşi biçimlerinin kurulmasına eşlik eder* ve onların simgesi haline gelir. Bu süreç, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin kuruluşunun hem diğer iktidar biçimlerine bağlı, hem de onların gelişiminin içkin bir parçası olduğunun bir başka kanıtıdır.

Hem Baba Hem Ana olarak Tanrı

Kilisenin yerleşik erkek egemen yorumuna karşılık, 1600 yıldan eski Nag Hammadi Kütüphanesi'nde aynı zamanda Tanrı'nın dişil imgelerini de içeren metinler bulundu. Uzmanlar bunların daha İS 100-150 yıllarında "sapkın" olarak nitelenip bastırılan Gnostik metinler olduğunu saptadılar. Peki bu "heterodoks" metinleri "Ortodoks" sayılanlarından ayıran neydi? Bir ayırt edici unsur, bu metinlerin cinsel sembolizmle, özellikle de Tanrı'ya ilişkin dişil imgelerle örülü olmasıydı. Burada Pagels'e göre ilginç olan, bu gnostik metinlerde yoğun cinsel simge ve dişil imgelerin kullanılmasına rağmen, arkaik pagan Ana Tanrıça geleneğinden ziyade Yahudi mirasıyla bağlantılı bir Hristiyanlık söyleminin varlığıydı.¹⁰

10. Elaine H. Pagels, "When Did Men Make God In His Image? A Case Study in Religion and Politics", *The Scholar and Feminist III: The Search for Origins*, Konferans, The Barnard College Women's Center, 10 Nisan 1976, çeşitli yerlerde.

Bu metinlerden bazıları, tek ve eril olan Tanrı yerine Tanrı'yı hem eril hem de dişil unsurlardan oluşan *ikili* bir varlık olarak tasavvur ediyorlar. Erken Hristiyanların Tanrı'yı “üç kişi” olarak kavramsallaştırmasının (“teslis”) Yahudi monizminden keskin bir kopuş olduğu düşünülürken, gnostik Hristiyanların bu açıdan daha da radikal davrandıkları anlaşıyor. Örneğin böyle bir grup, İsa'dan (“kardeşi”) Yakup¹¹ ve özellikle Mecdelli Meryem¹² aracılığıyla gizli bir gelenek devraldığını iddia ediyor. Bu grubun üyeleri dualarını ilahi Baba'ya ve Ana'ya yöneltmektedirler:

“*Sen Baba ve seninle Ana, iki ölümsüz isim, tanrısal varlığın ebeveynleri...*”¹³

Başka bazı metinlerin yazarlarının da Tanrı'nın insanı kendi imgesinde (Tekvin 1:26) ve “erkek ve kadın” olarak yaratması (1:27) üzerinde düşündükleri ve bir kısmının bundan, “insan O'nun imgesinde yaratıldığına göre, O'nun da hem erkek hem de diş, hem Baba hem de Ana olduğu” sonucuna vardıkları anlaşıyor.¹⁴ Gene bir diğer kaynak, *Yahya'nın (Yuhanna'nın) Gizli Kitabı*, İsa'nın di-

11. Kilise'nin resmi yorumu, özellikle Meryem'in bakireliğine ve “günahsız doğum” a leke sürülmesini önlemek için, İncillerde geçen “kardeş” sözcüğünün bütün akrabaları kapsadığı yönündedir. Ancak Markos'a göre İncil'de (Büyük) Yakup'un Meryem'in oğullarından ve İsa'nın kardeşlerinden biri olduğu geçer. Kilise kanonu dışındaki tarihçiler de İsa'nın en az dört kardeşi veya yarı-kardeşi olduğunu öne sürüyorlar. Havariler arasında Büyük Yakup'un önde gelen konumu da büyük ölçüde buna bağlıyor.

12. Başlangıçta Hristiyanlık'ta çok önemli bir rol oynayan Mecdelli Meryem, Kilisenin eril hiyerarşisi tarafından itibarsızlaştırıldı ve “İsa'nın en sevdiği tilmiz” olmaktan çıkarılıp günahın ve günahkârlığın en tipik temsilcisine dönüştürüldü. Resmi ikonografide genelde çıplak resmedilen Mecdelli, giyinik gösterildiğinde, Bakire Meryem'in mavi giysilerinin aksine, günahın rengi olan kırmızı giysiler içinde resmedilir.

13. Pagels, *Gnostic Gospels*, Random House, 1979, s. 49. Sonraki alıntılar için de bkz. a.g.y.

14. Örneğin Gnostik ozan ve öğretmen Valentinus'un izleyicileri, Hristiyan aşai rabbani ayininde bu dişil unsura “ebedi Merhamet, her şeyden önce var olan” diye dua ediyorlardı. Bazen de Ana olarak onun koruyuculuğuna sığınıyorlardı. Valentinusçu Markus ise, “Musa yaratılış anlatısına başladığında, ‘başlangıçta her şeyin Anasının varlığına’ işaret ediyordu,” diyor: “Musa ‘başlangıçta Tanrı yeri ve

ğer “kardeşi” Yahya’nın çarmıha gerilişi izledikten sonra şöyle dediğini aktarıyor:

Ben keder içindeyken... gökler açıldı ve tüm yaratılış göksel bir ışıkla aydınlandı, ve evren sarsıldı. Korktum ve baktım... karşımda üç biçimli bir birlik duruyordu ve ben şaşkına döndüm: Bir birliğin nasıl üç biçimi olabilir?

Bana dedi ki, “Yahya, Yahya neden kuşku duyuyorsun, veya neden korkuyorsun? Ben her zaman seninle birlikte olan Bir'im: Ben Babayım; ben Anayım; ben Oğulum.”

Pagels, *Gizli Kitap*'ın (*Apocryphon Johannis*) yazarının Ruh (baba, oğul, kutsal ruh üçlemesindeki “kutsal ruh”) terimini İbranice dışıl bir kelime olan *Ruah*'tan türettiğini ve dolayısıyla, mantıki biçimde, Baba ve Oğul'un yanındaki “kişi”nin Ana olması gerektiği sonucuna vardığını belirtmektedir. Metinde Ruh görünmez, bakir ve mükemmel olarak tanımlanmaktadır: “O her şeyin anası oldu, çünkü o her şeyden önce vardı, ana-babaydı (*metropater*). Gene apokriptik bir metin olan İbranilere İncil'de İsa, “Anam, Ruh”tan söz eder. Tomas İncili'ne göre de İsa, ölümlü ebeveynini, Meryem ve Yusuf'u, tanrısal Baba, Hakikatin Babası ve tanrısal Ana, Kusal Ruh ile karşılaştırır. Bir diğer gnostik metin, Filipus İncili, Hristiyan olan herkesin bir baba ve ana kazanacağını belirtir. Yazar açıkça Ruh'u “Çokluğun Anası” şeklinde tanımlamak için dışıl İbranice terimi kullanır.

Bazı başka gnostik metinlerde ise Ana olarak Tanrı'nın bir diğer niteliği kendini gösterir: Bilgelik. Burada da ruh için kullanılan İbranice dışıl *Ruah* terimi gibi gene İbranice dışıl *Hokhma* (hikmet) terimi kullanılır.¹⁵ Bilgeliğin çağrıştırdığı iki anlam vardır. Birincisi insanlığı yaratan Ruh'un bilge kılınması, ikincisi de yaratıcı bir güç olması. Bir gnostik kaynak dışıl bilgeliği, “ilk evrensel yaratıcı”

göğü yarattı' derken bunu kastediyordu, çünkü 'başlangıç' kelimesi (Yunancada dışıl arche) Tanrısal Ana'ya gönderme yapar.”

15. İbranice *Hokhma* gibi Yunanca *Sophia* da dışıldır; her ikisi de bilgelik ya da ilahi bilgiye gönderme yapar.

olarak betimlemektedir. Bir diğeri, Baba Tanrı'nın "insanı kendi imgemizde yaratalım" derken onunla konuştuğunu yazar. *Büyük Tebliğ* isimli bir diğer gnostik metinde ise Tekvin (yaratılış) "yukarıda ve aşağıda olan, kendi kendisini yaratan, kendi kendisini keşfeden, kendi kendisinin anası olan, kendi kendisinin babası olan, kendi kendisinin kız kardeşi olan, kendi kendisinin eşi olan, kendi kendisinin kızı olan, kendi kendisinin oğlu olan: Baba, Ana, Birlik, her şeyin Kökü" olan bir gücün yaratısı olarak öykülenir.¹⁶

Trimorphic Protennoia (üç biçimli ilksel düşünce) adlı bir gnostik metinde düşünce, akıl ve öngörü dişil özellikler olarak tanımlanır. Metin ilahi bir gücün konuşmasıyla başlar: "Ben Protennoia'yım, Işık'ta yaşayan Düşünce... Her şeyden önce Varolanım... Her yarattığın içinde hareket edenim... Her şeyin içindeki Görünmez Bir'im... Ben kavrayış ve bilgiyim, Düşünce yoluyla kendini ifade eden Ses'im. Ben gerçek Ses'im."¹⁷ Gnostik önderlerden Simon Magus'a atfedilen bir başka metinde bizzat cennet, hayatın başladığı yer, Ana'nın Rahmi olarak tanımlanır.¹⁸ Markus'a ya da Theodotus'a atfedilen metinde ise, "eril ve dişil unsurlar birlikte Ana'nın, Bilgeliğin en güzel ürünleri" olarak tarif edilmektedir.¹⁹

Bu metinlerin erkek üstünlüğünün ve egemenliğinin yerleşik olduğu toplumlarda yazılmış oldukları ve dolayısıyla salt dişil yorumları içermedikleri kuşkusuz. Buna rağmen, metinlerin dişil imgelerle örülü oldukları ve henüz Tanrı'nın kavramsallaştırmasından dişil unsurların dışlanmamış olduğunu ortaya koydukları üzerinde uzmanlar anlaşıyorlar. Resmi Ortodoks yaklaşımda, Mecdelli Mer-yem'in erken Hıristiyanlık'taki önemli rolünün bastırılmış, hatta

16. Bu tanımlamada, bilgeliği ve bilgiyi temsil etmenin yanı sıra döllenmesiz cücüklenme yoluyla, yani kendiliğinden her şeyi yaratan ve her şeyin anası olan Ana Tanrıça kavramsallaştırmasının izlerini görmemek mümkün değil. Bu konuda bkz. F. Berktaş, "Ana Tanrıça'dan Dölleyici Söz'ün Kudretine", *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 41-86.

17. James Robinson (haz.), *The Nag Hammadi Library*, s. 461-62; akt. Riane Eisler, *The Chalice & the Blade*, Harper Collins, 1988, s. 127.

18. Pagels, *The Gnostic Gospels*, s. 52. 19. A.g.y, s. 56-57.

tersine çevrilmiş olması da bu bağlamda açıklık kazanıyor. Ancak gnostik metinler Mecdelli Meryem'in rolünün silinmesinin sadece kadınların sınırlandırılmasıyla değil, eril Kilise hiyerarşisinin tüm Hristiyanlar üzerindeki otoritesinin kurulmasıyla da ilgili olduğunu ortaya koyuyor.

Ortodokslar, "Sapkınlar"a Karşı

Nag Hammadi'de bulunan gnostik metinlerin hiçbiri bugün Yeni Ahit'i oluşturan 27 metin arasında yer almıyor. Bunların tümü, kendilerine "Ortodoks" adını veren Hristiyanlarca "sapkın" ilan edilip lanetlendiler ve bastırıldılar. 200 yıllarına gelindiğinde artık bu "Ortodoks" gelenekten Tanrı'ya ilişkin tüm dışıl imgeler çıkarılmış, Tanrı yalnızca eril ve otoriter terimlerle, "İsrail'in Tanrısı, Baba, Efendi, Kral ve Hâkim" olarak tanımlanır hale gelmiş oldu. Pe ki neden gnostik Hristiyanlar "sapkın" ilan edildi, neden onların ikili niteliğe sahip tanrı kavramı "sapkınlık" sayıldı? Pagels'in aktardığına göre gnostiklerin kendileri de bu soru üzerinde düşünmüşler. Bazıları bu polemiği gnostik öğretiyeye karşı İsrail Tanrısı'nın başlattığını öne sürüyor. Çünkü onlara göre bu tanrı ilahi Ana'nın evreni yönetmek için atadığı araçsal bir güçten ibaretti. Ama kendisi Bilgeliğin, yani kendi Anasının gücünden habersizdi: "Yaratıcının her şeyi kendi başına yarattığına inandığını söylüyorlar, oysa gerçekte onları Anası Bilgelik onu enerjiyle donattığı için ve ona bu fikirleri verdiği için yarattığını bilmiyor. Kullandığı fikirlerin Ana'ya ait olduğunun farkında değil. Hatta onun kendi Anası olduğunu bile bilmiyor." Bazı diğerleri ise, sorunun kıskançlıkta yattığını düşünüyordu! Örneğin *Yahya'nın Gizli Kitabı*'nda şu parça yer alır: "Tanrı meleklerle, 'Ben kıskanç bir Tanrıyım, ve benden başka tanrı yoktur' dedi. Ama böyle demekle, aslında başka bir tanrının var olduğunu belirtmiş oldu. Çünkü eğer bir başkası yoksa kimi kıskanacaktır?"²⁰

Elbette bütün bunlar mitsel açıklamalar, ama gnostik metinlerin 3. yüzyılın başından itibaren neden bastırıldığına dair gerçek tarihsel nedenlere ilişkin ipuçları içeriyorlar. Pagels'e göre en önemli ipucu, Ortodoks Hristiyanların eril ve otoriter Tanrı kavramından çıkarsadıkları sonuçlarda yatıyor. Nitekim Ortodoks ve gnostik yaklaşımlardaki farklı Tanrı tasavvuru, sosyal ve politik pratik açısından farklı sonuçlara yol açıyor. Örneğin Pavlus'un Tanrı kavramsallaştırmasında erkeğin kadın üzerindeki otoritesi tanrısal bir buyruktur. Bunun nedenini açıklamak için Pavlus, Tekvin 2'deki yaratılış öyküsüne başvurur. Buna göre erkek *önce*, Havva ise *sonra* onun bedeninden ve "ona uygun bir yardımcı olsun" diye yaratılmıştır. (Tekvin 2:20) Bu öykü, gerçek doğurma yetisini kadından erkeğe transfer ederek tersine çevirir. Ve Pavlus bu öyküden "Erkeğin Tanrı'nın imgesi ve izzeti" olduğu, kadının ise "erkeğin izzeti" olduğu sonucunu çıkarır. Böylece Pavlus, ilk önce Âdem'i yaratan Tanrı'nın aynı zamanda erkek egemenliği sosyal kalıbını da öngördüğü sonucuna varır. Ve sadece iki kuşak sonra başka Hristiyanlar bu sosyal kalıbı, Hristiyan cemaatlerinin politik yapısına dair bir argümana dönüştürürler. Roma Kilisesi'nin önderliğini kabul eden Hristiyan cemaatler çoğunluğu, Pavlus'un Timoteos'a yazdığı iddia edilen sahte mektupta yer alan görüşleri kanonik kabul ederler: "Kadınlar tam bir itaatle sessizlik içinde öğrensinler. Ben hiçbir kadının erkek üzerinde otorite kullanmasına ya da ona öğretmesine izin vermiyorum. Kadın sessiz kalmalıdır çünkü önce Âdem yaratıldı sonra Havva; üstelik Âdem kandırılmadı tersine Havva tamamen baştan çıktı ve günaha sürüklendi."²¹

Ortodoks Hristiyan yazarların Tanrı'nın sadece erkek tarafından temsil edilebileceğindeki ısrarı rastlantı değildir. Bu 2. yüzyıl Ortodoks geleneğinden doğan politik yapı, tahmin edileceği gibi "Efendi, Kral, Yönetici ve Hâkim" olan Tanrı'nın otoritesine sahip olduğunu iddia etti ve bunu kendi hiyerarşik örgütlenmesini temellendirmek için kullandı. Hiyerarşinin tepesinde, Ortodoks kaynak-

21. Timoteos 2:11-14; akt. Pagels, *a.g.y.*, s. 38.

lar tarafından Tanrı'nın temsilcisi olarak tanımlanan piskopos bulunur, onun altında hepsi de elbette erkek olan rahipler, sonra da diyakonlar (bu tarihte artık onlar da erkektir) gelir. Dolayısıyla, Tanrı'nın salt eril olarak tasavvur edilmesiyle erkek egemen sosyal yapı ve cemaatin hiyerarşik politik yapısı arasında açık bir örtüşme göze çarpar.

Otorite Düşmanı ve Eşitlikçi Küstahlar

Peki, Tanrı'yı tanımlarken dişil sembolizme baş vuran ve insan doğasının da dişil ve eril iki eşit unsurdan oluştuğunu savunan gnostiklerin tavrının sosyal ve politik pratik açısından sonuçları nasıldı? Bu tavır, erkeklerin hükmettiği bir toplumda küçük kapalı gruplar halinde yaşayan gnostik topluluklar içinde kadın ve erkek arasında bir eşitliğe yol açıyor muydu? Pagels'e göre bu soruya olumlu yanıt vermek için yeterli kanıt mevcuttur. Gnostiklere düşman olan Ortodoks piskopos İrenaeus'un Markus önderliğindeki küçük bir gnostik grubun uygulaması hakkında anlattıklarına kulak vermek bu açıdan yeterince açıklayıcı. İrenaeus, bu grubun yönetim meselesini her toplantıda "kura çekerek" hallettiğini söylüyor. Belli bir kurayı çeken yönetici olurken başka bir kurayı çeken o günkü kutsal metinlerin "okuyucu"sı, bir diğeri piskopos, diğerleri de ritüelleri yerine getiren rahipler olarak görev yapıyorlardı. Müminler, bu konumların şansa bağlı olduğunu değil, tersine kuraları yönlendiren Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu düşünüyorlardı. (Bu noktada, Atina'da demokrasinin altın çağında kamu görevleri için aynı usulün uygulandığını hatırlamakta fayda var. Kura usulü, doğrudan demokrasinin en belirgin göstergesi.) Söz konusu topluluk kadın-erkek farkına göre bölünmediği gibi, rahip olan ile olmayan farkı da yoktu. Gnostik için rahip ya da piskopos olmak bir "pozisyon" ya da "mevki" değil bir "işlev"di ve kadın, erkek, köle ya da köle sahibi olsun herkes uygun kurayı çekerse bu işlevleri yerine getirebilirdi.²²

22. Pagels, *Gnostic Gospels*, s. 41, 42.

İrenaeus, öfke içinde, özellikle kadınların bu sapkın uygulamayı desteklediklerinden şikâyet etmekteydi. Markus'un grubu Bilgelik olarak tasavvur ettikleri Ana'ya dua ediyor, kadınlar erkeklerle birlikte ekmek ve şarap (aşayı rabbani) ayinini yönetiyor ve "kutsal ruh"un kendilerine vahyettiği gerçekleri tüm topluluğa açıklayan kâhinler görevini görüyorlardı. İrenaeus, "*sözleri ve uygulamalarıyla bu öğretmenler bizim bölgemizde (Ron vadisi) bile birçok kadını baştan çıkardılar*" diye yakınmaktaydı. Grubun bu kadar popüler olmasını bir türlü anlayamadığını itiraf ederken bunun tek sebebini ancak "şeytani bir çekiciliğe" sahip olan Markus'un "özel afrodizyaklar" kullanarak "çok sayıda akılsız kadını kandırıp baştan çıkarması"nda bulabiliyordu.²³ Markus gerçekten o kadar çekici miydi, bilinmiyor. Ama bilinen bir şey varsa o da dinsel sapkınlık suçlamalarında cinsel serbestlik ithamının tarihin her döneminde başvuru kâş bir suçlama olması.

İrenaeus'un, bu gruba Hristiyanların, özellikle de kadınların mantıklı ve kendileri açısından anlamlı yaklaşım ve uygulamalar nedeniyle yönelmiş olabileceklerini kabullenmek istemediği açık. Bir diğerk "kilise babası", Tertullianus da "şu akrep" dediği ve Kuzey Afrika'daki bir mümin grubuna önderlik eden bir kadın öğretmenenden söz etmekte ve başka bir grubun Roma'ya ilk temsilcisi olarak bir kadını yollamasına ateş püskürmektedir. Bu "cüretkâr kadınlarda" tevazu filan yoktur, utanmadan tartışmalara girişmekte, bilgi satmakta, şeytan çıkarmakta, hatta vaftiz bile yapmaktadırlar! Bu da onların piskoposluk iddiasında bulunmaları demektir. Tertullianus, gnostik gruplara demediğini bırakmaz: "Ne kadar gayri ciddi, ne kadar disiplinsiz, ne kadar dünyevi, ne kadar otorite düşmanı bunlar. Kimse kim yeni katılandır, kim rahiptir, *hatta* kadındır umursamıyor. Hepsi eşit katılıyor, eşit dinliyor, eşit dua ediyor... hepsi de küstah, hepsi size bilgi satıyor." Tertullianus'a göre bu durum, Tanrı'nın vazettiği erkek otoritesinin ayaklar altına alınmasından başka bir şey değildir.²⁴

23. A.g.y., 3. Bölüm.

24. Tertullianus, *De Praescriptione Hereticorum*; akt. Pagels, a.g.y.

Bir diğer “sapkın”, Markion’un (Sinoplu Markion) da kendi mümin topluluğundaki kadınları erkeklerle eşit temelde rahip ve pis-kopos olarak atayarak Ortodoks çağdaşlarını dehşete uğrattığı ve Meryem’den, Salome’den ve Martha’dan gizli bir öğreti devraldıklarını iddia eden bir grubun (*Karpokratlar*), kendi temsilcileri olarak vaize Marcellina’yı Roma’ya gönderdikleri biliniyor. Bir diğer radikal esoterik grup olan Montanistlere mensup kahine Philomena’nın kehanetlerini ve vahiylerini yazıya dökmesi için erkek bir kâtip tuttuğu da gene bilinenler arasında. Mecdelli Meryem İncili ve İmanın Bilgeliği gibi başka gizli metinlerde, bu türden kadın önderlerin faaliyetlerinin Petrus’u önder kabul eden Ortodoks topluluklar tarafından suçlandığı yer alıyor. Nitekim Mecdelli Meryem İncili’ne göre çarmıha geriliş sonrası Meryem, tilmizlerin moralini düzeltmek için yalnız olduklarında İsa’nın kendisine özel olarak söylediklerini onlara aktarmak ister. Bu öneri karşısında Petrus öfkeyle, “*Ne yani bizim yerimize gizlice bir kadınla mı konuşmuş Efendimiz? Şimdi de onu dinleyip ondan mı öğreneceğiz? Onu bizden daha mı çok seviyordu!*” diye haykırır. Petrus’un öfkesi karşısında kedere kapılan Meryem, “Bütün bunları uydurdum mu sanıyorsun? Efendimiz hakkında yalan söylediğimi mi sanıyorsun?” cevabını verir. Araya Levi girer ve “*Petrus sen de hep uzlaşmaz davranıyorsun. Kadına karşı düşmanlarımızın davrandığı gibi davranıyorsun. Elbette Efendimiz ne yaptığını biliyordu ve evet onu bizden daha çok seviyordu,*” der ve sonra Meryem’in bildiklerini kendilerine anlatmasını ister.²⁵

Petrus ve Meryem arasındaki başka bir tartışma da İmanın Bilgeliği’nde yer alır: Petrus, Meryem’in tartışmaya egemen olduğundan ve hem kendisinin hem de diğer biraderlerin önüne geçtiğinden şikâyet edip İsa’dan Meryem’i susturmasını ister ve derhal bir azar işitir. Ancak daha sonra bu sefer Meryem İsa’ya Petrus’tan korktuğu için kendisiyle serbestçe konuşamadığını söyler ve onun “kadın ırkından nefret ettiğinden” yakınır. İsa’nın yanıtı ise açıktır: Ruhtan

esin alan herkese, ister kadın ister erkek olsun, tanrı konuşma yetkisi vermiştir.²⁶

Mecdelli Meryem İncili'nin Ortodoks kilise babaları üzerinde yaptığı etkiyi tahmin etmek zor olmasa gerek. Meryem, sadece Petrus'un ve onun rahip ve piskoposlarının tanrının temsilcisi olabileceği iddiası üzerine kurulu yeni dinsel hiyerarşinin başına, doğrudan Petrus'a meydan okumaktadır. Dolayısıyla Mezdelli Meryem İncili'nin ve diğer gnostik metinlerin yarattığı politik sonuçları tahmin etmek zor değil. Meryem'i kendilerine örnek alan gnostikler, Petrus'un vârisleri olduklarını iddia eden piskoposların otoritesini tehlikeye attıkları için Roma devletini de arkasına alan resmi kilise tarafından bastırıldılar. Tertullianus gibi kilise babalarını belki kadınların ve erkeklerin tinsel eşitliği fikrinden bile daha fazla korkutan "sapkınlık", artık yerlerini "kilisenin prensleri" olarak sağlamlaştırmaya başlayan eril rahipler aristokrasisinin iktidarını derinden sarsabilecek olan, dişil unsurları da kapsayan bir tanrı tasavvuruydu.

Tanrının Nasıl Tasavvur Edildiği Sosyal ve Politik Pratiği Belirler

Sonuç olarak Nag Hammadi belgeleri, çok sayıda gnostik grup içinde kadınların kehanet sahibi, yeni dinin tebliğcisi, şifacı, rahip ve hatta piskopos olarak kabul gördüklerini ve bazı gruplarda da önder rolü oynadıklarını ve en azından yaklaşık 200 yıllarına dek durumun böyle devam ettiğini kanıtlıyor. Peki, bu kanıtlar ışığında, gnostik grupların bastırılmasını sadece Tanrı'ya ve insan doğasına ilişkin tasavvurlarıyla birlikte kadınlara karşı pozitif tavırlarına bağlamak doğru mu? Sadece bu farka dayanarak soruya olumlu yanıt vermek, Pagels'e göre, kanıtların aceleci ve indirgemeci bir yorumu olur. Çünkü Ortodoks ve gnostik anlayışlar arasında başka birçok noktada da temel farklılıklar vardır. Gene de bu kanıtlar, söz

konusu iki çevrede birbirinden çok farklı iki cinsel yaklaşım kalıbının varlığını ortaya koymaktadır. Basitçe ifade edilecek olursa gnostik ilahiyatçılar Tanrı'yı ve onunla birlikte "insan"ı hem dişil hem eril olarak tanımlamaktadırlar. Bunlar, insanlığın kadın-erkek eşit olarak yaratıldığını anlatan Tekvin 1'e gönderme yaparlar.²⁷ *Bu tanımlama, gnostik toplulukların sosyal ve politik yapılarına kadın-erkek eşitliği ilkesini getirmektedir.*

Ortodoks kalıp ise tümüyle farklıdır. Tanrı'yı salt eril terimlerle tanımlayan Ortodoks ilahiyatçılar esas olarak Tekvin 2'ye gönderme yaparlar. Bu anlatıda erkek Âdem önce yaratılır; Havva ise sonra ve Âdem'den, üstelik de *onun için* yaratılır. Bu yaklaşım da tıpkı gnostik yaklaşım gibi sosyal ve politik pratiği belirler: İkinci yüzyılın sonunda Ortodoks Hristiyanlar erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini hem doğru, hem de tanrısal bir buyruk olarak görmeye başlarlar.²⁸

Sonuç olarak Roma kilisesi önderliğindeki cemaatlerin büyük çoğunluğu Tanrı'nın kavramsallaştırılmasından dişil sembolizmi dışlamayı, insanlığı eril bir dille tanımlamayı ve kadınlar üzerinde

27. Tekvin 1:27: "Ve Tanrı onları kendi suretinde yarattı; onları erkek ve dişil olarak yarattı."

28. Pagels'e göre bu konuda önemli bir istisna, saygın kilise babalarından İskenderiyeli Clement'in yaklaşımıdır. Gnostik grupları ve metinlerini de iyi bilen Clement kendisini Ortodoks olarak tanımlar ama Tanrı'yı salt eril değil dişil olarak da tasavvur eder: "*Sadece İsa bizi Babanın sütüyle besler, biz çocuklarına O'nun anaç sütünü aktarır. Çünkü Söz bizim için her şeydir, hem baba hem anadır ve onun memelerinden emen bizler gerçek mutluluk içinde oluruz.*" İnsan doğasına ilişkin olarak da "kadın ve erkeğin aynı mükemmelliği" paylaştığını, çünkü "insanlık" adının hem kadına hem de erkeğe ait olduğunu söyleyip "İsa'da ne erkek ne de kadın vardır" ibaresini hatırlatır. Hristiyan topluluğuna katılım bakımından da Clement'in tavrı düşünceleriyle uyum içindedir. Ortodoks gelenekte eş görülmek şeklinde yaptıklarına hayranlık duyduğu kadınların bir listesini verir. Eski Ahit'teki Yudit ve Ester gibi kadın kahramanlardan başlayarak Epikürcü filozof Themisto'ya, tarihçi Arignole'ye dek uzayan liste ünlü kadın ozanlar, ressamalar ve filozofların zikredilmesiyle biter. Pagels'e göre, Ortodoksuluk ile sapkınlık arasında henüz katı ayrımların yapılmadığı bir dönemde (İS 160-180) Mısır'da ders veren Clement, kadın-erkek eşitliği ilkesinin Ortodoks Hristiyan öğretisine bile içerilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Pagels, *The Gnostic Gospels*, s. 68.

erkek piskoposlardan, rahiplerden ve diyakonlardan oluşan eril hiyerarşiye dayalı bir sosyo-politik hâkimiyet kurmayı başardı. Bu aslında sadece kadınlar üzerinde değil, Hristiyan müminlerin büyük çoğunluğu üzerindeki bir hâkimiyetti. Böylelikle Roma Kilisesi ve diğer kiliseler, İsa'nın içinden çıkmakla birlikte yer yer reddettiği ya da yumuşatmaya çalıştığı katı ataerkil İsrail geleneklerini benimsemiş ve giderek pekiştirmiş oldular. Bu hâkimiyette, İngiltere Kilisesi'nde Piskopos Libby ile bir gedik açılmış oldu. Ancak Katolik dünyada hâlâ böyle bir şey söz konusu değil. Hoşgörülü tavrıyla ünlenen Papa Francis, iş kadınların kilise yönetiminde yer almasına gelince muhafazakâr Katolik çizgiden taviz vermeye yanaşmıyor: *“Kadınların piskopos olması konusunda Kilise konuştu ve ‘Hayır’ dedi. Papa II. Jean Paul bu kapının kapalı olduğunu kesin olarak ifade etti.”*²⁹

Petrus'un gölgesinin, kilisenin hem yapısı hem de zihniyeti üzerinden daha epey bir süre kalkmayacağı anlaşıyor.



29. <http://blog.seattlepi.com/seattlepolitics/2013/07/29/pope-francis-door-open-to-gays-closed-to-women-as-priests/>.

Avrupa’da Cadılık ve Cadı Avı: Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgu



“Cadıların varlığına inanmamak,
sapkınlıkların en büyüğüdür.”

Malleus Maleficarum

ANTROPOLOGLARIN bize hatırlattığı gibi, insan toplumlarının çoğunluğu büyücülüğün ve cadılığın ya da buna benzer bir şeyin varlığına inanır. Cadı, iyiye ya da kötüye kullanılabilecek içkin güçlere sahip olduğu düşünülen bir kişidir; geleneksel olarak bu güçlerin tevarüs edildiğine inanılır. Çoğunlukla anneden kızına, çok daha seyrek olarak da oğula geçen bir güçtür bu. Erken Ortaçağ’dan itibaren Avrupa’da cadıların varlığına ilişkin inancın yaygınlığı biliniyor. Batı dünyasında, Eski İspanya ve Galya’da daha Hristiyanlığın çok erken dönemlerinde cadılık pratiklerine ilişkin hem sivil hem de kilise yasaları var. Charlemagne ve diğer Frank kralları bu inanç ve uygulamaları batıl ve kötücül olarak damgalıyor ve idam dahil ağır cezalara tâbi tutuyorlardı. Ancak bu dönemde, Büyü ile Cadılık arasındaki ayırım henüz pek belirgin değildir ve bu ayırımın daha ziyade sınıfsal olduğuna ilişkin belirtiler vardır. Genelde yüksek sınıflardan okült “bilimler”le uğraşan eğitilmiş erkeklerin etkinliklerine büyü; yoksul, eğitimsiz ve kadın olanların aynı konulardaki uğraşlarına ise “cadılık” yaftası yapıştırılır.¹

Kilise konseyleri bu dönemde cadılık inancını kâh salt batıl inanç ve paganlık kalıntısı olarak görüyor, kâh bastırılması gereken

1. James A. Sharpe, “Magic and Witchcraft”, *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, 2007, s. 441.

güncel ve gerçek bir tehdit olduğunu ilan ediyorlardı. Kilisenin bu dönemdeki esas uğraşı, eskil pagan inanç ve pratiklerinin zayıflatılması ve Kilisenin otoritesini zayıflatan “sapkınlığa” karşı mücadele edilmesi idi. Bir anlamda günümüzün “kurtuluş teolojisi”ne benzetilebilecek sapkın hareketler, kurulu toplumsal düzenin yıkılmasını ve yerine daha eşitlikçi bir düzen geçirilmesini öneriyorlardı.²

Gene de, bir bütün olarak bakıldığında, erken Ortaçağ Kilisesi için “cadılık”, cahil halkın yanılsamasından ibaretti. “Karanlık Çağlar” boyunca Ortodoks Hristiyanlığın kadınları aşağılayan söylemi geçerli olmakla birlikte, Şeytan henüz tümgüçlü görülüyor ve geriletilebileceğine inanılıyordu. Ancak 12. ve 15. yüzyıllar arasında Kilise’nin tutumunda belirgin bir değişiklik oldu. 12. yüzyılda Arap kültürüyle ilişkiye girilmesi, astroloji ve simya gibi alanlarla aşına olunmasına ve “doğal büyü” denen şeye ilgiyi artırmıştı. Artık bunun köylülerin batıl inancı olarak küçümsenmesi zordu. Nitekim 15. yüzyıldan itibaren cadılığa ilişkin yeni bir modelin ortaya çıktığı ve Hristiyan teologların konuya büyük ilgi göstermeye başladıkları görülür. Artık cadılar kendi başlarına büyü uygulayan bireyler olarak değil, güçlerini şeytanla yaptıkları sözleşmeden alan sapkın ve satanik bir tarikatın mensupları olarak kabul edilirler.

Kilisenin resmi tutumunun değişmesine asıl yol açan, yukarıda değinildiği gibi, sapkın akımlara karşı mücadele ihtiyacı oldu. Kilise, sapkınlık suçlamasını her türlü toplumsal ve siyasal itaatsizliği bastırmak için kullanıyor ve bu konuda elbette seküler otoriteyle işbirliği ediyordu. Kilise ile devlet arasındaki işbirliği geç Ortaçağ’da ve özellikle de Reformasyon döneminde, İngiltere’deki gibi devletin Kilise ya da Cenevre’de olduğu gibi Kilisenin devlet olduğu örneklerde açıkça görüldüğü üzere, daha da pekişti. İktidarın bir

2. 1381 İngiliz köylü ayaklanması lideri John Ball, “Hepimiz Tanrının suretinde yaratıldık ama bizlere hayvan muamelesi ediliyor,” diyor ve devam ediyordu, “efendiler ve köylüler oldukça... İngiltere’de işler hiçbir zaman iyi gitmeyecek.” Kurulu düzenin temsilcilerinin, “sapkınlık”tan korktukları kadar vardı!

kolu yasayı koyuyor (ideolojik gerekçeyi hazırlıyor), diğeri ise uyguluyordu. Bu olgu, dinsel ideolojinin politik rolünü açık seçik gözler önüne serer ve sapkınlık suçlamalarının yerini alan cadı çılgınlığının, Avrupa’da sınırları aşan niteliğini de açığa çıkarır. Artık “cadı” her türlü başkaldırının ve “dünyanın tersine dönmesi”nin (ya da “ayakların baş olması”nın) simgesidir.

Yeni Bir Simyacılık: İnsan Kanından Altın Elde Etmek

Papa XXII. John’un 1320 yılında Engizisyon’a resmen cadılığı ko-
vuşturma izni vermesinin ardından papalık fermanları cadılık ve
“cehennemin temsilcisi şeytanla sözleşme yapanlar” hakkında gi-
derek daha zalimane olmaya başladı. 1484’te iki Dominiken rahip
Heinrich Kramer ve Johann Sprenger, Papa VIII. Innocentus’un
emriyle Almanya’daki cadılık konusunda araştırma yapmakla gö-
revlendirildiler ve iki yıl sonra sonuç, Hristiyan ülkelerde demo-
noloji konusunda son sözü söyleyen bir ansiklopedi olarak kabul
gören *Malleus Maleficarum* (Cadı Çekici) oldu. Kitap bütün bir ca-
dı çılgınlığı boyunca Avrupa’da otoritesini korudu. *Malleus*’un
içerdiği demonoloji anlayışı, cadıların gücünü şeytanla olan –özel-
likle cinsel– ilişkilerine bağlıyordu. Başka toplumlarda cadılar ge-
nel olarak kötülüğün cisimleşmesi olarak görülseler de Avrupa ta-
rihinde spesifik olarak “Kötülükler Prensi”nin yeryüzündeki tem-
silcileri sayıldılar.

1484’te Kramer ve Sprenger’e cadı mezalimini sistematize et-
me emrini veren *Summis desiderantes* fermanı yayımlandıktan
sonra 1487-1669 arasında *Malleus Maleficarum*’un en az 30 baskı-
sı yapıldı. Kilise böylece, daha önce o kadar önem vermediği cadı-
yı, Hristiyanlığın karşıtı olan ve her türlü zulmü uygulamanın meş-
ru olduğu dehşet verici bir figüre dönüştürdü. Şimdi hem Şeytan
artık tümgüçlü bir Efendi, hem de cadı/büyücü onun hizmetkârı ve
kölesiydi. Artık cadılığın varlığına inanmamak başlı başına sapkın-
lık işaretiydi ve cezalandırılması şarttı.

Kutsal Kitap'ın "büyücüleri yaşatmayacaksın" emrine uygun olarak Şeytanın dünyevi temsilcilerine karşı verilen savaş uzun ve acımasız oldu. En tutucu hesaplamalar bile katledilenlerin sayısını 100 bin civarında vermektedir.³ Bunların büyük çoğunluğu kadındı (aşağı yukarı yüzde 80'i).⁴ Tipik "cadı", yoksul, yaşı 41-60 arasında değişen bazen evli ama çoğu kez dul bir kadındı. Cadılıkla suçlanan erkeklerin çoğu da cadı kadınların oğulları ya da kocalarıydı. Savaşı başlatan Katolik Kilisesi olsa da Protestan Kilisesi de işe el attı ve el atmakla kalmayıp daha da genişletti. Karşı-Reformasyon döneminde ise savaş yeni boyutlar kazandı. Bu çılgınlığın ortalığı kasıp kavurduğu yüzyıllarda cadı inancından kuşku duyanlar da var olmakla birlikte cadı çılgınlığı, Ortaçağ kozmolojisinin yerini daha az teokratik ve daha seküler bir referans çerçevesi alana dek varlığını korudu.

Söz konusu "menfur" kuşkucular arasında, şeytanın yapıp ettiklerine ilişkin rivayetlere istihzayla bakan Ludovico Ariosto, Giordano Bruno, Macchiavelli gibi İtalyan entelektüelleri de vardı. Örneğin Giordano Bruno, şeytanın değil, altının ve paranın gücünün geçerli olduğunu vurguluyordu: "*Non incanti ma contanti*" (büyü filan değil para). Sonunda yakılanın Bruno olması herhalde tesadüf değildi! Ama bu tür kuşkuya kapılan vicdanlı rahipler de vardı. 1592'de rahip Cornelius Loos'un yazdıkları çarpıcıdır:

Zavallı yaratıklar işkence altında hiç yapmadıkları şeyleri itiraf ediyorlar... böylelikle zalim kasaplar masum hayatları yok ediyorlar, ve sonra yeni bir sihyacılıkla insan kanından altın ve gümüş elde ediliyor.⁵

Gerçekten de kurbanların yakıldığı odunların ve bağlandıkları iplerin parası bile gene onlardan alınıyordu ve her bir işkence biçi-

3. Birçok tarihçi sayıyı daha fazla hesaplarsa da, bir ara öne sürüldüğü gibi milyonlarla ifade edilen bir sayı olmadığı kesin.

4. D. Dawson, "The Witch: Subversive, Heretic or Scapegoat?", *Nebula*, Mart 2007, s. 49.

5. Akt. H. Ellerbe, *The Dark Side of Christian History, 1450-1750*, Morningstar Publishing, 1995, Bölüm 8.

minin ayrı parasal bedeli vardı. Hali vakti yerinde bir cadı öldürüldükten sonra yetkililerin onun mirasıyla kendilerine ziyafet verdikleri örnekler de çoktu. Cadı davaları ayrıca birçok kişiye iş yaratıyordu: Yargıçlar, hekimler, işkenceciler, tutanak kâtipleri ve muhafızlar verdikleri “hizmetler” için ücret alıyorlardı. Bunlara ödenen günlük yemek ve şarap ücretlerinin bile tek tek dökümü yapılıyordu.

Özellikle 16. yüzyıldan 17. yüzyılın sonlarına dek Avrupa’da yüz binlerle sayılan onca insanın, özellikle de korumasız, yoksul köylü kadının korkunç bir cadı avının kurbanı olmasının, suçlama ve idam kampanyalarının toplumsal ve dinsel histeri boyutlarına ulaşmasının nedenleri nelerdi? Bu soruların yanıtını 1500’lerden itibaren Avrupa’yı sarmış olan belirsizlik, kargaşa ve altüst oluş havasında aramak gerekir. Bu dönemde yerleşik düzeni sürdürmenin tüm bildik araçları gözden düşmüş ve iflas etmiş durumdaydı. Din reformcuları Katolik inancını sarsıyor; Almanya, Fransa ve İskoçya’da bir prensin yerine hemen bir başkasının geçmesi, bir inancın yerini diğerinin alması, sonuçta bütün prenslere ve inançlara kuşku duyulmasına yol açıyordu.

Ekonomi alanında yerel pazarların ve ticaretin yerini adım adım güçlü hanedanların koruması altındaki büyük ticaret merkezleri alıyor, loncalar kapılarını seçilmiş bir azınlık dışında halka kapatıyorlar, kırsal bölgelerde geleneksel ortak kullanıma açık araziler güçlü toprak sahipleri tarafından “çitlenerek” köylülerin elinden alınıyor ve sonuçta giderek büyüyen mülksüzleşmiş, yersiz yurtsuz yoksul kitleler ortaya çıkıyordu. Günah keçileri icat etmek için böyle bir ortamdan elverişlisi var mıydı? Hem dinsel hem de dindışı otoritelerin düzeni sağlamak için başvurdukları ve etkisi tarih tarafından sürekli ispatlanan yol, günah keçileri yaratarak kitlelere kesin ve katı tanımlar sunmak ve konformizmi yaygınlaştırmaktı.

Farklı Yörelere, Farklı Günah Keçileri, Aynı İdeoloji

Tarihçi H. R. Trevor-Roper, Doğu ve Batı Avrupa'da cadı avı süreçlerini analiz ederken cadılara atfedilen Şeytanla sözleşme yapmak, cadılar bayramına uçarak gitmek, cinsel orjiler gibi unsurları toplumsal bir klişeye dönüşecek biçimde ören ve sistematik bir demonoloji yaratanın Katolik Kilisesi olduğuna, Yunan Ortodoks Kilisesi'nin böyle bir çabaya girişmediğine işaret eder. Elbette Yunanistan'da da köylülerin batıl inançları vardır ve hem Batı'da hem de Doğu'da nesnel koşullar benzerdir. Örneğin Manici düalizm daha sonra Languedoc Albijenlerinin sapkınlığı haline gelmeden önce Bulgar Bogomillerinin sapkın inancıydı. Ancak Bogomilciliğin kalıntılarından bile Ortodoks Kilisesi sistemli bir demonoloji inşa etmemiş ve bir cadı çılgınlığı başlatmamıştı. Böylece "1054'teki bölünmenin Ortodoks tarafında kalan Slav ülkeleri, Katolik Polonya dışında –ki bu, kuralı doğrulayan bir istisnadır– Hristiyanlık tarihinin en kötü epizodlarından birinin parçası olmaktan kurtulmuş oldular."⁶ Sürekli propagandalarıyla cadı nefreti yayan Dominikenlerin bunu elverişli bir toplumsal bağlam içinde yaptıklarını da hatırlatır, Trevor-Roper. Dominiken rahipler başından itibaren bu elverişli ortamdan yararlanıp sosyal baskıyı harekete geçirirler ve bunu yapabilmek için bir mitoloji inşa ederler.⁷

Hristiyan Batı toplumu, başka herhangi bir toplum gibi, çalkantı ve toleranssızlık dönemlerinde günah keçileri arayışına girer. "Yahudi ya da cadı, her ikisi de olabilir, ama toplum en yakınındakini tercih edecektir. Dominikenler bu ikisinden de nefret ederler ama Alpler'de ve Pireneler'de cadı avına girişirken, İspanya'da Yahudiler üzerinde yoğunlaşırlar. Bu, İspanya'da cadı olmadığını dü-

6. H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harper & Row Publishers, 1969, s. 185.

7. A.g.y., s. 115. Gerçekten de, bu mitoloji olmasaydı cadı avının bir Avrupa hareketine dönüşmesi zordu.

şündükleri için değildir ama Engizisyon bir kez sağlamca kurulduktan sonra yerel düzenin önceliğine önem verirler. Ellerinde Yahudiler ve Kuzey Afrikalı Müslüman dönmeler varken Engizitörlerin cadılara pek az vakti kalır.”⁸

Öte yandan Almanya’da öncelik tersinedir. 16. yüzyıldan itibaren cadı, adım adım, daha önceki korkunç pogromların mağduru Yahudinin yerini alır ve 17. yüzyılda bu tersine dönüş aşağı yukarı tamamlanır. Öyle ki, Kara Veba sırasında evrensel günah keçisi Yahudi iken, Din Savaşları döneminin evrensel günah keçisi cadıdır. 15. yüzyılda Fransa’da cadı avının yaygınlaşmasının Yüzyıl Savaşlarının getirdiği yıkımla ilgili olması da tesadüf değildir.

Orta ve Batı Avrupa’nın aksine Rumen Kilisesi de diğer Doğu Avrupa Yunan-Ortodoks kiliseleri gibi, Engizisyon benzeri bir kuruma sahip değildi. Bunun sonucu olarak, sapkınlık suçlamaları var olsa da, sistematik ve kitlesel bir cadı avı yoktu ve arkaik bir popüler kültürün varlığını sürdürmesi mümkün olmuştu.⁹ Romanya kaynaklı belgeler, Batı Avrupa cadılığının anlaşılmasına katkıda bulunarak bazı önemli pagan ritüellerinin, özellikle doğurganlık ve sağlığa ilişkin olanlarının izini taşıdığını ortaya koydu. Ayrıca, bu tür mitik-ritüel senaryoların genç kadın ve erkeklerde cisimleşen, karşıt olmakla birlikte tamamlayıcı iki grup arasındaki çatışmayı ve bazı durumlarda da bunlar arasındaki uzlaşmayı içerdiğini gösterdi. Topluluğun iki gruba bölünerek bir grubun daima karşıtlığın negatif yönünü temsil ettiğini ve bazı durumlarda negatif ilkenin kötülüğün cisimleşmesi olarak anlamlandırıldığını da ortaya koydu. Eliade’ye göre Batı Avrupa’daki durum, her türlü Hristiyanlık öncesi mitik ritüel kalıntının erken tarihlerden itibaren şeytan tapımı ve sapkınlıkla özdeşleştirilmesi yüzünden daha karmaşıktı. Ortaçağ’daki gibi dinsel, toplumsal ve ekonomik kriz zamanlarında ya da Kilise baskısı altında veya Engizisyon davaları sonucunda bu

8. Trevor-Roper, s. 110-11.

9. M. Eliade, Romanya’da Diana kültürünün devamına ilişkin kanıtlar sunuyor. *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, 1969, s. 160, 163.

tür popüler kalıntılar yeni bir yönelim, özellikle kara büyüye yönelim kazanıyordu.¹⁰

Farklı yörelerde ama aynı dönemde doruğuna ulaşan Yahudi ve cadı mezalimlerinin benzerliği, her iki olgunun ardındaki baskının, toplumsal olduğuna işaret eder. Bunların her ikisi de topluma uymazlığın temsilcisidir. Başlangıçta daha kesintili biçimde ve fazla gerekçe gösterilmeden zulme uğrattılırlar. Çünkü Kilisenin eski yasasında cadıları mahkûm etmek konusunda başvurulacak kapsamlı gerekçe yoktur, Yahudiler ise zaten “kâfir”dir. Her ikisine de uygulanan zulmün yasal gerekçeleri, cadılara ilişkin yasanın değiştirilmesi ve Yahudilere zorla vaftiz uygulanmasıyla sağlanır. Böylelikle sapkınlık suçlamasının hedefi haline gelirler. Ancak bir süre sonra bu gerekçeleri kullanmak da elverişli olmamaya başlayınca, hiç kullanılmazlar! Cadı artık basitçe “cadı olduğu için”, Yahudi de “Yahudi olduğu için” zulme uğrattılır; yani artık gerekçe inanç değil, “kan”dır (*Limpieza de sangre* gerekçesi). Dolayısıyla sebepler değişir ama mezalim devam eder. Bu ise sebebin gerekçeden çok daha derinde yattığının kanıtıdır.¹¹ *Malleus*’un yayımlanmasıyla sistemli bir biçim alan yeni ideolojinin temel içeriği hep aynı kalır ve farklı yerlerdeki mezalimlerin canavarca gerekçesi haline gelir.¹²

Kapitalizmin Yükselişi, Mülksüzleşme ve Cadı Çılgınlığı

Silvia Federici, büyük etki yapan kitabında (*Caliban ve Cadı*), bir yanda kapitalizmin gelişmesi ile öte yanda geç feodal dönemde yer alan sosyal mücadeleler ve yeniden üretim krizi (Marx’ın proleteryanın oluşumu adını verdiği olgu) arasında bağlantı kurar.¹³ Onun sorusu, modern dönemin başlangıcında yüz binlerce, çoğu kadın

10. Eliade, *a.g.y.*

11. Trevor-Roper, *a.g.y.*, s. 110.

12. *A.g.y.*, s. 128.

13. S. Federici, *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004.

olan insanın “cadı” olarak öldürülmesinin ve kapitalizmin yükselişinin kadınlara karşı bir savaşla örtüşmesinin nasıl açıklanabileceğidir. Federici, 16. ve 17. yüzyıllardaki nüfus krizinin, merkantilist dönemin arazi ve emek politikalarının konuyla ilişkili ipuçları sunduğunu savunur. Ona göre, bu dönemde kadınları emeğin yeniden üretimiyle sınırlandıran yeni cinsel işbölümü, cadı mezalimi, köle ticaretinin genişlemesi ve çitleme (*enclosure*) hareketi hem Avrupa’da, hem de Yeni Dünya’da modern proletaryanın oluşumunun temel boyutlarıdır ve birbirleriyle ilişkilidirler.

Michael Taussig ise 1980 tarihli *Şeytan ve Meta Fetişizmi* adlı yapıtında bir üretim biçiminden diğerine geçişin yer aldığı tarihsel dönemlerde şeytan inancının yaygınlaştığına dikkat çekerek Federici’yi destekler. Böyle dönemlerde sadece maddi koşullarda değil, toplumsal düzene ilişkin metafizik anlayışlarda da değişim gözlenir. Başka bir deyişle değer nasıl üretildiği, hayatı ve gelişip büyümeyi destekleyen ne olduğu, “doğal” olanın ne olduğu, verili toplumsal düzene ve örf ve âdetlere aykırı olanın neler olduğu gibi sorular ve cevaplarında önemli değişimler olur. Bunun ardında geleneksel köylü haklarının ihlalini içeren kırsal kapitalizmin genişlemesi ve modern Avrupa’daki ilk enflasyonist dalga vardır. Bu olgular yoksulluğa, açlığa, göçlere ve iktidarın yeni modernleşmeci bir sınıfın eline geçmesine yol açmıştır.¹⁴

Starhawk da, Federici gibi, aynı olguyu daha çok Avrupa’da pazar ekonomisinin yükselişiyle ve köylülüğün mülksüzleştirilmesiyle ilişkilendirir.¹⁵ Almanya’daki, İskoçya dışında başka her yerden daha geniş mezalimin ardında da, gene mülksüzleştirme ve mülk gaspı olduğu öne sürülür (burjuvazinin bir kısmını da hedef almışsa da çoğu kurbanın yoksul olduğu konusunda fikir birliği vardır). Bu yazarlar Avrupa’daki fiyat devrimiyle de yakın ilişki kurarlar.

Yeni yükselmekte olan sınıf, pre-modern Avrupa’ya özgü ko-

14. M. Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, 1980.

15. Starhawk, *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*, Beacon Press, 1997 [1982].

münal hayat biçimlerine korku ve aşışılamayla bakmaktadır. Nitekim cadı avlarında inisiyatif ele alan işte bu “nev zuhur” sınıf olmuştur. Örneğin 16. yüzyılda arazinin neredeyse tümünün “çitlendiği” (komünal araziye el konduğu) Essex'te cadı avları ve idamların çok yaygın olduğu belgelenmişken, özel arazi mülkiyetinin bulunmadığı Britanya adalarında neredeyse hiç cadı avı kaydı yoktur. Bir başka örnek ise, kolektif arazi tasarrufunun ve sıkı akrabalık ilişkilerinin bulunduğu İskoç dağlarında gene cadı avı kayıtları yokken kapitalist tarıma geçmeye başlayan İskoç ovalarında bunun tam tersinin geçerli olmasıdır.¹⁶

Tudor ve Stuart dönemlerinde İngiltere'de cadılığı inceleyen tarihçi Alan D. J. Macfarlane ise, modern Afrika antropolojisinin yöntemlerini kullanarak cadı çılgınlığı ile bunun içinde yer aldığı daha geniş toplumsal değişimler arasında bağlantı kurar. Essex'te 1560 sonrasındaki 120 yıl boyunca mahkeme tutanaklarını ve broşürleri inceleyerek en sık yapılan cadılık suçlamasının genelde yaşlı bir kadının yardım isteğini geri çevirdikten sonra başına bir uğursuzluk gelen kişilerden kaynaklandığını ortaya çıkaran Macfarlane, bu tipik durumu, sıkı ilişkilerle birbirine bağlı bir köy toplumundan daha bireyci bir topluma geçişin getirdiği değişimlere bağlar. Cadılık suçlaması, her zaman bilinçli olmasa da, artık geçerliliği kalmamış, istenmeyen ama yakın bir ilişkiden kopmanın gerekçesini sağlamaktadır.¹⁷

Gerçekten de kırsal kapitalizmin yaygınlaşmasıyla el ele giden arazi gaspları, insanlar arası sosyal mesafenin artması, kolektif ilişkilerin çözülmesi gibi etkenlerin cadı mezaliminde önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Cadı diye suçlanıp öldürülenlerin büyük çoğunluğunun yoksul, genelde dul, köylü kadınlar olması tesadüf değildir. Aynı şekilde onları suçlayanların da ilk başlarda topluluğun zengin ve itibarlı, merkezi devletle ilişkisi olan yerel iktidar sahipleri olması da tesadüf değildir. Suçlamaların sıradan “komşular”

16. Taussig, s. 178, akt. Federici, s. 170.

17. A. D. J. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Routledge & Kegan Paul, 1970.

tarafından devralınması ise, dinsel ideolojik propagandanın yarattığı toplumsal terör ve histeri dalgasının sonucudur.

Araştırmaların ortaya çıkardığına göre, cadı diye suçlanan yoksul kadınlar, çoğunlukla, her türlü destekten yoksun oldukları için evden eve dilenerek geçinmeye çalışan dullardır. Nitekim mahkeme tutanaklarındaki itiraflar bu durumu açıkça ortaya koyar. Şeytan, onlara en muhtaç oldukları zamanda görünmüş ve “artık hiç açlık çekmeyeceklerini” vaat etmiştir! Onları suçlayanlar ise, dilenen bu zavallı kadınları eli boş döndürdükten sonra başlarına kötü şeyler geldiğini iddia edenlerdir. Örneğin Tyburn’de 1585’te idam edilen Margaret Harkett, komşusunun tarlasına izinsiz girip armut toplamış, yakalanınca da armutları öfkeyle yere fırlatmıştır. Bundan sonra o tarlada artık armut yetişmez olmuştur. William Goodwin adlı şahsın hizmetçisi, dilenen bir kadına arpa vermemiş, ondan sonra arpa mayalaması mümkün olmamıştır. Kâhyanın biri, bir kadını efendinin arazisinden odun çalarken yakalamış ve ardından aklını yitirmiştir. Gene at istenen bir kişi atı vermemiş bunun üzerine bütün atları ölmüştür, vb.¹⁸

Üvey anaların bulunduğu aileler de en sık cadılık suçlamasının görüldüğü yerlerdendir. Masallarda karşılaşılan “cadı üvey ana” imgesi boşuna ortaya çıkmaz. Yetişkin üvey çocuklar yeni eşi, *özellikle miras söz konusu olduğunda* kolayca cadı olarak suçlarlar.¹⁹ Üvey anaların çocuklara kötü davrandığı yaygın inancı da genelleştirilmiş bir korkuya yol açar ve dolayısıyla kadınların cadı olduğuna inanmayı kolaylaştırır. Görüldüğü gibi cadı mezaliminde toplumsal cinsiyet boyutunun yanı sıra yaş ayrımcılığı da söz konusudur. Kadınlar arasındaki dostluk da başka bir kuşkulama kaynağıdır ve erkeklerin kadınlara karşı düşmanlığını pekiştirir. Ancak, özellikle aile içi çatışmalarda ve erkeğin başka bir kadına ilgi duyması durumunda kadınların kadınlara yönelik cadılık suçlamaları-

18. K. Thomas, *Religion and Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Weidenfeld & Nicholson, 1971, s. 556.

19. R. Briggs, *Witches and Neighbors: the Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Viking Books, 1996.

nın arttığı ve bu durumun kadın dayanışmasını engellediği görülür. Nitekim çağlar boyunca “cadılık” suçlamasının içeriği değişse de (bazen meşum kadın, bazen Paris’i yakmak isteyen komün taraftarı kadın –*petroleuses*—²⁰ ya da erkek düşmanı feminist vb. olabilir bu içerik), kadınları bu şekilde bölmenin erkek iktidarının “bölerek yönetme” politikasının başarısını sağladığı açıktır.²¹

Beden: Kadınlar İçin Kimlik Kaynağı ve Hapishane

“Çok kadının olduğu yerde çok cadı olur.”

Malleus Maleficarum

Feminist teorisyen ve tarihçilerin işaret ettiği gibi, insan yetilerinin hiyerarşik bir derecelendirmeye tabi tutulması ve bedensel gerçekliğin daha aşağı sayılması, ataerkil iktidarın yerleşmesi ve kadın emeğine erkeklerce el konmasında tarihsel olarak araçsal olmuştur. Şiddet ve erkek merkezli sömürü stratejileri, kadın bedeninin disipline edilmesinde kullanılmış ve bu bağlamda kadın bedeni iktidar teknikleri ve ilişkilerinin uygulandığı önemli bir hedef haline gelmiştir. Feminizmin dikkat çektiği, kadının üreme gücünün denetim altına alınması, tecavüzün ve şiddetin kadınlar üzerindeki etkileri, sosyal bir kabul edilme koşulu olarak onlara güzellik stan-

20. Cadıların daima ateşle ilişkilendirilmiş olması çok ilginçtir. (Ancak Avrupa’da ateşte yakılmak yaygınken, İngiltere’de suda boğma veya idam da uygulanırdı.) Erkek imgeleminde “cadı” sadece çirkin ve yaşlı değildi, aynı zamanda genç ve güzel de olabilir, böylece cinsel gücüyle erkeği baştan çıkarabilir, sonra da onu erkekliğinden edebilirdi. Onlar, Venüs’ün –aşk tanrıçası– ateşini taşırlar ve erkeklerde arzu uyandırırldı, dolayısıyla yakılmaları da uygun bir cezaydı! Öyle ya da böyle, kurtuluşu yoktu! Cadı kadına ilişkin bu ikircikli yaklaşım aslında genel olarak kadınlara yüklenen çelişkili tanımların bir diğer yansımasıdır. Kadın denen mahlûk hem arzu uyandıran fahişe, hem de arzu nesnesi olmaması gereken kutsal anadır. Bu noktada çarpıcı bir karşılaştırma, İslam kültüründe kadına *hbel şitan* (şeytanın ipi) yakıştırmasıdır. *Hbel* aynı zamanda tesbih anlamına geldiğinden, burada hem kadının şeytanın tarikatına mensup olduğu hem de ipiyle erkeği “bağlama”, erkekliğinden yoksun etme gücünün bulunduğu ima edilir.

21. Federici, s. 189. Federici, Avrupa’da, Basklı kadınlar örneği dışında kadın dayanışmasının kayıtlarının bulunmadığına işaret ediyor.

dartlarının dayatılması vb. olgular bedene ilişkin söyleme muaz-zam bir katkı yaptı. Ne var ki beden ve cinsellik üzerine öylesine etkili bir çalışma yapmış olan Foucault'nun yapıtında bunları görmek mümkün değildir, tıpkı cadı avlarını ve sonuçlarını görmenin mümkün olmadığı gibi!

Ortodoks Hristiyanlığın vazgeçilmez bir bileşeni olan, kadının ve kadın bedeninin aşağılanması cadı avlarının gerekçelendirilme-sinde en önemli katkıyı sundu. Aziz Petrus'un deyişiyle “daha zayıf yaratık” olan kadının Şeytanın iğvasına uyması kolaydı ve zaten öyle olmuştu. Havva bütün bir insan ırkının lanetlenmesine, cen-netten kovulup ölümlü olmasına ve her türlü dünyevi ıstıraba sebep olmamış mıydı? İskenderiyeli Clement, bu yüzden, “her kadının, kadın olduğu için utançla dolması gerektiğini” yazıyordu. Kilise babalarından Tertullianus da kadınların neden aşağı olmayı hak et-tiklerini veciz biçimde açıklıyordu:

Sen bir Havva olduğunu bilmiyor musun? Tanrı'nın hükmü bu çağda devam ediyor, dolayısıyla senin suçunun da zorunlu olarak devam etmesi gerek. Sen şeytanın kapısı, sen o ağacın meyvesini koparsın, tanrısal yasayı ilk çiğneyen sensin, şeytanın saldırmaya cesaret edemediği erkeği ikna eden sensin. Sen Tanrının sureti olan erkeği kolayca mahvettin. Senin suçun yüzünden Tanrının Oğlu bile ölmek zorunda kaldı.²²

Başkaları meseleyi Tertullianus'tan daha kaba ve anlaşılır şe-kilde koymaktaydılar: 6. yüzyıl Hristiyan filozofu Boethius, “ka-dın lağımın üzerine inşa edilmiş bir tapınaktır,” derken, 10. yüzyıl-da Clunylı Odo, “bir kadını kucaklamanın bok çuvalını kucakla-mak”la aynı şey olduğunu yazıyordu. Bunlara sonsuz sayıda ben-zer “tespit” ilave edilebilir. Ancak sözün özü, Kutsal Kitap'ın hük-müdü: “Günahın başlangıcı kadından kaynaklandı ve onun yüzün-den hepimiz ölmek zorunda kaldık.” Dolayısıyla Şeytanın yeryü-zündeki en hevesli suç ortaklarının kadınlar olmasından daha “do-ğal” şey yoktu.

22. Rosemary Ruether, “Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church”, *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, haz. R. Ruether, Simon and Schuster, 1974, s. 157.

Bu anlayışın kol gezdiği bir ortamda kadınların tinselliğın önünde bir engel olduklarını düşünmek şaşırtıcı olmadığı gibi, her türlü dünyevi kötülüğü onlara yıkmak da kolaydı. *Malleus Maleficarum*'un yazarları, neden erkeklerden ziyade kadınların cadılığa yatkın olduğunu güzelce açıklıyorlardı:

Çünkü erkeklerden çok kadın cinsi bedenın/etin istekleriyle meşguldür. Çünkü erkeğın kaburgasından yaratılan kadınlar sadece “mükemmel olmayan hayvanlardır” ve “çarpıktırlar”, buna karşılık erkekler ayrıcalıklı cinse mensupturlar ve İsa da onların arasından çıkmıştır.

Bu nedenle Kral I. James, cadılığa kayan kadınların oranının erkeğe göre 1'e 20 olduğunu söylüyordu. Nitekim tarihsel kayıtlar cadı diye öldürülen kadınların oranının yüzde 80 ile 90 arasında olduğunu göstermektedir.²³

Kadınlar ile cadılık arasında kurulan ilişkinin bir başka yönü ise, doğurganlıklarının onları potansiyel olarak daha tehlikeli kıldığı düşüncesidir. Âdet kanının zararlı ve doğumla ilgili her şeyin büyülü ve korkutucu olduğu inancının kökü çok eskilere dayanır. Bir gizem ve korku ağıyla sarılı doğum olayının iç yüzünü bilen ebe kadınların özel güçlere sahip oldukları düşünülürdü ve köylüler kentlere göç ettiklerinde bu inançları da beraberlerinde taşıdılar. Fransız kentlerinde 15. yüzyıldan, İngiliz kentlerinde ise 16. yüzyıldan itibaren ebe kadınlardan kuşkulanılmaya başladı. Christopher Hill, cadılara yönelik Pürıten saldırının, kırılık bölgelerde hâlâ hüküm süren geleneksel paganizme karşı yeni ahlak anlayışlarının ve standartlarının dayatılması anlamına geldiğine işaret eder. Protestanlık ve özellikle Kalvinizm şehirli orta ve alt-orta sınıfların ideolojisidir. İngiltere'deki radikal tarikatların büyüsel inançları ve pratikleri daha fazla koruduklarını belirten Hill, cadılık suçlamalarının başta ebelere, sonra da Quakerlara yöneltildiğini belirtir.²⁴

23. Ellerbe, *The Dark Side of Christian History, 1450-1750*, Bölüm 8.

24. C. Hill, “Science and Magic in 17th century England”, *Culture, Ideology and Politics, Essays for Eric Hobsbawm*, haz. R. Samuel ve G. S. Jones, Routledge Revivals, 1982.

Kilisenin iddiası ebe kadınların veya şifa dağıtan bilge kadınların (*wise women*) hastalıkları iyi edemeyecekleri değil, tersine bu konudaki başarılarını Şeytan ile yaptıkları işbirliğine borçlu olduklarıydı. Zaten Şeytanla işbirliği yapmak kadının doğasında yok muydu? Kadın denilen zayıf ve aşağı mahlûk başka türlü böyle güçlere sahip olabilir miydi? 14. ve 17. yüzyıllar arasında Avrupa’da tıbbın adım adım erkek egemenliğindeki bir meslek haline geldiği ve doktorların, Kilisenin himayesi altında, uzmanlık diploması olmayanların şifa vermeye kalkışmasını önlemek için kampanya başlattıkları biliniyor. Bu, üniversiteye girme hakkı olmadığı için diploması da olmayan kadınların tıp alanından tümüyle dışlanmaları demekti. Örneğin İngiltere’de 1511 tarihli bir Parlamento Yasası, “şifa verme eyleminde büyü ve cadılık yöntemlerini kullanan” “sıradan” kadınları hedef almaktaydı. Hizmet ettikleri topluluklarda saygın bir yere sahip olan bu kadınlara olumsuz “cadı” sıfatını atfeden, hastalığın Tanrı vergisi olduğunu öne sürüp, dolayısıyla sıkı bir dinsel denetime tâbi olmasını isteyen Ortaçağ Kilisesiydi. Doğal olarak kadın şifacı aynı zamanda Kilisenin eril egemenliğine de meydan okuma anlamına geliyordu.

Ortaçağ toplumunda üç hiyerarşi birbirine denk düşer: Ruhban sınıfı dışındaki halk üzerinde Kilisenin, kadın üzerinde erkeğin ve köylü/serf üzerinde toprak sahibinin. Kadın-ebe-şifacı ise her üç hiyerarşiye de meydan okumakta, Kilise-dışı bir alt kültürü temsil etmekte ve bir azınlık grubunun sahip olduğu potansiyel gücü taşımaktaydı. Bu ise kurulu düzen açısından apaçık bir tehditti! *Mal-leus Maleficarum* yazarları boşuna “Katolik inancına ebelerden daha fazla zarar veren kimse yoktur,” demiyordu! Hüküm açıktı: “Eğitim görmemiş bir kadın, şifacılığa kalkışırsa, onun cadı olduğuna hükmedilir ve öldürülür.” Böylece, cadı çılgınlığının önemli bir boyutunun üniversite eğitimi almış erkek hekimlerin kadın ebe/şifacıların rekabetinden duydukları tehdit olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bir Başka Neden: “Başlangıç”taki Altın Çağ’a Dönüş Özlemi

Cadılar Bayramı'yla (*Sabbat*) ilgili senaryoların, 14. yüzyıldan itibaren hep aynı unsurları içermesi ilginçtir: Yeraltında bir yerde toplanmak, Şeytanın çağrılması ve onun görünmesi, ışıkların söndürülmesi, ardından ayrımsız cinsel ilişki – orji. Bu tekdüze anlatı, 11. yüzyıldan itibaren, farklı dinsel reform hareketlerinin sapkınlıkla suçlanmasında tıpatıp aynı unsurların kullanılmasıyla özel bir anlam kazanır. Bu suçlamalar birer klişeye dönüşür ve sapkınlıkla itham edilen her birey ya da gruba uygulanır.²⁵ Böyle suçlamaların Reformist Fransiskanlara bile yöneltildiği görülmüştü. Bunların ışıkları söndürüp orjiye giriştikleri ve sonuçta doğan çocukları öldürüp kemiklerini toz haline getirerek şeytan tapımında kullandıkları iddiası yaygındı. Burada gerçekten ilginç olan nokta bu tür ithamların aynısının, yani cinsel orjilerin, ensestin ve yamyamlığın, zamanında paganlar tarafından ilk Hristiyanlara yöneltilmiş olmasıdır. Örneğin Aziz Petrus, Hristiyanlığın 365 yıl boyunca varlığını sürdürmesini sağlamak için bir yaşındaki bir çocuğu kurban etmekle itham edilmişti. Ne var ki aynı formül, Kilise Babaları tarafından bu kez sapkınlıkla suçladıkları Montanistlere, gnostiklere, Manicilere vb. uygulanmıştı.²⁶

Tibetlilerden Eskimolara ve Avustralyalılara uzanan bir yelpazede tanık olunan ritüel orjilere genelde kuraklık, salgın hastalık, garip meteorolojik olgular gibi kozmik ya da sosyal bir krizi önle-

25. J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, University of California Press, 1965; akt. Eliade, *a.g.y.*, s. 166.

26. Eliade, klişelerin bir olgunun kanıtı olmadığına ama aynı zamanda tersini de kanıtlamadığına işaret ederek bunların muhayyel evrenlere ait olduğunu da görmek gerektiğini belirtiyor ve muhayyel bir evrenin serimlediği gizemli “üst-gerçekliğin” (*sur-realité*) de artık önemini kavramaya başladığımızı söylüyor. Nitekim ışıkların söndürülmesiyle başlayan orjiastik pratiklerin Orta Asya’da, Himalaya bölgesinde, bazı Rus tarikatlarında ve Besarabya’daki Masumcularda (*Innocentists*) vb. görülmesinin tesadüf olmadığını belirtiyor.

mek için veya iyi bir eyleme –evlilik, doğum vb.– yardımcı olmak için başvurulur. Bütün bu durumlarda amaç, uyur durumdaki dinsel-cinsel güçleri harekete geçirmek ve artırmaktır. Kriz durumlarında başvuruyla ayrımsız ve aşırı cinsellik, topluluğu başlangıçtaki mitik Altın Çağ’a döndürür. Bu en arkaik ritüel orji türü, başlangıçtaki ayrımsız kolektif cinsel ilişkinin kökenini ortaya koyar ve Yaratılış’ın başlangıç momentini, cinsel tabuların ya da ahlaki ve sosyal normların henüz oluşmadığı mutlu aşamayı yeniden canlandırmaya hizmet eder.²⁷ Bu, pre-kozmik zamanın kutsal bütünlüğüne bir geri dönüştür. *Düzensizlik gibi görünen şey, aslında başka bir düzenin temsilidir.* Örneğin Orta Avustralya’daki Aranda kabileleri periyodik olarak mitik atalarının yaratıcı eylemlerini kutladıkları ritüeller düzenlerler. Bu dönem onlar için sadece hayvanların kolayca avlandığı, suyun ve meyvelerin bol olduğu bir dönem değil, aynı zamanda örgütlü toplumun getirdiği her türlü kısıtlayıcı kural ve engellenmenin bulunmadığı bir cennet yaşamıdır.²⁸

Eliade’nin işaret ettiği gibi, mitik başlangıçlara dönüş isteği, ortadan kaldırılamaz bir özlem gibi görünmektedir. Örneğin 14. ve 15. yüzyılların Bohemyası’ndaki Adamcılar (*Adamites*) tarikatı, Âdem’in –hepimizin mitik atası– zamanındaki masumiyet durumuna dönmek peşindeydi. O yüzden çıplak gezen ve kadınlar ile erkeklerin eksiksiz ve kısıtsızca ayrımsız cinsellik yaşadığı bir topluluk oluşturmuşlardı. Benzer biçimde Athos Dağı’ndan Lazarus isimli daha önce Bogomil olan bir keşiş, cennetten kovulma (Düşüş) öncesindeki zamana geri dönmek için nüdizmi öneriyordu. Bir başka gezgin vaiz olan Theodosius ise izleyicilerini sadece ritüel çıplaklığa değil, inayete kavuşabilmek amacıyla orjistik aşırılıklara davet ediyordu. 19. ve 20. yüzyılın Rus tarikatı Masumcular (*Innocentists*), yeraltı mağaralarında yaşayıp “çok büyük günahlar” işleyerek ve günahlarının büyüklüğü sayesinde selamete kavuşacakları ümidiyle ayrımsız cinsel ilişki uygularlardı.

27. Eliade, *a.g.y.*, s. 168.

28. *A.g.y.*, s. 85 ve Eliade, *Australian Religions: An Introduction*, Cornell University Press, 1973, s. 46 vd.

Eliade'nin işaret ettiği gibi, bu türden dizginsiz orjilerin Hristiyanlar, hatta sapkın sayılan Hristiyan tarikatları arasında yer almasına inanmak ilk bakışta güçtür. Çünkü Yahudi-Hristiyan geleneğinde cinsel serbestinin her türü en yüksek cezayı gerektiren şeytansı bir suçtur. Ne var ki kadim zamanların kalıntısı olan cinselliğin kutsal sayılması, ne Yahudilikte ne de Hristiyanlıkta tümüyle ortadan kaldırılabilmıştır. Çıplaklık ve serbest cinsel ilişki yalnızca etkili büyüsel-dinsel güçler olmakla kalmaz, mutlu bir insan varoluşuna duyulan özlemi de ifade eder. Yahudi-Hristiyan geleneğinde bu mutlu mitik zaman, Düşüş'ten (ilk günah) önceki cennet bahçesidir. Dinsel açıdan, ilk çiftin başına gelen trajik felaket, aynı zamanda çıplaklığın yasaklanmasına ve cinsel masumiyetin kaybedilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, kadim güçleri ve mutluluğu yeniden ele geçirmek, bilinçli ya da bilinçsiz, dolaylı veya dolaysız şekilde cinsel kuralların radikal bir değişimiyle el ele gider.²⁹

Bütün bu nedenlerle mahkemelerdeki cadılık itiraflarındaki gizli cinsel orji betimlemelerinde gerçek ile muhayyel olan unsurları birbirinden ayırt etmek kolay değildir. Elbette bu itirafların büyük çoğunluğu Katolik, Lutherci veya Kalvinist olsun kilise yetkililerinin eziyeti altında alınmıştır. Ancak Kilise'nin bu kadim klişeleri tekrarlatmaktaki ısrarı, cinselliğin büyüsel-dinsel gücünün ne kadar büyük olduğunun farkında olunduğunu gösterir. Dinsel otoritelere göre bu güçler Hristiyanları, kutsallığı çiğneyen sapkınlara ve sonuçta tehlikeli şeytansı varlıklara dönüştürebilirdi. Bunlara Şeytan tapımcıları adını vermek, kullanışlı bir rutinden ibaretti. Önemli olan, ister gerçek ister muhayyel olsun cadı orjilerinin, tıpkı sapkın tarikatlarınkiler gibi, sosyal ve teolojik kurumları tehlikeye sokma potansiyeliydi. Gerçekten de, tipik Hristiyan varoluşu yerine farklı bir varoluş biçimine dönme özlemi, nostaljisi ve umudu kurulu düzen için yeterince yıkıcı bir olguydu.

Diğer taraftan, gene Eliade'ye göre, kırsal bölgelerdeki kadın-

29. Eliade, "Some Observations on European Witchcraft", *History of Religions* 14 (3): 149-72, Şubat 1975, s. 170.

ların cadılığa yönelmesinin nedeni şehvi isteklerden ziyade cinsel tabuları yıkarak ve şeytansı orjilerde yer alarak kendi reel varoluşlarında bir değişiklik yaratacaklarına dair pek de bilinçli olmayan, muğlak bir umuttu. Sonuçta, yasak cinsel pratiklere girmekle veya girdiğini tahayyül etmekle kazanılacağı farz edilen güç, kadınlara çekici geliyordu.³⁰ Bu, örneğin Salem cadı davalarında çok açık bir biçimde izlenir ve cadılık olgusunun psikolojik ve öznel boyutlarına ışık tutar. Tarihçilerin bu bağlamda işaret ettiği bir nokta, uzun uzun itiraflarda bulunarak nasıl şeytanla işbirliğine girdiklerini anlatan kadınların, bazen bu yolla topluluk içinde kendi kimliklerini öne sürdükleri ve savunduklarıdır.

Tıpkı onları suçlayanlar gibi bu kadınlar da cadıların gücüne inanıyorlar ve böylece yeni bir güç ve kimlik sahibi oluyorlardı.³¹ Nitekim başka davalarda da genç kızların Şeytanın tecavüzüne nasıl uğradıklarına dair canlı ve etraflı itiraflar vardır, ama bu kızların muayene sonucunda bakire oldukları ortaya çıkar.³² Salem’de ilk suçlamayı yapan ve Şeytanın kendilerini ele geçirdiğini öne süren genç kızlar böylece bir an için bile olsa yaş, statü, cinsiyet ve kilise hiyerarşisinin ötesine geçip topluluğun odak noktası haline geliyorlardı. İşin bu yanı, kadınları hemen her bağlamda “kurban” olarak görme yanılgısının metodolojik bir hata olduğunu ve her bağlamda “öznelliğin” de dikkate alınması gerektiğini bir kere daha ortaya koymaktadır. Cadılık korkusu, Batılıların büyük çoğunluğunun o dönemki inançlarından kaynaklanıyordu ve “cadılık kurbanları”nın uğradığı “zarar” da gene bu inancın sonucuydu. Gerçekten de Salem’de cadılık, ona inananlar olduğu için sonuç veriyordu!

Avrupa cadılarının gerçek veya muhayyel orjiastik pratiklerinin belirli bir dinsel örüntüyü izlediği söylenebilir. Birincisi ve en

30. Eliade’nin erken bir dönemde işaret ettiği bu olgu, feminist tarihçiler tarafından etraflı biçimde incelendi ve konuya ilişkin psikik ve öznel boyutlar ortaya kondu. Örneğin bkz. Lyndal Roper, *Oedipus and The Witch*, Routledge, 1994.

31. Bu konuda bkz. Fatmagül Berktaş, “Salem’in Cadıları: Bir Kerecikliğine Kendi Adını Koymak”, *Tarihin Cinsiyeti*.

32. Eliade, “Some Observations on European Witchcraft”, s. 171.

önemlisi cinsel orjiler, var olan dinsel ve toplumsal koşullara yönelik bir protestodur ve bu başkaldırı geçmişteki güzel ve kutsanmış zamana, mutlu “başlangıçlara” dönüş özlemini ve umudunu ifade eder. Bu özlem, özellikle sosyal felaket zamanlarında daha da belirginleşir.

İkincisi, cadı orjilerindeki sözde şeytansı unsurlar pratikte yaşanmamış olsa bile cadı davaları sürecinde işkence altında zorla kabul ettirilen satanist klişelerin sonuçta cadı çılgınlığında kullanılan başlıca suçlama unsuru haline gelmiş olması mümkündür. Ancak Eliade, tarif edilen “satanik” pratiklerin gerçekten uygulanmış olabileceğine de dikkat çeker. Böyle durumlarda bunlar, insanı “selamete” kavuşturmakta başarısız olan Hristiyanlığa, özellikle de Kilisedeki çürümeye ve yozlaşmaya yönelik bir isyanı ifade etmektedir. Bu arada, bazı kişilik yapılarının *kötülüşe* olan yönelimini hatırlamak gerektiğini de ilave eder Eliade.

Üçüncü ve en önemlisi ise, daha önce de değinildiği gibi, nedenleri ne olursa olsun orjistik uygulamaların dinsel bir nostaljiyi; kültürün arkaik bir dönemine, rüya gibi harikulade bir “başlangıç”a geri dönüş özlemini ifade etmesidir.³³ Günümüzde bile “okült”e gösterilen ilginin, var olanın dışında yeni bir anlam dünyası keşfetmek, “başlangıç”ın artık kaybolmuş mutluluğuna ve kutsallığına geri dönerek bu dünyada yeni ve yaratıcı bir varoluş olanağı aramak arzusunu yansıttığı söylenebilir.

Cadılık Araştırmalarının Gelişimi

Bütün bu analitik katkılar, cadılık ve cadı avı araştırmalarının, daha geniş toplumsal ve ekonomik koşullar yanında bireylerin öznelliklerini, aile içi ve topluluk içi çatışmaları ve bunların yarattığı psişik dünyaları da ele almak zorunda olduğunu ortaya koydu ve cadı çılgınlığının nedeninin basitçe Engizisyon’un uydurmalarının zorla kabul ettirilmesinden ya da kadın şifacıların erkek egemenliği ta-

33. A.g.y., s. 172.

rafından yok edilmesinden³⁴ vb. ibaret olmadığını gösterdi.

Ancak bu noktaya kolay gelinmedi. 20. yüzyılın başında, Batı’da cadılığın kökenlerinin tamamen ortaya çıkarıldığına inanılıyordu. Alman arşivci Joseph Hansen ile Amerikalı tarihçi Henry Charles Lea’nın yapıtları³⁵ bu konudaki “son söz”ü söylemiş kabul ediliyordu. Hansen’in deyişiyle, “büyücülere ve cadılara yönelik epidemik eziyetler ortaçağ teolojisinin, kilise örgütlenmesinin ve Papalık ile Engizisyon tarafından yürütülen büyücülük davalarının” ürünüydü. Bunlar skolastik demonolojinin etkisi altında, sapkınlık davaları olarak yürütülmüşlerdi. Aynı şekilde Lea da, cadılığı keşfedenin cadılar değil, Engizisyon olduğunu söylüyordu.³⁶ Ona göre cadılık ancak 14. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştı. Çağın rasyonalist, liberal ve Kilise karşıtı anlayışını yansıtan ve çok sayıda belgeyle desteklenen bu anlayış, 1920’lere dek, Avrupa cadılığı’nın yükselişi ve düşüşü hakkındaki tek görüş olarak etkili oldu. Elbette, cadıların ortaya çıkmasında şeytanın somut etkisine inanan muhalifler yok değildi. Bu ultra tutucu görüş, Katolik savunucular ve okült meraklılarınca da paylaşılıyordu.³⁷

Özetle liberal-rasyonalist yorum, cadıların doğaüstü edimlerine dayanarak cadılığın tarihsel varlığını öne süren görüşe karşı çıkıyor; Şeytanın varlığını sorgulamayan ultra tutucu yorum ise Engizisyon’un iddialarını hâlâ geçerli kabul ediyordu.³⁸ Oysa cadılık olgu-

34. Bu görüşü savunan yazarlardan biri, Anne Llewellyn-Barstow’dur: *Witch-craze: A New History of the European Witch Hunts*, Pandora, 1994.

35. J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, R. Oldenbourg, 1900; H. C. Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages*, Russell & Russell, 1883, 1957. Her ikisini de akt. Mircea Eliade, “Some Observations on European Witchcraft”, a.g.y.

36. Her iki alıntıyı akt. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, s. 150.

37. Örneğin *Malleus Maleficarum*’un yeni baskısının editörlüğünü yapan Katolik rahip Montague Summers için bu konuda en ufak kuşkuya mahal yoktu. Kitabın Türkçe basımını yapan yayınevi de Summers’in önsözünü hiç sorgulamaksızın yayınlamaya, üstelik arka kapağa da alarak bu görüşü aynen paylaşıyor. Bkz. *Cadı Çekici*, çev. Aysu Polat, Artes, 2018.

38. Bkz. *Malleus Maleficarum*, 1928 ve 1926 baskılarına “Önsöz”.

sunu çeşitli disiplinlerin –folklor, etnoloji, sosyoloji, psikoloji ve dinler tarihi vb.– yardımı olmaksızın anlamak mümkün değildi. Özellikle karşılaştırmalı dinler tarihi bu açıdan önemli ipuçları sunmaktaydı. Örneğin Hint ve Tibet belgeleri, Avrupa cadılığının ne dinsel ve politik eziyetin ne de şeytana tapan bir tarikatın yaratacağı olduğunu ortaya koyuyordu. Avrupa cadılarına atfedilen bütün güçler, kutsallığa yönelik bütün ihlaller vb. –Şeytan ve Cadı Bayramı (*Sabbat*³⁹)– dışında, aynıyla Hint-Tibet yogilerine ve büyücülerine de atfedilmekteydi. Onlar da havada uçmakta, kendilerini görünmez kılabilmekte, uzaktan öldürebilmekte, iblis ve hayaletlere söz geçirmekteydiler. Öte yandan bazı Hint tarikatları her türlü dinsel tabuyu ve toplumsal kuralı çiğnemekle övünüyorlardı: İnsan kurban ettiklerini; insan eti ve ceset yediklerini; ensest dahil olmak üzere her türlü orjiyi yaptıklarını, dışkı ve mide bulandırıcı hayvanları yediklerini vb. iddia ediyorlardı ki, bunların hepsi Avrupa cadı davalarında sürekli gündeme gelen dehşet uyandırıcı suçlardı.⁴⁰

39. Sabbat'a (şabat, sebt) *sinagog* da denirdi. Fransa'daki engizitörler 15. yüzyılın ortalarında *synagogam* ve şeytanın sinagogu terimlerini kullanırlar. Latince yazan Nicholas Jacquier ise gene aynı dönemde (1458) cadı toplantısı yerine *synagogam fasciniorum* terimini kullanıyor (*Flagellum*, 1581 basımı, s. 40). Bu kullanımların, Vahiyler Kitabı 2:9'daki "Yahudi olduklarını söyleyip de olmayanların, Şeytanın sinagogu olanların küfrü olduğunu biliyorum" ibaresinden mülhem olduğu düşünülüyor (bkz. Wikipedia, "Witches Sabbath" maddesi). Yahudi mezalimiy-le cadı mezalimi arasında bağlantı kuran bu olgu, gerçekten çarpıcıdır. Avrupa Ortaçağ'ında Yahudiler Arap bilgeliğini yayan sapkınlar olarak görülüyorlar ve büyü-cülük, zehirlemeler ve şeytana tapmakla suçlanıyorlardı. Yahudilerin şeytansı varlıklar sayılması sünnete ilişkin rivayetleri de "süslüyor" ve çocuk öldürme ritüel-leriyle ilişkilendiriliyordu. Bkz. Carlo Ginzburg, *Ecstasies*, İng. çev. R. Rosenthal, University of Chicago Press, 1991, 1. ve 2. Bölüm. Trevor-Roper da, "Tıpkı Yahudi gibi cadı da iflah olmaz bir düzen düşmanı olarak görülüyordu ve Ortaçağ'ın son-larına doğru bu ikisine toplumun bütün kötülüklerinin müsebbibi olan günah keçisi muamelesi yapılıyordu," demektedir. Ona göre, İspanya'da Yahudiliği yok etmek açısından İspanyol Katolik kralları güçlendiren Engizisyon'un kuruluşu ile Alman-ya'da prensleri ve kent yönetimlerini cadılığı yok etmeye çağıran Cadı Fermanı tek bir kampanyanın iki aşamasıydı. A.g.y., s. 186.

40. Bu konuda bkz. M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton Uni-versity Press, 1958.

Bir diğer yorum ise gene 1920'lerde çok etkili olan Margaret Murray'nin analiziydi.⁴¹ Murray'ye göre, cadılık olarak kabul edilen olgu Hristiyanlığa bir karşı çıkış değil, sadece daha eski pagan inançlarının kalıntısından ibaretti. Daha sonra çok eleştirilse de, Murray'nin Hristiyanlıktan çok sonra hâlâ devam eden eskil pagan halk inanış ve pratiklerine dikkat çekmesi yerindeydi. Murray, Engizisyon yargıçlarının eskil bir bereket kültünü kasıtlı olarak şeytan tapımıyla özdeşleştirdiklerini savunuyordu. Eliade'ye göre ise, 8. yüzyıldan itibaren popüler büyücülük ve batıl inançların giderek daha fazla cadılıkla, cadılığın da dinsel sapkınlıkla bağlantılandırıldığı doğrudu ama bunların salt bereket ritüeli olarak tanımlanması mümkün değildi.⁴² Eliade, bereket ritüeli görüşüne karşı çıksa da örneğin Kuzey İtalya'daki cadılık suçlamalarının aslında Şeytan tapımına değil bereket tanrıçası Diana (Demeter) kültüne işaret ettiğine de dikkat çeker. Ona göre, bu kültün mensupları ancak 16. yüzyılda işkence altında Hristiyan kutsallıklarını çiğnediklerini "itiraf" etmeye başlamışlardı.

Nitekim Engizisyonun baskısı altında popüler eskil bereket kültürlerinin büyücülüğe, hatta kara büyücülük pratiklerine dönüştüğünü gösteren belgeler de mevcuttur.

Reformasyon'un Etkisi: Cadı Avı Üzerinden Rekabet

Cadı çılgınlığını ilk başlatan Katolik Kilisesi olmuşsa da Protestan rahipler kısa zamanda işe karışıp daha da genişlettiler. 1540'ta Luther'in Wittenberg kentinde dört cadı yakılmıştı ve Luther'in kendisi, "Cadılar herhangi bir zarar vermemiş olsalar bile, sırf şeytanla sözleşme yaptıkları için yakılmayı hak ederler," diyordu.⁴³ Calvin

41. M. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford University Press, 1921.

42. Eliade, *a.g.y.*, s. 153. İsa'yı reddetmek amacıyla şeytanla "sözleşme" yapıldığı fikri ilk kez 8. yüzyılda ortaya çıkmıştı.

43. Trevor-Roper, özellikle 16. yüzyıl ortalarında cadı çılgınlığının tavan yapmasında Protestan rahiplerin payının inkâr edilemez olduğuna işaret ediyor, s. 137-

de aynı şekilde, cadılığın inkârının İncil'in inkârı anlamına geldiğini söylüyordu. Reformasyon, insanları kendi sorunları için cadıları suçlamaya yöneltti. Özellikle Protestan ülkelerde haç çıkararak, kutsal su serperek veya azizleri ya da koruyucu melekleri çağırarak “büyü”den –başa gelen/gelecek felaketlerden– korunma pratiklerinin yasaklanması, kendini iyice korumasız hisseden kişilerin cadılık suçlamasına başvurmalarını artırdı. Cadılık neredeyse her türlü sorunun kaynağı sayılıyordu. Toplumsal birliğe yönelik herhangi bir tehdidi, otoritenin şu ya da bu şekilde sorgulanışını, herhangi bir isyan teşebbüsünü artık cadılığa bağlamak mümkündü.

Şaşırtıcı olmayan biçimde en ağır cadı avları politik ve dinsel sarsıntıların, isyanların meydana geldiği yerlerde görüldü. İskoç Kralcılar, “İsyan, cadılığın anasıdır,” diyorlar, cadı avcıları da “İsyan, cadılık günahıyla eşdeğerdir,” diyerek koroya katılıyorlardı. Reformasyon topluluğun rolünü azaltıp bireysel ahlaki mükemmelliğe vurgu yapmaktaydı ve aynı sırada geleneksel topluluk bağları ve eski arazi sisteminin çözülmesiyle yalnızlaşarak yoksullaşan bireylerin –genellikle dul kadınlar– sayısı artıyordu; bu tür korumasız muhtaçlar cadılık suçlamasının en büyük hedefleri haline geldiler. Federici'nin yukarıda özetlenen analizini destekleyen bu saptama, cadı avının daha homojen Katolik ülkeler olan İtalya ve İspanya'dan ziyade neden Almanya, İsviçre, İskoçya, Fransa vb. ülkelerde daha yaygın ve sert olduğunu açıklamaya da yardımcıdır.

Hem mahkeme süreçlerindeki hem de yerel uygulamalardaki farklılıkların bir diğer nedeni de güçlü merkezi yönetimlerin olup olmamasıdır. Çünkü güçlü bir yerel yönetim, artık işine yaramadığı zaman, cadı çılgınlığını kontrol edebilirken merkezi iktidarın güçsüz olduğu yörelerde halkın yönlendirilmiş isterisinin çok daha vahşi bir boyut alabildiği görülmektedir. Nitekim hem Ortodoks Doğu'da (Bizans) hem de Osmanlılar tarafından temsil edilen Müs-

38. Sosyal çalkantılar ve uyumsuzluk karşısında, non-konfomist gruplar toplumsal korkuların nesnesi haline geliyor ve tedirgin durumdaki rahipler bu koşullar altında “Şeytanın krallığı” mitolojisini yaratıyorlardı. Ve bir kere bu mitoloji yaratılınca, bütün ideolojiler gibi, kendi gerçekliğini kazanıyordu. Bkz. Trevor-Roper, *a.g.y.*

luman Doğu'da durumun farklı olmasının en önemli nedenlerinden biri budur.

Protestanlık her ne kadar genelde ilerlemenin, bireyleşmenin ve modernleşmenin güçleriyle özdeşleştirilse de, tarihçi Lyndal Roper'ın deyişiyle "Reformasyon mirasının bu şekilde yorumlanması, Reformasyon'un kendisinin yanlış yorumlanmasıdır."⁴⁴ Bu yanlış yorumlama toplumsal cinsiyet kategorisinin dikkate alınmamasından kaynaklanır. Püriten devrim, hane reisi erkeğin otoritesini doğruya çıkardı, buna karşılık evlilik içi cinselliğin ve üremenin görev kabul edilmesi kadınların eve ve aileye kapatılmasını artırdı. Luther'in sözleri her şeyi ayan eder: "Çocuk doğurmak yüzünden kadınlar bitap düşüyor ya da ölüyorlarsa bunun hiç zararı yoktur. Bırakın ölene dek çocuk doğursunlar; bütün varlık nedenleri de zaten bundan ibarettir."⁴⁵ Bedenin sıkı düzene sokulması ve çilecilik Ortaçağ boyunca hayatın içinde hep vardır ama Püriten Devrimi'nden sonra sıradan insanın günlük yaşamının bir parçası haline gelir. Bedenin denetlenmesi ve düzene sokulması ile toplumun denetlenmesi ve düzeni arasındaki koşutluk artık çok daha belirgindir.

Modern çağın en etkili düşünürlerinden materyalist Thomas Hobbes bile bir yandan cadılığın varlığı konusunda kuşku duyarken, diğer yandan cadılara uygulanan zulmü "sosyal denetim" sağlanması açısından yararlı bulmaktaydı. 1580'de *De la démonomanie des sorciers* adlı bir kitap yazan Jean Bodin (dönemin Aristoteles'i sayılırdı!) ise, sadece cadıların değil, cadılıkla ilgili söylenilere inanmayanların, hatta cadıların çocuklarının bile yakılmasını öneriyor ve bu konuda Devlet ile Kilisenin işbirliği yapmasını haretle savunuyordu.⁴⁶

Ancak bir kere daha hatırlamak gerekir ki, hiçbir kamu otoritesi toptan bir yok etme eylemini, toplumun belli ölçülerde işbirliği ol-

44. L. Roper, *The Holy Household, Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, 1989, s. 5 vd.

45. Akt. L. Roper, "Luther: Sex, Marriage and Motherhood", *History Today* 33: 38, Aralık 1983.

46. Trevor-Roper, a.g.y., s. 122.

maksızın gerçekleştiremez. Büyük katliamları despotlar başlatsalar da bunların esas olarak sıradan insanlar tarafından uygulandığını unutmamak gerekir. Trevor-Roper'in dediği gibi, İspanyol Engizyonu'nun kurulmasına yol açan sadece İspanya krallarının bağnazlığı değil, İspanyol halkının Yahudilere duyduğu toplumsal kin-di. İspanyol toplumu Yahudi mezalimini destekledi ve Moriskoların ülkeden sürülmesine sevindi. Fransız toplumu 1572'de Huguenotların katliamını ve 1685'te ülke dışına sürülmelerini alkışladı. Ancak, olaylar normale döndükten sonra anonim halk ortada görünmez olur ve kıyımı talep eden, meşrulaştıran, emrini veren vaizler, teorisyenler, yöneticiler kamusal sorumlulukla baş başa kalırlar.⁴⁷

Bilimsel Devrim ve Cadılar

“İnsanlığın bir bölümünün, kendi izinden
gitmeyen başka bir bölümünü asıp öldürmesi buyruğunu
Aklın ışığı mı verdi?”

Winstanley (Kazıcılar hareketinin önderi)

Bilimsel Devrim, özellikle de Kartezyen felsefenin yükselişinin yarattığı paradigma değişikliğinin cadı çılgınlığı ile bağlantısı ayrıca ele alınmaya değer bir konudur. Bu yeni paradigma doğaya, kadına ve toprağa besleyici özellikler atfeden organik bir dünya görüşünün yerini bunları “kullanılabilir kaynaklar” olarak aşağı gören ve dolayısıyla “kullanılmaları” önünde herhangi bir ahlaki sınırlama tanımayan mekanik bir anlayışın almasına yol açtı. Cadı olarak kadın, doğanın vahşi yanıyla, doğada düzensiz, denetlenemez olan, yani “Yeni Bilim” projesine karşıt olan her şeyin cisimleşmesi olarak kabul edilmeye başladı.⁴⁸ Dolayısıyla, 16. ve 17. yüzyıllarda Ba-

47. A.g.y., s. 114-15. Elbette tarihinin görevi, olayları bütün yanlarıyla incelemek ve herkesin hesabını ayrı ayrı çıkarmak olmalıdır.

48. Caroline Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, HarperOne, 1990 [1980]. Ancak unutmamalı ki, “organik dünya görüşü” de sapkınların yakılmasına ve köleliğe cevaz veriyordu. Üstelik dişil unsurun ve kadının, doğanın zaptedilmez güçleriyle özdeşleştirilmesi Eski Mezopo-

tı dünyasındaki cadı avı çılgınlığı sırasında kadın düşmanlığının doruğa çıkmasına şaşdırmamak gerekir. Bilimsel Devrim'in en ünlü isimlerinden Francis Bacon, doğanın "gizemleri"nin ortaya çıkarılmasında, Engizisyon'un cadılığın gizemlerini ortaya çıkarmada kullandığı yöntemlerin kullanılmasını salık veriyordu. Yeni bilimcilerin doğanın denetim altına alınması konusunda kullandıkları dil apaçık bir tecavüz ve zulüm diliydi:

*Teslim aldım doğayı; yarıp geçtim her yerini:
Kırdım, kimsenin dokunamadığı mühürlerini;
Rahmini, göğüslerini ve başını,
Yani tüm gizemlerinin saklı olduğu yerlerini,
Parçalayıp açtım.*

(Henry Vaughan, *Vanity of Spirit*)

Batı düşünce geleneği Bilgi ve Aklı bedeninin "kirleticiliği"nden, maddeden (*mater/ana*) ve dışıl olan her şeyden uzak tutmak şeklindeki geleneği sürdürür. Platoncu ve Aristotelesçi düalizm gibi Kartezyen düalizm de bölünmüş bir toplumu yansıtır ancak tıpkı teknoloji yönelimli kapitalizmin üretim ilişkilerinin ve yöntemlerinin kol emeğine dayalı köleci toplumunkinden farklı oluşu gibi, bu düalist ideolojinin de özgül biçimi farklıdır. Yukarıda değinildiği gibi, 16. ve 17. yüzyıllardaki hızlı ekonomik büyüme ve mülksüzleştirme dönemi beraberinde yeni çelişkilerini getirdi. Daha önceki feodal toplumlarda var olan temel baskı biçimleri, yani cinsiyet ve ırk egemenliği yeni yönetici elitin egemenliği altında bu topluma da entegre edildi. Kadın bedeninin özellikleri, bilhassa rahim sahibi olmak, sadece muhakeme yeteneğini zayıflatmakla kalmıyor aynı zamanda nefret, kin, korku, öfke gibi duyguların kadınlarda daha şiddetli olmasına yol açıyordu. Birçok Rönesans düşünürü ve tıp adamı için kadınların bu fizyolojik ve psikolojik zaafı ve bun-

tamya'ya dek geri gider ve Eski Yunan rasyonalizminde tepe noktalarından birine ulaşır. Bu konuda bkz. F. Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* ve "Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar Vesaire: 19. Yüzyıl İngiliz Popüler Kültüründe Kadın Kurgusu", *Tarihin Cinsiyeti*, s. 131-49.

dan kaynaklanan zihinsel ve duygusal zayıflıkları onları kamu yaşamının sorumluluklarından dışlamanın meşru gerekçesi sayılıyordu. Modern dönemin “bilimsellik” sosuyla sarmalanmış bu anlayış, aslında kadim beden-ruh ikiliğinin ve tam manasıyla bedeni temsil eden kadının aşağılanması “yeni” bir söylemle ifade edilmeydi.

Dolayısıyla Kartezyen filozof Malebranche’ın Aristotelesçi bir yaklaşımı 1674 yılında “bilimin yeni bulguları ışığında” yeniden piyasaya sürmesi bu açıdan hiç şaşırtıcı değildir. Malebranche, kadınların erkeklerden zihinsel olarak daha aşağı olduklarını, çünkü onların “beyin dokularının erkeğinde bulunan sağlamlık ve yoğunluktan tümüyle yoksun, yumuşak ve nazik bir yapıda” olduğunu öne sürüyordu. Görüldüğü gibi Havva’nın zihni hâlâ Havva’nın lanetli bedeninin hükmü altındaydı. Değişen sadece, kadın düşmanlığına ve cadı mezalimine yeni “bilimsel” gerekçeler bulunmuş olmasıydı!

Bu yeni gerekçeler, aynı zamanda, en eski çağlardan beri şifa vericilik ve ebelik yapan kadınların meslekten dışlanması ve zulme uğratılmasının haklı gösterilmesi için de biçilmiş kaftandı. Hekimlik ve ebelik zanaatları eski çağların şifa vericilik geleneğinin uzantısıdır ve sürekli yoksulluk ve hastalıkla boğuşan insanlar genelde toplulukta “bilge kadın” veya “şifacı kocakarı” diye bilinen kadınlara başvururlardı. Bazı araştırmacılar bu “bilge kadınlar”ın bitki ve hayvanlar konusundaki bilgilerinin yerleşik tarıma geçişi hazırlayan ve kökleri belki de totem sistemlerine dayanan çok eski bir birikimin uzantısı olduğunu ileri sürerler. Bu nokta “bilge kadınlar”ın insan ve hayvanların tedavisinde kazandıkları başarıların nasıl bir gizemlilik tülüyle sarılı olduğuna ve dolayısıyla topluluk içinde hem saygı hem de korku uyandırmış olabileceğine işaret ediyor. İnsanlık tarihinin sonraki bir döneminde bu kadınların çoğunun cadı olarak yakılmasında bu korkunun önemli bir payı vardır.

“Yeni Dünya”nın Sömürgeleştirilmesi ve Cadılık

Büyük altüst oluşların yaşandığı 16. ve 17. yüzyılların aynı zamanda yeni kıtaların keşfedildiği, sömürgeciliğin ve köle ticaretinin yeni bir aşamaya “yükseldiği” bir dönem olması da tesadüf olmadığı gibi, konumuza ayrı bir boyut katmaktadır. Maria Mies, kapitalizmin yükselişiyle bağlantılı sömürgecilik olgusu ve doğanın giderek artan biçimde egemenlik altına alınması ile cadı avı arasında ilişki kurar. Ona göre cadı avı, yeni ortaya çıkan kapitalist sınıfın kadınların üreme kapasitesi üzerindeki denetimi artırma girişiminin bir parçasıdır ve bu, başka ülkeleri sömürgeleştirme ve doğanın sömürülmesi üzerine kurulan yeni bir cinsel işbölümü bağlamı içinde ele alınmalıdır.⁴⁹

Geçmişte tarihçiler genelde cadı avının Avrupa’yla sınırlı olduğunu düşünürken (bunun tek istisnası ABD’deki Salem yargılamalarıdır), 1980 sonrası araştırmalar şeytanla işbirliği suçlamasının Kuzey Amerika’nın yerli halklarının sömürgeleştirilmesinde önemli bir rol oynadığını ortaya çıkardı. Bunlara göre Yeni Dünya’da da cadı avı otoriteler tarafından korku salmak, kolektif direnişi kırmak ve topluluk üyelerini birbirlerine karşı kışkırtmak amacıyla kullanılan bir stratejiydi. Aynı zamanda burada da duruma göre arazinin, bedenlerin ya da toplumsal ilişkilerin gasp edilmesinde kullanıldı. Ve hepsinden önemlisi köleliği, baskıyı ve soykırımı meşrulaştırarak insanları insanlıktan çıkarmanın aracı oldu. Yerli halkları insan eti yiyen, şeytana tapan ve sodomi uygulayan hayvansı bir yaşam biçimi içinde göstermekle, onları “yük hayvanı”na dönüştürmenin meşru gerekçesi elde edildi. Artık Yeni Dünya’nın fethinin altın ve gümüş elde etmek için değil, bu şeytanları doğru yola getirmek için yapıldığı iddia edilebilirdi. Böylece öldürmek, işkence etmek, her türlü zulmü uygulamak mubah olmaktaydı.

49. Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed, 1999 [1986], s. 69-70 ve 78-88.

Kitlesel zorla vaftiz uygulamalarının, yerlileri isimlerini, inançlarını değiştirmeye, örtünmeye zorlamaların vb. uygulandığı dönemde arada yerel dinsel önderlerin yakıldığı görülse de henüz ateşlerde çoğunlukla “putlar” yakılıyordu ama durum kısa zamanda değişti. Fransız Cizvitleri durumun değişmesi ve Yeni Dünya’nın din eğitiminden yoksun halklarını “eğitmek” için çok çaba harcadılar. Örneğin 17. yüzyıl ortalarında Kanada’daki Montagnais-Naskapi halkıyla karşılaşan Avrupalılar, genelde Amerika’nın tüm yerli halklarıyla karşılaştıklarında olduğu gibi, şaşkınlığa uğradılar. Antropolog Eleanor Leacock, Cizvit rahip Paul Le Jeune’ün günlüğüne dayanarak “Yeni Fransa”da olup bitenleri çarpıcı biçimde aktarır. Labrador yarımadasında avcılık ve balıkçılık yaparak doğal ve toplumsal bir uyum içinde yaşayan yerli Montagnais-Naskapi halkı Avrupalılarla karşılaşınca ve kürk ticaretinin yaygınlaşmasıyla geleneksel topluluk yapısının çöküşüne tanık olurlar. Topluluğun bazı erkek üyeleri Fransızlarla ticaret yapmaya ve onların yönetimine girmeye heveslidirler.

Fransızlar, yerli topluluğunun cömertliğinden ve statüye karşı aldırıışsız olmasından çok etkilenirler. Üstelik bu halk “ahlaki değerler”den yoksundur ve özel mülkiyet nedir haberleri yoktur. Cizvitler bütün bunların değişmesi gerektiğine ve yerlilere uygarlığın temel unsurlarını öğretmeye karar verirler. Bu bağlamda ilk öğrettikleri şeylerden biri “erkeğin efendi” olması gerektiğidir. Dolayısıyla bu toplumda var olan her iki cins için evlilik öncesi ve sonrası cinsel serbestinin ve iki tarafın isteğine göre boşanmanın yasaklanması şarttır. “Yeni Fransa” valisince de desteklenen Cizvitler Naskapileri bir şef seçmeye ve kadınlarını “terbiye etmeye” ikna ederler. Kullandıkları silahlardan biri, aşırı bağımsız ve kocasına itaat etmeyen kadınların şeytansı varlıklar olduğu propagandasıdır.

Erkeklerin kadınları yola getirme girişimlerine öfkelenen kadınlar uzaklara kaçarlar; Cizvitler, kocaları bu kadınları yakalayıp hapsedmeye de ikna ederler. Ama bu pek kolay olmaz. Peder Le Jeune, “Böyle adalet uygulamaları Fransa’da çok normal görünür ama herkesin kendisini doğuştan ormandaki vahşi hayvanlar kadar özgür

saydığı bu insanlar arasında bir emre itaat etmek ya da adalet sürecini uygulamak çok şaşırtıcı, hatta olağanüstü bir şey gibi görünüyor,” der.⁵⁰ Naskapi erkekleri “erkek üstünlüğü” konusundaki eğitimlerini, onlarda bir “mülkiyet içgüdüsü yaratmak ve böylece kürk ticaretinde güvenilir partnerler” haline getirmek isteyen Fransızlara borçluydular. Erkekleri kadınları terbiye etmeye yönelten Cizvitle-
rin daha da büyük bir zaferi ise, Naskapi halkını çocuklarını dövme-
meye ikna etmiş olmalarıdır. Onlara göre “vahşiler”in çocuklarına aşırı düşkünlüğü Hıristiyanlaştırma konusundaki en büyük engellerden biriydi. Naskapi halkının geçirdiği bu zorunlu dönüşüm, kadınların ezilmesini ve erkek üstünlüğünün yerleşmesini ifade eden patriarki ile özel mülkiyet arasındaki çok iyi bildiğimiz ilişkiyi ve aynı zamanda sömürgeciliğin toplumsal cinsiyet boyutunu bir kere daha gözler önüne sermektedir.

Yeni Dünya’nın fethi ilerledikçe daha önce yerlilerin dinsel eğitimden yoksun olmasına bağlanan suçlar, onların şeytanın egemenliğinde olduğunun belirtisi sayılmaya başladı. Artık topraklarını ve bedenlerini gasp etmek daha da meşru hale gelmişti. 1530’dan önce bu görüşlerden hangisinin baskın olacağı belirsizken 16. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Amerika kıtasının yerli kültürlerinin şeytani-
liğine ilişkin görüş zafer kazanmış ve konuyla ilgili her türlü resmi ve gayri resmi beyana sinmişti.⁵¹ 1650’lere gelindiğinde artık suçlamalar cadılıkla bağlantılıydı ve giderek daha fazla Avrupa’daki cadılık suçlamalarına benzer hale gelmişti.

Cadı davalarında mahkûm edilenlerin büyük çoğunluğunu eski yerel dinlerin taşıyıcısı olan kadınların oluşturması da tesadüf değildi. Yeni iktidar yapısına direnen ve eski varoluş biçimlerini en güçlü biçimde savunanlar, yeni yapıdan en olumsuz biçimde etkilenenler, onlardı. Kolomb öncesi toplumlarda kadınların konumunun erkeklerle eşit olmasa da daha yüksek olduğu biliniyor. Üretimdeki yerlerinin güçlü olması dışında yerel ana-tanrıça dinlerinin

50. Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press, 1981.

51. Fernando Cervantes, *The Devil in the New World*, Yale University Press, 1994, s. 8; akt. Federici, s. 222.

rahibeleri ve şifacı olarak da saygı görüyorlardı. İspanyolların gelişi her şeyi değiştirdi. Fatihler, kadın düşmanı yaklaşımlarını ve erkek yanlısı ekonomik ve politik iktidarı buralara taşıdıkları gibi, geleneksel toplumsal yapıyı çökerterek kadınların statüsünü düşürdüler. Geleneksel yerel şefler ise iktidarlarını elde tutmak amacıyla ortak arazilere el koymaya ve kadınları arazi ve su kullanımından dışlamaya başladılar. Böylece kadınlar hizmetkârlara dönüştüler ve aynı zamanda kocalarını da madenlerde çalışmak üzere takip etmeye zorlandılar. Yerel şefler ve güç sahibi erkekler, bazen para kazanmak, bazen kamusal pozisyon elde etmek için kendi kadın akrabalarını rahiplere ve komutanlara peşkeş çekmeye başladılar. Zaten Avrupalıların fantezi dünyasında sömürgeleştirilen topraklar, çıplaklığını cömertçe yabancı beyaz adama sunmaya hazır bekleyen oracıkta uzanmış bir kadın bedeni değil miydi?

Kadınlar, sömürgecilerin ve yerel işbirlikçilerinin zulmünden uzaklaşabilmek için genellikle ulaşılması zor dağlara (*punas*) kaçtılar. Katolikliği reddetmekle kalmadılar, kendi dinlerine ve mümkün olduğunca eski toplumsal ilişkilerine döndüler.⁵² Dolayısıyla İspanyolların kadınları cadı olarak avlamaya çalışması hem eski dinin inançlılarını hem de anti-sömürgeci başkaldırıyı hedef almaktaydı. Oysa And dağlarındaki topluluklarda, birçok sanayi öncesi toplumda olduğu gibi, şifacılık ve bitkilerin iyileştirici özellikleri bilinse ve uygulansa da cadılık bilinen bir şey değildi. 17. yüzyılda ise işkence ve zulüm altında, çoğu yoksul ve yaşlı yerli kadın, Avrupa'dakine benzer suçları itiraf etmeye başladılar. Onlar da şeytanla sözleşme ve cinsel birleşme yapmışlar, havada uçmuşlar, bal mumundan imgeler vb. yaparak cadılık icra etmişlerdi. Aynı zamanda taşlara, dağlara ve kaynaklara (*huacas*) taptıklarını da itiraf ediyorlardı. Ama en kötüsü, otoriteleri ve iktidar sahibi başka erkekleri büyüleyip ölümlerine sebep olmalarıydı. Benzer durumların Orta ve Güney Meksika'da da kaydedildiği bilinmektedir. 1615 yılına ait bir tanıklık olguyu yeterince açıklamaktadır:

52. Federici, s. 231.

... işkence ve zulüm altında Huacalara taptıklarını itiraf etmeye zorlanan kadınlar... şöyle diyorlardı: Şimdi bu hayatta biz kadınlar... Hristiyan olduk; öyleyse o zaman bizim dağlara tapmamızın, uzak tepelere ve Puna'ya sığınmamızın suçu rahiplerdedir, çünkü buralarda bize adalet yok. (Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nuevo Chronica y Buen Gobierno*, 1615)⁵³

Bu noktada akla gelen bir soru, Yeni Dünya'da olup bitenlerin, Avrupa'daki olaylara etkisinin olup olmadığıdır. Federici bu soruya, İtalyan tarihçi Luciano Parinetto'ya dayanarak olumlu yanıt verir. Avrupalı otoriteler Yeni Dünya'da şeytan tapımıyla ilgili kendi inançlarının bir onaylanmasını görmüşler ve bu, 16. yüzyıl sonlarında kitlesel mezalim politikalarının (örneğin Huguenotların katli vb.) daha da zalimleşmesine yol açmıştır.⁵⁴

Politik İdeoloji Olarak Hristiyanlığın Gerilemesi ve Cadı Çılgınlığının Sönümlenmesi

17. yüzyılın ortalarından itibaren daha önce cadı avının en yoğun olduğu bölgelerde azalmaya yüz tuttuğu, buna karşılık Doğu Avrupa'da Macaristan ve Polonya'da 16. yüzyılın sonlarına doğru başlayarak giderek arttığı biliniyor. Özellikle Macaristan'daki artışın, Osmanlıların bölgeden çekilip yerini Avusturya-Almanya'nın almasıyla, Polonya'da ise saldırgan bir Katolikleştirme kampanyasıyla ilişkili olduğu anlaşılıyor.⁵⁵ Cadı avlarını körükleyen yeni şeytan tapımı modelinin ortaya çıkmasının hem toplumsal-ekonomik koşullarla hem de geç Ortaçağ Hristiyan Kilisesinin, özellikle de 15. yüzyılda Engizisyon'un, bağnazca dinsel saflık yaratma arzusuyla bağlantılı olduğu, bu arzunun 16. yüzyılda Reformasyon ve Karşı-Reformasyon hareketleriyle iyice alevlendiği bilinen bir ger-

53. Akt. Federici, s. 219.

54. A.g.y., s. 233 vd. Brian A. Pavlac da bu konuda benzer bir analiz yapmaktadır: *Witch Hunts in the Western World*, Greenwood Press, 2009. Bu konuya daha fazla girmiyorum, ancak sömürgecilik ile Avrupa'daki cadı avı çılgınlığının daha da zalimleşmesi arasındaki paralelliği önemli görüyorum.

55. Sharpe, a.g.y., s. 445. Macaristan'da cadı avı 1710-1730 arasında tepe noktasına ulaşıyor, aynı dönemde Polonya'da da dehşet verici bir görünüm arz ediyor.

çek. Bunun yanı sıra Kilise otoritelerinin ve seküler yöneticilerin “Tanrının kutsadığı bir devlet” yaratma konusundaki işbirliklerinin de bu süreçte büyük payı olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Christina Larner, erken modern dönemde Hristiyanlığın politik bir ideoloji olarak iyice öne çıktığına dikkat çeker ve 15. yüzyıldan itibaren halkın dine daha kuvvetli biçimde çağrılmasının (evanjelizasyon), gevşek bir kavramsallaştırmayla “ulus-devlet” adı verilebilecek olguyla örtüştüğünü savunur:

Ulus-devletlerin, halkı kendilerine bağlamak açısından eski bağlara dayanmaları mümkün değildi. Bütün yeni rejimler gibi onlar da ideolojik uyum ve ahlaki saflık talep ediyorlardı. 16. yüzyılda ideolojik uyum, o bölgede Hristiyanlığın hangi biçimi tercih ediliyorsa ona açıkça bağlı olmak anlamına geliyordu.⁵⁶

Cadı avının yükselişi, Larner’a göre, bu tür yeni devlet biçimlerinin kendi ideolojik zeminleri olarak Reformasyon ve Karşı-Reformasyon’un hem nedeni hem de sonucu olan daha talepkâr, daha “saf” bir Hristiyanlık anlayışına sarılmış olmalarıyla ilişkiliydi.

Görüldüğü gibi Avrupa’da cadı avı, yerel özelliklere bağlı olarak farklı bölgelerde farklı derecelerde gerçekleşti ve 18. yüzyılın ortalarına dek azalarak da olsa devam etti. 1750’lerde, hâlâ bazı yargılamalar görölse bile, cadı yakma hevesi ile bu hevesi körükleyen teolojik ve düşünsel zeminin neredeyse tümüyle gerilediği anlaşıyor. Artık cadılık inanç ve uygulamaları, daha eğitimli elitler tarafından “cahil kitlelerin batıl inancı” olarak görülmeye başlamakta ve benzer biçimde “tanrının kutsadığı devlet” anlayışı da ortadan kaybolmaktaydı. Gene Larner’in deyişiyle, cadı avları “Tanrının kutsadığı devleti kurma arzusu politik bir hedef olmaktan çıkıp yerini özgürlük talebi, mülkiyet savunusu, ilerlemeye duyulan inanç, aydınlanma, yurtseverlik ve diğer seküler alternatifler alınca ortadan kalktı.”⁵⁷

56. C. Larner, *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief*, Blackwell, 1984, s. 124.

57. Larner, s. 99.

Ancak eğitimli elitlerin aşığı gördüğü kötülük saçan cadıdan duyulan korku ve dinle karışık her türlü batıl inanç, halk kitleleri arasında 19. ve 20. yüzyıllarda etkisini korumaya devam etti. 21. yüzyılda da devam etmediğine ilişkin bir belirti ise henüz yok.

•

Batı Avrupa’da cadılık ve cadı avı olgusunun izini sürerken insanı düşündüren bir nokta, Müslüman Doğu’da ve İslam’ın temsilcisi sayılan Osmanlı İmparatorluğu’nda aynı dönemlerde benzerlikler ve farklılıkların neler olduğu ve neden böyle karanlık bir sürecin yaşanmadığı konusu oluyor. Bir başka soru ise 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanmayan süreçlerin günümüzün özellikle Afrika’daki bazı Müslüman toplumlarında neden ortaya çıktığı.⁵⁸ Bu soruların peşi-ne başka bir yazıda düşeceğimi belirtirken 21. yüzyıl Türkiye-si’nden bir “gelişme”ye değinmek istiyorum. 2018 yılında Türkçe-de ilk kez *Malleus Maleficarum*’un yayımlandığını görüyoruz. Ar-tes Yayınları tarafından *Cadı Çekici* adıyla yayımlanan bu kitap, koyu Katolik rahip A. Montague Summers’in⁵⁹ önsözü ve bu ön-sözden alınan arka kapak yazısıyla takdim ediliyor. Summers, Katolik Kilisesi’nin bu en ideolojik ve kadın düşmanı metnini “şaş-kınlık uyandıracak derecede çağdaş” bulmakla kalmıyor, Domini-ken rahipler Kramer ile Sprenger’in “neredeyse gözden kaçırdık-ları hiçbir sorun, karmaşa, zorluk, tartışma ve çözüm (abç) bulun-madığını” iddia ediyor. “Cadılığa inanmamanın en büyük sapkınlık olduğunu” ve dolayısıyla yakılmakla cezalandırılmasının da mu-bah olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmiş bir Katolik rahip için

58. Bugün Afrika’da bazı Müslüman ülkelerde cadı avı, mülksüzleştirmelere direnişi kriminalize etmenin ve azalan kaynaklara el koymanın aracı olarak kulla-nılıyor.

59. Augustus Montague Summers (1880-1948), cadıların varlığına ve şeytanın hizmetkârları olduklarına ve dolayısıyla her türlü cezayı hak ettiklerine bağnazca inanan ve *Malleus Malificarum*’u 19. yüzyılda İngilizceye çevirerek baskıya hazır-layan rahiptir. Ashında kendisine “rahip” dese de Bristol yakınlarında Bitton’daki ilk görevi sırasında korodaki çocuklara tacizde bulunduğu için buradan uzaklaştı-rılmış ve bir daha İngiltere’deki herhangi bir rahipler listesinde adı yer almamıştır.

Kramer ile Sprenger'in "çözüm"ünün çok çağdaş ve yerinde bulunması çok şaşırtıcı değil. Ancak şaşırtıcı olan, 2018 Türkiye'sinde bu kitabı herhangi bir tarihsel ve eleştirel bağlama oturtmadan, dahası Summers'ın takdimini sunuş yazısı ve arka kapak tanıtımı olarak alıp *Cadı Çekici*'ni göklere çıkaran yayınevinin tutumu.⁶⁰ Umarım bu "gelişme", Osmanlı toplumunda görülmeyen bir karanlık gölgenin çağdaş Türkiye toplumu üzerinde dolaştığına işaret etmiyordur.

60. Dikkat edileceği üzere itirazım, metnin yayımlanmış olmasına değil, bunun eleştirel bir tarihsel bağlam içine oturtulmadan yapılmış olmasınadır.

Feminist Teoride Beden ve Cinselliğin Toplumsal İnşası



CİNSELLİK, Foucault'nun dikkat çektiği gibi, yalıtılması mümkün olmayan ve tarih içinde sürekli değişikliğe uğrayan bir insan deneyimidir. Oysa post-Kartezyen modernist dönemi belirleyen akıl/beden bölünmesinin değersiz sayılan kavramı olarak uzun süre soyut düşüncenin konusu olmadı; basitçe maddesel ve değişmez bir veri, aklın zihinsel faaliyetlerini yürütebilmesi için aşılması/alt edilmesi gereken sabit bir biyolojik olgu olarak kabul edildi. Üstelik bireyi aşağıya, maddeye çeken bu sabit veriyi aşabilme olanağı, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, sadece belli bir cinsiyete –erkek– tanındı ve kadın cinsi, sözümona biyolojik süreçlere bağımlılığı yüzünden tümüyle bedene mahkûm kılınarak eksiksiz bir rasyonalite olanağından yoksun sayıldı. Bu elbette, eksiksiz insan sayılmama anlamına geliyordu. Sonuç olarak feminist teorinin, yeril idealin benimsenmesiyle entelektüel eşitlik uğruna aşılması gereken bir şey ya da “dişillığın özü” olarak yüceltilmesi gereken bir şey olarak beden ile kapsamlı –ve ikircikli!– bir biçimde ilgilenmek zorunda kalmasına şaşırmamak gerekir. Daha yakın tarihli ve çoğunlukla feminist postmodernizmle ilişkilendirilen üçüncü bir alternatif ise, bedenselliği sabit bir veri olmaktan çok, önemli ve kaçınılmaz olsa da akışkan ve farklılık yaratan bir *kurgu/inşa* olarak ele alan yaklaşımdır.¹

Kadınların tarihsel ezilmesi açısından dişinin salt beden ile özdeşleştirilmesi büyük ölçüde üreme süreçlerine dayandırılır. Ka-

1. *Encyclopedia of Feminist Theories*, haz. L. Code, Routledge, 2000, s. 63.

dınların, genel olarak âdet görme, gebe kalabilme, doğurma ve emzirme yetileri bedenlerinin potansiyel olarak tehlikeli –ve “kirli”– bir akışkanlık içinde, akıl gücünün denetimi dışında ve hatta ona karşı bir şey olarak görülmesine yol açar.² Dolayısıyla, erkek bedeninin görünüşteki denetimli, disiplinli ve “temiz” haline karşıt olarak kaotik kadın bedeninin denetlenmesi, zapturapt altına alınması meşrulaştırılır. Histeri ile rahim arasında kurulan yüzlerce yıllık ilişki (histeri, Yunanca rahim anlamındaki *hysteria*’dan gelir), dişiliğin kendisinin kaçınılmaz bir irrasyonellik ile bağlantılandırılmasının birçok örneğinden sadece birisidir. Kadınlar, erkeklerin olmadığı bir biçimde, bedenleriyle belirlendikleri için biyolojik olarak aşağı konumda olmaya mahkûm kabul edilirler. Öte yandan, kadınların tümüyle özdeşleştirilip aşağı görülmelerine yol açan bedenselliğin sınırları hiçbir zaman tam olarak güvende değildir. Üreme süreçlerinin aşikâr ettiği gibi, kadın bedeninin daima “ben” ile “öteki” arasındaki ayrımları bulandıracak, kirletecek ve hatta sıkıp boğacak bir potansiyeli vardır. Dolayısıyla erkek imgeleminde kadınlar yalnızca daha aşağı varlıklar olmakla kalmazlar, aynı zamanda korku ve iğrenmenin de nesnesidirler. Rahim ile girildikten sonra bir daha kurtulmanın mümkün olmadığı “karanlık mağara/ölüm” arasında kurulan bağlantı, en kadim dönemlerden itibaren, kadınların yaşamın yanı sıra ölümün de anahtarını ellerinde tuttukları duygusunun yol açtığı korkuyu yansıtır.

Bu tür ataerkil imgeler ve nosyonlar öylesine baskın ve güçlüdür ki, feministlerin de uzun süre bedeni teorileştirmekten uzak durmalarına yol açmıştır; bu açıdan, biyolojik determinizmi reddedenlerin bile bedeni olumsuz bir bakışla ele almaları başlı başına ilginçtir. İkinci Dalga Feminizmin başlarında Simone de Beauvoir

2. Kadın bedeninin korkutuculuğunun tarihsel ve edebi kurgulanışı için bkz. F. Berktaş, “Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar: 19. Yüzyıl İngiliz Popüler Kültüründe Kadın Kurgusu”, *Tarihin Cinsiyeti*. Ayrıca hem Batı hem de İslam toplumunda ruh/beden, zihin/beden ikileminin cinsiyetçi niteliği için bkz. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*; özellikle “Üçüncü Bölüm: İnsan Kendisine Karşı Bölen Bir Kutuplaşma: Ruh-Beden Karşıtlığı”, s. 143-86.

bedeni “etobur bir bataklığa” benzetiyor, Shulamith Firestone ise, iyimser bir biçimde, ileri üreme teknolojilerinin günün birinde kadınları üremenin “baskıcı doğal koşulları”ndan kurtaracağını ümit ediyordu.³ Belli ölçülerde, erkeklerin kadın bedenine yönelik korku ve iğrenmelerini yansılayan bu yaklaşıma, başka feministler tam karşı uçta bir tepkiyle karşılık verdiler ve kadın bedenini, özellikle de bu bedenin üreme yetisini yücelttiler.⁴ Üstelik bazı feministler kadınların annelik yetisinin, akıl ile bedeni karşılaştırarak kişiyi başkalarından koparan bir ilişkisizliği teşvik eden erkekci yaklaşımın aksine, başkalarıyla ilişkiyi ve onlara bakım ve özeni önplana çıkaran benzersiz bir ahlaki tutuma (*annelik etiği*) yol açtığını savundular. Bu yaklaşımın belli bir açıklayıcı niteliği olsa da, cinsel farklılığın bedensel niteliğine yapılan böyle bir vurgunun birbiriyle ilişkili iki tehlikesi olduğu gözardı edilemez: Bir yandan, kadın ve erkek bedenlerinin hiç eleştirilmeksizin evrenselleştirilip mutlaklaştırılmasına götürebilir, öte yandan tarihsel olarak kadınların ezilmesini meşrulaştırmaya yaramış olan biyolojik özcülüğü⁵ pekiştirebilir. Biyolojik özcülük, cinsiyetin tarihsel ve toplumsal/kültürel olarak inşa edildiğini (kurgulandığını) reddettiği gibi, biyolojik bedenlerin nasıl işlediğine ilişkin bilimsel yorumları da aşırı basitleştirir. Örneğin, beden üzerinde çevrenin etkisini (hormonların stres, yaşam tarzı vb. tarafından etkilendiğini) görmezden gelir. Ayrıca, belirli insan grupları, tanımlama amacıyla genelleştirilir, böylece toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ya da ırk ile ilişkilendirilen farklılıklar biyoloji ile temellendirilmiş –ve değişmezlik kazandırılmış!– olur. Nitekim, erkek saldırganlığının ya da tahakkümünün erkek hormonlarına bağlı olduğu ya da kadınların veya siyahların

3. *Encyclopedia of Feminist Theories*, s. 63.

4. Bu konuda erken bir örnek, *Our Bodies, Our Selves: A Book by and for Women*’dır (Touchstone, 1976).

5. *Biyolojik özcülük*, özcülüğün özgül bir biçimidir ve kişinin özünün, yani kişiliğinin ve karakteristiklerinin bedene içsel olan bir şeylerden (hormonlar, genler, vb.) kaynaklandığını öne sürer. Alternatif bir terim, *biyolojik determinizm*’dir. Biyolojinin kişinin özünü belirlemesi varsayımının bir örneği, kadınların hormonları nedeniyle doğal olarak daha anaç, daha barışçı vb. oldukları fikridir.

biyolojisinin onları bazı işler için uygunsuz veya cinsel açıdan daha doyumsuz (“hayvansı”) kıldığını öne süren biyolojik özcü görüşlerin tipik olarak statükoyu ve ayrımcılığı desteklediğini açığa çıkaran geniş bir feminist literatür mevcuttur.

Cinsellik: Ne Kadar Doğal?

Batı toplumunun egemen ideolojisi, cinselliğin “doğal”, “içkin” ve “içgüdüsel” olduğunu savunur ve herşey gibi onun da bir tarihi olduğunu kabul etmek istemez. Bu özellikle, 19. yüzyılda her türlü insan olgusunun bedene içkin, tanımlanabilir biyolojik güçler ve itkilerle açıklanabileceğine duyulan inancın pekiştirdiği bir durumdur. Oysa tarihsel araştırmalar cinsel davranış ve ona atfedilen anlamların, yani cinselliğin ideolojisi ile pratiğinin sürekli bir değişim içinde olduğunu ve toplumsal olarak inşa edildiğini ortaya koyar. Öyle ki, cinsel edimlerden farklı olarak içsel bir bedensel arzu anlamında “cinsellik” kavramı bile, başka birçok kavram gibi ancak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Allison M. Jaggar, “Sözümüne içgüdüsel duygular, tam anlamıyla gelişmiş insan duygularının kaynağı olan hammaddeledir,” der ve görünüşte son derece evrenselmiş gibi duran öfke ve aşk gibi duyguların bile kültürler arasında farklılık gösterebildiğinin altını çizer: “Kişi, insan yetilerini başka kültürlerin nasıl kavramsallaştırdığını öğrendikçe duyguların, filozofların ‘doğal türden’ diye niteledikleri bir şey olmadığını daha iyi anlamaya başlar. Bazı kültürler yalnızca Batıda bilinmeyen bazı duyguları tanımlamakla kalmazlar, aynı zamanda duygu kavramının kendisinin, tıpkı zekâ ve hatta zihin kavramları gibi bir tarihsel icat olduğunu düşündürecek veriler sunarlar.”⁶

Cinselliğin biyolojik temeli, yani bedensel bir deneyim olduğu gerçeği, onun tek yanlı bir biçimde salt biyolojik bir edim olduğu

6. A. M. Jaggar, “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”, *Women, Knowledge and Reality*, haz. A. Garry ve M. Pearsall, Unwin Hyman, 1989, s. 131.

yanılgısına yol açmıştır. Elbette hepimizin bir bedeni vardır ve cinsel deneyim de, başka birçok şeyin yanı sıra, bedensel bir deneyimdir. Ne var ki, beden fazlasıyla karmaşık bir olgudur. Evet, hepimizin bir bedeni vardır, ama hepimiz aynı zamanda birer bedenizdir. Toplum, bedenlerimizin toplumsal uzamda sürekli ve düzenli yenden üretimi ve dağılımı olmaksızın kendisini sürdüremez. Hepimizin birer beden olduğu gerçeği, biyolojik indirgemeciliğe yol açabilir; buysa karşılığında tam tersi uçta bir tepkiye, insanları salt toplumsal statüleri, inançları ve değerleri tarafından belirlenen “toplumsal aktörler” olarak görme yanılgısına götürebilir. Belki de bu tür kutuplaşmış görüşlere yolu açan, bedenin kendi çelişkili niteliğidir: “Beden bir uzam, bir araç, bir ortam, bir tekil ve bir çoğulluktur; hem katı hem de akışkandır, hem soyut ve ‘ebedi’ bir şey hem de aynı anda son derece somut bir şeydir.”⁷ Üstelik bu “uçucu” beden, cinsiyetlendirilmiş çiftlere bölünmüştür ve bu çiftlerden biri, yukarıda değinildiği gibi, “beden”i diğerinden daha fazla temsil eder hale gelerek cinselliğin ta kendisi (*the sex*) olarak görülmeye başlamıştır.

İnsan bedeninin cinsiyetlendirilmiş –eril ve dişi– bir biçim alması ve cinsiyet farklılığının kendisinin eşitsizlik içermesi nasıl mümkün olur? Cinselliğe ilişkin tanımlarımız, geleneklerimiz, inançlarımız ve davranışlarımız kendiliğinden değil, *somut iktidar ilişkileri* içinde oluşur. Tarihsel olarak binlerce yıl geriye giden atavistik iktidar ilişkileri (kadını erkeğe bağımlı kılan ideoloji ve pratik) yalnızca devlet ve kilise (kurumlaşmış din) tarafından değil, özellikle son iki yüz yıldır tıp, psikoloji, sosyal hizmetler, okullar vb. aygıtlar tarafından da “doğallaştırılmakta” ve pekiştirilmektedir. Sınıfsal ve ırksal ayrımlar, bu tabloyu daha da karmaşık hale getirir. Bütün bu nedenlerle cinsellik, modern toplumda iktidarın nasıl kurulup işlediğine ilişkin merkezi bir önem taşır.

Toplumsal Cinsiyet: “Bedeni Oynamak”

Cinselliği “doğallaştıran” egemen tanıma karşı elbette başta feminizm olmak üzere çeşitli akımların meydan okumaları özellikle 20. yüzyılın sonlarında önem kazandı. Bu meydan okuma, cinselliğin doğal değil, tam tersine aslında bir “toplumsal kurgu”, bir “tarihsel icat” olduğunu öne sürüyor. “Toplumsal kurguculuk” yaklaşımı, cinselliği elbette bedenin olanaklarına dayandırmakta ama ona yüklediğimiz anlamın, somut toplumsal koşullar içinde biçimlendiğini savunmaktadır. Örneğin Michel Foucault’nun “beden ve onun hazları” adını verdiği olgu, tarihsel olarak biçimlenmiş ve toplumsal olarak kurgulanmış inançlar, davranışlar, ilişkiler ve kimlikler bütünü olarak “cinselliği” ifade eder. Ünlü antropolog Gayle Rubin de, “özgül cinsiyet kimliğinin, doğal farklılıkların bir ifadesi değil, tam tersine doğal benzerliklerin bastırılması” anlamına geldiğini belirtir; bu da elbette toplum ve kültürde varolan egemen iktidar ilişkilerinin içinde ve etkisi altında gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla, kadın ve erkeğin birbirini karşılıklı olarak dışlayan kategoriler oldukları fikri, gerçekte varolmayan “doğal” karşıtlıklardan başka bir şeye dayanıyor olmalıdır.⁸ *İkinci Cinsiyet*⁹ adlı yapıtında bu sorulara yanıt arayan Simone de Beauvoir, iki tez ortaya atar: 1) Beden doğal bir olgu değil, tarihsel bir fikirdir; 2) kadın olarak doğulmaz, kadın olunur. “Kadın olarak doğulmaz, kadın olunur” formülasyonu, kişinin belli bir biyolojik cinsiyette doğmuş olmasına karşın, sonradan *toplum içinde* bir dizi verili kültürel ve tarihsel göstereni benimseyerek “kadın” adı verilen tarihsel fikri cisimleştirdiğine işaret eder. Böylelikle kişi, toplumsal cinsiyetini edinir: “Kadın olmak, bir dizi kültürel olasılığı gerçekleştirmektir, ve bu sürekli yinelenen bir etkinliktir... Bu anlamda, toplumsal cin-

8. Gayle Rubin’dan akt. Ann Snitow ve diğ., *Desire - The Politics of Sexuality*, Virago, 1984, s. 381.

9. Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, çev. Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi, 2019.

siyet ‘bedeni oynamak’, yani kişinin kendi bedenini bir kültürel gösteren olarak giymesi demektir.”¹⁰

Kültürlerarası verilerin ve karşılaştırmaların ortaya koyduğu gibi, doğal beden tarihsel ve kültürel bir bağlamda anlam kazanır: Bir bağlamda cinsel sayılan bir edim, bir diğerinde hiç de öyle sayılmayabilir. Herhangi bir deneyimin cinsel bir nitelik kazanması, ona toplumsal olarak öğrenilmiş anlamların atfedilmesine bağlıdır. Egemen toplumsal cinsiyet sistemleri, toplumsal cinsiyet kategorilerini değişmez olarak sunarlar ve böylece tıpkı kadın ve erkek kategorileri gibi cinsellik de “doğal” ve sabit bir şeymiş gibi kabul ettirilir. Ne ki, tarihe çok kısa bir bakış bile, örneğin Viktorya döneminin ideal ailesinin “doğadan uzun ve zorlu bir evrimsel kopuş”u ifade ettiğini bize gösterir.¹¹ Bireylerin kendi içlerinde bile, zaman içinde cinsel deneyimin yer aldığı toplumsal bağlamın değişmesine bağlı olarak cinsel arzunun değişme gösterdiğinin örnekleri vardır. Ancak, cinselliğin kültürel/tarihsel düzlemde inşa edilen bir şey olduğu fikri, elbette onun toplumsal ya da kişisel düzlemde kolayca bozulup yeniden inşa edilebildiği anlamına gelmez.

Cinselliğin modern algılaması, cinselliğin içinde cereyan ettiği gündelik yaşam bağlamlarının geçirdiği değişimlerin ideolojik bir yansımasıdır. Sanayi kapitalizmiyle birlikte kişisel yaşamın kamusal yaşamdan, aile yaşamının iş yaşamından ayrılması gerçekleşti ve bu süreç içinde “seks”, eskiden olmadığı bir biçimde görünüşte bağımsız bir varoluşa, bir “kendinde-şey”e dönüştü. Foucault’ya göre, cinselliği bir “kendinde-şey”, cinsel özgürlüğü ise bizatihi bir değer olarak gören bir toplum, bizi içsel “sır”larımızı itiraf etmeye, özellikle de bunu tıp ya da yarı-tıp mensubu kişilere yapmaya zorlar: Özgürlüğümüz, aslında kişisel teşhir ölçütlerine uymaya zorlanmaktan başka bir şey değildir. Üstelik bedenlerimizin giderek daha fazla devletin ya da mesleki kurumların gözetimine ve ince-

10. J. Butler, “Gendering the Body: Beauvoir’s Philosophical Contributions”, *Women, Knowledge and Reality*, s. 261.

11. Pat Caplan, haz., *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock, 1987, s. 11.

lemesine tabi tutulduğu bir dünyada yaşadığımızı da ayrıca hatırlamak gerekir.

Ellen Ross ve R. Rapp de, Foucault'ya benzer biçimde, günümüz Batı toplumlarında cinselliğin geniş çaplı toplumsal ve ekonomik güçler, en başta da devlet tarafından denetim altında tutulduğunu savunur. Onlara göre, “cinsellik, böylelikle, bireysel yurttaş devlete bağlayan ‘toplumsal sözleşme’ye dahil olur. Süreç içinde cinselliği, ailenin ve topluluğun geleneksel kısıtlarından ‘kurtulmuş’ bireyin belirleyici özelliklerinden biri olarak görmemize yol açan bir ideolojik *uzam* yaratılır.”¹² Beden, kültürel olasılıkların sürekli üretimi ve yeniden üretimi için bir uzam olarak görüldüğünde, “bedeni oynamak” bedeni bizatihi inşa etmek, kurgulamak anlamına gelir. Toplumsal cinsiyeti şekleştiren doğalcı bir yaklaşımın reddedilmesi ve nedensel olarak biyolojik cinsiyete (*sex*) bağımı olmayan bir toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramının benimsenmesi, “toplumsal cinsiyet çoğulculuğu”nun da yolunu açar: “Eğer cinsiyet, insan bedenleri arasındaki ikici (düalist) farklılığın anatomik olguculuğuysa ve eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetin büründüğü kültürel gösterense, o zaman toplumsal cinsiyet hiçbir biçimde nedensel olarak cinsiyete bağlı değil demektir ve biz de pekâlâ her cinsiyetin izin verdiği çok sayıda farklı toplumsal cinsiyetin olup olamayacağını sorabiliriz.”¹³

Eşcinsel Kimliğin Mümkün Hale Gelmesi

Nitekim, bir kimlik olarak eşcinsellik de gene bu tarihsel sürecin ürünüdür. Eşcinsel davranış, elbette, kapitalizm öncesinde de mevcuttu, ama bazı kadın ve erkeklerin kendilerini eşcinsel (gey ve lezbiyen ve diğ.) olarak tanımlamaları ancak kapitalizmin gelişmesi sonucunda, geç 20. yüzyılda mümkün oldu. Cinsel tiplerin sınıf-

12. E. Ross ve R. Rapp, “Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology”, *Desire - The Politics of Sexuality*, s. 121-22.

13. A.g.y. Nitekim günümüzde LGBTİ+ bireylerin varlığı ve politik mücadeleleri bu olguyu somut biçimde örneklemektedir.

landırılması; kapitalizmin ve kentleşmenin gelişmesi sayesinde bireylerin, geniş ailenin sınırları dışındaki bir üretim ve yeniden üretim birimi olarak varolmalarının imkân dahiline girmesiyle gerçekleşti. Aynı süreç içinde cinsellik de “üreme zorunluluğundan” özgürleşti.¹⁴

Eşcinsel kimlik konusundaki çözümlmeleriyle tanınan Jeffrey Weeks, 19. yüzyıldan önce “eşcinselliğin” varolduğunu ama “eşcinsel”in varolmadığını savunur. Demek istediği, eşcinselliğin bütün toplumlarda ve zamanlarda varolduğu ve bu toplumların bazılarında gelenek ve toplumsal kuralların bir parçası olarak kabul ya da ret edildikleri, ama yalnızca 19. yüzyıldan itibaren ve Batı’nın sanayileşmiş toplumlarında ayırt edici bir eşcinsel kategorisi ve ona bağlı kimliğin ortaya çıkmış olduğudur. Almanya ve Britanya gibi ülkelerde 1870 ve 1880’lerde eşcinseller hakkında yazılanlar, ve daha önemlisi eşcinsellerin kendileri tarafından yazılan yazılar bu açıdan kritik bir aşama oluşturur.¹⁵ Richard von Kraft-Ebbing, Magnus Hirschfeld, Havelock Ellis gibi yazarlar “ters cinsel duygu” ya da “üçüncü” veya “ara” bir cinsiyet kimliği tanımlayarak “cinsel özü” “heteroseksüel”den farklı olan bir insan tipini sınıflandırmaya sokmaktaydılar. Bu arada hatırlamak gerekir ki bizzat “heteroseksüel” kategorisi de aşağı yukarı aynı döneme rastgelen bir icattır! Bu yazarların “eşcinsel” seksolojik ve psikolojik kategorisini tanımlamaları, aynı zamanda normdan sapan “patoloji”nin karşısında “doğal yasaları” belirleme çabasını ifade ediyordu. Gene aynı şekilde Almanya ve Britanya’da erkek eşcinselliğine ilişkin cezaların artırılması da bu “normdan sapış”ın, “cinsel sapkınlığın” denetlenmesi amacını taşıyordu. Bu denetim gerekliydi, çünkü heteroseksist normlara uyulmaması, cinselliği “içkin” ve “doğal” bir şey olarak gören egemen ideolojiye ve düzene meydan okunması anlamına geliyordu.

14. J. D’Emilio, “Capitalism and Gay Identity”, *Desire - The Politics of Sexuality*, s. 143-44.

15. J. Weeks, “The Body and Sexuality”, *Social and Cultural Forms of Modernity*, haz. R. Bock ve K. Thompson, Polity Press, 1992, s. 242 ve çeşitli yerlerde.

Egemen ideolojik düzenin bir parçası olan “doktorlar” ve “seksologlar”, işte bu meydan okumayla başa çıkmaya çalışırken eşcinselliği bir “[hastalıklı] durum” olarak damgalamakta ve yerleşik iktidarın korunması için kendi “tıbbi yanıtları”nı sunmaktaydılar. Bunların en tanınmışlarından olan Havelock Ellis, erkeğin egemen (ve etkin), kadınsa bağımlı (ve edilgin) konumda bulunmasının, biyoloji tarafından belirlenen ve “doğal heteroseksüel ilişkilere” içkin bir durum olduğunu savunuyor ve böylelikle o dönemde feministlerin başkaldırdığı erkek-egemen cinsellik modeline “bilimsel” bir meşruiyet kazandırmaya çalışıyordu. “Siz kadınsınız ve dolayısıyla doğanız farklı,” diyordu Viktorya döneminin bilim *adamları*, “ve işte bu farklılığınız sizi, pek cahilane bir şekilde üstlenmek istediğiniz dünyevi roller için hiç de uygun kılmıyor”!¹⁶ Onlara göre, organik bünyenin bir olgusu olan cinsiyetin değişmesi mümkün değildi. İnsan doğasının statik bir algısına dayanan bu görüş, cinsel işbölümünde herhangi bir değişim olasılığını reddediyor ve geleneksel cinsiyet rollerinin pekiştirilmesi için kullanılıyordu. Kate Millet’in dediği gibi, “patriarki, kendini doğa olarak kabul ettirmeye” ve böylece kendini ebedi kılmaya çalışıyordu. Dönemin feministleri, özcü doğalcılığın anti-feminist bir silah olduğunun çok iyi farkındaydılar ve ona karşı mücadele ettiler. Bu mücadeleleri içinde, aslında anatominin kader olduğunu öne süren Freud’dan da yararlanmış olmaları ise ilginç bir paradokstur.

Freud bir yandan normatif bir cinsel gelişme anlayışını savunurken bir yandan da bu yolun eleştirisi için bir olanak açar. Weeks’in işaret ettiği gibi, onun yapıtının önemi, cinselliğe yönelik bakışın yeniden formüle edilmesinde yatar: “[Freud] Karmaşık bir biyolojik mekanizmanın zihinsel faaliyetin temelinde yattığı fikrinden hiçbir zaman kişisel olarak vazgeçmediyse de, bilinçaltının dinamik niteliğine ve psişik yaşamın özerkliğine yaptığı vurgu, her tür-

16. Akt. C. E. Russett, *Sexual Science*, Harvard University Press, 1989, s. 58. Aradan geçen bunca zamana rağmen hâlâ benzer anlayışlarla karşılaşmıyor muyuz?

l  verili biyolojik konumun sabitliğine, cinsel farklılığın kaçınılmazlığına ve cinsel kimliğin  zc l Ğ ne karşı meydan okunabilmesine hizmet etti.”¹⁷ Freud’la birlikte cinsellik, kültürün ve doğanın kenarındaki bir konumdan çıkarılarak kültürel sürece dahil edilir ve dolayısıyla cinsel farklılığın ve kimliğin alternatif algılama biçimlerinin yolu açılmış olur. Ve işte bu noktada “ aĐdaŐ feminizm ve radikal cinsellik hareketi Freud’dan, kimliğin özcü olmayan bir teorisini inşa etmek için yararlanır.”¹⁸

Peki o halde, eşcinselliği “bireyin kişisel yaşamını örgütlemenin yeni bir biçimi” haline getiren kapitalizm, nasıl oluyor da aynı zamanda derin bir homofobik nitelik taşıyor? John D’Emilio bu soruya yanıtı, kapitalizmin aile ile olan çelişkili ilişkisinde bulur. Kapitalizm, bir yandan aile  yeleri arasındaki bağları sıkılaŐtıran temel işlevleri yok ederek çekirdek ailenin maddi temellerini dinamitlerken, diğer yandan da ideolojik düzlemde, aileyi aşkın ve duygusal güvenliğin kaynağı olarak yüceltir. Erotik seçimlerin kabulü, cinsel bireyselliğin ve cinsel ifadenin toplum tarafından ne ölçüde onaylandığına bağlıdır. Dolayısıyla, D’Emilio’ya göre sadece eşcinsel azınlığın haklarını savunmak yerine, *bütün insanların cinselliklerini ifade etmelerini* “ zg rleŐtirmeye” çalışmak daha doğru bir mücadele yöntemidir.¹⁹

Feministler, Feministlere Karşı

Cinsellik, Gayle Rubin’in işaret ettiği gibi, “toplumsal cinsiyetler arasındaki ilişkilerin düğüm noktası olduğu için, kadınların ezilmesi önemli ölçüde onun içinde biçimlenir, inşa edilir ve onun dolayımıyla gerçekleşir.”²⁰ Bu olgu, feministlerin cinsellik konusuna

17. J. Weeks, “Questions of Identity”, *The Cultural Construction of Sexuality*, haz. Pat Caplan, Tavistock, 1987, s. 38.

18. A.g.y. 19. A.g.y., s. 148-49.

20. G. Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, haz. Carole Vance, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 301.

eleştirel bir ilgi göstermesinin ve ona karşı ikircikli bir tutum takınmalarının da nedenidir. Rubin, feminist hareket içinde konuyla ilişkili iki farklı düşünsel yaklaşım saptar. Bunlardan biri, kadınların cinsel davranışları üzerindeki kısıtlamaları eleştiren ve her iki cinsiyet için de cinsel özgürlük talep eden yaklaşımdır; diğeri ise, cinsel özgürleşmeyi sadece erkek ayrıcalığının bir genişlemesinden ibaret sayar. Ona göre, “muhafazakâr bir cinsellik karşıtı söylemi yineleyen” bu ikinci yaklaşım, pornografiye karşı yürütülen harekette geçici bir hegemonya sağlamıştır.²¹

Özellikle, *kişisel olan politiktir* anlayışının savunulduğu 1960’lardan itibaren, cinselliğin anlamına ilişkin yerleşik görüşlere meydan okundu. Ne var ki cinselliğin tanımlanması öylesine zor ve olgunun kendisi toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk sorunlarıyla öylesine iç içe geçmiş durumdadır ki, cinselliğin toplumsal inşasıyla ilgili genellemeler yapmak son derece zor ve sorunlu olmuştur. Bu durum muhtemelen cinsellikle ilgili çok çeşitli teorik açıklamaların varlığı kadar bu konudaki aşırı basitleştirmelerin ve indirgemeciliğin varlığını da açıklar. Cinselliğe ilişkin toplumsal kurgucu yaklaşımın kendisi de, bazı yazarların dikkat çektiği gibi, gene kadınlara karşı kullanılabilir. Örneğin Janet Sayers, salt soyut ilkelilik adına, âdet görmenin herhangi bir olumsuz sonucunun olmadığını savunulmasının kadınların, özellikle de işçi sınıfı kadınlarının yararına olmadığına işaret ederken haklıdır.²² Feminizm zamanla, kadınların ortak bir biyolojiyi paylaşıyor olmalarının yanı sıra farklı sınıflardan, ırklardan ve cinsel yönelimlerden geldikleri için birbiriyle çatışan çıkarları olduğunu da görmeye başladı. Feminist söylemde kullanılan “kadın” kavramının, çoğu kez, kadınların deneyiminin bir kısmının bütününe yerine konması anlamına geldiği ve böylelikle “bazı kadınların deneyimlerinin sessizliğe mahkûm edildiği” eleştirisi haklı olarak gündeme geldi. (Nitekim, yakın zamanlarda kullanılmaya başlayan ve doğuştan gelen biyolojik cinsiyet ile sonradan inşa edilen toplumsal cinsiyetin örtüştüğü durumu ifa-

de eden “cis-kadın/erkek” terimi, özellikle trans bireyleri yabancılaştırmadan transseksüel olmayan kişilere atıf yapabilme kaygısının ürünüdür.) Bazı feministler, toplumsal inşa teorisinin farklı yönlerine çekilen yorumlarının yapılmakta olduğunu savunarak Carole S. Vance’ın “feminist taşralılık” adını verdiği yaklaşımı eleştirmeye başladılar.

Bu özeleştirici sürecinin doğal sonucu, farklı kadın gruplarının deneyimlerini kuşatacak teorik girişimler oldu. Artık cinselliğin yaşa, sınıfa, etnisiteye, dine ve cinsel yönelime göre farklı bir biçimde yaşanan ve anlamlandırılan bir deneyim olduğu aşikâr hale gelmeye başlıyordu. Aynı zamanda, “cinsel özgürlük hareketlerinin çoğu kez eşcinselliğin, kadın cinselliğinin ve hatta bizzat cinsel heyecanın sınırlandırılmasına yol açtığı” da öne sürülmekteydi.²³ Cinselliğin hiçbir zaman boşlukta cereyan etmediği gerçeği ve “en bilinçli insan faaliyetlerinden biri” olması, bedeni gözardı edebileceğimiz anlamına gelmiyordu. Jeffrey Weeks’in dediği gibi “cinselliği bedenimizde deneyimleriz ve onu fantezilerimizde yaşarız... cinselliğin bedenimizin hakikati olmadığı doğru olabilir, ve çoğu zaman rasyonel denetimin ötesinde karşı konulmaz, acımasız bir güç de olmayabilir, ama gene de biyolojik kaynaklara ve bedensel potansiyellere dayanmak durumundadır.”²⁴ Buysa, biyolojik olan ile toplumsal olan arasındaki ilişkinin daha derinlikli ve dengeli bir biçimde anlaşılmasını gerektirmekteydi. Biyolojik olgular kendi başlarına her şeyi açıklayamazlardı ama, aynı şey toplumsal olgular için de geçerliydi. Kadın cinselliğine ilişkin yeni yaklaşımların ardında cinselliğin, kendi tarihsel dinamiklerine sahip olan, sivil toplumdan özerk olmasa bile ondan farklı olan bir insani alan olduğu fikri yatıyordu. Her insanın cinselliğinin kendi tarihi vardı ve cinsel davranışa ilişkin “siyaseten doğru” reçeteler, tam da feministlerin özgürleştirmeye çalıştığı cinselliğin kısıtlanması sonu-

23. A. Snitow ve diğ. (haz.), *Desire - The Politics of Sexuality*, s. 154.

24. J. Weeks, *Sexuality and Its Discontents*, Routledge and Kegan Paul, 1985, s.122.

cunu vermekten başka bir şeye yaramıyordu.

1980'lerde feminist saflar pornografi, sado-mazohizm ve cinselliğin kendisi hakkında bölünmeye başladı. İktidarın erotik ifadesine ilişkin olumsuzlayıcı varsayımlar reddedilmekteydi. Örneğin lezbiyen sado-mazohizm taraftarları, kendi ritüellerindeki egemenlik ve boyun eğme oyununun zararsız olduğunu ve yatak odası dışındaki ezme-ezilme ilişkilerinden farklılık taşıdığını savunuyorlardı. "Erotik paradoks", bağımlılık ile bağımsızlığın, kendini onaylama ile kendinden vazgeçişin, egemenlik ile boyun eğişin, çocukluk ile yetişkinliğin karşılaşma noktası olarak görülüyor ve "bu paradoksun, siyaseten doğru kabul edilen davranış normları uğruna gözardı edilmesinin, vazgeçilmez bir insan deneyimi alanından kendimizi mahrum etmek" anlamına geldiği söyleniyordu.²⁵

Jessica Benjamin de benzer biçimde, "kültürün gizli kalbinde gerçekleşen ve bazen de bedende dışa vurulan, rasyonalite ile şiddet arasındaki garip birliğe" dikkat çeker. Bu rasyonel şiddet, aşkı denetim ve boyun eğdirme ile iç içe geçirir ve kolektif ya da bireysel sapkınlık ve delilik patlamaları dışında ortaya çıkmasına izin verilmeyen duygulara işaret eder.²⁶ Benjamin'in yorumunun, erotik şiddetin doğasına ilişkin derin bir kavrayış sunduğu söylenebilir, ama gene de denetim kurmaya neden ihtiyaç duyulduğu sorusu geçerliğini koruyor. Benjamin bu soruya, kadının nesneleştirilmesinin annenin reddedilmesinden kaynaklandığı ve bu reddin, erkek toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşmasına da damgasını vurduğu yanıtını verir. Nancy Chodorow'un da paylaştığı bu bakış açısına göre, erkek çocuklar kendi ayrı kimliklerine anneleriyle özdeşleşmeyi reddederek ulaşırlar ve erken çocukluk döneminin etkileşimlerinin yerini [kadını] nesneleştirici bir tutum alır. Modern toplumsal yapı ve kültür de bireysel yalıtılmışlığı öylesine katı bir biçimde pekiştirir ki, bunu kırmaya yönelik sınır aşma çabası daha da şid-

25. *Desire - The Politics of Sexuality*, s. 291.

26. J. Benjamin, "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", *Desire - The Politics of Sexuality*, s. 292-96.

detli olabilir.²⁷ Benjamin aynı zamanda ahlakçılığa karşı uyarıda bulunur; bu uyarısında haksız olmasa da, salt psikanalitik bir analiz cinsel şiddeti açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Cinsel farklılığın doğasına ve kadınların cinsel arzu peşinde koşarken risk alma ihtiyacına vurgu yapan feministlere karşılık, özcü bir pozisyona meylederek kadın-erkek farklılığını içkin ve değişmez bir şey gibi gören bir “kültürel feminist” pozisyon da var. Bu feministler, erkek değerlerine ve kimliğine karşı neredeyse ütopyacı bir kadın kimliği oluşturma çabası içinde farklılıkları muhafaza etmeye çalışıyorlar. Onlara göre toplumun cinsiyet kalıplarından arındırılması değil, kadınların ve “kadınsı değerler”in egemenliğine geçmesi en arzu edilir şeydir. Mariana Valverde’ye göre bu eğilimin sonucu, tekdüze biçimde baskıcı olan bir cinsellik kurgusudur. “Feminist işlevselciliğin ve felsefi kötümserliğin kalemiyle çizilmiş bir erkek şiddeti tablosu”na dayanan bu yaklaşım, aynı zamanda, “erkeğin nesneleştirici bakış açısının, cinsellik kavramının muhtemel biricik anlamı olduğunu kabul ederek kadınlara, ataerkillikle lekeli olmayan cinsel arzu biçimleri tanımlamak açısından herhangi bir imkân bırakmaz.”²⁸ Dolayısıyla, burada kültürel bir kurgu olarak “kadın” kategorisi, kadınlar arasındaki gerçek farklılıkları bulanıklaştırmaya hizmet etmektedir. Üstelik, bizatihi sadomazohizm konusundaki tartışmanın kendisi bile, onca yüceltilen “içkin kadın değerleri” konusunda bizi şüpheli kılmaya yeter de artar!

Cinselliğe yönelik kutuplaşmış tutumların net bir biçimde ortaya döküldüğü bir alan, pornografidir. “Reçeteciliğe” karşı çıkan ve farklı cinsel pratiklere tolerans yaklaşımını vurgulayan feministler, pornografi karşıtı hareketin ahlakçılığına tepki gösteriyor ve bu hareketin kadınların cinsel özgürlüğünü kısıtladığını savunuyorlar. Örneğin A. Hollibaugh, “pornografi karşısında duyulan dehşet, ço-

27. A.g.y., s. 304-7.

28. M. Valverde, “Beyond Gender Dangers and Private Pleasures: Theory and Ethics in the Sex Debates”, *Feminist Studies* 15 (2): 241, Yaz 1989.

ğu kez bizzat cinsellik karşısında duyulan dehşettir” diyor.²⁹ Bu kampın diğer kampa yönelik eleştirilerinin bir bölümü kuşkusuz haklı olmakla birlikte, “ticari seks”in eleştirilmeksizin onaylanmasına varan bir anlayışın kabul edilmesi mümkün değil. Cinsel çoğulculuk adına, derin bir biçimde kadın düşmanı olan kapitalist bir sanayi kolunun empoze etmeye çalıştığı bir anlayışı ve uygulamayı onaylamak zorunda değiliz. Aynı zamanda, cinsellik ile kapitalizmin, cinselliğin kendi başına radikal bir güç olarak yorumlanmasını önleyecek kadar uzun bir süre boyunca iç içe geçmiş olduğunu ikna edici biçimde dile getiren Foucault’dan sonra, cinsel özgürlük ve özgürleşme söylemini kendi başına olumlu bir değer olarak kabul etmek de hayli güç olsa gerek. Bu noktada, *değerler alanının tümüyle dışında olduğu varsayılan* bir dizi cinsel olasılık üzerine kurulu bir “cinsel çoğulculuk” perspektifinin sorgulanması gündeme geliyor.³⁰

Cinselliğin Geleceği

Bu bağlamda Gayle Rubin, cinselliğe yönelik “antropolojik” bir yaklaşımı savunup cinsel edimlerin ahlaki kaygıların dışında tutulması gerektiğini vurgularken, bence cinsel çoğulculuğun ötesine geçecek ve feminist bir cinsel etik olanağını dışarıda bırakacak biçimde “cinsel göreciliğe” varmaktadır.³¹ Bazı feministlerin, soyut bir seçme hakkından çok etik değerler ile ilgili kaygıları nedeniyle ahlaki boşluk alanını ahlakçı sistem önerileriyle doldurmaya çalışmalarının nedenlerinden biri de budur. Dolayısıyla Valverde’nin işaret ettiği gibi, “cinsel teoriye ilişkin tartışma, yalnızca çeşitli cinsellik teorilerinin mantıklı ya da mantıksız olup olmadıkları çevre-

29. A. Hollibaugh, “Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure”, *Pleasure and Danger*, s. 402.

30. Günümüzün Netflix dizilerinde sıkça tanık olduğumuz bu olguya “cinsel çoğulculuk” değil, “Netflix özgürlüğü” adını vermek çok daha yerinde görünüyor!

31. G. Rubin, “Thinking Sex”, s. 284.

sinde cereyan etmekle yetinemez. Bu tartışmanın, birçok kişi için teorik sorunlardan çok daha önemli olan etik sorunları da kapsamı gerekir.”³² Burada gerçekten zor bir durumla yüz yüze olduğumuz açık. Bir yandan mümkün olduğunca geniş bir cinsel çoğulculuğu savunurken, diğer yandan da cinselliği tümüyle değerler alanının dışında tutan ve kapitalizmi eleştirmeksizin onaylayan yaklaşıma teslim olmamak durumundayız.

Bugün Batı toplumunda toplumsal ve cinsel çeşitlilik, modern toplumun bir olgusu olarak kabul ediliyor. Ne var ki bu olgusal kabulün, *farklılığın olumlu bir kabulüne* ancak çok sınırlı bir biçimde dönüştüğü de gözlenmekte. Cinsel çeşitliliğin ve onu doğuran toplumsal karmaşıklığın sürekli büyümesi, başka her türlü farklılık karşısında olduğu gibi, giderek artan endişeye ve tehdit algılamasına neden olmakta ve mutlakçı değerlerin yeniden canlandırılmasını savunan bir kamuoyunun oluşmasına da yol açmakta. Oysa daha çoğulcu bir pozisyon, cinselliğin tarihçesinin ortaya koyduğu karmaşıklık ve çeşitliliği daha iyi kucaklayabilir gibi görünüyor. Dolayısıyla, önümüzdeki yıllarda cinsel çeşitliliğin yol açtığı meydana okumanın azalmaktan çok artacağını düşünebiliriz. Cinsellik hakkında bildiğimiz her şey, cinselliğin toplumsal örgütlenmesinin hiçbir zaman sabit ve değişmez olmadığını, daima karmaşık tarihsel koşullar içinde biçimlendiğini ortaya koyuyor. Dolayısıyla, değişen koşullarla birlikte bedene ve beden cinsel ihtiyaçlarına olan ilişkilenişimizde de yeni ve radikal değişimler olmasını bekleyebiliriz. Buradaki asıl meydan okuma, Weeks’in işaret ettiği gibi, konuyla ilgili süreçleri, modernizm döneminde olduğundan daha etkili biçimde anlayabilmek olacaktır.³³

Bu durumda haklı olarak, feminizmin bu meydan okumaya ne ölçüde etkili bir yanıt vereceğini sorabiliriz ya da soruyu, feminizm içinde ne ölçüde cinsel ve ahlaki çoğulculuk olasıdır diye de formüle edebiliriz. Gerçi bu sorunun açık seçik bir yanıtı, basit bir for-

32. M. Valverde, “Beyond Gender Dangers and Private Pleasures”, s. 248.

33. J. Weeks, “The Body and Sexuality”, çeşitli yerlerde.

mülü olmadığı açıktır, ama sadece “cinsel ifade özgürlüğü”nü savunan bir feminizmin yeterli bir cinsellik teorisine sahip olduğunu söylemek de zordur.³⁴ Üzerinde yoğunlaşıp derinleştirilmesi gereken bu teorinin, insani değerleri koruyarak farklılığı ve çoğulluğu kucaklayacağını ve insanların başkalarını ezmeksizin kendileri olabilmelerine imkân vereceğini umalım. Valverde’nin deyişiyle, “yüz yüze olduğumuz görev, belki de en iyi, bireylerin ya da grupların cinsel haklarını ençoklaştırmaya çalışmak yerine yabancılaşmamış bir cinselliğin koşullarının ne olduğunu anlamak ve o koşulları yaratmak için çaba harcamak olarak tanımlanabilir.”³⁵ Ümit edelim ki, bu “görev”i ele alırken Emma Goldman’ın harikulade ifadesiyle, “geniş ve büyük” olur ve “darlığın ayırdığını, genişliğin ise birleştirdiğini” hatırlarız:

Darlık ayırır, genişlik birleştirir. Geniş ve büyük olalım.

Önümüzde bir sürü iş var diye canalcı şeyleri göz ardı etmeyelim. Cinsiyetler arasındaki sahici ilişki, fetheden ve fethedilen kavramlarını içeremez. Bu ilişki bir tek şey tanır: Daha zengin, daha iyi ve daha derin bir insana dönüşebilmemiz için kendimizi sınırsızca vermeyi! Bir tek bu, içimizdeki boşluğu doldurabilir ve kadının özgürleşmesi trajedisini sevince, sınırsız sevince dönüştürebilir.³⁶

34. Eylül 2021’de yayımlanan yeni bir kitap (Amia Srinivasan, *The Right to Sex, Feminism in the 21st Century*, Bloomsbury) bu sorunları güncel bir biçimde ele almayı deniyor. Özellikle cinselliğin ırk, sınıf, engellilik, milliyet ve kast ile olan ilişkisi, internet çağında cinselliğin anlamı ve kapitalist cezalandırıcı devlet iktidarının işe nasıl, hangi yollarla karıştığı vb. üzerinde duran Srinivasan, #metoo hareketini de olumlu ve olumsuz yanlarıyla inceliyor. Temel kaygısının cinsellik etliğini “rıza”nın dar parametrelerinin ötesinde düşünmek olduğunu belirten yazarın, gene de benim bu makalede yıllar önce vardığım sonuca varması başlı başına ilginç: “Cinselliğin gerçekten özgür olması için ne yapmak gerekir? Bunu henüz bilmiyoruz; deneyelim ve görelim.” “Önsöz”, s. 7.

35. A.g.y., s. 252.

36. Emma Goldman, “The Tragedy of Women’s Emancipation”, *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, haz. Alix Kates Shulman, Open Road, 1996, s. 151. Bu olağanüstü makalede Goldman, kadınların kendilerini engellemelerine yol açan çeşitli kaygılarını “içsel tiranlarımız” olarak adlandırıyor. Ben de benzer bir bağlamda “içsel zincirlerimiz” ifadesini kullanmıştım (bkz. “Önsöz Yerine: Kadın Olmak ve Yazmak ya da Farklılık Fark Yaratır mı”, *Kadın Olmak, Yaşamak*,

Gerçekten de, cinsel arzunun cinsiyetçi ve baskıcı bir toplum içinde kurulduğu ve bozulduğu olgusu, ondan vazgeçmemize yol açmamalı. “Erotizmin, kişinin kendisini bilmesinin temel araçlarından biri, şiir kadar vazgeçilmez olduğunu” (Anais Nin) nasıl unutabiliriz?

—

“Damızlık Kızın Öyküsü”: Kimin Distopyası, Kimin Ütopyası?



*Bizleri “gönüllü kulluk” kavramıyla
tanıştıran Mehmet Ali Ağaoğulları’na,
teşekkürle...**

ÜTOPYA, YOKYER (*outopos*) bugün var olmayan bir iyiyer (*eutopos*) anlamına gelse de ütopyacı düşünce ve fanteziler de diğerleri gibi, içinde doğdukları toplumdan kaynaklanır ve ona karşı eleştirel bir yanıt oluşturur. George Kateb’in deyişiyle hem ütopya hem de distopya yazarının ilk görevi, insanları içinde yaşadıkları dünya hakkında düşündürmek, dünya ile hesaplaşmalarını sağlamaktır.¹ Krishnar Kumar da bu yargıya katılır: “şimdide değilse bile, *bura-dadır* ütopya... hiçbir yerde olsa da tarihsel ve kavramsal olarak herhangi bir yerde olamaz.”² Temel amacı verili toplumsal ve siyasal sistemlerin zaafalarını ve sorunlarını eleştirmek olan ütopyalar, insan olmanın daha farklı (daha iyi) biçimlerine duyulan arzuyu yansıtarak genelde insan onurunun çiğnenmesiyle, insanlığın insanlıktan uzaklaşmasıyla ilgilenirler ve eşitliği savunurlar.³ Ancak bunu yaparken elbette kendi dünya görüşlerinin eksiklerini ve zaafalarını da yansıtırlar, çünkü her ütopya kişinin kendi dünya görü-

* Mehmet Ali Ağaoğulları, Türkiye’de siyasal düşünce tarihine yaptığı önemli telif katkılarının yanı sıra Etienne de la Boétie’nin *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* adlı, bu yazı bağlamında da çok anlamlı olan kitabını Türkçeye kazandırmıştır (İmge, 2016).

1. G. Kateb (haz.), *Utopia*, Atherton Press, 1971, s. 34-35.

2. K. Kumar, *Utopianism*, Minneapolis University Press, 1991, s. 3.

3. R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Syracuse University Press, 1990, s. 151.

şüne göre şekillenir ve dolayısıyla birinin ütopyası pekâlâ başka birinin kâbusu olabilir.

Ütopyanın tarihi epey eskilere gider. Akla ilk gelenler, Platon'un ve Thomas More'un yapıtlarıdır, ama bu tür yapıtlar modern dönemde önemli bir yükseliş ve çeşitlenme yaşar. Ne de olsa insanlığın geleceğine olan inanç artmaktadır. Ancak 20. yüzyılın felaketleri yüzünden 19. yüzyılın umutları kayalara çarptıkça insanlığın iyimser gelişmesine olan inancın azalması ve ütopyanın kâbusa, distopyaya⁴ dönüşmesi hiç şaşırtıcı olmadı. Totaliter rejimlerin insan havsalasının almadığı edimleri karşısında demokrasiye, ilerlemeye, bireysel ve ailesel ahlaka, aklın üstünlüğüne, bilimin her şeyi aydınlatacağına inanmaya devam etmek artık pek mümkün değildi. Dolayısıyla, 20. yüzyılın ortalarından itibaren ütopya ister istemez geriledi, distopya yükseldi.

Distopya, teknik olarak ütopya geleneğini izlese de tematik olarak ondan ayrılır. Burada insanlar mutluluk ve refah içinde değil mutsuzluk, korku ve güvensizlik içinde yaşarlar. Gene de distopyanın, ütopyanın tersine çevrilmiş hali olmadığını hatırlamak gerekir. Distopya, 20. yüzyılın toplumsal-siyasal koşullarından ve buna bağlı olarak ütopyaya yönelik tutumun değişmesinden doğan özgün bir yazınsal tür⁵; yaşanan güne ilişkin sorunlar, kaygılar ve belirsizlikler üzerinde eleştirel düşünmenin yol açtığı bir tür uyarıcı kehanettir. Ayşe Devrim Başterzi'nin duyarlı ifadesiyle, "bu zalim, bu eşitsiz, bu adaletsiz dünyanın kanıksanmış düzeninin ipliğini pazara çıkarır."⁶

Birçok bilimkurgu romanı, distopyayı siyasal baskının, insani

4. *Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, distopyayı "insanların insanlıktan uzak ve çoğu zaman korkutucu hayatlar sürdükleri muhayyel bir yer" olarak tanımlıyor. Yunanca *dus* (hastalıklı, zor, kötü) ekinden *dustopia/dystopia*. Tarihsel olarak sözcüğü 1868'de ilk gündeme sokan John Stuart Mill olmuştur.

5. A. Aldridge, *The Scientific World View in Dystopia: Studies in Speculative Fiction* 3, UMI Research Press, 1984, s. ix.

6. A. D. Başterzi, "Düşler, Düşlemler, Travmalar, Ütopyalar, Distopyalar", *Ütopyalar, Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer*, haz. Aksu Bora, Kadir Dede, İletişim, 2018, s. 263.

ilkelerden yoksun bir teknolojik gelişmenin ve ekolojik çöküşün yol açtığı insanlıktan uzaklaşmış bir karabasan olarak resmeder. En tanınmış örneği olan George Orwell’in 1984’ünün ortaya koyduğu gibi, distopyanın prototipi totaliter diktatörlüktür. Bu sistem insanları sürekli bir gözetim, yargılanma ve hesap verme korkusu içinde tutarak sindirir, hatta köleleştirir ve özünü terör oluşturduğu için şiddeti hem yüceltir hem de meşrulaştırır.⁷ 1990’lardan sonra distopyanın bu türden politik içeriği gerilese ve onun yerini daha çok teknolojik ve ekolojik kaygılar almış olsa da distopya yazarı, ister gelecekte ister geçmişte olsun, insanların sürekli korku ve güvensizlik içinde yaşadığı ama bunun bireysel koşullara bağlı olmayıp gerekli koşullar ortaya çıktığında *herkesin başına gelebilecek olan* bir muhayyel toplum veya devlet yaratır. Bu yanıyla gerçekten kâhin rolüne soyunmuştur.⁸ Ne var ki 20. yüzyılın distopyacı edebiyatının totaliter devlete bir kez izin verildi mi ondan kurtuluş olmayacağını savunmasını ve totaliter karabasani kısmen kaçınılmaz bir kesinlik gibi sunmasını eleştirenler çoktur; buna karşılık aslında bu edebiyatın öyle olmadığını öne sürenler de vardır.

Distopik Kehanetin Cinsiyeti

Örneğin Thomas Horan, distopya yazarlarının cinsel arzuyu benliğin hiçbir zaman gaspedilemeyecek bir yönü olarak ele aldıklarını savunur: “Spekülatif yazının bu alt türünde cinsellik, distopik dünyanın merkezindeki yurttaşın hem politik özgürlük hem de aşkınsal insan onuru idesini uzaktan görebildiği bir kapı aralığı gibidir.”⁹ Gerçi “cinsel ilişkinin adım adım toplumsal ve bireysel sorumluluk nosyonları uyandırabilecek devrimci bir potansiyele” sahip olduğu

7. E. Gottlieb, *Utopian Fiction East and West: Universe of Terror and Trial*, McGill Queen’s University Press, 2001, s. 41.

8. Nitekim Ursula K. LeGuin, “yazdığım her şey gerçek olabilir,” der. *The Guardian*, 29 Ağustos 2009.

9. T. Horan, *Desire and Empathy in 20th Century Dystopian Fiction*, Palgrave Macmillan, 2018.

fikri epey tartışmalıdır.¹⁰ Nitekim 1970 ve 80'lerin feminist yapıtlarında ütöpik/distöpik geleneğin sabitleyici yönsemesine çok belirgin bir karşı çıkışla birlikte "cinsel devrim"e yönelik kuşku da gözlemlenir. Çünkü ütopya yaratımının olduğu gibi, distöpik kehanetin de cinsiyeti vardır.

Christine de Pizan'ın 14. yüzyıl sonundaki *Kadınlar Kenti Kitabı*'nı¹¹ saymazsak 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarına dek gerçek anlamda feminist diye nitelendirilebilecek kadın ütopyalarına rastlamıyoruz.¹² Bunda şaşılacak bir yan yoktur çünkü feminizm ve kadın hareketi Batı'da esas olarak 19. yüzyılda şekillenmeye başlar. Feminist ütopya da "yokyer olan iyiyer"i anlatır, feminist yazarlar

10. Örneğin Deleuze ve Guattari, bu tartışmanın olumlayıcı tarafında yer alır ve arzunun özünde devrimci olduğunu savunur: "Eğer arzu bastırılıyorsa, bu nedensiz küçük olursa olsun her arzu durumunun toplumun yerleşik düzenini sorgulama yetisine sahip olması yüzündendir... Arzu, özünde devrimcidir. Arzu devrim istemez, bizatihi kendisi devrimcidir" (*Anti-Oedipus*, İng. çev. R. Hurley ve diğ., University of Minnesota Press, 1983 [1972], s.116). Buna karşılık Foucault, arzunun yerleşik düzen tarafından ehlileştirilip nötralize edilebileceği düşüncesindedir ve 1960-70'lerin Cinsel Devrimi' nin gerçek devrim olmayıp düzene hizmet ettiğini öne sürer (*History of Sexuality*, İng. çev. R. Hurley, Cilt I, Random House, 1976/78). Bu saptama birçok feminist yazar tarafından paylaşılır. Distopya yazarları genellikle erkek olduğu için cinselliği ele alışları, özellikle kadın bedenine bakışları ve arzu ile şiddet arasında bağlantı kurmaları nedeniyle sorunludur. Çoğunda cinsiyetçi ve heteronormatif klişeler veri kabul edilir.

11. *Livre de la Cité des Dames*. C. de Pizan 1365'te Venedik'te doğmuştur. İyi bir eğitim alma imkânı bulan Pizan 15 yaşında evlenir, 25 yaşında dul ve tümüyle parasız kalır. Üç çocuğunu ve kendisini geçindirmek için yazmaya başlar ve tarihe hayatını kalemiyle kazanan ilk kadın olarak geçer. 1390 ile 1429'daki (muhtemel) ölümüne kadar yirmiden fazla kitap yazan Pizan'ın ele aldığı konular hemen hemen tümüyle Fransa'nın siyasal hayatı ve kadınların savunusudur. Söz konusu kitap onun feminist görüşlerinin en iyi ifadesi olarak bilinir; 1405 yılında İngilizceye de çevrilmiştir: *The Book of the City of Ladies*. Benim elimdeki kitap 1405 çevirisinin Jeffrey Richards tarafından gözden geçirildiği ve ünlü tarihçi Nathalie Zemon Davis'in önsözünü yazdığı 1998 baskısı (Persea Books).

12. Gerçi Margaret Cavendish gibi 17. yüzyıl yazarlarına rastlıyoruz: *The Description of a New World Called the Blazing World* (1666). Cavendish'in özellikle kadın manastırlarını ütöpik bir mekân olarak tahayyül etme biçimi ilginçtir: "Benim manastırım bir baskı yeri değil, bir özgürlük yeri olacaktır. Duyguları bastırma değil, onları memnun etme yeri olacaktır" (*The Convent of Pleasure* - Haz Manastırı, 1668; akt. N. Pohl ve B. Tooley, *Gender and Utopia in the Eighteenth Century*,

da daha iyi bir hayatın düşünüyolarlar, daha iyi varoluş biçimlerini arzularlar. Ama diğerleri gibi bu ütopyaalar da içinde doğdukları topluma bağılıdır; kadınların, var olan toplumdaki ikincil konumunu tarihsel ve toplumsal bağlamı içine yerleştirerek değıştirmek amacı taşırlar. Özellikle ikinci kadın hareketinin yükseldiğı 1970’lerin feminist ütopyaaları, ideolojik değışimi gerçekteştirebilecek ve ataerkinin sembolik şiddetine karşılık verebilecek bir zaman/me-kânı tasavvur ederler.

Oysa Joanna Russ’ın işaret ettiğı gibi, bu dönemin feminist ütopyaalarına kadar kadınlar, ütopya yazarları tarafından “öteki” olarak görölmüşlerdir: “Öteki, biz’in sahip olduğı içsel yaşama ve bilince sahip olmayandır... öteki, onu o şekilde hareket etmeye yönelten gizemli bir öze sahiptir; aslına bakarsanız *o bir kişı bile değil, sadece bir arzunun ya da korkunun projeksiyonundan ibarettir*”¹³ (abç). Gerçekten de bir yazınsal tür olarak bilimkurguyu ilk başlatan bir kadın –Mary Shelley (*Frankenstein*, 1818)– da olsa, bilimkurgu genelinde erkeklerin alanıdır. Yazarlar çoğı zaman erkektir, kahramanlar erkektir; kadınlar ise, eğer varsalar, erkeklerin şanına şan katan cinsel veya dekoratif nesnelerdir.¹⁴ Yani var olan toplumun klişelerini yansıtmaktan öteye geçmezler. Ama 1970’lerde kadın yazarlar da bu alana etkili biçimde girerler ve bilimkurgunun geleneksel anlamını dönüşüme uğratırlar; ona özellikle teknoloji ve toplumsal cinsiyetin kesiştiğı farklı bir içerik kazandırmaya başlarlar. Bilim-

Ashgate, 2007, s. 10). 18. yüzyılda kadınların ütopik yapıtları çeşitlenir. Sarah Scott’un *Millenium Hall*’u (1762) ve Sarah Felling’in *David Simple*’i örnek olarak verilebilir. Bu yapıtlar genel olarak kadınca toplumsal uyum ve kadın dostluğu üzerine kuruludur ve bunların tüm topluma örnek olması gerektiğı ima edilir. Kadınlar için erkek dünyasının dışında ve eğitimin geçerli olduğı bir mekânda iyi bir hayat olabileceğı fikrini işleyen bu yapıtları, Marie Louise Pratt *feminotopia* olarak adlandırıyor. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, 1992, s. 155, 171; akt. Pohl ve Tooley, *a.g.y.*, s. 12.

13. Akt. Tatiana Teslenko, *Feminist Utopian Novels of the 1970s: Joanna Russ and Dorothy Bryant*, Routledge, 2003, s. 83.

14. Vida J. Maralani, “Women on the Edge of Time: Science Fiction and the Feminist Movement”, *Ex Post Facto* 3 (2), Bahar 1994.

kurgu atmosferinin kullanılması, feminist kaygıların ve sorunların gündeme getirilmesi açısından son derece elverişlidir. Sarah Lefanu'nun işaret ettiği gibi, bilimkurgu, sonunda eski düzeni yeniden kurmayı gerektiren polisiye öykülerin veya aşk romanlarının aksine “kapalı” değildir, doğası itibariyle sorgulayıcı ve açıktır; yazara başka herhangi bir türden daha fazla özgürlük alanı açar.¹⁵

Nitekim birçok kadın yazar daha önce tabu veya yalnızca erkeklere özgü sayılan konuları tartışmak için, çeşitli varsayımsal toplumsal örgütlenme biçimlerini ve ahlaki kodları sınamayı mümkün kılan bu yazınsal türe başvurdu. Onların sesleri bu tür yapıtları toplumsal cinsiyete, ırka, sınıfa, cinsel yönelime ve türün devamına ilişkin eleştirel feminist yorumlarla donattı. Sonunda bilimkurgu, ister ütopya isterse distopya biçiminde olsun kadınlara, ideal bir dünyada özgürlüğün nasıl olabileceğini (ve de nasıl kaybedilebileceğini) araştırmak için önemli bir fırsat sundu. Böylece, ütopyanın geleceği konusundaki kötümser yargılar, hem bu feminist müdahale hem de Ernst Bloch gibi Marksist teorisyenlerin ütopyayı yeniden değerlendirmesi ile geriledi ve son 20 yılda ütopya araştırmaları alanının da genişlemesine yol açtı.¹⁶

1980'lerin ortalarına kadar feminist ütopyacı gelenek gelişimini sürdürdü; bu dönem önemli sosyal, politik, kültürel değişimlere yol açan bir ideolojik altüst oluş dönemi idi. Feminist anlatıların yaygınlaşması, kadınların ikincil konumunu gözler önüne serdiği gibi, bu durumun nasıl değiştirilebileceğine dair tartışmalara ışık tuttu. Bu anlamda feminizm içindeki teorik tartışmaları hem yansıttılar, hem de gelişmesine yardımcı oldular. Feminist yazarların, ütopya

15. S. Lefanu, *In the Chinks of the World Machine: Feminism and Science Fiction*, Indiana University Press, 1988, s. 100.

16. Chris Ferns bu konuda yerinde bir saptama yapıyor: “Yorumcuların, daha iyimser biçimde, ütopyaya ilişkin yeni yaklaşımların kültürel cephede yeni bir direnme alanı açtığı sonucuna varmalarına karşılık, ütopya araştırmalarına gösterilen bu yeni ilginin akademide kuşkuyla karşılanmasının nedeni, akademisyenlerin fikirlerinin bittiği yerde gidecek başka yerlerinin olmaması olabilir.” “Giriş”, *Narrating Utopia, Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*, Liverpool University Press, 1999, s. 1.

geleneği içinde var olan ve muhayyel geleceğin değişim potansiyelini kapatan sabitleyici ve kalıpcı yönsemeye karşı belirsizlik, çoğulluk, açıklık taşıyan yeni “toplumsal düşünme” biçimleri geliştirmeleri özellikle önemliydi. Tom Moylan, “eleştirel ütopya” adını verdiği bu feminist yapıtların ütopyacı geleneğin sınırlarının farkında olduklarını, dolayısıyla düşsel yönünü muhafaza etmekle birlikte ütopyayı bir reçete gibi sunmaktan özellikle kaçındıklarını savunur; bu sayede söz konusu yapıtlar “boş ütopyen klişelere dönüşmekten kurtulmuş olurlar.”¹⁷ “Nizam ve intizam” düşü kuran ve değişime kapalı ütopyaların genelde erkek yazarlar tarafından, özgürlük düşleyenlerin ise baskın biçimde kadınlar tarafından yazılmış olması tesadüf değildir.

Toplumsal cinsiyet boyunduruğundan özgürleşmeyi hayal eden feminist yazarların bazıları, kadınların erkeksiz yaşayabilecekleri tek cinsli, değişken (kaygan) cinsiyetli veya cinsiyetsiz toplumlar hayal ettiler. En bilinen örnekler Joanna Russ’ın *Dişi Erkek* (1970), Ursula K. LeGuin’in *Karanlığın Sol Eli* (1969), Marge Piercy’nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın* (1976) kitaplarıydı. Aslında var olan ataerki toplumsal kalıplar ve bilimkurgunun açıkça eril tarafgirliği içinden değişimi yansıtan bir gelecek vizyonu yaratmak hiç de kolay değildi. Özellikle dil açısından bizzat ataerkinin “aletleriyle” çalışmak ve ana akım ütopyanın “kuralları”nı belirsizlik, çoğulluk ve açık uçluluk yönünde bozmak zorunda olanlar açısından bu, gerçek bir meydan okumaydı.

Swastika Geceleri: Erken Bir Distopik Kehanet

Erkek egemenliğinin modern totalitarizmin kaynağı olduğu fikrini ilk işleyen belli başlı distopya, Katharine Burdekin’in *Swastika Geceleri* (1937) oldu. Burdekin’e göre, Nazizm en iyi, hiper erkekliğin aşırılaştırmış biçimi ve kadınların sömürüldüğü, kafeslere kapatıldı-

17. Tom Moylan, *Demand the Impossible: Science and Utopian Imagination*, Methuen, 1986; akt. Keith M. Booker, “Woman on the Edge of the Genre: The Feminist Dystopias of Marge Piercy”, *Science Fiction Studies* 21: 339, 1994.

ğı, salt üremeye yarayan hayvanlara dönüştürüldüğü bir rejim olarak anlaşılabilir. *Kavgam*'da Hitler'in, kadınların rolünü "ırkı yeniden üretmek" olarak tanımlaması tesadüf değildi. Totalitarizmin erkek üstünlüğü ethosunun sonucu olduğunu savunan Carlo Pagetti de *Swastika Geceleri*'nin, anlatının daha geniş bağlamında, teokratik ilkelere dayalı bir totalitarizm ile erkek şovenizmi arasındaki derin bağlantıyı gün ışığına çıkardığını belirtir.¹⁸ Andy Croft'un deyişiyle bu roman, "faşizmin güçlü ve benzersiz bir eleştirisi, bu rejimin daha başından kadın düşmanı ve nihai olarak kendi kendisini yıkıcı olduğunu ve ırkçı teorilerin köklerinin cinsel histeride yattığını ortaya koyan bir argümandı."¹⁹ Bu roman bence de, gerek cinsiyetçiliği politik baskının katalizörü olarak tanımlamasıyla, gerekse cinsiyet eşitliğini hem her yerdeki totaliter yönsemelere karşı bir önlem, hem de demokrasiyi güvence altına almanın yolu olarak görmesiyle gerçekten çağdaşlığını koruyan öncü bir yapıttır ve birçok anti-faşist distopyadan daha orijinal ve incelikli bir bakışa sahiptir. Sadece Nazi ideolojisinin eleştirisini içermekle kalmaz, yazıldığı dönemde Almanya'da ve İngiltere'de *var olan* toplumsal cinsiyet ilişkilerinin de eleştirisini içerir.²⁰ Bütün bu yönleriyle *Swastika Geceleri*, Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü*'ne yolu hazırlar gibidir.

Distopyaların uyarıcı kehanet geleneği, *Damızlık Kızın Öyküsü*'nde²¹ çarpıcı biçimde devam eder. Ekolojik dengenin bozulmasının ve var olan cinsiyet eşitsizliğinin derinleşmesinin yaratacağı korkutucu sonuçlar, Kuzey Amerika'nın devamı olan muhayyel Gilead ülkesinde somut biçime bürünür. Aslında Atwood'un bu romanda

18. C. Pagetti, "In the Year of Our Lord Hitler 720: Katharine Burdekin's *Swastika Night*", *Science Fiction Studies* 17: 361, 1990.

19. A. Croft, "Worlds Without End Foisted Upon the Future - Some Antecedents of Nineteen Eighty Four", haz. C. Norris, *Inside the Myth*, Lawrence and Wishart Limited, 1984, s. 2.

20. L. Stec, "Dystopian Modernism vs. Utopian Feminism: Burdekin, Woolf, and West Respond to the Rise of Fascism", *Virginia Woolf and Fascism*, haz. M. M. Pawlowski, Palgrave, 2001, s.181.

21. Çev. S. Altınçekek, Ö. Kabakçıoğlu, Doğan Kitap, 2017.

henüz 1980’lerde yaptığı bir diğer “kehanet” belki daha da ilginçtir. Yazar, Soğuk Savaş’ın ürettiği kültürel ve ideolojik iklimin İslamofobiye yol açacağını daha o zaman öngörür: “Felaketten sonra, başkanı vurup Kongreyi makineli tüfek ateşine tuttuktan ve ordunun olağanüstü hal ilan etmesinden sonraydı. O sırada her şeyin suçunu İslamcı fanatiklere yüklemişlerdi” (s. 174). Orwell’in daha önce işaret ettiği, totaliter rejimde egemen kastın iktidarını güvenceye almak için kendisinin hatasız olduğunu kabul ettirmesi gerektiği ve bunu temellendirmek için de dini kullanması nedeniyle aslında bir teokrasi olduğu görüşünü²² Atwood da paylaşır. Ona göre de totalitarizm içkin olarak teokratiktir: “Amerika’da totalitarizmin kökenlerinin 17. yüzyılın teokrasisinde olduğunu fark ettim. *Kızıl Damga*, benim Amerikan Püritanizmi konusundaki yaklaşımını içeren *Damızlık Kızın Öyküsü*’nden çok da geride değildir.”²³

Despotik rejimler toplumda özellikle belirsizlik ve güvenlik kaygısının yol açtığı düzen ve uyum özleminden beslenirler ve hiçbir soruya yer bırakmayan mutlak hakikat iddiasına dayanırlar. Mutlak hakikatin en inandırıcı temsilcisi ise dinsel buyruklardır. Bireylerin düzen ve kesinlik özlemi, despotların bireysel özgürlükleri yok etmesi karşısında toplumun kayıtsız ve suskun kalmasının da nedenidir. Orwell’in 1984’ünde Büyük Birader, “iktidar için iktidar” peşinde koşar. Teokratik Gilead’da ise belirli bir toplumsal grubun –kadınların– denetimi üzerinden iktidarın elde edilip bu

22. G. Orwell, “The Prevention of Literature”, *In Front of Your Nose, 1945-1950: The Collected Essays, Journalism and Letters*, Cilt 4, haz. S. Orwell, L. Angus, Harcourt Brace Jovanovich, 1968 [1946], s. 63; akt. Horan, s. 178.

23. M. Atwood, “Gerald Peary ile Görüşme”, *Los Angeles Times*, 1990 (romanın sinema filmi üzerine yapılan görüşme), akt. Horan, s. 178. Tabii, sadece Püriten kültürü değil, Amerika yerlilerinin Püritenler de dahil olmak üzere Avrupalılar tarafından Kilise’nin desteğiyle yok edilmişlerini ve kölecilik kültürünü de bu kaynaklar arasında saymak yerinde olur. Afrikalı köle kadınların cinselliğinin beyazlar tarafından korkunç denetimi, öyküdeki beyaz kadınların düşürüldüğü duruma çok benzerdir ve akla hemen geçmişte beyaz kadınların beyaz erkeklerle yaptıkları zalimce işbirliğini getirir. Gilead’ın köleleştirilmiş beyaz kadınlarının geçmişte erkek egemenliğiyle yaptıkları bu suç ortaklığının kendi köleleştirilmeleri üzerinde etkili olduğunu göz ardı etmek mümkün değildir.

grubun üremeye ve diğer amaçlara hizmet eden kölelere dönüştürülmesi söz konusudur. Her iki totaliter rejim de “gözlerini kapayıp vazifelerini yapan” kendi yurttaşlarının suçortaklığından çokça yararlanır. Ancak *Damızlık Kızın Öyküsü*, esas olarak erkek egemenliğinin hep arzu edip de bir türlü tam olarak ulaşamadığı “eril cennet” düşünü tasvir ederek bunun kadınlar için nasıl bir cehennem olabileceğini anlatır.

Damızlık Kızın Öyküsü

Ütopyaçı düzen düşlerinin ters çevrilmiş bir parodisi sayılabilecek *Damızlık Kızın Öyküsü*, köktendinci bir Hıristiyan rejimin tektipleşmiş total bir düzeni ve zora dayanan uyumu gerçekleştirdiği futuristic ve distopik bir ülke olan Gilead’da geçer ve *bugünkü* cinsiyet ve sınıf eşitsizliklerinin nasıl bir karanlık gelecek yaratma tehlikesi taşıdığını ortaya koyar.²⁴ Bu anlamda, (*uyanık davranılırsa*) geri çevrilmesi mümkün olan bir kehanettir.²⁵ Atwood, anti-feminist bir geri tepmenin ilk bakışta aşırıymış gibi görünse de gayet muhtemel sonuçlarını serimlemek ister. Anlatıcı olarak birinci tekil şahıs kullanımı ve röportaj tekniği, anlatının olayların gelişimi sırasında gerçekleştiğine okuru ikna etmeye yöneliktir. Öykünün sonundaki Ek (“Tarihsel Notlar”) ise, bizi farklı (200 yıl sonraki) bir zamana götürür. Anlatı, kitabın kahramanı Offred’in sanki Gilead’ dan kurtuluşundan sonra gene onun tarafından oluşturulmuş olduğu izlenimini yaratır.

Romanın çerçevesi, Kitabı Mukaddes’in “Tekvin” (*Genesis/*

24. Bu noktada Atwood’un bilimkurgu türündeki spekülatif yapıtlarını distopya olarak niteleyen eleştirmenlere katılmadığına ve onları *üstopya* olarak tanımladığına işaret etmek gerekir. Ona göre üstopya, “düşlenen mükemmel toplum ve onun karşıtıdır, çünkü her biri diğerini gizil olarak kendi içinde taşır”.

25. “*Damızlık Kızın Öyküsü* bir öngörü mü? ... Hayır, bir öngörü değil, çünkü geleceği öngörmek aslında mümkün değil: Çok fazla değişken, çok fazla öngörülemeyen olasılık var. Bir karşıt-öngörüdür diyelim: Ayrıntılı olarak tarif edilirse bu gelecek belki gerçekleşmez. *Ama böyle bir hüsnükuruntuya da güvenilemez.*” M. Atwood, “Önsöz”, *Damızlık Kızın Öyküsü*, s. 21 (*abç*).

Yaratılış) bölümüne (30:1-3) referansla kurulur. Burada, Yakup’un iki karısından biri olan ve doğurgan ikinci eşi – ablası Leah’yı– kısıkanan kısır Rahel, cariyesi Bilha ile kocası Yakup’un üreme amacıyla çiftleşmesine onay verir. Kendilerine “Yakup’un Oğulları” adını verenlerin kurduğu bir askeri diktatörlük olan Gilead’da da, bu anlatıya benzer biçimde, romanın önemli kişisi Komutan’ın karısı Serena Joy damızlık olarak kullanılan Offred’in göstermelik biçimde dinsel ayine dönüştürülmüş tecavüze uğrayışını onaylar ve ona katılır. Zaten öyküde, çıkar ve sınıf ayrıcalıklarıyla bölünmüş kadınlar arasında iktidardan sınırlı pay alıp suçortaklığı yapanlar bulunsun da bir toplumsal grup olarak *bütün kadınlar* erkek iktidarına itaat etmek ve uyumlu davranmak zorundadırlar.²⁶

26. Kadınların itaatkâr ve uyumlu olması, daima erkek egemenliğinin gerçekleşmeyen düşü olmuştur. Kadınların ve kadın bedeninin her yola başvurulması (bu yollar içinde tecavüz ve şiddet en önemlisidir) denetlenmesi bunun sonucudur. İslam’ın cennet tasarımı da, yeryüzünde cinsler arasında varolan eşitsizliği ve hiyerarşiyi yansıtır ve açık bir çelişki içerir: Kadınların cennete girmesi, mümin oldukları için doğrudan, müminlerin zevceleri oldukları için de dolaylı olarak güvence altına alındığı halde, cennet mekânı, yalnızca erkekleri mutlu edecek biçimde düzenlenir. Ayrıca sonsuza dek güzel, genç ve bakire kalacak cinsel bir eşin, yani hurinin varlığı, yeryüzü kadınlarını dışlar. Oysa birçok ayette, mümin olmanın gereklerini yerine getiren fani kadınların da erkeklerle eşit koşullarda cennete girmeyi hak ettikleri belirtilir (Nisa Suresi, 123. ayet). Ne var ki cennet mekânının düzenlenişi bu “eşitliği” yadsıyacak niteliktedir. Cennet, yalnızca erkek müminlerin doyuma ulaşmalarını sağlayacak koşulların hüküm sürdüğü bir mekân olarak betimlenir: “*Orada bakışlarını yalnızca eşlerine çevirmiş kadınlar vardır ki bunlardan önce kendilerine ne bir insan ne bir cin dokunmuştur. Orada huyları güzel yüzleri güzel kadınlar vardır... Otağlar içinde korunmuş huri kadınlar...*” (Rahman Suresi, 46-78. ayetler; *abç*).

Hurinin esas özelliği, “bakışlarını yalnızca eşine çevirmiş” ve “iyi huylu” olmasının da ortaya koyduğu gibi, yeryüzü kadınlarının “fitne” yaratma ve “itaatsizlik etme” niteliklerini taşıyıp taşımayışındır. Bu, erkek fantezisinin nihai isteği olan, kadınların neden olabileceği her türlü “bozgunculuğun” ve muhtemel (cinsel) aşağılanma ya da cinsel yetersizlik korkularının bulunmadığı bir mutlak uyum ve egemenlik dünyasıdır. Böyle bir uyum dünyası, gerçek yeryüzü kadınlarıyla değil, ancak her türlü iradede ve “yıkıcı zekâ”dan (*keyd/desise*) yoksun hayali kadınlarla, hurilerle mümkün olabilir. İster Arap Yarımadası’nda, isterse eski Yunan’da olsun, erkek fantezisi hiç değişmiyor: Kadının, erkeğin kendi eliyle biçimlendirip can verdiği, yani öznellikten yoksun, tümüyle erkek denetimi altındaki bir *Galatea* olması. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*.

Birleşik Amerika'nın kuzeyinde (Gilead'da) kısırlık dolayısıyla nüfus azalmaktadır ve kısır olmadığı kanıtlanmış kadınlar damızlık olarak, bebek makineleri olarak kullanılmaktadır. Tekvin anlatısı, kadınları köleleştiren erkek egemenliğini meşrulaştırıcı bir bağlam olarak işlev görür. Gilead'daki tüm resmi politikalar Kitabı Mukaddes'e dayandırılır; üstelik bu metinlere yöneticilerden başkasının erişimi olmadığı için, iktidar sahiplerinin her türlü keyfi uygulamayı meşrulaştıracak bir dinsel dayanağı kolayca bulmaları işten değildir.

Atwood, ABD'de sivil hak ve özgürlüklere en büyük tehditin, ülkeyi terörizmden koruduğunu ve doğmamış çocukların hakkını savunduğunu iddia eden köktendinci Hıristiyan Sağ'dan kaynaklandığını düşünür. Ancak Kilise ile Devlet'in birleşmesinin yaratacağı sonuçları esas tehdit olarak kabul etse de, dinin kendisini içkin olarak tehlikeli görmez. Romanın kahramanı olan anlatıcı, Tanrı'ya inanır; kadınların Gilead'dan kurtulmasına yardımcı olanların çoğu, bunu dinsel gerekçelerle yaptıklarını söylerler. Bazı bağlamlarda inanç, doğru ve vicdanlı hareket etmeyi kolaylaştırır. Ama seküler kişiler de kadınların kurtulmasına yardımcı olurlar. Sonuçta siyasette dinin rol oynamasına karşı olsa da, yazarın dine karşı tarafsız bir tutum aldığı söylenebilir. Ona göre din kendi başına iyi ya da kötü değildir, sadece insanların kendi içkin özelliklerinin daha da belirginleşmesine yol açar.²⁷

Bilimsel bilgi konusunda da benzer bir yaklaşıma, hatta belki de daha negatif bir yaklaşıma sahiptir, Atwood. Öyküde bilimin içkin olarak ilerici olmadığı, tersine dejenerasyonu ve çöküşü hızlandırabilecek bir etken olabileceği ima edilir. Ayrıca roman, toplumsal gerileme ile kapitalizm arasında da ilişki kurar. Anlatıcı, Gilead'ın rahiplerinin iş adamından farkları olmadığını ve ülkede kısıtsız bir piyasa ekonomisinin hüküm sürdüğünü gözlemler. Bütün yönetim işlevleri özelleştirilmiş, dua gibi tümüyle dinsel olgular

27. "... kitap din karşıtı değil. Dinin tiranlık için bir bahane olarak kullanılmasına karşı; bu da bambaşka bir şey." M. Atwood, "Önsöz", s. 21.

bile gelir getirecek şekilde ticarileştirilmiştir. Yeni rejimin kurum-sallaştırdığı baskı sadece kadınlara değil eşcinsellere (“cinsel ihanetçiler”), etnik azınlıklara, Yahudilere, yabancılara, fahişelere (“cezebel”ler), kolonilere gönderilip ölüme terk edilen “gayri-kadınlar”a, kısacası tüm ötekileştirilenlere yöneliktir. Cinsel aktivite kaba bir öjeni sistemine bağlanmıştır. En güçlü, en başarılı erkekler üstün çocuklar elde edilmek üzere en doğurgan kadınlarla çiftleştirilir, sonra bu çocuklar yetiştirilmek üzere en “iyi” ailelere verilir. Gelecek kuşakların biyolojik dejenerasyonunu önlemek amacıyla ırksal azınlıkların, sosyal uyumsuzların, eşcinsellerin ve fiziksel ya da zihinsel engellilerin cinsel faaliyeti yasaklanmıştır. Hatta Komutan’ın şoförü olan ve rejime bağlı sayılan Nick bile genetik sağlık sorunları olduğu için düşük statüye sahiptir; ona bir tek kadın bile tahsis edilmemiştir.²⁸

“Ana” Kimdir?

Ancak roman, esas olarak kadınların salt üreme potansiyeli açısından değer taşımalarını yansıtan annelik kutsamasına ve gene kadınların boyun eğme ve pasiflik konumlarını meşrulaştıran, onları çocuklaştıran klişelere atıf yapar.²⁹ Romanın kahramanı Offred’in, bedeninin kendisine ait değil de bir “ulusal kaynak” olarak görülmesine duyduğu öfkeyi, “Bedenime bakmaktan kaçınıyorum; utanç verici ya da ahlakdışı olduğundan değil de, onu görmek istemediğimden. Beni böyle tek başına belirleyen bir şeye bakmak istemiyorum” sözleriyle yansıtır (s. 94). Gerçekten de yeni adı Offred’in (*of Fred/Fred’e ait/Fredinki*³⁰) de işaret ettiği gibi, Gilead’da kadınlar devletin ve ona egemen olan erkeklerin malıdır. Aslında, bu-

28. “[Nick’in] Statüsü düşük: Ona kadın tahsis edilmemiş, bir tane bile. Değeri yok.” Atwood, s. 45.

29. Patriarki, kadınların sadece kulluk etmelerini değil, “gönüllü kulluk” etmelerini talep eder.

30. Kitabın Türkçe çevirisinde Offred, “Fredinki” olarak geçse de ben olduğu gibi bırakmayı tercih ettim. Yeri gelmişken, çevirinin son derece başarılı olduğunu da belirtmeliyim.

rada aşırılaştırılarak daha da belirginleştirilen olgu, kadınların bugünkü toplumda yaşamakta oldukları ve sistemin iyice doğallaştırdığı bir durumdur.³¹ Günümüz ulus-devletinde de kadın bedeni devletin nüfus politikalarının aracıdır ve gene devletin payandası olan ataerkil ailenin “reisi”nin denetimi altındadır.

Gilead’da analık yüceltmesi vardır ama bu, kadınlara değer verildiğini göstermez; tersine kimin “ana” sayılacağı, teokratik devletin katı tanımına bağlıdır. Bütün analar, en özcü anlamda, kadındırlar ancak sadece en geri, en kadın düşmanı ölçütlere göre ahlaken ve dinen “temiz” sayılanlar, eğer kısır değillerse, “ana” unvanına sahip olabilirler. Komutanın karısı gibi “temiz” olsalar da kısır olanlar ise, Kitabı Mukaddes’in Bilha’sı (tarihin ilk “damızlık kız”ı) misali, kısır olmadığı kanıtlanmış damızlık kızlar *aracılığıyla* “ana olmak” zorundadırlar. Dinen kutsanan bu sistemin işbirlikçisi olan Teyze’ler tarafından kısır olmadığı belirlenen ve onlar tarafından eğitilen damızlık kızların kendileri “ana” sayılmazlar; ayınleştirilmiş tecavüzler sonucunda doğurdıkları çocuklar rejime sadık, ahlaki bütün “temiz” ailelere aittir. Damızlık kızlar birer “ulusal kaynak” olarak hem tanrının hem de devletin canlı araçları konumundadırlar.

Atwood’un köktendinci distopyasında kadınlar hizmet ettikleri erkeklerin malı ve hizmetkârıdır; bu nedenle asıl adları silinir, zorunlu üreme faaliyetleri dışında her türlü işlevleri yasaklanır, kendi özel alanı tümüyle yok edilmiş birer ayaklı rahime indirgenirler. Eski kimliklerini reddetmeyi, yerlerini ve görevlerini bilmeyi, gerçek haklarının olmadığını ama uyum sağarlarsa (itaat ederlerse!) belli bir noktaya kadar korunacaklarını anlamayı ve kendilerine atanan kaderi kabul edip isyan etmeyecek veya kaçmayacak kadar kendilerini aşağı görmeyi öğrenmek zorundadırlar.³²

31. “Gilead’da gerçekten orijinal olan veya salt ona özgü olan hiçbir şey yoktur: dehası, sentez yetisindedir.” Atwood, s. 24.

32. “Önsöz”, s. 18. Türkiye’de çok duyduğumuz ve hayırhah bir yaklaşım sayılan “kadınlar, erkeklere emanettir” cümlesi tam da bu anlayışı örnekler. Bu noktada ilginç bir karşılaştırma unsuru, Molla Davutzaade Mustafa Nazım Erzurumi tarafın-

Bu kadar katı bir ataerkil toplum ilk bakışta mümkün değilmiş gibi görünse de, aslında Gilead kadını erkeğin malı ve salt ailenin devamını sağlayan bir üreme aracı olarak gören bugünkü erkek egemen yaklaşımların sivriltilerek mantıki sonucuna vardırılmış hali. Atwood’un anlattığı koşullar, 1980’lerde (ve hâlâ!) feministleri din, aile ve ahlak düşmanı ilan eden aşırı dinci Sağ’ın savunusunu yaptığı fikirler. Bu distopya, feminist devrimin kazanımlarını yok etmek ve Birleşik Amerika’daki kapitalist devleti köktendincilerin egemen olduğu bir din devletine dönüştürmek isteyenler zafer kazanacak olursa nasıl bir kâbus yaşanacağını ortaya koyan bir uyarı.

Tarih, Dil, Hafıza: İktidar ve Direnme Alanları

“Geçmişte olup bitenler bugünü aydınlatabilir.”

Agnes Heller

Gerçekten de *Damızlık Kızın Öyküsü*’nün tarihi merkeze alışı ve geçmişi temsil ediş biçimi, çeşitli despotik rejimlerin korkunç yönlerinin alınıp yeni, acımasız bir devlette senteze ulaştırılmasından ibarettir; Gilead, muhayyel bir gelecek değil, geçmişte ve bugün ya-

dan 1913 yılında yazılan *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet* adlı, Osmanlı’nın 24. yüzyıldaki muhteşemliğini anlatan kurgu. Kitabın kapağındaki, “Bu rüyadan gaye ve maksat, vatan ve milletin ilerlemesini ve yükselmesini sağlamaktır... Rüyanın içeriği gittikçe tatlılaşacaktır” notundaki “tatlılaşma”nın kadınlar için ne ifade ettiği gayet açık: “... kadınlarla erkeklerin bir arada gezip dolaşmaları, ticaret ve sanatla uğraşmaları genel ahlakı bozduğundan... dolayı erkeklerle kadınların geçim ve ilerleme şartları ayrılmıştır... kadınlarla erkekler arasında her konuda eşit haklara uymamak ve *kadın olmaları itibariyle kendileri erkekler kadar haklara sahip olmamak hakkını* [kadınlar] yine kendi meclislerinde onaylamıştır” (s. 41; akt. Polat S. Alpman, “Ütopyalarınız İtinayla İnşa Edilir: Siyasal Büyünün Sıradanlığı”, *Ütopyalar* içinde, s. 50). “Haklara sahip olmama hakkı”nı kendi rızalarıyla kabul eden kadınların *gönüllü kulluğu*, bu erkek düşünün 400 yıl sonra bile geçerli olacağını ummasıyla *Damızlık Kızın Öyküsü*’ne fark atıyor! Polat S. Alpman’ın bu çok güzel makalede işaret ettiği gibi, Osmanlı-Türk-Müslüman dünyasındaki (erkek) aydınların “gördükleri rüyaların ortak noktası egemenlik ve eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramlardan anlaşılan şey, genellikle egemen olmak, mütehakkim zümrede yer almak” (s. 52) ve elbette kadınlar üzerinde de tahakküm kurmak.

şadığımız baskıların bir bileşimidir. Atwood'un dediği gibi, "grupların onayladığı idamlar, insanların parçalanması, kastların veya sınıfların belirli tektip giysiler giymeye zorlanmaları, zorunlu gebelik ve bunun ürünlerine el konması, rejimler tarafından çalınıp yüksek mevkideki görevlilere evlatlık verilen çocuklar, okuma yazmanın yasaklanması, mülkiyet haklarının tanınmaması: Bütün bunları daha önce gördük." Gerçekten de hepsini görmedik mi? Atwood'un tarihteki örnekleri sürekli kullanması, öyküyü bilimkurgu alanından uzaklaştırıp özellikle günümüz politik ortamından hiç de uzak olmayan bir karabasana dönüştürür. Romanın ve ona dayanan televizyon dizisinin öncelikle ABD'de ve bütün dünyada gördüğü büyük ilgi herhalde bu yüzdendir.

Orwell'in 1984'ünde olduğu gibi Gilead'da da uyrukların, özellikle kadınların bastırılması ve çocuk makineleri ve hizmetkârlar olarak tutulabilmesi için dilin ve söylemin denetlenmesi, manipüle edilmesi ve tarihin yeniden yazılması gündemdedir. Dil ve hafıza, egemen sınıf tarafından onaylanmayan bir kimlik duygusunu ve muhtemel bir başkaldırıyı engellemek açısından en kullanışlı manipülasyon araçlarıdır. Offred'in deyişiyle, Komutan başkalarının elinde olmayan bir şeye, Söz'e sahiptir. Gilead'da standart resmi bir sözcük dağarı kullanılması zorunludur, bazı sözcükler ve deyimler yasaklıdır ve rejim işbirlikçisi Teyze'ler dışında kadınların okuyup yazması da yasaktır. Burada dil, gerçekliği çarpıtan bir işlev görür; herkesin kullanmak zorunda olduğu selamlaşma kalıpları vardır; böylece dilin düşünce aktarması ya da kişisel ilişki kurmak için kullanılması önlenmeye çalışılır. Bu kalıpları kullanmayanlar rejime sadık olmamakla suçlanırlar ve "gayri-kadın" olarak damgalanarak cezalandırılırlar. Dükkânların önünden yazılı tabelalar kaldırılmış, satılan eşyaların sadece resimleri konmuştur. Görsel imgelerin kullanımı kadınların soyut düşünme yetisini köreltmeye, yazılı materyale ulaşımının engellenmesi ise sadece sözlü geleneğe mahkûm edilmelerine yol açar. Soyut düşünme yetisi ve yazı, erkeklerin tekelindedir.³³ Atwood, böylece, kadınların binyıllar boyunca eğitimden ve soyut düşünmeden uzaklaştırılmış, salt

fiziksel bedenlere indirgenmiş olmalarına atıf yapar. Totaliter rejimin bireysel kimliği yok etmeye çalışması, özellikle kadınların yetişkin, olgun bir farkındalık edinmelerini önleme ve onları sürekli çocuk konumunda tutma kadim çabasının parçasıdır.³⁴

Hafızaya ilişkin edimler (Offred’in Fransızca sözcükleri, eski şarkı sözlerini, eski düzenin anılarını vb. hatırlaması) işte bu yüzden anlık birer başkaldırı uğrağı haline gelir, geçici de olsa eril söylemin empoze ettiği homojenleştirici etkiden bir kaçış olanağı sunar. Bazen kişinin kendi adını hatırlaması bile önem kazanır: “İsmim *Fredinki* değil, başka bir ismim var. Artık kimse kullanmıyor bunu, çünkü yasak. Kendi kendime bunun önemli olmadığını, ismin telefon numaraları gibi olduğunu, sadece başkalarının işine yaradığını söylüyorum ama bu doğru değil, aslında önemli. İsmimin varlığını gizli bir şey gibi saklıyorum, geri dönerek kazıp ortaya çıkaracağım bir hazine, günün birinde” (s. 119). Tıpkı kendi öyküsünü, günün birinde birilerinin bulup okuyacağı umuduyla titizlikle (teypte) kaydetmesi gibi bu da bir umut edimidir: “Bir öyküyü sadece kendine anlatamazsın. Her zaman bir başkası vardır. Hiç kimse olmasa bile. Öykü mektup gibidir. *Sevgili Sen* diyeceğim... *Sen, sen* diyeceğim, eski bir aşk şarkısı gibi. *Sen* birden fazla demek olabilir. *Sen* binlerce demek olabilir... Bu öyküyü sana anlatmakla, varoluşunu da sağlama alıyorum. Anlatıyorum, öyleyse varsın” (s. 68, 338).

33. M. Klarer, “Orality and Literacy as Gender-Supporting Structures in M. Atwood’s *The Handmaid’s Tale*”, *Mosaic* 28 (4): 129-42, Aralık 1995.

34. Batı’da 19. yüzyılın sonlarına kadar kadınlar, çocuklar ve akıl hastaları vb. gibi “mahcur” (hukuken eksik kişi) sayıldılar. Nitekim, İngiltere Parlamentosu’nda kadınlara oy hakkını savunan erkeklerin meşrulaştırıcı gerekçesi, onların Birinci Dünya Savaşı’nda gösterdikleri yararlılıklar nedeniyle artık “rüşlerini ispat etmiş” olmalarıydı!

Dilin manipülasyonu dışında rejimin otoritesini ve kadınları çocuklaştırmayı sağlamanın bir diğer aracı, onların sürekli erkek gözetimi ve bakışı altında tutulmasıdır. Öyle ki, devletin en önemli sembollerinden biri, göz amblemidir. Gilead’da belirli bir bedene ait olmayan ve dolayısıyla her türlü insani bağlamdan arındırılmış bu erkek gözü mekanik, tarafsız, bürokratik bir şeye dönüşür. Geleneksel kalıplarla tanımlanan politik otoriteyle özdeşleşen bu her şeyi gören göz, büyük harfle *Göz* haline gelir.

Offred'in Komutan'ın ofisinde, bir dil oyunu olan *Scrabble* oynamaya gitmesi, ona kullanmamaktan dolayı körelmiş olan dilini “yeniden bulma” sevincini yaşatır; hele Komutan'ın bir kalem vermesiyle daha da mutlu olur. Atwood'un “fallik kalem” bağlamında Freud'un ünlü “penis kıskançlığı” kavramına atıf yaptığını görmek zor değildir: “Parmaklarımin arasındaki kalem duyumsal, neredeyse canlı, gücünü hissedebiliyorum, içerdiği sözcüklerin gücünü. ... Komutan'dan kalemini kıskanıyorum. Çalmak istediğim bir şey, daha” (s. 243). Ancak Offred'in dilin manipülasyonuna karşı direniş çabaları pek güçlü değildir. Onun seçimi “cahil/bilgisiz” olmaktadır: “Cahil olmayı isterdim. Böylece ne kadar cahil olduğumu bilmezdim” (s. 334). Özgür olmadığınızı ifade edecek bir dile sahip değilseniz, kendinizi özgür sanma zehabına kapılmanız ya da direnemeyecek kadar kayıtsızlaşmanız çok da zor değildir.

Suç Ortaklığı ve Dayanışma: İkisi de Gerçek

Atwood, romanda bir kadın dayanışması güzellemesi yapmak yerine bugünkü toplumda var olan, kadınların erkek iktidarıyla suç ortaklığı yapma eğilimine ve kendi aralarında bölünmelerine işaret ederek bunun nasıl vahim sonuçları olabileceğine/olduğuna dikkat çekerken 1970'lerde daha da belirgin olan özcü “kız kardeşlik” anlayışını eleştirir. Bütün toplumlarda iktidarın esas olarak erkeklerin elinde olması, sınıfsal ayrıcalıklar ve bunlara erişme rekabeti kadınların kendi aralarında birleşmesini önler. Genelde dezavantajlı kesimlerde sık karşılaşılan, bu özel ayrıcalık ve kısıtlı iktidar elde etme çabası düzenle işbirliğine yol açar. Muktedirlerin binlerce yıldır uyguladığı “bölerek yönetme” politikasının doğal sonucu olan bu olgu, kullanışlı bir şekilde, ikincil konumdaki grupların bizzat kendi mensupları tarafından denetim altına alınmalarını sağlar. Nitekim Gilead'da da ayrıcalıklı Teyze'ler olarak görev yapmaya hevesli çok sayıda kadın vardır. İktidardan verilen pay az olduğu zaman küçük bir parçası bile gönül çeler. Atwood, Teyze karakteriyle

sadece iktidarın ve ayrıcalıklılığın zehirli etkilerine değil, aynı zamanda ayrımcılığa tabi tutulanlar arasındaki dayanışma yokluğunun da yol açtığı hazin sonuçlara dikkat çekmektedir.³⁵

Erkek egemenliğiyle işbirliğinin, bazen kadınlara çok çekici gelebilen meşrulaştırıcı bir kılıfı vardır: “Ana” olarak kadınları ve “kadın kültürü”nü yüceltirmiş görünürken aslında kadına salt erkeğin yardımcısı ve tamamlayıcısı rolünü veren ve böylece kadınları gönüllü olarak ikinci planda tutmaya yarayan ve gene tek tanrılı dinlerin geleneksel yaklaşımını tekrarlayan “tamamlayıcılık” retoriği. Cinsiyet eşitliği yerine “herkesin kendi yerini ve haddini bilmesine” dayanan ve “gerçek kadın”ı yücelten bu retorik, kadınların bir kez daha boyunduruk altına alınmasının ve özel alana hapsedilmesinin meşrulaştırıcı gerekçesi olarak kullanılır. Tıpkı Gilead’da “ana”nın kim olduğuna karar verenin totaliter devlet olması gibi, burada da “gerçek kadın”ın kim olduğuna karar veren, eril egemen ideolojidir. Bu söylemin çekiciliğine kapılan kadınlar, “gönüllü kulluk” içine girip kendi felaketlerine sebep olacak bir rejimin suç ortakları haline gelirler. Böylece “kadın kültürü”nün idealizasyonu ve özcülük, kadınları bir kez daha geleneksel rollerine mahkûm eden bir tuzağa kolayca dönüşebilir. Nitekim eski dönemde dinci bir televizyon kanalında çalışan ve (kendisi evde oturmadığı halde) kadınları evinde oturan, kocalarının “tamamlayıcısı” iyi eşler olmaya çağıran Serena Joy, yeni dönemde ayrıcalıklı bir Komutan eşi de olsa bütün kamusal işlevlerinden yoksun kılınmış, dahası kocasının başka bir kadına tecavüz etmesine katılmak zorunda bırakılmıştır. *Damızlık Kızın Öyküsü*, kadınların kutsal annelik ve uyumlu “tamamlayıcılık” tuzağına düşmelerinin yaratacağı tüyler ürpertici sonucun gerçekten etkileyici bir anlatısıdır.

35. Romanda kadınlar arasındaki bölünmeler sadece *Teyze*’ler değil *Eş*’ler (üst sınıf erkeklerin karıları), *Martha*’lar (hizmetçiler), *Ekonoesh*’ler (alt sınıf erkeklerin karıları) ve *damızlık kızlar* bağlamında işlenir. Sadece kadınlar değil erkekler de kastlara ayrılır (melekler, muhafızlar, vb.) Bütün bu kategoriler arasında dayanışmanın önlenmesi hiyerarşik rejimin devamını sağlamaya yönelik önemli bir hedeftir.

Atwood, suç ortaklıklarına karşılık direnişsel dayanışmanın da daima var olduğunu vurgulamaktan geri durmaz. Nitekim öyküde en baskıcı ve tehlikeli koşullarda bile üstü örtülü ittifaklar yapılır; zulme meydan okunarak kaçışlar örgütlenir. Ancak kadınlar arasında dayanışma ve ittifakın her zaman var olduğunun/olabileceğinin altı çizilse de, bugün olduğu gibi Gilead'da da esas iktidar ve güç erkeklerin elindedir. Güç eşitsizliği, tarih boyunca gözleendiği gibi kadınları bu iktidarla pazarlık yapmak, uzlaşmak durumunda bırakır. Suç, direnecek cesareti bulamayan kadınlarda değil, sistemin kendisindedir. Bazı yazarların öne sürdüğü gibi Atwood'un, ataerkil baskıyı özcüleştirecek cinsel baskıyı meşrulaştırdığı iddiası tam bir yanlış anlama örneğidir.³⁶ Romandaki karakterlerin uzlaşmacı tutumları var olan durumu yansıtır ve nice zorluklarla kazanılmış hakların ne kadar kırılğan olduğuna, dolayısıyla uyanıklığı hiç elden bırakmamak gerektiğine dair bizi uyarır. Dayanışmanın kendiliğinden var olduğu yanılsamasına kapılmak (ve bu gerçekleşmeyince hayal kırıklığına kapılıp teslim olmak) yerine, direnişi ve dayanışmayı bilinçli olarak inşa etmek gerekir. Romanda Mayday gizli örgütünün yaptığı budur; direniş içinde kadınları ve erkekleri birleştirir.

Ancak Offred'in kendisi, kararlı bir direnmeci değildir; en fazla, başka direnişçilere tanıklık ettiği söylenebilir: Feminist annesine, arkadaşı Moira'ya, yoldaşı Ofglen'e (Gleninki)... Bu direnme çabalarının tümü sonunda çeşitli biçimlerde yenilgiye uğrar.³⁷ Offred'in kendi kurtuluş çabalarıysa başkaları tarafından yönetilir: Eski toplumdaki kocası Luke veya yeni toplumdaki sevgilisi Nick tarafından. Distopyadaki en pasif direnişçi Offred'dir, gerçekten. Gene de pasifliğine karşın tümgüçlü devletin basit bir kurbanı olmaktan uzaktır. Köleleştirilmiş ve isminden bile yoksun bırakılmış da

36. Örneğin bkz. J. Dopp, "Subject-Position as Victim in The Handmaid's Tale", *SCL/ELC: Studies in Canadian Literature* 19 (1): 43, 1994.

37. İntihar da öyküde farklı bir anlama, devlete karşı bir meydan okumaya bürünür. Ama Offred'in seçimi intihar değildir, o var kalmayı seçer. Bu bir uzlaşma anlamına gelse de teslim olmak anlamına gelmez.

olsa tam teslimiyeti kabul etmez. Aktif olarak direnenlerden farklıdır ama onun direnişinin nasıl temsil edildiği önemlidir. Offred, öyküsünü birinci elden anlatarak unutulmuş meydan okumakta, kendisini tarihe yazmaktadır. Atwood, kahramanının öznel bilinçliliğine odaklanmayı tercih eder; burası devletin uzanamayacağı alandır.³⁸ (Oysa önceki distopyalarda insan bilincinin sömürgeleştirilebileceği iması vardır.) Yazar, birinci tekil şahıs kullanımıyla da pekiştirilen biçimde toplumu bireyin öznel perspektifinden anlatır. Bu öznel bilinç, devlet ile muhalifler arasındaki ideolojik gerilimin savaş alanıdır. Offred’in bilinci hiçbir zaman Gilead’ın değerlerini kabullenmez; ne de olsa eski dönemi, farklı bir varoluş biçimini yaşamıştır. Bu, onu otomatik olarak yeni düzenin aktif muhalifi yapmasa da Orwell’in terminolojisiyle “düşünsüçü” işlemeye yöneltir. Burada gene hatırlamanın ya da hafızanın ne kadar önemli olduğunu görürüz. Totaliter yöneticiler boşuna hafıza mekânlarını yıkmaya, tarihi sil baştan yazmaya, dili denetim altına almaya kalkışmazlar!

Swastika Geceleri’nde Burdekin’in yaptığı gibi Atwood da *Damızlık Kızın Öyküsü*’nde bir yandan kadınların öznellik konumunu korumalarının ve güçlenmelerinin önemini vurgularken, diğer yandan karakterlerinin siyah-beyaz olmamasına, hep haklı ve doğru başkaldıranlar ile baskıcı ve zalim efendilere dönüşmemesine dikkat eder. Öyküdeki kadınlar idealden uzak oldukları gibi Komutan’ın kendisi bile, politik kimliğinde olmasa da birey olarak yer yer az çok sempattir. Resmi ve ayinleştirilmiş bir cinsel ilişki yerine Offred’le yakınlaşma, hatta belki bir aşk ilişkisi arzular. Ama heyhat, aşk eşitler arasındaki bir karşılıklılık ilişkisidir, köle ile efendi arasında aşk değil, en fazla “Stockholm sendromu”³⁹ olabilir. Ama rejimin ahlakçılığına uymayan bazı isteklere ve cinsel arzulara kapılması onu bir miktar insanileştirse de, Komutan hiçbir

38. Ferns, *Narrating Utopia, Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*, s. 131.

39. Bazen, kurbanın kendisine zulmedene duyduğu psikolojik bağlılık.

zaman suçlarının sorumluluğunu üstlenmez. Bu da, *Damızlık Kızın Öyküsü*'nü, 70'lerdeki Cinsel Devrim sonrasında kadınların yaşadığı hayal kırıklığı ortamında yazan Atwood'un erotizm ve cinsel liğin toplumsal yenilenmenin katalizörü olabileceği fikrine neden pek sıcak bakmadığını anlaşılır kılar. Nitekim romanda, kadınların duygusal ilişkilerinde, cinsiyetçi ve zalim erkeklere kapılarak kendilerine zarar verecek durumlara girebileceklerine dair önemli bir uyarı da vardır.

Bazı eleştirmenler, roman kişilerinin uzlaşmacı eğilimlerine ya da öykünün kahramanca bir sonuca ulaşmadığına bakarak Atwood'un ataerkil toplumdaki distopik eğilimlere açıkça feminist bir karşı çıkışı olmasına rağmen devrimci bir çözüm önermediğini savunurlar. Örneğin Chung Chin-Yi, sonunda yapıtın Offred'in bir erkek, Nick tarafından kurtarıldığı romantik bir öyküye dönüştüğünü öne sürer.⁴⁰ Ona göre romanda gerçek baskıcılar kategorik olarak erkekler olduğu halde Offred'in eril iktidarla pazarlık yapması ve tamamen erkeklerin merhametine kalmış olması, kadınların bu karabasandan kendi güçleriyle kurtulamayacaklarını ima etmektedir.⁴¹ Bu, Atwood'un romanında yansıyan, feminist teorinin ulaştığı düzeyi ve dolayısıyla romanın anlamını yakalayamayan bir yaklaşım. Atwood, gerek ataerkil toplumda kadınların egemen iktidarla pazarlık yapmalarının ve gene eril iktidarın böldüğü kadınlar arasındaki rekabetin ve dayanışma yokluğunun çok iyi farkındadır ve bunları yapıta dahil ederek metni klişe bir "feminist manifesto" olmaktan kurtarır.

Romandaki tiplerle çok boyutlu ve içlerinde çelişki barındıran karakterler olduğu gibi, anlatı özellikleri de bu açıdan dikkat çekicidir. Örneğin, otoritenin sadece Offred'in gözünden ve yer yer alaycı biçimde anlatılması, devletin yapmaya çalıştıklarını saçma-

40. Chung Chin-Yi, "Feminist Dystopia in the Handmaid's Tale", *New Academia: An International Journal of English Language, Literature and Literary Theory* IV (III), Temmuz 2015.

41. A.g.y., s. 110. Yazar, feminist distopyaların reçete sunmamak ve açık uçlu kalmak yönündeki kaygısının da farkında değildir.

lığın ötesinde gülünçleştirir. Gilead toplumu Baba Tanrı'nın ataerkil görkemine adanmıştır ama Offred'in gözünde Tanrı bir varlık değil, bir yokluktur. Onun yerinde Komutan gibi acınası ve gülünç ikameler vardır. Zaten istihza romanda rejimin görünüşteki akılcılık ve ahlakçılığının ardındaki ikiyezli yüzeyselliğini ortaya döken güçlü bir silaha dönüşür. Alay ve istihza, Bahtin'i hatırlatırcasına, farklı bir dil konuşur, hakikate ilişkin farklı perspektiflerin var olduğunu gösterir ve devletin tektip, standart bir dil empoze etme çabasını akamete uğratır.

Atwood'un Offred'i, pasif direnişi ve müstehzi bakışıyla eski distopyaların otoriteye doğrudan meydan okuyan erkek kahramanlarından farklıdır ama bu tutum ataerkil otoritenin zaafalarını ortaya çıkarır, yıldızlarını epey döker. Buysa, sürekli bir total sistemin (ister ütopyacı, isterse distopyacı olsun) mümkün olduğu şeklindeki varsayımı sarsar ve klasik distopya edebiyatının belli başlı yönsemelerini dönüştürür. Gilead'ın hem mekânsal hem de zamansal olarak belirgin sınırları vardır; oradan başka yerlere kaçış mümkündür ve sondaki Ek'ten de anlaşılacağı üzere varlığı sonludur. Bu sonlulukta, kendisini geçmişten tam olarak koparamamış olması, yani *tarih* ve *hafıza* önemli rol oynar. Offred, geçmişte durumun nasıl olduğunu hatırlayan ve eski ile yeniye karşılaştırabilen sayısız bireyden bir tanesidir. Ancak muktedirlerin kendileri de hafızanın gücünden ve geçmişin etkisinden muaf değildirler. Görünüşteki olanca ahlakçılıklarına rağmen eskiden olduğu gibi kadınları cinsel nesne olarak görmeyi sürdürürler, kendi püriten devrimlerinin ortadan kaldırma iddiasında olduğu ve erkek fantezisinin arketipi olan genelevleri yeniden inşa edip sık sık da ziyaret ederler. Muktedir yöneticilerin ikiyezliliği ile yönetilenlerin alaycı bakışları arasında kalan yeni düzenin sallantılı bir temele sahip olduğu bellidir.

Gerçekten de, romanda kesin bir sonuç yoktur; Offred'in anlatısı, Gözler (*Eyes*/ gizli polis mensupları) tarafından mı, yoksa direnişçi Mayday örgütü tarafından mı kaçırıldığı belli olmaksızın birden kesilir. Ona yardım eden Nick'in bunlardan hangisine mensup olduğu belirsizdir. Nitekim Offred kendisini kaçırmaya gelen

kamyonete bindiği anda, bir bilinmeze adım attığının gayet iyi farkındadır: “Ve böylece adımımı atıyorum, içerideki karanlığa; aydınlığa ya da” (s. 372). Gilead’ın sonuçta çökmüş olduğu ancak “Tarihsel Notlar”da aktarılan sempozyumdan anlaşılır. Baccolini bu açık uçlu sonucu geleneksel distopya paradigmasından uzaklaşmanın örneği olarak görür: “Belirsizlik uzamı bir ütopyacı uzam haline gelir ve romanın bitişi geleneksel distopyalardaki yenilgi kesinliğinden çarpıcı bir biçimde ayrılır.”⁴²

Ancak bence bu saptama da “bitiş”in hakkını vermez. Romanın sonundaki “Tarihsel Notlar”, Offred’in kurtulduğuna işaret ediyor gibi görünse de, aslında yazar gene okuru uyarmaktadır. 200 yıl sonra yapılan ve Offred’in anlatısını ele alan tarih sempozyumunun esas konuşmacısı, “Gilead uzmanı” Profesör Pieixoto’nun analizi hayli tartışmalıdır, Offred’in öyküsünü soğuk bir veriler dizisine indirgemekte, yüzeysel noktalar üzerinde durmakta ve geleneksel toplumsal cinsiyet kalıplarını yinelemektedir. Onun ilgisini Offred’den çok Komutan çeker. Cinsiyetçilik, sempozyum katılımcılarının cinsiyetçi esprilerinin ortaya koyduğu gibi, en “ileri” okumuş kesimlerde bile 200 yıl sonra hâlâ devam etmektedir. Profesör Pieixoto’nun söyleminde somutlaşan, eski cinsiyetçi kalıpların süregiden varlığına işaret ederken Atwood’un hatırlatmak istediği şey, binlerce yıllık cinsiyet eşitsizliğinin ve ataerkil karabasanın öyle tek bir despotik yönetimin çökmesiyle yıkılmayacağıdır.

Sansürcülük ve Reçeteciliğe Karşı Kültürel Görecilik Çözüm mü?

Atwood’un özellikle ilerici amaçlar için geleneksel baskıcı yöntemlerin kullanılmasının ne kadar yanlış olduğunu ima etmesi, feministler arasındaki önemli bir güncel tartışmaya atıf yapar. Örne-

42. R. Baccolini, “Gender and Genre in the Feminist Critical Dystopias of K. Burdekin, M. Atwood and Octavia Butler”, *Future Females, The Next Generation: New Voices in Feminist Science Fiction Criticism* içinde, haz. M. S. Barr, Rowman & Littlefield, 2000, s. 23.

ğin Offred’in çocukluğunda feminist annesinin pornografik kitapları yakışını hatırlaması, hem sansürcü zihniyeti hem de yüzyıllar önce “uygunsuz” sayılan kadınların dinsel ve dindışı otoriteler tarafından cezalandırılışını akla getirir. Feminist anne, Gilead’ın teyzelerinden daha az sansürcü değildir! Niyeti iyi de olsa, sonuçta kitap yakmakta ve farklı görüşleri yok etmeye çalışmaktadır. Bu arada, Gilead’daki egemen elitin pornografisi, cinsel taciz vb. konulardaki kimi feminist söylemleri nasıl çarpıtarak kullandığı ve aşırı sağın hizmetine sunduğu da gösterilir. Yazar, bazı feministler arasında var olan reçetecilik eğilimini güçlü bir şekilde eleştirmekte ve mutlak hakikat fikrinin, hangi niyetlerle savunulursa savunulsun, totaliter bir zihniyete ve ortama yol açtığını vurgulamaktadır. Hem tektanrılı dinlerde hem de Gilead Cumhuriyeti’nde yasalar yukarıdan, tanrı katından gelir ve sapkınlık, ki aslında farklı yorum ya da seçim demektir, tümüyle yasaktır. *Damızlık Kızın Öyküsü*, özgürlük ve adalet peşindeki her teori ve pratik gibi feminizmin de seçme hakkının varlığına dayanması gerektiğini ortaya koyar.

Kültürel relativizmin “toleransı” da romanın değindiği ve bu bağlamda çok önemli bir başka noktadır. Offred’in anlatısını ele alan 200 yıl sonraki sempozyumun esas konuşmacısı Profesör Pieixoto, “Lütfen şunu belirtmemeye izin verin, Gilead’lılar üstüne ahlaki yargılar verirken dikkatli olmamız gerekir. *Bu tür yargıların zorunlu biçimde kültüre özgü olduğunu* kuşkusuz şimdiye dek öğrenmiş bulunuyoruz,” der (s. 380; *abç*). Bu sözler kadınlara yönelik şiddetin kültürel gerekçelerle meşrulaştırıldığını bilmesi gereken üniversite mensupları tarafından alkışlarla karşılanır. Özgürlük, insanlığa karşı işlenen suçlar söz konusu olduğunda “biraz hoş görülü olalım, her kültürün kendi özellikleri var” diyerek değil, ancak bunlar mahkûm edilerek korunabilir.

Orada Bir Distopya mı Var Uzakta?

Atwood’un romanı, dinci fundamentalist bir rejimin, kadınları baskı altında tutan dinsel ve sosyo-kültürel inanç ve kalıpların nasıl

güçlü bir payandası olabileceğini net bir biçimde ortaya koymakla kalmıyor, bu kalıpların öyle kolay değişmeyeceği konusunda da bizi uyarıyor. Bu karanlık öykünün Batı’da, özgürlüğün ülkesi olduğu iddia edilen “ileri” ABD’de ve çok uzak bir zamanda geçiyor olmasının kimseyi rahatlatmaması gerektiği açık. Olup bitenler öyle “orada, başka uzak yerlerde”, kültürlerde, dinsel ortamlarda filan değil, Hristiyan geleneğinin egemen olduğu yerde gerçekleşmekte ve köklerini de onun tarihinde bulmaktadır. Önceki dönemde kararlı bir feminist aktivist olan Offred’in annesinin henüz rejim değişmemişken genç kadınlara yaptığı uyarı ne kadar yerindedir: “Siz gençler... sizi sadece bulduğunuz yere getirmek için neler çektiğimizin farkında değilsiniz. Bak şu adama, havuç doğruyor. Şu kardarcık yol almak için bile kaç tank, kaç kadının yaşamını ve bedenini ezip geçti, biliyor musunuz?” (s. 165).

Ancak belki de en önemli nokta, romandaki tarihsel süreklilik vurgusu, yani geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki örtüşme. Bu, kitabın ve dizinin onca yıl sonra günümüzdeki olağanüstü popülerliğini ve etkileyciliğini de açıklıyor.⁴³ Nitekim Offred’in daha önce yaşadığı çağdaş ABD’ye ilişkin hatıraları hiç de nostaljik değildir; seks endüstrisinin, pornografinin, tecavüzlerin, kadın cinayetlerinin, yani her yönüyle erkek şiddetinin hüküm sürdüğü bu ülke, Gilead’ın ikiyüzlü ahlakçılığına gerçek bir alternatif oluşturmaz. Offred’in pasif direnme yetileri, kendini sakınması, gizlilik alışkanlığı vb. de hep eski toplumda (ister Kuzey Amerika, ister Türkiye veya bir başka ülke olsun) kadınların mecburen öğrendikleri “var kalma sanatı”nın bir parçasıdır. Üstelik geleceğin toplumu da, cinsiyetçi şakaların fütursuzca yapıldığı, geleneksel cinsiyet kalıplarının varlığını sürdürdüğü ve Gilead’daki rezilce ayrımcılık hakkında tavır almaya yanaşılmayan “pek hoşgörülü” akademik tartışmanın gözler önüne serdiği gibi, hiç iç açıcı değildir. Bu tarihsel süreklilik duygusu, Atwood’un distopik edebiyatın çoğu kez içine düştüğü

43. Dizinin dünyanın dört bir yanında gördüğü ilginin yanı sıra, kitabın Türkiye’de iki yıl içinde 24 baskı yapmış olması da bir diğer gösterge.

basitleştirici ve indirgemeci kutupsal alternatiflerden kaçınabilmesini mümkün kılan bir diğer noktadır. Totaliter uyumculuğun egemen olduğu “bugün” ile müphem bir liberal özgürlük anlayışıyla ilişkilendirilen “yarın” arasındaki iki kutupluluğun yerini romanda tümüyle daha karmaşık bir ilişkisellik alır. Sonuç, sadece ütopyanın veya onun alternatifi olduğunu iddia ettiği toplumun değil, bi-zatihi buna verilen distopik yanıtın da eleştirisidir.⁴⁴

Peki Atwood’un geçmişe ilişkin çizdiği tablo gerçekçi midir? Geçmişin, bugünkü ve yarınki koşullar üzerinde etkisi sahiden var mıdır? Romanda çizilen toplumun muhayyel olması buna olumsuz bir cevap verilmesini mi gerektirir? Bunlar, aynı zamanda, sanatın neliğine ilişkin sorulardır. Sanatın gerçeği olduğu gibi yansıtması, “gerçekçi” olması gerekmez elbette, ama bize gerçeklik hakkında başka türlü elde edilmesi zor bir açılım sunduğu kuşkusuz. Agnes Heller’in işaret ettiği gibi, geçmişte olup bitenler bugün veya yarın yeniden gerçekleşebilir; bu tam geçmiştekiyle aynı olmasa da bireylerin kaderini çok benzer biçimde etkiler.⁴⁵ Bugünkü cinsiyetçi toplumun biraz aşırılaştırılmış bir temsili olan Gilead, sadece Afganistan vb. köktendinciliğin hüküm sürdüğü yerlerde değil, kadınlara ilişkin geleneksel dinsel ve toplumsal cinsiyet kalıplarına karşı uyanıklığın ve mücadelenin zayıf olduğu her yerde gerçekleşebilir. Ataerki egemenliğin cinsiyetçi cennet düşüne karşı hiçbir toplum şerbetli değildir.

—

44. Ferns, *Narrating Utopia, Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*, s. 138.

45. A. Heller, “The Contemporary Historical Novel”, *Thesis Eleven* 106 (1): 88-97, 2011.

Dünden Bugüne “Nafile Biraderlik Sözleşmesi”



YILLAR ÖNCE YAZDIĞIM bir makalede¹ Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki en önemli süreklilik zemininin ataerkillik olduğunu ve yeni dönemde bir “erkek kardeşlik sözleşmesi” ile yüz yüze kaldığımızı savunmuştum. Aradan geçen 20 yıldan sonra bu “nafile biraderlik” sözleşmesinin yeni veçheler kazanarak devam ettiğini, ancak kadınlar gibi “biraderler”in de bugün tayin edici bir yol ayırımında olduklarını düşünüyorum.

1. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt I: *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası*, İletişim, 2000 ve *Tarihin Cinsiyeti*, s. 88-111. Bu makalede, Carole Pateman’a (*The Sexual Contract*, Polity Press, 1988) ve Juliet Flower MacCannell’a (*The Regime of the Brother, After the Patriarchy*, Routledge, 1991) dayanarak Osmanlı’daki geleneksel baba merkezli rejimden sonra kurulan modern cumhuriyetin, “erkek kardeşler sözleşmesi” temelinde bir erkek kardeşler yönetimi olduğunu ve bu cumhuriyete kız kardeşlerin katılmasına izin verilse bile bunun ancak erkek kardeşin koyduğu sınırlar dahilinde gerçekleşebildiğini savunmuştum. Erkeklerin koyduğu ataerkil sınırlar, aynı zamanda Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişin altındaki süreklilik zeminini oluştuyordu ve aradan geçen bunca yıl sonra bugün de öyle olmaya devam ediyor; hatta yeniden dinsel bir kisveye bürünerek bütün toplum açısından daha tehdit edici bir hal alıyor. “Erkek kardeşlik sözleşmesi”nin “nafile” olmasının sebebi de, cinsiyet eşitsizliğini sürdürerek demokrasi ve özgürlüklerin sınırlı kalmasına yol açan bu “sözleşme”nin günümüzde sadece kadınlar için değil, *herkes* için taşıdığı tehlike ve buna karşı mücadelenin sırf kadınlara bırakılması anlayışının büyük bir politik körlük olması.

Biraz Hafıza Tazelemek: “Milli Dava”nın Dışilleştirilmesi

Osmanlı toplumunda Tanzimat sonrasında modernleşme bağlamında yaşanan değişimler, kadınlar açısından bir yandan eşitlik yönünde adımlara yol açarken diğer yandan bu eşitliğin çerçevesinin devlet tarafından çizilmesini ve kadınlar üzerinde, deyim yerindeyse, yeni bir “efendi”nin de ortaya çıkmasını getirdi. Nitekim 19. yüzyıldan itibaren aile ve evlilik kurumunun, giderek daha fazla devletin koyduğu hukuksal kurallardan etkilendiğini görüyoruz. Bu süreçte kadınlar bazı hukuksal güvencelere kavuştular ama bu aynı zamanda devletin aile ve nüfus politikalarının araçları olmalarına da yol açtı. Tanzimat döneminde başlayan ve ulus-devletleşme süreci içinde giderek güçlenen bu eğilim sonucunda, eskiden “özel” alan kapsamına giren aile kamusallaşarak “milli aile”ye doğru yönlendirilmiş oldu.

Kadının geleneksel olarak madde ve toprakla (içkinlikle) ilişkilendirilmesi, yabancı egemenliğine karşı mücadele eden ulusçu hareketlerin çok sık kullandığı bir sembolizmdir. Vatanın tecavüze uğramış, namusu bütün ve saf bir bakire, milliyetçi hareketin ise onu kurtaracak ve sonunda yeni devleti kurarak onu “özgürleştirecek” erkek kahraman olarak tasavvur edilmesi, milli davanın dışilleştirilmesi anlamına gelir. Yeni ulus-devletin ataerkilliği, kadınlık metaforundan hem modernleşme amacı açısından, hem de milli birliğin ve düzenin istikrarının sağlanması açısından simgesel bir öge olarak yararlanır. Böylece kadınlar, artık hem cemaat merkezli (geleneksel), hem de devlet merkezli (modern) politikaların nesnesi durumuna gelirler ve bu nedenle modernleşmeye geçiş dönemlerini her iki cins açısından farklı şekillerde okumak mümkündür. Osmanlı-Türk modernleşmesi de elbette istisna değildir.

Modernleşmeye geçiş döneminde aile, artık ulus-devletin nüvesi, “aile ahlakı” ise ulusal dayanışmanın çimentosu olacaktır. İttihatçıların solidarist ve toplulukçu bir yönseme taşıyan “yeni ha-

yat” ve “içtimai inkılâp” görüşleri, aynı zamanda aileyi de kapsayan dönüşümcü bir niteliğe sahip olduğu ölçüde Osmanlı feminizmine ortam hazırladı ve gelişmekte olan kadın hareketinde yansımaları buldu.² Nitekim bu hareketin en “radikal” sayılabilecek sesi *Kadınlar Dünyası*, bu konuda onlarla aynı fikirdeydi: “Memleketimizde bir inkılâp geçiriyoruz. İnkılâb-ı siyasiyeyi yaptık fakat bir de inkılâb-ı içtimaiye lazım. İşte bu inkılâb-ı içtimaiyeyi ancak aile hayatını ıslah etmekle yapabiliriz.”³

Artık iyi bildiğimiz gibi, bugünkü feministlerin Osmanlı büyükanneleleri vardı ve onlar daha 19. yüzyıldan itibaren kamusal alanda “eksiksiz insan” sayılma ve eşitlik talebini dile getirmişlerdi. Osmanlı kadınlarının “eksiksiz insan” olma talebini modernleşmeci erkekler de destekledi. Aslında erkeklerin desteği salt ilkesel ya da hayırhah nedenlerden kaynaklanmıyordu. Genç Türkler’in kadın sorununa duydukları ilginin önemli bir nedeni, kendileri modernleşme çabasında olan orta ve üst sınıf erkeklerinin, eşleri birbirine yabancılaştıran cinsiyetlerin tecridi (kaçgöç) uygulamasından, görücü usulü evliliklerden ve cariyelik kurumundan vb. duydukları, edebiyata da yansıyan samimi hoşnutsuzluktu. Hak talebinde bulunan kadınların ise, yaşamın her alanında egemen olan erkeklerin desteğini almak istemeleri kadar doğal bir şey olamazdı. Bu koşullarda, “kadın sorunu”na ilişkin tartışmanın sınırlarını çizenlerin erkekler olmasına şaşırmmamak gerekir.⁴

Osmanlı kadınları ve onları hem destekleyip hem de söylemin ve pratiğin sınırlarını çizen erkek aydınlar, kadın eğitiminin gerek-

2. Zafer Toprak, “II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt 1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 237.

3. “Ailede İmtizaç”, *Kadınlar Dünyası* 151: 2, 12 Temmuz 1330; akt. S. Çakır, “Meşrutiyet Devri Kadınlarının Aile Arayışı”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt 1, s. 240.

4. Bu tartışmalar için Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı’nın *Hanımlara Mahsus Gazete*, *Kadınlar Dünyası*, vb. Osmanlıca kadın dergilerinin çevriyazımını içeren *Kadınların Belleği Dizisi*’ne başvurulabilir.

liliğini Batı’daki tartışmalara benzer biçimde kadının eş ve annelik rolünü daha iyi yapabilmesi ile temellendiriyorlardı. Eğitim gören kızlar daha “itaatkâr, iffetli ve kanaatkâr” olacak ve böylece ailelerine refah ve saadet getireceklerdi.⁵ Erkeklerin, kadın hakları ile ilgilenmeleri ne yeni bir şeydi, ne de salt Osmanlı’ya özgüydü.⁶ Burada, kadınlara haklarının verilmesini engelleyen en önemli faktörün, “erkek kibiri ve gururu” olduğunu söyleyen Mahmud Sadık Bey’i anmadan geçmek olmaz: “Erkekler şimdiye kadar kadınları kendilerinden aşağı görmeyi itiyad edinmişler; kadınlara nisbetle derebeyleri gibi, birçok feyzle hukuk ve imtiyazatı yed-i kudretlerinde (kendi güçlerinde) tutagelmışler, böylece kibirli azametlerini büyüttükçe büyütmüşlerdir. En ziyade güç olan bu kibiri kırmaktır... Erkekler tamamıyla bugün hak ve hürriyetlerine kendilerini layık görüyorlar, ben böyle görmüyorum.” Mahmud Sadık, J. S. Mill’in “başkalarını köleleştirenlerin kendilerinin kölelikten kurtulamayacağı” savını yinelercesine, ancak kadınlara “bütün hukuk-ı insaniyyenin verildiği gün” kendisinin de gerçekten haklarını hak etmiş olacağını düşünmektedir.⁷

“Osmanlı feminizmi”, elbette salt Müslüman-Türk kadınlarıyla sınırlı değildi. Bu açıdan son zamanlarda yapılan araştırmaların

5. I. Meşrutiyet Mebusan Meclisi’nde Yanyalı Abdül Bey’in sözleri de bu bağlamda iyi bir örnektir: “[...] kızlara mahsus yalnız İstanbul’da açılan bir iki mektepten başka taşrada hiçbir kız mektebi yoktur. Şu kadın taifesini insan sırasına koyduğumuz yok ki, terbiyelerine dair çalışmış bulunalım. Bilmiyoruz ki, erkek terbiyesi kadının terbiyesine bağlıdır. Anne cahil olursa çocuk ne derecede terbiyesiz ve ahlakları ne derecede bozuk olacağı tefekkür bulunsun.” Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi 8. Cilt: I. Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007; akt. Seçil Karal Akgün ve Ceren Aygöl, “Türk Kadın Haklarında Erkek Gölgesi”, *Kültür ve Edebiyatta Cinsiyet, Cinsellik, Şiddet*, haz. N. Yıldırım Koyuncu, D. Direnç, Ege Üniversitesi, 2014, s. 56.

6. Bu bağlamda Fransa’da Condorcet’yi, İngiltere’de John Stuart Mill’i, ABD’de Seneca Falls Bildirgesi’nin kaleme alınmasına katılan erkekleri hatırlamak yerlidir.

7. *Sabah* gazetesinde yazan Mahmud Sadık Bey’den aktaran Mehmet Zeki, “Kadınlar Hakk-ı İntihab”, *Kadınlar Dünyası* 145: 10-11, 30 Mayıs 1330 (19 Nisan 1908).

özellikle Rum ve Ermeni kadınların kurdukları dernekleri ve faaliyetleri giderek daha fazla sergilemesi bir yana, Müslüman-Türk kadın derneklerinin bazılarının (örneğin Şefkat Dernekleri) “bütün milletlerden kadınlara” açık olduğunun hatırlanması gerekir (gerçi bunun pratikte ne kadar geçerli olduğu şüphelidir).⁸ Ancak, imparatorluğun dağılma sürecinin hızlanmasına paralel olarak yükselen Türk ulusçuluğu ile Türk feminizmi arasında, hem ampirik hem de teorik içsel bir bağlantı vardır. Dolayısıyla, “öteki kadınlar”ın – Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani, Çerkes, Kürt vb.– mücadelelerini görünmez kılmamak konusundaki uyarıyı çok anlamlı bulmakla birlikte, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi olan ulusçuluk ile “Türk feminizmi”nin el ele gittiğini bugün de özellikle vurguluyorum. Bu, bir gerçeği yansıtmakta ve aynı zamanda Türkiye’deki kadın hareketinin sınırlılığını da belirlemektedir.⁹

Bu bağlamda, ulusçu yönsemeyi salt Kemalist dönemin özelliğiymiş gibi ele almanın da yanlış olduğu kanısındayım. “Kadın” meselesi *Cumhuriyet öncesinde de* milliyetçi projenin bir parçasıdır ve hem Osmanlı hem de Cumhuriyet feminizmine esas rengini veren olgudur.¹⁰ Sabiha Zekeriya’nın (Sertel), kadınlara oy hakkını

8. Kadın Eserleri Kütüphanesi’nin arşivinde 1845 tarihli Rumca kadın dergisi *Kypsela*’nın bulunması, azınlık kadınlarının bilinçlenmesinin ne kadar geriye gittiğine işaret ediyor. Ermeni kadınların Hayuhyaç İngerutyan Cemiyeti de epey erken tarihlidir (1879-94, sonra yeniden açılış 1908). Osmanlı kadın dernekleri konusunda erken bir araştırma için bkz. Serpil Çakır, “Osmanlı Kadın Dernekleri”, *Toplum ve Bilim* 53, Bahar 1991.

9. Söz konusu haklı eleştiri için bkz. Ayşe Gül Altınay, “Giriş: Toplumsal Cinsiyet, Milliyetçilik, Feminizm”, *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, 2000, s. 24-25. Benzer eleştiriler, özellikle son yirmi yılda Kürt kadın hareketinin gelişimiyle ilgili çalışmalarda yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda 1919’da kurulmuş olan Kürt Kadınları Teali Cemiyeti’ni ve Çerkes Kadınları Teavün Cemiyeti’ni anmak gerekir. Ancak Rum ve Ermeni kadınların örgütlenmesinin daha gerilere gitmesi yine bir karşılaştırma unsurudur.

10. Örneğin bkz. Ş. Tekeli, “Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. A. Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yurt, 1998 içinde. Meltem Ağduk-Gevrek de, “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından 90’ların Türk Kızlarına” adlı çok ilginç makalesinde (*Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, 2000) aynı görüşü paylaşıyor.

savunurken gösterdiği gerekçe, başka söze gerek bırakmayacak kadar açıktır: “Biz de bu vatanın evladı, bu memleketin hayatı, istiklali için en ağır fedakârlıklara katlanan, yavrularını canından koparıp hudutlarda kurban veren analarız. Hiç olmazsa ölen çocuklarımızın namına bizim de söyleyecek sözlerimiz vardır. Evlatlarımızın kanını asırlardan beri emen bu toprağa herkesten ziyade merbutuz. *Vatana karşı olan kayıtsızlıklarını ilan eden anasırı*, musiren intihabata iştirake davet ederken bizleri ihmal etmek hem günah, hem cinayettir”¹¹ (*abç*).

Değişime Direnme ve Ataerkilliğin Endişesi

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde genel olarak değişim yönündeki çabaları vurguluyoruz, ancak değişime önemli bir direnmenin hep var olduğunu da unutmamak gerekir. Bu konuda erkekler arasında cereyan eden “asrilik” taraftarları ile gelenekçiler arasındaki tartışmaları daha fazla biliyoruz.¹² Ancak yenileşmeye karşı hemen her toplumda görülen gelenekçi direnişin Osmanlı kadınları arasında ne ölçüde yaygın olduğunu henüz iyi bilmiyoruz. Tuncer Baykara, “19. Asırda Yöneticilerin Aile Yapısı” adlı makalesinde¹³ 1830’lu yıllarda özellikle “çarçabuk sivilize olmak isteyenlere karşı Türk kadınının direndiğini” öne sürse de bu konuda herhangi bir kanıt göstermiyor. Yazarın tutucu tavrı bir yana, bu konunun araştırılmaya değer ve günümüzü anlamak açısından da önemli olduğu açık.¹⁴ Nitekim Seçil Karal Akgün ve Ceren Aygül’

11. Sabiha Zekeriya, “Kadınlar ve İntihap”, *Büyük Mecmua* 14: 218-19, 30 Teşrinievvel 1919; akt. Zafer Toprak, “Sabiha (Zekeriya) Sertel ve Türk Feminizmi”, *Toplumsal Tarih* 51, Mart 1998.

12. Bu tartışmaları özellikle kadın kıyafeti üzerinden ele alan kapsamlı bir makale için bkz. Namık Sinan Turan, “Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar”, *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (1): 103-38, 2013.

13. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt 1, 1992, s. 199-215.

14. Burada, Fatma Aliye Hanım’ınki gibi İslam ile kadın haklarını uyumlulaştırmaya çalışan “sentezci” yaklaşımları değil, yekten karşı çıkışları kastediyorum.

ün “Türk Kadın Haklarında Erkek Gölgesi” makalesinde¹⁵ alıntı-lanan, Keçecizade İkbâl Hanım’ın *Tanin* gazetesindeki “Cevabım” yazısı bu konuda yeterli ipucu veriyor:

İslam ahlakı antifeminist usulünü kabul eder ve erkek, korumakla mü-kelleftir. Erkek kadına üstün olmalıdır... Biz kadınlar ne onlar kadar ma-likiz, ne de aklımız onlar derecesindedir... Bir hükümetin iki hükümdarı olamayacağı gibi ailenin de iki hâkimi olamaz... Siyasal haklarda eşitlik, vazifede eşitliği gerektirir, kadın asker olamaz... *Kadınların memur ol-mak, mühendis olmak, amele olmak gibi mesleklerle geçimlerini sağla-maktansa aç kalmaları yeğdir.* (abç)

Bu anlayışa karşı Mükerrrem Belkıs’ın 1 Haziran 1918 tarihli ya-zısında verdiği cevap, tartışmanın gelişimini göstermesi bakımın-dan anlamlıdır: “Feminizm ahlakı yıkan, aileyi yıkan bir cereyan değildir. Saadeti yıkan bir cereyan değildir. Bilakis ... feminizm haksızlığı, biçareliği ve müsavatsızlığı kaldırarak yerine ahlakın, vicdanın muhakemesiyle vücuda getirilecek yeni ve insani bir teş-kilat kurmak ve heyet-i içtimaiyyelerde, ailelerde samimi bir mu-vazene tesis etmek emelindedir.”¹⁶

Cumhuriyet reformları geçmiş ile önemli bir kopuşu ifade ettiği için toplumun tüm kesimlerinde direnme ve tedirginlik yaratması doğaldı.¹⁷ Mustafa Kemal, Osmanlı İslami kurumlarının yıkılması

Böyle bir olgunun örneğin 18. yüzyıl Fransı’sında kadınların modernleşme ve sa-nayileşme konusundaki gelenekçi direnmeleri ile karşılaştırılması ilginç olur. Bkz. F. Berktaş, “Dinde Kadınlara Çekici Gelen Nedir?”, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 171-75.

15. *Kültür ve Edebiyatta Cinsiyet, Cinsellik, Şiddet*, s. 53-63. Bu, İsmet Hanım’ ın 1908’deki yazısına (s. 58) cevaptır. İkbâl Hanım’ın cevabında dile gelen anlayış, günümüzde de “fıtrat” tartışmalarında ve “kadınlar, erkeklere emanettir” görüşün-de varlığını sürdürüyor.

16. “Kız Mekteplerinde Ahlak ve Terbiye-i Ahlakiye”, *Kadınlar Dünyası* 176 (2), 1 Haziran 1918. Bu noktada, Nimet Cemil’in “Feminizm, Daima Feminizm” başlıklı yazısını da anmak gerekir. *Kadınlar Dünyası* 194 (8), 19 Şubat 1921.

17. Şevket Süreyya Aydemir, ilk Cumhuriyet balosunu (1925; Ulus’ta Türk Ocağı binasında) “herkesin sus pus sıralanıp oturduğu, sessiz, hareketsiz, hatta ka-dınsız bir mevlit toplantısını” andırdığını aktarıyor: “Orman Çiftliği’nin istasyon binasında ikinci bir balo düzenlenir. Burası küçük, iki katlı, basit bir binadır... Şe-

ve dönüştürülmesi konusunda, hâlâ imparatorluk düşlerinden vazgeçmeyen Genç Türklerin ve İttihatçıların hayal edebileceğinden çok daha ileri gitmişti. Söz konusu “ileri gidiş”in “fazla” olarak damgalanacağını ve en çok da erkekler cenahında endişe yaratacağını tahmin etmek zor değildir. 1924’te Hilafet’in kaldırılmasıyla başlayan ve dinsel kurum ve mekanizmaların lağvedilmesini kapsayan genel laikleştirme süreci, cumhuriyet reformlarının uygulanabilmesi için gerekli zeminin yaratılması açısından önemliydi ve artık kadınlar için medeni ve siyasi haklar gündemdeydi. Dinsel kurumlar ve zihniyet, cinsiyetçi düzeni doğal ve “ilahi takdir” eseri olarak kabul edip pekişmesine hizmet ettiği için, laikleşme ataerkilliğin *o döneme kadarki* en önemli meşruiyet kaynağının ortadan kaldırılması anlamına geliyordu. Ne var ki, artık meşruluk kaynağı olarak dini kullanamayan ataerki, biçim değiştirse de ortadan kalkmadı.

Nitekim yeni Medeni Kanun’un bir yandan kadınları ulus-devletin yurttaşları kabul ederken diğer yandan cinsiyetçi kalıpları yineleyen bir zihniyetle kaleme alınmış olması, bu ataerki yapıya işaret eder. Bu bağlamda, Osmanlı toplumunda örf ile şeriat arasında var olan ikiliğin, Cumhuriyet döneminde de medeni kanun ve ceza kanunu ile gelenek arasında varlığını sürdürdüğü görülüyor. Burada ilginç olan, “geleneğin” bu yeni, devrimci yasalarda hangi açıdan ve neden kendisine böylesine kolay yer bulduğudur.

hirden beş altı kilometre berideki bu istasyona Gazi, davetlilerini birkaç tren vagonunda götürür. Çünkü hem muntazam yol yoktur hem yeteri kadar otomobil bulunmaz... Davet sahibi, misafirlerini, trende, kompartımanları dolaşarak selamlar. Ama galiba, hepsi hepsi üç kadın vardır: Yakup Kadri’nin, Falih Rıfkı’nın ve Ruşen Eşref’in hanımları... Gazi onların kompartımanına gelince, Leman Yakup Kadri hemen atılır: ‘Paşam, bu *inkılâbın kurbanları* yalnız biz miyiz? Hani yaver beylerin, mebus beylerin, vekil beylerin hanımları?’” Akt. Hicret K. Toprak, “‘Asri ve Hür’: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye’de Kadın Kimliğinin Dönüşümü”, *İnsan ve Toplum* 9 (3): 1-26, 2019 (abç).

Yüzyıllar süren cinsiyetlerin tecridi uygulamasından sonra kendilerini kadınlı erkekli bir sosyalleşme içinde bulan modernleşmenin en harareti savunucularının bile böyle bir tedirginliği yaşaması herhalde doğaldı.

Bunun bir açıklaması, Cumhuriyet’le birlikte kadınların kamusal alana çıkmasına izin verilmesinin erkeklerde yarattığı tehdit algısını, psikolojik travmayı hafifletmek ve ataerkilliğin “endişesi”ni gidermektir.¹⁸

Doğuculuk / Batıcılık Tartışması ve “Erkeklik Azalması” Kaygısı

İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e geçişe eşlik eden Doğuculuk / Batıcılık eksenindeki –hâlâ devam eden!– tartışma, Türkiye toplumunu çeşitli biçimlerde ifade edilen (eski/yeni, geleneksel/modern, sağ/sol, makbul/öteki, İslamcı/laik vb.) kutuplara böldü. Bazı yazarlara göre bu kutuplaşma, “toplumsal sembol repertuarımızın tam ortasından dramatik bir biçimde çatlatılmış bir toplumsal bilinç durumuna, yeni bir toplumsal şizofreniye tekabül etmektedir.”¹⁹ Gerçekten de toplumun, çeşitli yazarların dile getirdiği bir hızlı değişim, bölünmüşlük ve bastırılmışlık durumunun yarattığı korku, kaygı ve hatta paranoya duygularıyla yaşamak zorunda kaldığı anlaşıyor.²⁰

18. Burada, sadece şeriatı ataerkillikle özdeş tutmadığımı vurgulamak isterim; “örf”ün kendisi ataerkil olduğu gibi, örneğin 19. yüzyıl İngilteresi’nde kadına ve aileye ilişkin birçok kural ve uygulamanın da Osmanlı toplumuyla büyük benzerlikler taşıdığını hatırlamak önemlidir. İngiltere’de (ve genel olarak Batı toplumlarında) “ataerkillik” ve hukuksal eşitsizlikle ilgili son derece kapsamlı ve analitik bir çalışma için bkz. Barnett, *Introduction to Feminist Jurisprudence*.

19. Nabi Avcı, “Sağ-Sol Kutuplaşması Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir?”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, haz. Sabahattin Şen, Bağlam, 1995, s. 301.

20. Bu bölünme sürecinde birbirlerine yaslanan erkek kardeşlerin, komik gibi görünse de epey yaygın hissiyatını yansıtan örneklerden biri, *Kadınlar Birliği*’nin aktif üyelerinden Efzayiş Suat Hanım’ın eşi olan Hüseyin Suat Yalçın’ın, “Gavei Zalim” takma adıyla yazdığı şiir:

Kadın Devri

Ey kılıbık, kılıbık/Burma artık gel bıyık/... // Felek yıktı hayatı/Değiştirdi nebatı/Kurulmak üzere zannım/Kadınlar Saltanatı// Kadına hak verilmiş/Değişmiş alış veriş/Hakikat böyle ise/Hapı yutmuş kel Memiş // ... // Oynattın da kanı-

Modernleşme öncesinin klasik ataerkil argümanı, aileyi siyasal düzenin metaforu olarak kullanmaktır. Bütün ilişkiler babanın egemenliği altında ve hiyerarşiktir, kralın/sultanın da halk üzerinde babalık iktidarı vardır. Geleneksel dünyadan modern dünyaya, toplumsal sözleşme anlatılarının teorik olarak özetledikleri geçiş, ataerkinin bu geleneksel baba merkezli biçiminden, yeni modern biçimine geçişi içerir. Bu geçişte kendisini egemen özne olarak kuran modern erkek bireyin (oğulun ya da erkek kardeşin) hesabına, yalnızca anne değil esas olarak baba bastırılır. Babanın bastırılması, bir yandan oğlu özgürleştirip onu egemen konuma getirirken, diğer yandan güçlü bir babanın koruyuculuğundan yoksun bırakarak ayağının altındaki zeminin zayıflamasına ve yeni kazanılmış bağımsızlığın getirdiği “baş dönmesi”ne yol açar. Babadan bağımsızlık ve kendi iktidarını kurmak, aslında oğul’un hep özlediği şeydir ama birdenbire tek başına kalıverdiğinde kendisini güvensiz hissedip omuzlarındaki yükün ağırlığı altında bocalaması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla, eski ile yeni, Doğu ile Batı arasında yalpalarken bilincinde meydana gelen “çatlama”yla baş etmeye çalışan erkeğin, yeni bir kimlik özelliği olarak, dışarıdaki “öteki”ye (dış ve iç etnik düşman/lar) karşı olduğu kadar, içerideki “öteki”ye (kadın) karşı da paranoya geliştirmesi şaşırtıcı değildir.²¹ Modern dönemde kadına ilişkin algılama değişikliğinin erkekler üzerinde yarattığı ek bir güçsüzleştirici etki vardır; çünkü geleneksel erkeklik kavramı, kadınların doğal olarak daha aşağı olduklarının evrensel kabulüne dayanır. Bu durumda birçok erkeğin, kadınların kazandığı her yeni

mı / Her gün sıkar canımı / Koyduysan gel bul artık / *Aza olmuş hanımı* // Kapı kapı dolaşır / Gizli dosyaları taşır / Derdini döksen eğer / Bıyık bükmez baş kaşır // Ne günlere kaldık ah / Neler yaptık hak Allah / Kadınlar her gün bize / Giydirecekler külah!

“Gave diyor ki”, *Cumhuriyet*, 5 Nisan 1930, s. 3 (abç). Hicivde, kadınların “aza”, yani bir derneğe, örgüte, partiye vb. üye olmalarının bu şekilde vurgulanması, kadın örgütlenmesinin ne kadar etkili ve bir o kadar da (erkekler açısından) tehditkâr olduğunu ortaya koyuyor.

21. Bu konuda bkz. Berktaş, “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”, *Tarihin Cinsiyeti*, s. 150-64.

özgürleşme edimi karşısında kendisini daha güçsüz, daha az “erkek” hissetmesi de doğaldır.

Burada vurgulanması gereken, böyle kritik dönemlerde hemen her toplumda gözlendiği gibi Türkiye’de gelenek ile kopuşun yol açtığı kaygıların simgesel olarak cinsel kimlikler alanına, özellikle de “kadın” kimliğinin kurgulanmasına yansıtılmış olmasıdır. Yeni koşulların zorladığı yeni bir kimlik arayışı içindeki Türk (erkek) aydını, çevresindeki bildik dünyanın değişiyor olmasının yarattığı yersiz-yurtsuzluk (“muhacirlik”) duygusuyla ve geleneği temsil eden Baba’nın artık var olmamasından kaynaklanan, gerektiğinde sığınabileceği güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı endişeyle baş etmek durumundadır. Ayaklarının altındaki zemin kayganlaşırken “tutunduğu dal” ise, Batı’daki modernleşmeci erkek kardeşlerinin yaptığı gibi, *kendi denetiminde* bir “yeni kadın” imgesi yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere *eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmektir*.

Hayallerdeki Uzak Ülke Gibi Uzak “İdeal Kadın”

Bu savı daha iyi anlayabilmek için Batıcı erkeğin hayalindeki “yeni kadın”a yakından bakmak gerek. Cumhuriyet’in hiç de yeni olmayan “yeni adam”ının imgelemindeki kadın, “ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan” bir varlıktır. Üstelik, yukarıdaki satırların yazarı İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun “evli kadının 12 meziyeti” olarak saydıklarına baktığımızda, kadınlardan beklenen vazifelerin hiç kolay olmadığı anlaşılır: “Açlığa dayanmak; tuvalet; *bilgisini satmamak*; turşu, reçel, salata yapmasını bilmek; paragözlü olmamak; zevkiyle moda dışına çıkmak; sevimlilik; tasarruf; *sebepsizce kıskanmamak*; neşeli olmak; *erkeğin kaprislerini anlamak*; çocuk nedir bilmek”.²² (abç) Sayılan “mezi-

22. *Yeni Adam*’da yazar İsmail Hakkı Baltacıoğlu; akt. Duygu Köksal, “1930’lar ve 40’larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus”, *Toplumsal Tarih* 51: 39, Mart 1998.

yetler”, artık kadından yalnızca aile içinde ve özel alanda değil, toplumsal alanda da fedakârlık ve üretkenlik beklendiğini, ayrıca kadının “erkeğin kaprislerini anlamak”tan “açlığa dayanmaya” kadar varan yeni maddi ve manevi yükler üstlenmek durumunda kaldığını ortaya koyuyor.

Yukarıda “milli davanın dışıleştirilmesi” başlığı altında ele aldığım gibi, milli bilincin oluşmaya başladığı toplumlarda, yeni toplumun birleşmesini, uyanmasını, kurtulmasını ya da yaratılmasını sağlayacak milli kimlikler ile onları uygar toplumlar arasına katacak milli bir ilerleme ve gelişme çizgisi arayışı vardır ve bu toplumlardaki ortak strateji, kadınların milli geçmişin inşasına, hatta “uydurulması”na dahil edilmesidir. Ne var ki bu noktada modernleşmeci erkekler çözümü zor bir ikilemle karşı karşıya kalırlar. Ziya Gökalp’in yapıtlarında örneklenen Müslümanlık öncesi eski Türk toplumunun ideal “milli kadın” imgesi, milletin uzak bir geçmişte sahip olduğu erdemleri kendinde toplasa da “çağdaş kadın” bu ideale ne yazık ki pek uymaz. Var olan toplumdaki “edilgen ve geri kalmış” kadınları kurtarmak da tabii gene erkeklere düşer! Ama bir yandan da hayallerdeki “ideal kadın”ı birleştirici bir simge olarak kullanarak içine düştükleri ikilemden kurtulmaya çalışırlar.

Milli bilincin uyanma dönemlerine özgü bu “var olan/reel kadın” ile uzak geçmişteki “ideal kadın” arasındaki karşıtlık, Cumhuriyet sonrasında İstanbul kadını/Anadolu kadını, kentli kadın/köylü kadın, asri kadın - “tango”/iffetli kadın, modern kadın/geleneksel kadın vb. karşıtlıklarda somutlaşır. Ancak burada ilginç olan, Batıcı modernleşmeci erkekler ile gelenekselciler arasında hâlâ fazla bir fark olmamasıdır. Onların, yanında kendilerini güvende hissettikleri kadın ailenin ya da toplumun, tercihan her ikisinin de, “anası” olan kadındır ve öyle tutulması gerekir. Çünkü yıllar önce Mehmet Emin Bey’in veciz ifadesiyle, “... kadın, ne kadar diğer ‘mevcut’lar için fedakâr olur, ne dereceye kadar bir erkeğin hayatta muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet ocağı haline gelebilirse o kadar mesut,

cemiyetin kuvvet ve ahengi de o nispette ziyade olur.”²³

Kadını esas olarak bir cinsel nesne sayan (onu bedeni/biyoloji-siyle tanımlayan) ve dolayısıyla onun aile ve topluluk (cemaat) şerefini zedeleme potansiyelinden takıntı derekesinde korkan geleneksel/dinsel ataerki, kadının “sınırları yıkma” ihtimaliyle baş edebilmek için onu özel alanla sınırlar, dışarı çıktığında da gene özel alana ait olduğunu hep hatırlatacak biçimde örtünmesini ister. Ama artık kadının da kamusal alana çıkmasına izin veren yeni toplumsal yapıda, süregiden bu korkuyla baş etmenin yolu, bir yandan kadını kamusal alanda cinsiyetsizleştirmek, diğer yandan da özel alanda ailenin ve toplumun “anası” rolünü benimsemesini sağlamaktır. Kadınları kendilerine dayatılan bu kimlik kalıbı içinde ehlileştirme çabası, erkek egemenliğinin önemli bir tehdidi bertaraf etmesi anlamına gelir. “Ana ve baci” kimliği dışındaki kadını tehdit olarak gören zihniyetin ister Kemalist, ister İslamcı, isterse sosyalist olsun erkekler arasındaki yaygınlığı şaşırtıcı gibi görünse de, aslında toplumsal yapının temelinde varlığını sürdüren ataerki zeminin göstergesidir.

Erken dönemin kadın kalıbına ilişkin karşıtlıkları, bugün de dindar, iffetli ve tercihan örtülü “aile kadını/ana” ile Batıcı, aile değerlerini bilmeyen, geleneksel annelik rolünü kabul etmeyen, tüketim delisi “cinsel nesne kadın” klişelerinde varlığını sürdürüyor ve erkek egemenliğinin “ideal kadın” hayali, günümüzde de “nafile biraderlik sözleşmesi”nin ortak paydası olmaya devam ediyor. Ama bugün önemli bir farklılık da var: “Eski ve yeni ideal kadın arasındaki temel fark ... Kemalist temsilde kadınların modern ama cinsiyetsiz olmasıyken, Erdoğan’ın söyleminde kadının dindar olması tam da cinsiyetli olmasını, daha doğrusu cinsiyetine indirgenmiş olmasını içerir. Aile, toplum ve devlet ilişkilerinin yeni yapılandırılmasında dindarlığın ve sekülerliğin değişken sınırlarını çı-

23. Mehmet Emin, “İstikbalde Kadın”, *Hayat* 92: 1-2, 30 Ağustos 1928, akt. Köksal, *a.g.y.*, s. 39; ayrıca, Cumhuriyet aydınlarının bilinçaltına ilginç bir yolculuk için bkz. Duygu Köksal, “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İnkılap ve Terbiye: Ulusun ‘Çocukluğu’”, *Toplumsal Tarih* 40, Mart 1997.

zen ve yeniden çizen kadınların, erkeklerin ve LGBTİ+ bireylerin görünür olarak vurgulanmış cinsellikleridir.”²⁴

Geçmişten Günümüze

1980’lerde ortaya çıkan yeni feminist hareketin²⁵ gelenekten devralınan toplumsal cinsiyet rollerine meydan okuduğunu biliyoruz. Burada, önemli bir gecikmenin varlığı söz konusu. Klasik ya da geleneksel ataerkinin yerini alan yenisinin kadınları sınırlandırma çabası, yukarıda değindiğim ideolojik önlemlerin yanı sıra, Kadınlar Birliği’nin kapatılmasının ortaya koyduğu gibi, kadınların bağımsız örgütlenmesini ve kendilerine ait kurumsal bir hafıza oluşturmalarını engelledi. Özellikle Osmanlı kadın hareketinin mücadelesinin ve önemli yazar ve edebiyatçıların bellekten silinmesinin yanı sıra erken Cumhuriyet dönemindeki kadın mücadelesi ve Sabiha Sertel, Suat Derviş, Nezihe Muhittin gibi kamusal ve yazınsal alanda muhalif kadınlar ile sonraki kuşaklar arasındaki bağ koptu.²⁶ Bir yandan orta sınıf kadınların kendilerine gerçekten önemli alan açan Kemalist ideolojiyi sorgulamayacak kadar ona bağlı oluşları ile devletin giderek artan otoriterliğinin birleşik etkisi, kadın hare-

24. Nil Mütluer, “The Intersectionality of Gender, Sexuality, and Religion - Novelties and Continuities in Turkey During the AKP Era”, *Southeastern European and Black Sea Studies* 19 (1): 15, 2019.

25. 12 Eylül darbesinin paradoksal sonuçlarından biri, toplumsal hayatta çeşitli –muhalif– kimliklerin ortaya çıkmasıdır. Bu konuda bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis, 2020 [1992]. Yakın Ertürk de 1980 sonrasında feminist, İslamcı, Kürt kimliklerinin kamusal alana çıktıklarına dikkat çeker. Ona göre 1995 sonrasında özelliği, kadın grupları arasındaki farklılıkların artmasıdır. Y. Ertürk, “Turkey’s Modern Paradoxes: Identity Politics, Women’s Agency and Universal Rights”, *Feminism, Transnational Women’s Activism, Organizing and Human Rights*, haz. M. M. Ferre, Aili Tripp, NYU Press, 2006, s. 9-13.

26. Örneğin ben, 8 Aralık 1986’da İstanbul’da Bilsak tarafından düzenlenen İnsan Hakları Paneli’ne “Kadın İnsan mıdır?” başlıklı bir bildiri sunduğumda, 1930’larda Suat Derviş’in aynı soruyu soran ve çok benzer yanıtları içeren bir yazısının varlığından haberdar değildim. Bu konuyu ele alan yetkin bir çalışma için bkz. S. Timuroğlu, “Anlatılan ‘Bizim’ Hikâyemiz Değil”, *Gaflet* içinde, haz. S. Kaygusuz, D. Gündoğan İbrişim, Metis, 2019.

ketinin ivme ve bellek yitiminde rol oynadı. Çeşitli koşulların ('68 hareketi ve devamında sol örgütler içindeki kadınların olumlu-olumsuz deneyim birikimi, uluslararası feminist teori ve pratiğin yükselmesi ve Türkiye'ye de yansması, 12 Eylül darbesinin etkisi, vb.) bir araya gelmesiyle ancak 1980'lerin ortalarından itibaren sorgulayıcı bir feminist meydan okuma gerçekleşebildi.²⁷

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde yeni feminist hareketin, Kemalist reformların yeterliliğini sorgulayan ve onların ötesine geçilmesini içeren radikal bir eleştiri, Türk modernleşmesinin *içeriden* bir eleştirisi olduğu söylenebilir. (Ancak bu eleştirinin etno-santrik olduğu ve ulusalcı ideolojinin sorgulanmasını içermediğine ilişkin saptamaları da yabana atmamak gerekir.²⁸) Toplumun ve cinsiyetçi ataerkil anlayışların dönüştürülmesini öneren bu meydan okuma içinde hegemonik ideoloji karşıtı radikal bir yaklaşım şekillenmeye başladı. Türkiye'de kadınlar, artık yalnızca eşit haklar için mücadele etmekle yetinmiyor, aynı zamanda ataerkil sisteme meydan okuyarak kendi kendilerini tanımlama, kendi adlarını kendileri koyma mücadelesine girişiyorlardı.

Yeni feminist hareket, toplumda derin bir zihniyet değişikliği gerçekleştiremedi belki ama toplumun gündemine çok önemli, bazıları yakın zamanlara dek tabu sayılan kadına yönelik aile içi şiddet, cinsel taciz, evlilik içi tecavüz, işyerinde taciz, ensest vb. konuları soktu ve üstelik bu tartışmalar dar bir çevreyle kısıtlı kalmayıp kitleselleşme yoluna girdi. Ayrıca, *kişinin bedeniyle zihninin bir bütün* olduğunu vurgulayarak, kendisine ancak ya "cinsiyetsiz" meslek kadını ya da tümüyle cinsel nesne olması kaydıyla tahammül edebilen ataerkil zihniyete karşı ciddi bir söylem ve pratik

27. İkinci dalga feminizmin tarihçesi konusunda çok sayıda araştırma, makale ve teze ulaşmak çok kolay olduğu için ben burada ayrıca zikretmiyorum.

28. Söz konusu eleştirileri toparlayan bir çalışma için bkz. "Clashes, collaborations and convergences: Evolving relations of Turkish and Kurdish women's rights activists". Naje Al-Ali, Latif Taş, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 21 (3): 1-15. Ancak yazarlar, yakın dönemde Kürt ve Türk kadın hareketi arasında ataerkinin ve otoriter devletin eleştirisi konusunda bir yakınlaşma olduğuna da işaret ediyorlar.

oluşturdu. Bugün Türkiye’de toplumsal cinsiyete yönelik önemli bir duyarlılığın geliştiği; kadınların, kendi seslerini duyurabilecekleri ve kendi inisiyatifleriyle hareket edebilecekleri alanları genişletmeye başladıkları söylenebilir.

Farklı kadın gruplarının kendi alanlarını belirlemede geliştirdikleri stratejilerin toplumsal bir ivme kazanmış olması önemli, çünkü bu stratejiler kadınların birey olarak güçlenmesini desteklediği gibi, bir grup olarak önemli yasal hak kazanımlarına yol açtı. Nitekim 1990’ların ortalarından itibaren çeşitli kadın grupları ve örgütleri arasındaki farklılıklar ve bölünmeler artmış olsa da, kadınların özellikle Medeni Kanun ve Ceza Kanunu değişiklikleri ve kadına yönelik şiddet konusunda birleşebildiklerini gördük. 1990’lar ve 2000’li yıllar Türkiye’de siyasetin bir yandan laik-dindar, öte yandan Türk-Kürt çatışması ekseninde konumlandığı yıllardı ve bu çatışmalar feminist hareketi de doğrudan etkiledi ama “feminist hareketin bu çatışmalara, Türk siyasal hayatının diğer öznelerinde görülmeyen bir yapıcılık ve hızla refleks verdiğini teslim etmek gerekir.”²⁹

Yasal kazanımlar aynı zamanda kadın hakları konusunda iç hukuku uluslararası hukukla uyumlu hale getirdi (örneğin bu değişiklikler sayesinde Türkiye’nin CEDAW sözleşmesine koymak zorunda kaldığı çekinceler kaldırılabilir). Diğer bir önemli nokta ise, kadın hareketinin, cinsel kimlikler de içinde olmak üzere *farklılıkların tanınmasını* talep ederken LGBTİ+ bireylerin mücadelesi için de bir alan açmış olmasıdır. Karşılığında, 1990 sonrasında güçlenen LGBTİ+ hareketinin de giderek feminist hareket üzerinde derin bir etki yaratmaya başladığı gözleniyor. Bu demektir ki, ufukta artık insanların kadınlar ya da erkekler olarak sözde “doğaları” ile tanımlanmayacakları bir gelecek hayali belirliyor. Bu, henüz hayal düzleminde ama hayal edilenlerin gerçekleşebildiğini biliyoruz.³⁰

29. İnci Kerestecioğlu, “Türkiye’de Güncel Feminist Hareket İçindeki Ayrışma ve Tartışmalar”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018, s. 59.

30. Bu satırları yazdığımda Türkiye henüz İstanbul Sözleşmesi’nden çıkma-

Değişimi Geri Döndürme Çabası

Ne var ki, son yıllarda, dünyanın başka birçok yerinde olduğu gibi Türkiye’de de toplumsal cinsiyet eşitliği alanında dinsel ve kültürel gerekçelerle savunulan bir geriye gidiş ve kadınların insan haklarının evrensel niteliğinin reddedilmesi çabası var.³¹ Günümüzde artan küreselleşme ve uluslararası sisteme bağımlılık, ulus-devletlerin dış egemenliğini aşındırıyor; devletler ise bunu içeride kendi toplumları üzerindeki baskı ve denetimi artırarak ve daha fazla otoriterleşerek telafi etmeye çalışıyorlar ve gittikçe daha fazla güvenlik devletine dönüşüyorlar. Neo-liberalizmin egemen olduğu toplumlarda başarısızlıklardan –bunlar ister işsizlik, ister yoksulluk, ister şiddete uğrama veya başka şey olsun– kişinin kendisinin sorumlu olduğu inancı yayılıyor. Bu, aynı zamanda suçu ötekilere (göçmenlere, Müslümanlara, siyahlara, kadınlara, vb.) yansıtmanın da zeminini yaratıyor. Sonuçta sermaye açısından değilse de insanlar açısından ulusal sınırlar katılaşıırken, duvarlar yükseltilirken ulus içinde de sosyal sınırlar, aynı zamanda toplumsal cinsiyet sınırları katılaşıyor ve cinsiyet eşitsizliğinin azalması yönündeki çabalar tersine çevrilmeye çalışılıyor. Dolayısıyla günümüzde küreselleşme ve demokrasi krizinin yanı sıra bir de toplumsal cinsiyet krizi yaşanıyor ve Deniz Kandiyoti’nin işaret ettiği gibi, “ataerkil

mişti. Kadın ve LGBTİ+ hareketinin büyük mücadelesine rağmen iktidar, bence ideolojik hegemonyayı kaybetme algısının verdiği telaşın da etkisiyle toplumun en geri ve kadın düşmanı kesimlerinin (kamuoyu araştırmaları Sözleşme’ye karşı çıkanların oranını yüzde 2 olarak veriyordu) talebine cevap vererek bu adımı attı. Ancak bu saldırıya karşı direnme 2021 Türkiye’sinde sokaklara da taşarak etkili oldu ve daha önemlisi çeşitli kadın gruplarını birleştirdi. Bu noktanın, gelecek açısından, istenen sonucun alınamamış olmasından daha önemli olduğu ve eşitlik ve özgürlük mücadelesinin ilerletilmesine katkıda bulunacağı kanısındayım.

31. Hakların evrensel olduğunu savunmak ve kültürel relativizme direnmek bugün daha da önemli. Türkiye’de kültürel relativizmin tezahürleri arasında İstanbul Sözleşmesi’nden çıkma talebi öne çıktı. Ama dinsel grup haklarının savunulması, müftülük nikâhı tartışmaları, toplumsal cinsiyet yerine fitnat, eşitlik yerine adaletin geçirilmek istenmesi vb. hep kültürel relativizmle bağlantılı konular.

politik söylem artık demokratik olmayan rejimlerin bir markası haline geliyor”.³²

Güvenlik devleti olma yolunda hızla ilerleyen Türkiye’nin önemli bir özelliği, kadın-erkek ilişkisinin toplumdaki otorite ilişkisini simgeleyen bir kültür olması. Bizimki gibi kültürlerde cinsel olan ile siyasal olanın birbiriyle sıkıca ilişkili olduğunu biliyoruz. Doğuştan itibaren egosu şişirilen erkeğin gücü ve kimliği kadını denetleme, onun itaatini sağlama gücüyle eşdeğer. Bu nedenle kadının ve bedeninin hem aile içinde, hem de toplumsal olarak denetlenmesi merkezi önem taşıyor. Otoriter eril devlet ile ataerkil aile bu konuda el ele veriyor. Toplumsal cinsiyet şiddetinin en önemli gerekçelerinden birini kadının “itaatsizliği” iddiasının oluşturması, o yüzden. Ne var ki günümüz koşullarında erkeklerin önemli bir kısmı, şişirilmiş erkeklik kimliğinin yarattığı beklentileri pratik hayatta karşılama gücünden yoksun. Ekonomik koşulların kötüleşmesi, işsizlik, göç vb. sorunların yanı sıra kadınların güçlenmesi karşısında bir “eril güç kaybı” yaşıyorlar ve bu kaybın acısını da gene kadınlardan çıkarıyorlar. Elde edilen yasal hakları her şeye rağmen kullanan, dolayısıyla eskisi gibi kaderine razı olmak yerine boşanmak isteyen, yeni bir hayat kurma iradesini gösteren, yani “itaat etmeyen” kadınların varlığını tabloya eklediğimizde, “niye bu kadar erkek şiddeti?” sorusunun cevabı önemli ölçüde verilmiş oluyor. Bir anlamda *ataerkilliğin ve erkek egemenliğinin intikam alma refleksi* ile karşı karşıyayız. Bu refleks, dünyanın başka birçok toplumunda da izlenen “eril restorasyon” çabasına yol açıyor.³³

Türkiye’de iktidarın, özellikle 2010’dan itibaren kadınların rolü ve işlevi konusunda gittikçe gericileşen³⁴ söylem ve uygulamaları,

32. Deniz Kandiyoti, “Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Krizi Yaşanıyor”, söyleşi Evrim Kepenek, *Bianet*, 25 Eylül 2019.

33. Bu kavramsallaştırmayı da Deniz Kandiyoti’ye borçluyuz.

34. Gericileşme, muhafazakârlıkla aynı şey değildir. Şimdiye ilişkin derin bir hoşnutsuzluktan kaynaklanır ve geçmişte var olduğu düşünülen, “her şeyin yolunda gittiği eski güzel günlere” geri dönme çabasını içerir. Muhafazakârlar var olan kurumları korumaya çalışırken gericileşme yanlıları onları ortadan kaldırmaya çalışır.

otoriter devlet ile ataerkil ideoloji ve yapı arasındaki sıkı ilişki ve işbirliğine tanıklık ediyor. Gericileşen söylemin bir başka özelliği de dinsel bir kisveye bürünmesi. Aslında, Türkiye toplumunda seküler yasaların yanı sıra ve belki onlardan daha güçlü, dinsel gelenekten ve toplumsal kültürden kaynaklanan “içselleştirilmiş kurallar” her zaman vardı. Bugün yeni olan, bu “alttaki” kuralların ve anlayışların varlığı değil, bunların daha fazla görünürlük ve daha önce olmadığı kadar kamusal meşruiyet kazanması ve yasalarda bunlara aykırı olarak gerçekleşmiş kazanımların geri alınmaya çalışılması. Toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilişkili politikaların dinsel olduğu kadar milliyetçi, seküler, etnik değerlerin somutlaştığı sembolik alanlar olması her dönemin özelliği olsa da, dönemlerin kendine özgü koşulları olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Nil Mutluer’in dikkat çektiği gibi, 2010 sonrasında otoriterlik ve İslamcılık söylemi belirginleşen AKP’nin “cinsiyete ilişkin konuları ... aile, cemaat ve piyasanın yeni işlevleri ve rolleriyle bağlantılı biçimde muhafazakâr değerlerin neo-liberal dağıtımını düzenlemek için bir araç olarak kullandığını ve bunun seküler-dinci bölünmesinin yeniden biçimlendirilmesinde merkezi bir rol oynadığını” söylemek mümkün.³⁵

“Fıtrat” Hayranlığının Anlamı

Bugün Türkiye toplumunda hayatın her alanında kadın-erkek eşitsizliği devam ediyor. Üstelik bu durum, “eşitlik” kavramı tartışmaya açılarak ve onun yerine “adalet” kavramı geçirilerek meşrulaştırılmaya çalışılıyor. Kadın ve erkek arasında eşitlik talebi sanki “aynılık” savunusuymuş gibi gösteriliyor; yani toplumsal ve yasal düzlemde hak eşitliği talebi, biyolojik farklılıkların ortadan kaldırılması çabasıymış gibi sunuluyor ve onun yerine yüzyıllardır “oranlı eşitlik” diye bilinen, aslında eşitliği reddetmek için kulla-

35. N. Mutluer, “The Intersectionality of Gender, Sexuality, and Religion - Novelities and Continuities in Turkey During the AKP Era”, s. 3.

nılan bir “adalet”³⁶ kavramı çıkarılıyor. Oysa çağdaş feminizmin eşitlik savunusu “aynılık” savına dayandırılmaz. Tam tersine feminizm, liberal demokrasi teorisinin soyut (aynılaştırıcı) yurttaşlık kavramını eleştirir ve bunun aslında erkeği merkeze aldığını, “rasyonel erkek özne”nin kendisini evrensel norm olarak sunmasına yol açtığını saptar. Ve tam da bu yüzden yeni feminist hareket, dünyada olduğu gibi Türkiye’de de haklı olarak sadece kadınlar ile erkekler arasındaki farklılığa değil kadınların, erkeklerin ve diğer grupların *kendi içlerindeki farklılıklara* da dikkat çekmiş ve heterojenlik üzerine vurgu yapmıştır.

Aynı tartışmanın parçası olarak gündeme gelen “fıtrat” konusu ise binlerce yıllık kadim doğa-kültür, akıl-beden, kadın-erkek kutsalsal hiyerarşisinin bugüne taşınmasından ibaret. Kadın ve erkeğin biyolojilerinden kaynaklanan değişmez bir doğaları olduğu ve bu farklılığın toplumda bir ast-üst ilişkisine yol açtığı anlayışı... Biliyoruz ki, biyoloji daima belirli bir kültürel rasyonele göre anlaşılır, yani objektif biyolojik olgular sübjektif kültürel kategorilere dönüştürülür. Bu tartışmanın yeniden ısıtılıp önümüze sürülmesi siyasal iktidarın sadece kadınlar üzerinde değil, toplumun tümü üzerindeki denetimi artırma çabasıyla bağdaştırılabilir. Çünkü daha önce de değindiğim gibi, aile içindeki hiyerarşi toplumun genelindeki hükmetme ve itaat ilişkisini örnekliyor, doğallaştırıyor, pekiştiriyor. Ve kadının aile içindeki işlevi *devlet dolayımıyla* bir kere daha toplumun istikrarının ve milletin “bekası”nın temel taşı yapılmaya çalışılıyor. Yani kadınlar “fıtratları” dışına çıkmaya çalış-

36. Bu *justice* değil, *equality*/eşitlik yerine kullanılan *equity*/hakkaniyet kavramına denk düşüyor ve Platon’dan bu yana “kim neyi hak ediyorsa ona o kadarını vermek” anlamına geliyor. Genel olarak toplumsal cinsiyet eşitliğini reddetmek için kullanılan bu kavramı İran ve Vatikan, Pekin’deki BM Kadın Konferansı’nda (1995) aynı amaçla savunmuştu. Bkz. “Feministler Olmasa Dünya Bugün Burada Olmazdı”, BM Dördüncü Dünya Kadın Konferansına Türkiye heyetinden katılan Fatmagül Berktaş’la yapılan röportaj. İpek Çalışlar, *Cumhuriyet Dergi* 497, Ekim 1995 (*Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* içinde, Pencere, 3. Baskı, 1998). Ayrıca bkz. F. Berktaş, “Islamic Concept of Gender ‘Equality’”, *Mediterranean Women and Democracy*, haz. Women’s Studies Association, R.E.U.N.I.R., 2002.

şırlarsa bu sadece kendilerinin veya ailelerinin kaderini değil, tüm toplumun kaderini belirleyecek, toplumun ahlakını ve düzenini tehlikeye atacak mesajı veriliyor. Toplumsal cinsiyet kavramına düşmanlık da buradan kaynaklanıyor. Burada bir kere daha, biçimsel farklılıklar içermekle birlikte, ataerkinin dünü ve bugünü arasındaki sürekliliği izlemek mümkün.

Toplumsal ve ailesel düzeni ve ahlakı korumakla görevlendirilen, bu ahlaki bekçiliği şeref/namus koduyla pekiştirilen erkek için, kadının “yoldan çıkması”, sınırları ihlal etmesi ihtimalinin, daha önce de gördüğümüz gibi, bir tehdit olarak algılanması şaşırtıcı değil. Çünkü her iki alanda da dengeler, kadının kendisine biçilen rolü kabul edip yerini/haddini bilmesi ve buna uygun davranması üzerine kurulu. İşte bu noktada kadının “fitne” yaratma, yani var olan düzenin katı cinsiyet ayrımına dayanan normlarını ve dengesini bozma potansiyeli kritik önem kazanır. Kadınların özel/mahrem alana ait sayılarak burada tutulmaya çalışılmaları, dışarı çıktıklarında bunu sürekli hatırlatacak biçimde örtünmeye ya da “edep”li davranmaya (öyle olur olmaz kahkaha atmamaya, yüksek sesle konuşup dikkat çekmemeye, kısa etek giymemeye, vb. vb.) zorunlu kılınmaları erkeğin baştan çıkmasının, yani arzularına ve bedenine teslim olarak aklın denetiminden çıkmasının da sorumluluğunu kadına yükleyen bir anlayışı sergiler.³⁷ Ama aynı zamanda, “kutsal anne” olarak kadını yüceltir ve ona birey-yurttaş olarak tanımadığı bir “statü” kazandırır. Bu anlayışı paylaşan “kadıncı” yaklaşımlar da vardır.

Bu noktada özcülük tartışmasına biraz girmek gerekiyor. Feminizm elbette tek bir ideolojiden ibaret değil, heterojen ve farklı yak-

37. Bu elbette salt İslam’a özgü değildir. Örneğin ünlü Kilise babası Augustinus’a göre erkeğin cinsel organı aslında kadının denetimindedir, çünkü erkeğin arzusunun (ereksiyona) neden olan odur. Dolayısıyla penis, ait olduğu erkeğin bedeninden çok kadına ait sayılmalıdır. Kadının baştan çıkarmasıyla erkeğin denetimi dışına çıkan penis, böylece akıl ve iradenin dışına çıkmış olur, bunun –tecavüz filan gibi– tüm sonuçları da bu inanılmaz akıl yürütmeye kadına yüklenir! Bkz. Berkay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*.

laşım lar içeren bir ideoloji/hareket ve 19. yüzyıldan bu yana kadın hareketi içinde kadınların annelikten kaynaklanan özelliklerini vurgulayan özcü anlayışlar olduğunu biliyoruz. Bu yaklaşım kadınların analık özelliğini yüceltir ve buradan onların daha barışçı, merhametli, yardımsever, fedakâr vb. olduğu sonucunu çıkarır. Doğrudur, bu tür özellikler bin yıllar boyunca kadınlara atfedildiği, *onları özel alanın sınırları içinde tutmanın bir yolu* olarak kullanıldığı için kadınlar da bu özellikleri genelde içselleştirmişlerdir. Ama bu değerli özelliklerin doğuştan gelen nitelikler olmadığını, kadınların da diğer insan varlıkları gibi her türlü iyiliği ve her türlü kötülüğü yapmaya muktedir olduklarını biliyoruz. Anne oldukları için daha barışsever olduklarını iddia ettiğiniz anda bazen kadınların kendi çocuklarını korumak için başka çocukları görmezden gelebildiklerini, bazen de kendi çocuklarını umursamadıklarını, üstelik de her kadının anne olmadığını kendinize hatırlatmanız gerekiyor. Golda Meir’leri, Margaret Thatcher’leri, Tansu Çiller’leri hatırlamak gerekiyor. Avrupa’da “femonasyonalizm”in yükseldiğini ve aşırı sağcı/ırkçı hareketlerin başını bazen kadınların çektiğini (Marine Le Pen vb.) hatırlamak gerekiyor.

Haklara Sahip Olma Hakkı

Dolayısıyla, bazı feminist yazarların ileri sürdüğü, kadınların annelikten kaynaklanan özleri itibarıyla “doğal bakım verenler” olduğu ve buradan bir “üstünlük” türetilebileceği savı gerçeği yansıtmıyor.³⁸ Ancak tarihsel koşullar altında kadınların çoğunun içselleştirmiş olduğu bakım verme, fedakârlık, başkalarını düşünme ve

38. Bkz. S. Ruddick, “Maternal Thinking”, haz. B. Thorne, M. Yalom, *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Longman, 1982. Elizabeth Badinter, *Annelik Sevgisi* (çev. Kâmuran Çelik, Afa, 1992) adlı kitabında, “annelik içgüdü”nü “annelik sevgisi”nden ayırır ve annelik sevgisinin bir duygu olduğunu, dolayısıyla bütün duygular gibi kesin ve mükemmel olmayan, kırılgan bir nitelik taşıdığını tarihten de örnekler vererek anlatır. Annelik sevgisi, kadınların “doğa”sında var olan bir şey değildir. Nancy Chodorow ise, anneliğin “yeniden üretimi”nin, ataekil sis-

ilişkilere ihtimam gösterme gibi özellikler insan ilişkilerinin ve topluluğun sürdürülmesi açısından elbette çok değerlidir ve bu açıdan kadınların politikaya yapabilecekleri önemli katkılar vardır. Ama bunlar, kadın-erkek bütün insanların sahip olması gereken ve *sahip olabilecekleri* özelliklerdir. Joan Tronto'nun deyişiyle, "bakım, sadece kadınlar için değil, herkes için bir yurttaşlık görevidir".³⁹

Bu şekilde kavradığımızda bakım politik bir anlam kazanır ve politik bir hedef olarak mücadele konusu yapılabilir. Böylelikle, özel ve kamusal değerler arasındaki sınırları yeniden yorumlamak ve aynı zamanda bakım işlerini yapanlara karşı toplumun davranışını olumlu yönde değiştirmek de mümkün olabilir. Başkalarının ihtiyaçlarını ve çıkarlarını dikkate almak demokratik bir toplumun kamusal değerleri arasında yer almalıdır. Çünkü bakım hem herkesin yapabileceği, hem de "demokratik yurttaşlık pratiklerini etkileyebilecek" ve toplumun düzgün biçimde işleyebilmesini sağlayacak bir pratiktir. Nitekim Yuval-Davis bunu net biçimde ifade ediyor: "Küresel feministler olarak görevlerimizden biri bakımı görünmez kılan [neo-liberal] politikaya karşı onu görünür hale getirmektir. Bakım politikasının, sosyal dokunun uzun vadede başarılı bir şekilde işlevsel kalmasını sağlayan şey olduğunun altını çizmemiz gerekir. Bunu yapabilmek için önce ne olup bittiğini anlamalıyız, sonra da mücadele için gerekli enerjiyi bulabilmek ve sürdürülebilmek üzere sınırları ve sınırlamaları aşan ittifakları ve dayanışmayı inşa edebilmeliyiz."⁴⁰ Curtin de Tronto ve Yuval-Davis gibi, bakımı politikleştirmenin toplumda bakım sorumluluklarının ve işinin nasıl dağıtıldığı sorunuyla ilgili olduğuna işaret ederek konunun, adalet ve hakkaniyet ilkeleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu vurgular.⁴¹

temin egemen yapıları içinde içselleştirilmiş bir nitelik olduğuna dikkat çeker ve bakımın kadınlaştırılmasını sorun olarak görür. Bkz. *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, 1978.

39. J. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 1993.

40. N. Yuval-Davis, *a.g.y.*, s. 13, 14.

Bu nedenle, aslında var olmayan bir “doğal özü” ve buradan türetililecek bir sözüm ona üstünlüğü değil, *haklara sahip olma hakkını*,⁴² yani kamusal alanda yurttaşlık ve özerk bireylik konumunu savunmak ve söz konusu soylu özelliklerin kadın-erkek tüm insanlara mal olmasını talep etmek anlamlı.⁴³ Özellikle bizimkisi gibi kutupsal karşıtlıkların ağır bastığı, cinsiyet sınırlarının katı bir şekilde çizildiği ve kadınların kamusal varlıklarının zayıflatılmak istendiği toplumlarda bu daha da önem kazanıyor. Özcülük yahut “kadıncılık” tuzağına düşülürse, bunun hiç akla gelmeyen biçimlerde kullanılmasına da şaşırmamak gerekir.⁴⁴ Farklı olduğunuz halde eşit olabilirsiniz ama bunun için öncelikle eşit yurttaş olduğunuzun, özerk insan varlığı olduğunuzun teslim edilmesi gerekir. Yoksa bazı İslamcı yazarların öne sürdüğü üzere, “eşit olmayana eşit davranmak adaletsizlik” ve (kadın, fıtratı dolayısıyla ast konu-

41. Deane Curtin, “Toward an Ecological Ethic of Care”, *Hypatia* 6 (1), 1991. Özcülük ve bakım etiği tartışması konusunda kapsamlı bir makale için bkz. Sheryl MacGregor, “From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics”, *Ethics and Environment* 9 (1): 56-84, Bahar 2004.

42. Bu önerme Hannah Arendt’e aittir.

43. Bu konuda Ruth Lister’in dikkat çektiği, kadınların annelik kimlikleri ve kaygıları etrafındaki politik eylemlerinin cinsiyet rejiminde bir değişiklik yaratmak açısından kalıcı sonuçlar vermediği tespiti önemli. Lister, bir örnek olarak Plaza de Mayo annelerinin “anne olarak gerçekleşen ahlaki güçlerinin, Arjantin’de demokratik yapıların yeniden kurulması aşamasında politik bir güce dönüşmediğini” gösteriyor. *Citizenship: Feminist Perspectives*, New York University Press, 1997.

44. Bugün Türkiye’de “kadını korumak” adı altında yapılmak istenenler (yarım gün çalışma, tam gün maaş alma; “annelik kariyeri”ni destekleme; çok çocuk teşvikleri, büyük annelere torun bakım ücreti ödeme, vb.) hep böyle bir amaca hizmet ediyor. Fıtrat tartışmasıyla birlikte gündeme gelen “kadınlar erkeklere emanettir” şeklindeki, görünüşte pek hayırhah olan (ve bir hadise dayanan) söylem de gene kadınların özerk bireyler olduğunun, eşit hak sahibi yurttaşlar olduğunun inkârı anlamına geliyor. Cinsiyet kalıplarının doğa veya ilahi takdir ile verilmiş, değiştirilemez biyolojik/cinsel bir olgu (fıtrat) olarak kabul edilmesi söz konusu ve tüm “insani ve ruhani” alandaki eşitlik söylemlerine karşı bu kabul, toplumsal pratikte kadını “lûtfen” koruyacak erkeğin üst, kadının ise korunmaya muhtaç ast olduğu bir hiyerarşiye tekabül ediyor. Erkeklerin “emanet”e sürekli hıyanet ettiklerini ise her ay ortalama 40 kadının erkek şiddetine kurban gitmesi yeterince açıklıkla ortaya koyuyor.

munda olduğuna göre) “kadına eşitlik, erkeğe zulüm” olur.⁴⁵

Toplumların belirgin ve yerleşik sınırlara göre işlediğini ve belirsiz, müphem sınıflandırmaların, sınır ihlallerinin toplum tarafından tehlike/tehdit olarak görüldüğünü biliyoruz. İslamcı yazarların, “cins farklılığını giderme yolundaki girişimleri”, “sağlıksız bir nefis durumu”, “tedavi edilmesi gereken bir hastalık”⁴⁶ olarak değerlendirmelerinin önemli bir nedeni bu. Burada kastedilen, “toplum içinde icra edilen fonksiyonların farklılığı”nı ortadan kaldırmak ya da “kadının asli görevi, yani ilahi kanunlara göre çok kutsal ve aziz olan analık görevi”nin dışına çıkmak istemek, yani “cinslerin fıtratlarından doğan rolleri değiştirmeye tevessül etmek”!⁴⁷ Başka bir deyişle, toplumsal değişimle birlikte verili cinsiyet kimliklerini/rollerini sorgulayan ve ikincil konumu kabul etmeyerek bu haksızlığa karşı mücadele eden kadınların sürekli “tevessül ettiği” şey! Fıtrat tartışması, LGBTİ+ bireylerin var oluşu ve uğradık-

45. Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kuran-ı Kerim’de Kadın”, *İslami Araştırmalar* 5 (4), 1991, s. 268. Benim de Türkiye adına Deklarasyon Komitesi’nde yer aldığım 1995 Pekin BM Kadın Konferansı’nda, İran ve Vatikan’ın “eşitlik” yerine “adalet/hakkaniyet” savunusunun ardında yatan anlayış buydu. Bu ülkeler, “toplumsal cinsiyet” yerine “kadın” kavramının kullanılmasında ısrar etmişlerdi ve “toplumsal cinsiyet” sadece Pekin Eylem Planı’nın bir dipnotunda yer alabilmişti. Aradan geçen bunca yıl sonra aynı tartışmanın daha da güçlenerek karşımıza çıkması hazin. Elbette ülkemiz açısından daha da hazin olanı Temmuz 2021’de Türkiye’nin ilk imzacısı olduğu ve İstanbul adını taşıyan Sözleşme’den çekilmiş olması. Ama bu Türkiyeli feministlerin ülke içinde ve dışında, çeşitli platformlarda verdikleri başarılı mücadelenin önemini azaltmıyor. Örneğin İstanbul Sözleşmesi’nin mimarlarından ve Birleşmiş Milletler CEDAW Komitesinin de başkanlığını yapmış olan Feride Acar’dan öğrendiğimize göre, “toplumsal cinsiyet”in yer aldığı tek uluslararası sözleşme, *İstanbul Sözleşmesi*. Tartışmalar sırasında, muhafazakâr devletlerin (gene Vatikan, İran vb.) “hukuki bir tanımı yok” diye karşı çıktıkları bu kavramı Feride Acar, Pekin Eylem Planı’ndaki dipnotu hatırlatarak koydurmayı başarmış. Bkz. *Siyasette Kadın Temsili Paneli*’nde (3 Şubat 2018, düzenleyen Kader) Feride Acar’ın konuşması: “İstanbul Sözleşmesi”.

46. Hüseyin Hatemi, “Modern Mahrem ve İslam’ın Kadına Bakışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (5), Ekim 1991; akt. F. Bertkay, “İslam’ın Eşitsizliğe Dayalı ‘Eşitlik’ Söylemi”, *İÜKSAUM Kadın Araştırmaları Dergisi* 6, *Akdenizli Kadınlar ve Demokrasi Özel Sayısı*, 1999.

47. Hatemi, a.g.y.

ları ayrımcılık bakımından da çok önemli. Çünkü LGBTİ+ bireylerin bizatihi var oluşu sınırların bulanıklaşmasının göstergesidir. “Fıtrat” ise tersine cinsiyet duvarlarının belirginleştirilip pekiştirilmesi anlamına gelir. Eşcinselliğin bütün toplumu yok etme tehlikesi taşıyan bir “hastalık” olarak görülüp toplumun sınırları dışına atılmak istenmesinin nedeni bu.

Aslında “fıtrat”, mahalle namusu, kutsal annelik, aile değerleri vb. kavramların bu toplumda daima ideolojik hegemonyanın parçası olduğunu biliyoruz ama egemen söylem, haklar tartışmasından günah/sevap eksenine kaydığı ve devletin resmi ağızlarından dile getirildiği zaman durum farklı bir boyut kazanıyor ve konu dinsel söylem düzlemine çekilmek isteniyor. Oysa bu noktada, dinsel metinlerin ve söylemlerin daima *devlet dolayımıyla* yapılandırıldığını ve yorumlandığını unutmamak gerekir. Yani dinsel metinler ve dinsel söylem ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağ dolaysız değil, devlet ve siyaset dolayımıdır. *Bu nedenle, yapmamız gereken analiz teolojik değil, politiktir.*

Fıtrat tartışmasının anlamı aslında nettir. İstenen, kadınların kendi haklarına sahip birey-yurttaşlar olmaktan çıkmaları ve otoriter bir yönetimin istediği biçimde hem itaat eden, hem de itaatkâr nesiller yetiştiren ve ancak bunun karşılığında lütuf olarak korunmayı “hak eden” annelere dönüşmeleri. *Böyle olduğu içindir ki, bu konuda mücadeleyi hep politik düzlemde, haklar düzleminde sürdürmek gereklidir.*

Toplumsal Cinsiyet Krizini Aşmanın Bir Yolu Olarak Kesişimsel Siyaset

Sağcı, gerici muhafazakârlığın ve otoriterliğin yükseldiği toplumlarda, kadın haklarının doğrudan hedef alındığı ve toplumsal cinsiyet düşmanlığının yükseldiği görülüyor. Türkiye’de de kavramın hem YÖK hem de Milli Eğitim Bakanlığınca yasaklanması bu gidişin parçası. “Toplumsal cinsiyet” düşmanlığı, medyada kol gezen ve esas olarak kadınlara had bildirmeyi amaçlayan “feminizm öcü-

sü” ile birlikte, erkek egemenliğini yeniden sağlamlaştırma çabasını ifade ediyor. Toplumsal cinsiyet düşmanlığı en çok, kadına yönelik şiddetin ve LGBTİ+ bireylere saldırıların artmasında ve kazanılmış hakların geri alınması çabasında kendisini gösteriyor. Ekonomik koşullarla ve başka koşullarla baş edemeyen siyasal iktidarlarda buna dört elle sarılıyor. Kadınlar yerlerini ve hadlerini bilirlerse, annelik görevlerine ve evlerine dönüp iş ve istihdam alanlarından çekilirlerse erkek işsizliği azalacak, erkeğe itibarı iade edilecek, böylece hem ataerkil aile hem de geleneksel ahlak kurtulmuş olacak. Erkek erkekliğini, kadın kadınlığını bilince bulanık alanlar olmayacak. Küresel olarak deneyimlemekte olduğumuz cinsel ve bedensel haklar konusundaki uluslararası geri gidiş çabası ve toplumsal cinsiyet kimliğini, cinsel yönelimi, kadınların üreme sağlığını ve haklarını hedef alan “geleneksel değerler” ve “ailenin korunması” kampanyaları tam da bu gidişin göstergeleri.⁴⁸

Örneğin Rusya 2013'te Eşcinsellik Karşıtı Yasa'yı çıkardı. 2013-2014 arasında Zimbabve yeni anayasasında eşcinselliği yasakladı. Uganda, Rus yasasının genişletilmiş bir versiyonunu yürürlüğe koydu ve eşcinsel çiftleri yetkililere bildirmemeyi de suç saydı. Nijerya'da da hemcinslerin evlenmesini yasaklayan düzenleme yapıldı. Yine LGBTİ+ olarak algılanan bireylere karşı keyfi tutuklamalar ve gözaltılar yaşandı. Üstelik bu LGBTİ+ karşıtı hareketin Hıristiyan Evanjelik fonlarla desteklendiği ve ABD'den ihraç edildiği

48. Bu konuda bkz. W. Grzebalska, E. Kovats, A. Petö, “Sembolik Bir Yapıştırıcı Olarak Toplumsal Cinsiyet: Neo-Liberal Düzenin Reddi için Toplumsal Cinsiyet Nasıl Şemsiye Bir Kavram Haline Geldi?”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 38 vd. Yazarlar, son yıllarda dünyanın pek çok ülkesinde toplumsal cinsiyet ideolojisi olarak bilinen düşmana karşı güçlü, ulusaşırı sosyal hareketlerin ortaya çıktığına dikkat çekiyorlar: “Bu hareketler, Batı dünyasında ‘kültürel Marksizm’e, Sovyet sonrası ülkelerde ‘Gayropa’ya ve ABD bağlamında da ‘politik doğruculuk’a karşı çıkıyorlar. Kitleleri, insan hakları ve eşitlik konularına karşı –örneğin kadınların üreme hakları, LGBTİ+, cinsiyet eşitliği politikaları ve toplumsal cinsiyetin ana akımlaştırılması, cinsel eğitim, akademik alanda cinsiyet çalışmaları– harekete geçirmeyi de başarıyorlar. Bu kadın düşmanı girişimler nedeniyle feminist gruplar aşırı sağcıların aşağılamaları ve şiddet tehditleriyle yüz yüze kalıyor”, s. 38.

de biliniyor. Bu türden yasal düzenlemeleri, medyada nefret söyleminin artmasının izlemiş olması da şaşırtıcı değil.⁴⁹ Rima Athar, Endonezya’da bir bakanın LGBTİ+ hareketinin “milli güvenliğe karşı nükleer silahtan bile daha tehlikeli” olduğu açıklamasını yaptığını, Malezya Başbakanı Najip’in ise, LGBTİ’yi IŞİD ile eşitlediğini aktarıyor. Türkiye’de son yıllarda “Onur” yürüyüşlerinin her türlü bahaneyle yasaklanması iyi bildiğimiz başka bir örnek.

Ella Lamakh’ın aktardığına göre, Ukrayna’da belli dinci örgütler toplumsal cinsiyetin ve feminizmin şeytani olduğunu ilan ediyor ve Parlamento’da İstanbul Sözleşmesi’nin (Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi) onaylanmaması için lobi faaliyeti yürütüyorlar. Lamakh, bu ülkedeki dinci grupların baskısının hem hükümet hem de toplum bakımından feminizm yanlısı bir tutum benimsemeyi güçleştirdiğini ve toplumsal cinsiyet düşmanlığının giderek yükseldiğini belirtiyor.⁵⁰ Macaristan’da Orban hükümeti, “toplumsal cinsiyet çalışmaları” bölümlerini kapatıyor. Türkiye’de “mağdur babalar” ve “nafaka mağduru erkekler” platformlarının toplumsal cinsiyet şiddetine karşı en ileri uluslararası hukuksal korumayı içeren İstanbul Sözleşmesi’nden çıkılması ve 6284 sayılı yasanın iptal edilmesi için yürüttükleri kampanyada kullandıkları dil ile Doğu Avrupa ve Baltık ülkelerinin bizzat üyesi oldukları Avrupa Birliği’nin kendi düzenlediği sözleşmeyi iptal etmesini isterken kullandıkları dilin benzerliği –“bu sözleşme aileyi mahvediyor”– kendi başına bir gösterge.⁵¹

49. 2013’te geleneksel değerlerin uluslararası alanda pazarlamasını yapan, ulusal düzlemde de Eşcinsellik Karşısı Yasa’yı ilk çıkaran Rusya oldu. Akt. Rima Athar, “Müslüman Dünyada LGBTİ Hakları İçin Örgütlenmek ve Direnmek”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*.

50. Ella Lamakh, “Sovyetler Birliği’nin Çöküşünden Bugüne Kadar Ukrayna’da Feminizm”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 93 vd. Örneğin feminist bir girişim olan Borshch, “Cinsiyetlendirilmiş Toplum” başlıklı bir tartışma düzenlediğinde genç erkeklerden oluşan bir grup bu girişimin “geleneksel Ukrayna ailesini bozduğu” iddiasıyla toplantıyı basıyor. Üstelik bu tek olay değil.

51. Bu arada, kadınların güçlenmesi ve haklarını kullanmaya başlamaları kar-

Dünyada ve Türkiye’de izlediğimiz eril restorasyon çabasına karşı kadınlar da elbette belirli stratejiler geliştirerek direniyorlar ve kitlesel mücadeleyi yükseltmeye çalışıyorlar. ABD’de 8 Mart yürüyüşleri kadın hakları talepleri ile Trump’a karşı demokrasi mücadelesini birleştiren (erkeklerin de dahil olduğu) geniş katılımlı gösterilere dönüşüyor. Polonya’da koyu muhafazakâr Katolik bir örgütün inisiyatifiyle “kürtajı durdurun” adı altında parlamentoya sunulan yasa tasarısına karşı örgütlenen ve 2016’dan bu yana devam eden “Siyah Protesto” kampanyası da geniş bir katılıma yol açtı ve tasarı geri çekildi. Ama 2018’de yeniden kürtajı tamamen yasaklayan bir yasa teklifi gelince tekrar büyük bir Siyah Protesto eylemi yapıldı ve bu kez sokaklara çıkan kadınların sayısı daha da fazla oldu.⁵² İrlanda’da da var olan kürtaj yasasının değiştirilmesi için 1993’ten beri sürdürülen mücadele, Polonya’daki Siyah Protesto eyleminden de güç alarak 2016’dan itibaren daha da yükseldi ve nihayet 2019’daki referandumla Anayasa’nın kürtaja erişme hakkını yasaklayan maddesi değiştirildi.⁵³ Türkiye’de ise OHAL koşullarında bile onbinlerce kadının sokağa döküldüğü 8 Mart gece yürüyüşleri gerçekleşiyor ve kadınlar haklarını korumak için kitlesel boyutta eylemler örgütüyorlar.

Söz konusu eylem ve kampanyalarda, kadın hareketinin ittifak-

sısında erkeklerin birden aileyi ve sevgiyi hatırlaması da ayrıca manidar. Örneğin Rima Athar’ın aktardığına göre Endonezya’da “aile hakları”, “geleneksel değerler” vb.nin en büyük destekçisi *Aile Sevgisi İttifakı*. Bu konuda benim “Türkiye Solu’nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?” makaleme, özellikle onun “Sevgi, Ah Sen Neredesin!” bölümüne de bakılabilir. *Kadın Bakış Açısından 1980’ler Türkiye’nde Kadın*, haz. Ş. Tekeli, İletişim, 2017 [1990].

52. Siyah Protesto eylemi için bkz. Magdalena Staroszyk, “Siyah Protesto: Gerçekler ve İmgeler”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 80-85. Bu protestoya da erkeklerin katılmış olması dikkat çeken bir nokta.

53. Emily Morgan Waszak, “İrlanda’da Kürtaj Karşıtı Yasaya Karşı Kadın Protestosu”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 127-33. Waszak, kampanyanın örgütlenme komitesinde başından beri “güvendikleri” erkeklerin de bulunduğunu ve “erkeklerin desteğini kazanmak istediklerini” belirtiyor ama kastetiklerinin erkeklerin “bizim adımıza konuşarak ya da bize liderlik ederek destek vermesi olmadığını” da ekliyor, s. 135.

ları genişletmeye yönelik bir politik dayanışma gerçekleştirmeye çalıştığı gözleniyor. Pratikteki bu eğilimin teorideki yansıması kesişimsellik⁵⁴ yaklaşımı ve tartışması. Bu, aslında çok da yeni bir yaklaşım değil. Dünyada ve Türkiye’de pek çok feminist yazar, topluma tek bir pencereden bakmamak gerektiğini ve toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak diğer kategorilerle (örneğin sınıf, etnisite, ırk vb.) birlikte kullanılması gerektiğini hep vurgulamıştı.⁵⁵ Ama bugün bu anlayışın eylem alanında nasıl gerçekleşebileceği konusunda somut öneriler ve eylemler gündemde. Arjantinli Kadın Hareketi Koalisyonu *Ni Una Menos*’un kadına yönelik şiddeti tanımlarken kullandığı yaklaşım, İnci Kerestecioğlu’nun dikkat çektiği gibi, kesişimsel yaklaşımın net bir örneği: “Kadına yönelik şiddet eviçi şiddettir ama aynı zamanda piyasanın, borçluluğun, kapitalist mülkiyet ilişkilerinin ve devletin şiddeti; LGBTİ+ ayırıcı politikaların şiddeti, göçmen karşıtı şiddet, kitlesel tutuklamaların yarattığı şiddet, kürtaj yasakları ve parasız sağlık hakkına ulaşım yoksunluğunun yarattığı şiddettir.”⁵⁶

Kesişimsel yaklaşımın bugün güçlü bir vurguyla gündeme gelmesinin belirli nedenleri var. Hem tek bir yekpare kadın kategorisinin olmadığı gerçeği, hem de küresel nitelik taşıyan sağcı muhafazakâr saldırıya karşı verili kimliklere dayalı kısmi politikalarla başarı kazanılamayacağı algısı önemli bir etken. Bu yaygınlaşmada, “kadınlar arası farklara duyarlı ancak *kimlik üzerinden değil, ortak değerler üzerinden ilerleyen* kapsayıcı, içerici bir feminist

54. Kesişimsellik, farklı ayrımcılık biçimlerinin etkilerinin nasıl karmaşık ve kümülatif şekilde birleştiklerini, örtüştüklerini veya kesiştiklerini ortaya koymaya çalışan yaklaşımdır. Herhangi bir tür ayrımcılığın başka önyargılardan kopuk biçimde gerçekleşmediğini, tersine farklı ayrımcılık ve önyargıların birleştikleri zaman farklı şekillerde daha da derinleştiklerini göstermeyi hedefler ve böylece çeşitli analiz kategorilerini dikkate alan, daha geniş bir analitik toplumsal tabloya ulaşılmasını mümkün kılar. Ancak bu noktada, toplumsal cinsiyet krizini aşmanın tek yolu olarak kesişimselliği önermediğimi vurgulamak isterim.

55. Bu konuda benim “Tarihyazımında Farklı Bir Perspektif” (*Tarihin Cinsiyeti*) makaleme ve onun referanslarına bakılabilir.

56. Akt. İnci Kerestecioğlu, *a.g.y.*, s. 63.

hareket oluşturmak ve başka ezilme biçimleriyle eklemlenen daha geniş koalisyonlar içinde yer almak arzusu” önemli rol oynuyor.⁵⁷

Çağdaş feminizm, daha önce değindiğim gibi, özdeşlik (aynılık) mantığına karşı farklılığa dikkat çekse de bu farklılıkçılık, *farklılığı önceden verilmiş bir norma göre* tarif etmez; farklılık kendi başına, kimliksiz farklılıktır. Yani, sözü edilen farklılığın özerk olduğu, ne kendisini ne de başka bir farklılığı ayrıcalıklı olarak görmediği anlamına gelir. Farklılık politikası, söz konusu olanın kendini, başkalarını ve dünyayı kendisi açısından tanımlama hakkına işaret eder. Ancak bu elbette, çeşitli gruplar arasında ortaklıklar olabileceğini, belirli konularda ittifaklar yapılabileceğini reddetmek anlamına gelmez. Sadece dayanışmanın önsel, özcü bir temele dayanmadığını öngörür. Nitekim “neo-liberalizmin ekonomi ile siyaset arasındaki bağları kopardığı, görünmez kıldığı, toplumsal ve kamusal parçalayarak piyasanın değer ve söylemlerine tabi kıldığı bir zeminde, farklılıkların kimlik temsillerinin ya da tanınma siyasetlerinin ötesine geçebilmesinin yolunun, onları sabitlemeyen, ilişkisellik içinde dönüştürebilen, aradaki bağları görebilen politikalar üretmekten”⁵⁸ geçtiği tespiti böyle bir anlayışa dayanıyor.

Bu tür bir dayanışma anlayışı özcülüğe, taşlaşmış kimlik politikalarına aykırı olduğu gibi gerçekten farklılıkları içeren, farklı

57. Alev Özkazanç, “Türkiye’de Kadın Hareketi ve Kesişimsellik Yaklaşımı/ Tartışması”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 24 (abç). Burada, Amia Srinivasan’ın *The Right to Sex, Feminism in the 21st Century* kitabında (Bloomsbury, 2021) feminist akademisyen ve aktivist Bernice Johnson Reagon’dan aktardığı alıntıyı ben de zikretmek istiyorum: “Koalisyon çalışması evde yaptığınız bir şey değildir. Koalisyon çalışmasının sokaklarda yapılması gerekir... Ve orada rahatlık aramamalısınız. Bazı kişiler bir koalisyona girdiklerinde onun başarısını, orada kendilerini iyi hissedip hissetmediklerine bakarak değerlendiriyorlar. Onlar koalisyon aramıyorlar, kendilerine bir yuva arıyorlar (B. J. Reagon, “Coalition Politics: Turning the Century”, *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, haz. Barbara Smith, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983, s. 359; akt. Srinivasan, “Önsöz”, s. 8.) Bu tespitin, Türkiye’deki feminist dayanışma ve ittifak arayışları açısından da çok uyarıcı olduğunu düşünüyorum.

58. Kerestecioğlu, *a.g.y.*, s. 62.

sosyal ve epistemolojik konumlanışlara ve çoğulluğa saygı gösteren bir mücadele birlikteliğini mümkün kılar. Temsil üzerine değil de hak ve talep savunusu üzerine inşa edilen bir dayanışma, kamusal alanda ortak politik hedefler ve benzer değerler/ilkelere etrafında birleşmek anlamına gelir.⁵⁹ Bu anlayışın aynı zamanda diyalojik epistemolojiyle, başkalarının pozisyonunu anlamak (bunun için önce dinlemek gerekiyor!) ve farklı bakışları/konumları dikkate alan bir ortaklık inşa etmekle de ilişkisi var. Böyle bir yaklaşım benimsendiğinde ne kimse mutlak hakikat iddiasında bulunabilir (“benim pozisyonum en doğru tek pozisyon, sen bana katıl”), ne de aynı değerleri ve hedefi paylaşan herhangi bir grubu/kişiyi özcü biçimde dışlayabilir (böylelikle mücadeleye katılım açısından “kim kadındır kim değildir” tartışmasının yaşanmayacağı da umulabilir). Çünkü hakikat vardır ama ona ancak diyalojik bir epistemolojiyle ve diyalojik tartışmayla, ezberlerden değil olgulardan yola çıkarak ve zihni açık tutarak ulaşılabilir. Hannah Arendt’in ünlü deyişiyle, “trabzansız düşünmeye” çalışarak...

Bu noktada, Nira Yuval-Davis’in vurguladığı, feminizm ile özgürlük hareketi arasındaki yakın ilişkiyi gözden kaçırmamak uyarısını çok anlamlı buluyorum. “Feminizm benim için ancak daha jenerik özgürlük hareketinin bir parçası olduğu sürece geçerlidir,” diyor Yuval-Davis ve devam ediyor:

Ben sadece kadınlarla ilgilenmiyorum. Tüm insanlarla ilgileniyorum ve kadınlar bunun yarısından çoğunu oluşturuyor. Bu durumda tabii ki kadınları içermeyen bir özgürlük hareketi sorunlu olacaktır. Fakat özcü bir

59. Farklı kesimlerin aynı konuya farklı yerlerden bakmalarına rağmen belli ilkelere uzlaşmak ve bu ilkelere yola çıkarak belli hedefler için ortak hareket etmek mümkün. Örneğin kadının bedeninin kendisine ait olduğu ilkesi farklı toplumsal yapılarda farklı görünümde tezahür edebilir. Devlet tarafından tek çocuk politikası uygulanan ve kadınlara zorla kürtaj yaptırılan Çin’de, bu ilke, “zorla kürtaj yaptırmama hakkı” için mücadele biçimini alırken kürtajın yasak olduğu toplumlarda “kürtaj yaptırmama hakkı”nı savunmak biçimini alır... Dolayısıyla farklı toplumdaki/kesimlerdeki ve görünüşte talepleri farklı olan kadınları “kadın bedenine sahip çıkmak” ilkesi etrafında birleştirmek mümkündür.

şekilde yalnızca kadınlardan söz ettiğinizde burada bir sorun yaşarsınız. ... Küresel neo-liberalizm insanlar yerine kâr ile ilgilendiği için bazı kadınları sistemden nemalanan azınlığın arasında yer almaya ikna etmiştir. Bu yüzden ... sadece kadın ve erkek arasında değil, kadınlar –ve erkekler– arasında güç ilişkileri olduğunu gören bir feminizmden söz etmeliyiz. Bu yüzden benim feminizme bakışım kesişimseldir.⁶⁰

Nafile Biraderliğe Devam mı, Yoksa Başka Bir İhtimal Daha Var mı?

Küresel eril restorasyon çabasının sağcı muhafazakâr otoriterlik ile ilişkisi, toplumsal cinsiyet düşmanlığı ve kazanılmış hakları koruma zorunluluğu kadın hareketini kesişimsel alanları genişletmek için daha geniş ittifaklar arama ve politik dayanışmayı gerçekleştirmeye göreviyle yüz yüze bırakıyor. Kadın haklarına karşı kurulan eril ittifak blokunu (bunu Türkiye’de Medeni Kanun değişiklikleri sırasında Meclis’teki tartışmalarda gözlemiştik. Kadınlar lehindeki değişikliklerin aileyi yıkacağını düşünen parlamenterler sadece İslamcı parti mensupları değildi!) alt etmek için yeni yollar denemesi gerektiği, üzerinde birleşilen bir nokta.⁶¹ Kadınlar bu anlayışı uygulamaya geçirebilmek için gerçekten çaba gösteriyorlar ve yukarıda değinilen örneklerde tanık olunduğu gibi bazen başarılı da olabiliyorlar.

60. Nira Yuval-Davis, “Açılış Konuşması”, *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 12-13.

61. Özkazanç, *a.g.y.* Erkekleri de içine katan eylemler üzerinde düşünmek de bu arayışa dahil. Bu, kadınların ayrı bağımsız örgütlenmeleri ve eylemleri olmasını dışlayan bir tavır değil ama kesişimsel alanı genişletmek için hem erkekleri toplumsal cinsiyet rejimine karşı ortak mücadeleye çağırmayı, hem de kadın hareketinin sınıfsal vb. mücadelelere, örneğin madencilerin eylemlerine ya da göçmenlerin taleplerine daha duyarlı olmasını kapsıyor. Aslında kadınlar diğer hak mücadelelerinin farkındalar ve destek için ellerinden geleni yapıyorlar. Gene de “kadın sorunu”nun demokrasi ve özgürleşme ile bağlantısını daha net ortaya koymalıyız kanısındayım. İnci Kerestecioğlu’nun dikkat çektiği gibi “feminizm” gerçekten de “feminizmden daha fazla bir şeydir”. *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, s. 63.

Ne var ki Türkiye’de erkekler kadın sorununun demokrasi ve özgürlük sorunuyla ne denli iç içe geçmiş olduğunun farkında değilmiş gibi davranıyorlar ve yeni bir toplumsal cinsiyet rejimi oluşturulması çabasının muhafazakâr otoriterleşme ile bağını görmüyorlar. Bunun istisnaları elbette var ama henüz toplumda etki yaratacak bir düzeyde değil. Örneğin nafaka hakkının sınırlandırılması ihtimaline karşı erkeklerin genelde tavrı “bu kadınların meselesi, onlar uğraşsın” şeklinde oldu ve ilgili dilekçeyi kısa bir zamanda her kesimden ve ideolojiden binlerce kadın imzalarken, erkeklerin imzasına açılan dilekçede imzalar 1000’i bile bulamadı. Bunun bir nedeni erkek kamuoyunda “kadına nafakanın sınırsız ve süresiz olduğu, bunun da hakkaniyetle bağdaşmadığı” algısının varlığı. Eril restorasyon çabası içindeki lobilerin işe taktik olarak elverişli bir konuyla başlamaya dikkat ettikleri görülüyor. Oysa bu girişimin kapsamlı bir paket olduğunun ve bir kere yol açıldığında arkasının geleceğinin, herkes için eşitlik ve özgürlüğün tehlikede olduğunun farkına varılması gerekir. Toplumsal cinsiyet krizinin yarattığı geriye gidiş özlemine karşı yürütülen feminist politika başka birçok alanı –dinsel ideolojik baskı alanını, ırkçı milliyetçiliğe karşı mücadele alanını, LGBTİ+ bireylerin mücadele alanını, kısacası siyasal ve toplumsal özgürlükler alanını– kesiyor. Bütün bunlar sınırların iç içe geçmesini getiriyor ve iktidarın sinir uçlarına dokunuyor. Bu gerçeği sadece kadın hareketinin görmesi yeterli değil. Erkek-egemen toplumsal ve siyasal yapının demokrasi açısından oluşturduğu engeli, öncelikle erkeklerin görmesi ve bu konuda alınacak önlemleri “kadınlara tanınan (lütfedilen?) haklar” bağlamında değil, kendi özgürlüklerinin de genişlemesi ve toplumda demokrasinin yerleşmesi bağlamında kavramaları gerekir.

Ataerkil ideolojinin egemen olduğu bir toplumsal ve siyasal kültür, demokrasiyi tam anlamıyla üretemez, üretemiyor. Demokrasiyi, yalnızca seçimden seçime oy hakkının kullanıldığı bir yönetim biçimi olarak tanımlarsanız, bireylerin eşitliği, özgürlüğü ve siyasal katılımı ile demokrasi arasında böyle bir bağlantı kurmak şart olmaz. Ancak, bu biçimsel ve teknik bakışın ötesine geçip de-

mokrasinin özü sorununu dikkate aldığınızda, iş değişir. Birey kendisini özgürce tanımlayamazsa, kendi istek ve ihtiyaçları konusunda özgür seçimler yapamazsa o toplumda ne demokrasiden ne de özgürlükten söz edilebilir. Türkiye’de dindar olsun olmasın her kesimden kadınlar bugün bir yol ayrımında ve gelecek, onların uyanık davranarak haklarına ve kazanımlarına sahip çıkıp çıkmayacaklarına göre farklı şekillenecek. Ama erkekler de, özellikle seküler ve demokrat olduklarını düşünenler de bir yol ayrımında. Türk modernleşmesinin bu yeni dönemecinde kiminle ittifakı seçecekler? Ataerkil önyargıları ve yapıları bugün de sürdüren bir “nafile biraderliği” seçip “mağdur babalar” yahut “nafaka mağduru erkekler”le mi açık ya da örtük ittifak içine girecekler ve Türk modernleşmesinin cinsiyetçi niteliğinin daha da derinleşmesine göz yumacaklar, yoksa kadınlarla ve LGBTİ+ bireylerle dayanışmaya girip herkes için demokrasi ve özgürlüğü mü savunacaklar?

Türkiye’de Siyasal Düşünce Tarihçiliği ve “Kendine Ait Bir Tarih”*



HERKESE MERHABA,

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’ne ve Bölüm Başkanı Profesör İsmail Coşkun’a çok teşekkür ediyorum; beni burada dostlarımla, meslektaşlarımla, öğrencilerimle buluşturdu. Ayrıca kendisinin de dediği gibi benim İstanbul Üniversitesi’ndeki maceram Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde başlamıştı. Dolayısıyla gene Edebiyat Fakültesi’nde hitama eriyor olması güzel.

Bugün, Türkiye’deki siyasi düşünce tarihçiliği üzerinde konuşacağım. Tabii bu, esas olarak kendi öğrendiğim ve öğrettiğim biçimiyle siyasi düşünce tarihçiliği olacak. Dolayısıyla objektif olmaktan ziyade sübjektif anlatı özelliğini taşıyor, o nedenle “kendine ait bir tarih”, ister istemez. Ancak Türkiye’de siyaset bilimi ve siyasi düşünce tarihçiliği öğretimi Mülkiye’de (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi) başladı ve oradan başka yerlere yayıldı. Ben de Mülkiye mezunuyum (hem de döne döne Mülkiye’de okudum!), o yüzden bu anlatının epey objektif unsurlar da taşıdığı söylenebilir.

Hikâyeye, öncelikle neden siyaset bilimi okumak istediğimle başlamalıyım. Bunun için 68’lere geri dönmem gerekiyor. Çünkü

* Bu metin, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde 27 Nisan 2017’de yapılmış konuşmanın düzeltilmiş biçimidir. Emekli oluşumdan bir hafta önce yapıldığı için aynı zamanda bir “Veda Konferansı” niteliğindedir.

siyaset teorisi ve siyasal düşünce tarihi okumak erken başlayan ve hayat boyu süren gerçek bir tutku oldu benim için. Bunun nedenlerini paylaşmak isterim. Bu aynı zamanda siyaset teorisyenliğinden de ne anladığımı ortaya koymama vesile olacak.

Benim Ankara Siyasal'a girme kararım dünyada ve Türkiye'de esen '68 rüzgârıyla çok bağlantılı. O dönemde, benim yaşında olanlar hatırlar, dünyayı avuçlarımızın içinde gibi hissediyorduk ve hem Türkiye'yi, hem de dünyayı değiştirmek kamusal alandan, politikadan geçiyordu (hâlâ da öyle). Yine o dönemde birçoğumuzun iktisat, sosyoloji, siyaset okuması bu anlamda hiç de tesadüf değildir. Çünkü dünyayı ve Türkiye'yi daha iyiye doğru değiştirmenin mümkün olduğu umudunu canlı bir şekilde muhafaza ediyorduk. Hatta, lise son sınıfta ABD'ye gitmek üzere AFS (*American Field Service*) bursunu kazanmıştım ama sonuçta bursu reddettim. Hem o dönemde Türkiye'den ayrılmaya gönlüm razı olmadığı için, hem de ABD o sırada Vietnam'ı bombalıyor olduğu için!

Beni çevreleyen bu nesnel koşulları anlatırken öznel bir koşulu da sizlerle paylaşmam gerekir. Çünkü ben aynı zamanda anayasa profesörü rahmetli Bülent Tanör'ün kardeşiyim. O sırada, yani lisede olduğum yıllarda henüz o kadar farkında olmasam bile, Bülent Tanör'ün daha o zamanlardan hediye ettiği kitaplarla, götürdüğü konferanslarla beni siyaset bilimine ve Siyasal'a yönlendirdiğini sonradan çok iyi fark ettim. Bir de tabii, kendisi olağanüstü bir örnek olarak hep önümdeydi. Hayatım boyunca hep onun peşinden gitmeye, onu örnek almaya çalıştım. Mülkiye'ye girdikten sonra, daha ikinci sınıfta siyasi düşünce tarihi beni çok cezbedi. Neden diye soracak olursanız... Hem konular, hem kitaplar, hem de Mete Tunçay gibi bir hocanın varlığı. Öğrenciliğim boyunca hep Mete hocaya ayıp olmasın diye başka hiçbir derse çalışmadığım kadar onun derslerine çalıştım. Onun ders öğretme biçimi, aynı zamanda klasikleri öğretmeyi ve okutmayı kapsıyordu. İnsanın o kitapların ve düşünürlerin cazibesine kapılmaması mümkün değil.

Geçen yıl (2016) Mete hocanın 80. yaş günü vesilesiyle Tarih Vakfı ona bir saygı toplantısı düzenledi. Ben de konuşmacılardan

biriydim. Konuşma için hazırlanırken siyaset teorisi ve siyasi düşünce tarihçiliğinin Mülkiye’de Yavuz Abadan hocayla başlayan ve 1933’ten bu yana süren bir gelenek olduğunu çok daha iyi fark ettim. Bu gelenek, yeni Anglo-Amerikan tarzı siyaset bilimi yaklaşımlarına, yani istatistikler, sayılar, kamuoyu araştırmaları, davranış bilimleri filan gibi şeylere uzak olan bir yaklaşımdır; siyaset bilimini esas olarak anlam peşinde koşan bir kavrayışa yöneltir.

Benden önce Cemil Oktay hocanın İstanbul Siyasal Bilgiler Fakültesi’ne taşıdığı bu geleneğin sürdürücüsü olmaktan hep onur duydum. Çünkü insan esas olarak anlam peşinde koşan bir varlıktır. Siyaset teorisinin en önemli görevlerinden biri, insanların dünyayı ve kendilerini nasıl anladıklarını anlamaktır. Demek ki esas kaygısı anlamdır. İnsanlar kendi üzerlerinde düşünürler, yorum yaparlar; dolayısıyla kendini yorumlayan bir varlığı anlamak için kendini yorumlayan bir varlık olmak gerekir. Kendini bilmek, başkalarını bilmenin koşuludur. Apollon tapınağının üzerinde boşuna “kendini bil” yazmaz! Anlam ise nesnel yasalarda değil, paylaşılan ya da öznellikler arası –intersübjektif– anlama ediminde temellenir. Siyasal bir teorinin değeri doğrulanabilir öngörülerde, tahminlerde bulunmasında değil, siyasal yaşama anlamlı biçimde bilgi sağlamasında yatar. Yani burada sorun, doğruluk ya da yanlışlık değil, kolektif yaşamı anlamaya yardımcı olup olmamaktır. Böyle bir siyasal teori kavrayışını öğrenmenin ve uygulamaya çalışmanın beni ister istemez götüreceği yer Hannah Arendt’in anlamak üzerine kurulu politika anlayışydı, nitekim öyle oldu.

Ancak, anlamak için bilgi üretirken metodolojinin, zihinsel disiplin ve kavram sahilliğinin ne kadar önemli olduğunu da ben gene Siyasal’daki hocalarımdan öğrendim. Kavram kargaşasının gü-lünç olduğu kadar acıklı sonuçlarına her gün tanık oluyoruz. Televizyonları açmak yeterli ve böyle bir zihinsel ortamda kavramların hesabını vermeyi öğretmenin ne kadar önemli olduğunu takdir edersiniz. Kavramsal seçikliğın olmaması ile itaat kültürü ve toplumun daimi bir ergenlik halinde tutulması arasında çok yakın bir ilişki vardır. Herkesin her türlü kavrama canının istediğı anlamı

vermesi sadece kavram kargaşalığına yol açmakla kalmaz, aynı zamanda iktidar sahiplerinin kendi yorumlarını topluma dayatmalarını ve itaati sağlamalarını kolaylaştırır.

Yavuz Abadan'ın siyaset felsefesine yaklaşımı bu bağlamda açıklayıcıdır: Felsefi bir eğilimle siyasal teorileri çözümleme amacı ile siyaseti bilim olarak incelemenin çeşitli metotlarını öğrenmeyi birleştirmek.¹ Bu, gerçekten de öğrencilere verilebilecek en büyük armağandır. Yani bir şeyleri ezberletmek değil bilgiye ulaşmanın, Mete Tunçay'ın deyişiyle “bilineceği bilmenin” yöntemlerini öğrenmek ve öğretmektir. Böylelikle ezbercilikten kurtulabilir, bildiğimiz ile bilmediğimiz arasında ayırım yapabilir ve dogmatizmden sakınıp eleştirel düşünmenin yolunu açabiliriz. Bu sadece bilgiye erişmekle ilgili bir şey değildir, aynı zamanda kamusal alanda ahlaki bir duruşu da öğrenmek ve öğretmektir. Çünkü siyaset öğretiminde eleştirel düşünme yalnızca sorgulamanın, yaratıcı düşünmenin yolunu açmakla kalmaz, aynı zamanda sizi içinde bulduğunuz siyasal ve toplumsal oluşumlara karşı duyarlı ve eleştirel olmaya, söz söylemeye ve tavır almaya yönelir. Bence siyaset teorisinin bir yandan siyaseti bir araştırma öznesi olarak incelerken, diğer yandan da eleştirel düşünme ile toplumsal olaylar ve olgular arasındaki bağı kurarak var olanın değişmesi için çaba harcamak gibi bir misyonu vardır.

“Siyasi düşünceler tarihi”nin de bir parçası olduğu siyasal bilim öğretimi, beşeri bilimlerin, Latinlerin *ars liberales* dedikleri, özgür insana, yani yurttaşla yaşanan bilgi, beceri ve erdemlerin öğretildiği müktesebatın şemsiyesi altındadır. Bu müktesebatta uzmanlık öğretimi hedeflenmez. Hedeflenen, bizatihi bilginin niteliğine ilişkin bir şeydir ve zihnin nasıl genişletileceği ile olduğu kadar, bu dünyada nasıl yaşanacağı ile, başkalarıyla nasıl bir ilişki içerisinde olunacağı ile ilgilidir. Bu da bizi Sokrates'in hep bildiğimiz önermesine götürür: Sorgulanmayan yaşam yaşanmaya değmez. Bu önerme, dünyaya karşı sorumluluğa ve aydın cesaretine işaret eder. İnsana

özgürlüğü ancak başka özgür insanlar öğretebilir, der Mete Tunçay.² Eleştirel düşünme cesaretini de düşünmeye ve düşünmeyi dile getirmeye cesaret edenler öğretebiliyor. Ben hocalarımdan bunu öğrendim.

Siyaset felsefesi ve teorisi öğrenimi, siyasal düşünme açısından merkezi önem taşıyan düşünce ve öğretilerin analitik incelemesini kapsar. Bu da geleneksel olarak belli başlı düşünürlerin metinlerinin odak alındığı “siyasi düşünceler tarihi” biçimini almıştır. Dersimizin adı da odur zaten. Siyasal düşünceler tarihinde, düşünürlerin siyasal eylemin hedeflerini ve araçlarını inceleyen ve dolayısıyla da açıkça etik ve normatif olan düşüncelerini odağa alınız. Bireysel özgürlüğün sınırları ne olmalıdır? İyi yönetim, iyi toplum, iyi yaşam nedir? Toplum ile birey arasındaki denge en iyi nasıl kurulur? vb. vb. Bütün bu sorular düşünürlerin yanıt aradıkları sorulardır ama onları öğrenmek, bizim için de geçerli olan bu sorulara *kendi yanıtlarımızı* oluşturabilmek açısından bize bilgi ve düşünme olanağı sağladıkları için önemlidir. Yoksa onlardan elbette bugünkü sorunlarımızı çözmelerini beklemeyiz.

Tam tersine, bugünkü sorunlarımız için kendi çözümlerimizi oluşturabilmek, kendi aklımızı harekete geçirmek ve eleştirel bir perspektif kazanabilmek için bu düşünürleri ve yapıtlarını okuruz. Nitekim benim “siyasal düşünceler tarihi” dersimin tanıtımı şöyledir: “Bu dersin amaçlarından belki de en önemlisi, öğrencilerin karmaşık teorik argümanları anlama ve yorumlama kapasitelerini geliştirerek güncel siyasal ve toplumsal sorunları eleştirel bir bakışla değerlendirebilmelerini, iyi ve adil bir toplum konusunda kendi fikirlerini oluşturmalarını ve birey-toplum-devlet arasında düzgün bir ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda bir kavrayış edinmelerini sağlamaktır.”

Siyaset teorisini Quentin Skinner, düşünceler tarihini okuyarak aslında yalnızca geçmişe ilişkin genel bir hakikati keşfetmekle kalmayız, kendimize ilişkin bir hakikati de keşfetmiş oluruz, der.

Üstelik geçmişte neyin zorunlu, neyin yerel düzenlemelerin rastlantısal ürünü olduğunu ayırt etmesini öğrenmek bizatihi öz-farkındalığı, kendini bilmenin anahtarlarından birini, belki de birincisini öğrenmektir. Öz-farkındalık ise, eleştirel düşünmenin olmazsa olmazıdır.

Bu noktada bir başka metodolojik meseleye değinmek istiyorum: Siyaset bilimi öğreniminde ve bütün sosyal bilimlerde karşılaştırmalı yöntemin önemine. Bu, özellikle Cemil Oktay hocanın Mülkiye’den İstanbul Siyasal’a aktarıp çok vurguladığı bir noktadır. Karşılaştırma, genellemeyi güçlendirir ama farklılığı da açıklar. Bir ülke veya kültürde bir an için yerleşiklik kazanmış bir şeyin başka her yerde de varmış gibi düşünülmesini önler. O hataya çok düşeriz. Ve tek yanlı düşüncenin bağnazlığından, sadece bir tarafı görmekten bizi kurtarır. Karşılaştırmalı bir incelemenin doğal olarak vardığı nokta, aynı zamanda bir dizi ahlaki yargıdır. Çünkü bilgileri toplayıp sınıflandırdıktan sonra; nedenini, nasılını açıkladıktan sonra, ister istemez şu soru gelip dayanır önümüze: Bu, ne ölçüde iyidir? Yani gene “iyi toplum”, “iyi yaşam” meselesine geliriz ki, bu da ahlaki bir sorundur. Dolayısıyla bilgi arayışı ile ahlaki sorumluluk siyaset bilimi öğreniminde hep el ele gider.

“Siyasal düşünceler tarihi” müfredatının sadece Batı’daki siyasal düşüncelerle sınırlı kalmaması da karşılaştırmalı yönetime önem veren hocalar sayesinde oldu. Anmak isterim, Mülkiye’deki hocalarım, örneğin Alâeddin Şenel ilkel kabile toplumundan uygarlığın beşiği sayılan Mezopotamya’ya, Mezopotamya düşüncesine kadar geri götürdü bizleri. Keza Ümit Hassan, eski Türk toplumlarının zihniyet dünyasını öğrenmemize yol açtı. Aynı zamanda bizleri İbni Haldun’la tanıştırdı. Mete Tunçay ve Cemil Oktay Bizans siyasal düşüncesinin önemini kavratıldılar ve bu topraklarda Bizans-Osmanlı-Cumhuriyet arasındaki süreklilik ve kopuşlara dikkat etmemizi sağladılar. Ayrıca sosyal bilimler öğreniminde edebiyatın ne kadar önemli olduğunu da öğrettiler. Ben de onlardan aldığım örneklerle derslerime hem Bizans siyasal düşüncesini, hem de İslam siyasal düşüncesini, özellikle de Farabi ve İbni Haldun’u kattım. Daha son-

ra İÜ Siyasal'da “siyasal düşünceler tarihi” dersi iki sömestrlik ders olmaktan çıkarılınca bu sefer İslam siyasal düşüncesinin ayrı bir ders olarak okutulmasına ön ayak oldum.

Evet, karşılaştırmalı bir eğitim vermeye çalıştık ama gene de öğrencilerin “peki ama niye eski Yunan'la başlıyoruz?” sorusuyla karşılaşmaktan kurtulamadık. Onlara, evet bu soruyu sormakta hiç de haksız değilsiniz cevabını verdikten sonra şöyle devam ederdim: (Şimdi ders notlarından okuyorum.) “Siyasal düşünceler tarihinde, esas olarak Avrupa'yı, Batı'yı ele alıyoruz. Oysa Avrupalılar insan uygarlığının öncüleri değildirler. Mezopotamyalı ve Mısırlı rahipler İÖ 4000-3000 yılları arasında yazılı kayıtlar tutmaya başlamışlardı. 3000'lerde firavunlar piramitleri yaptırırken ve bence daha önemlisi çalıştırdıkları işçilere ücret ödeyip bunların titiz kaydını tutarken Avrupalılar henüz orta ve yukarı paleolitik dönemdeydiler. Dolayısıyla Asurluların Avrupa'ya ‘karanlık ülke’ anlamında *Ereb* (ki Avrupa kelimesi oradan gelir) adını vermeleri hem gerçek, hem de mecazi anlamda son derece yerindeydi.”

Öyleyse neden anlatıya eski Yunan'la başlıyoruz? Çünkü bugün Avrupa dediğimiz sahnede ramp ışıklarının altına ilk çıkanlar Yunanlardır. Bunlar, Balkan yarımadasından aşağı inerler. İÖ 1900'lerde Ege kıyılarına varırlar. Parlak Girit uygarlığını yıkarlar ve bugün Yunanistan diye bilinen bölgeyi dalgalar halinde istila ederler. Kısa zamanda yetenekli bir halk olduklarını kanıtlarlar. Ama vurgulamak gerekir ki, başarıları esas olarak sentez yeteneklerinden gelir. Hep bir “Yunan mucizesi”nden bahsedilir, oysa hiçbir şey gökten zembille inmiyor, biliyorsunuz. Her şeyin bir tarihi var ve elbette “Yunan mucizesi” denen şeyin de bir tarihi var. Yunanlar onlara gizemli görünen Doğu bilgilerini, Eski Kaldelilerin, Mısırlıların matematik bilgisini, kadim mitosları, Anadolu ve Mısır'daki zanaatları öğrenip özümstediler ve bu temel üzerinde önemli bir sıçrama gerçekleştirdiler. Dinsel düşünüşten felsefi düşünüşe geçiş, önce Ege'nin batı kıyısında, yani bizim buralarda, sonra da Yunan yarımadasında gerçekleşti. “Yunan mucizesi” denen şeyin arkasında işte böyle binlerce yıllık bir gelenek ve birikim vardı. Ama aynı za-

manda Yunanların hakkını ve özgünlüklerini de teslim etmek gerekir. Onlar bu birikimden farklı bir sentez ve bir sıçrama yarattılar.

Ne yaptılar? Küçük kent devletleri kurarak örgütlendiler. Aslında kent devleti, Mezopotamya'nın ilk zamanlarından beri biliniyordu. Ama Yunanlarinki farklı bir toplumsal ve siyasal örgütlenme oldu. Yunanların sitesini, *polis*'i diğerlerinden ayıran önemli özellikler vardı. Günümüzde politikaya ilişkin var olan kurumların, düşüncelerin ve pratiklerin doğup geliştiği ve bugüne miras kaldığı yerdir, *polis*. Demokrasi dediğimiz şey, bütün kısıtlılıkları ve zaaf- larıyla birlikte ilk kez bu *polis*'lerin bağrında ortaya çıktı. *Polis*'in yurttaşları –tabii bunların erkek ve sayıca çok kısıtlı olduğunu söylemeye gerek yok; köleler, yabancılar, kadınlar dahil değildi– kendilerini yönetecek olanları kendileri seçiyorlardı. Agoralarda, meclislerde kamusal işleri tartışıyorlardı. *Polis*'lerde politika çok çalkantılıydı ve sınıf mücadelesi de keskindi. O çalkantılar ve çözüm çabaları içinde zengin bir düşünsel ve kurumsal deneyim laboratuvarı ortaya çıktı. O yüzden siyasete ilişkin sistemli düşüncelerin orada yeşermesinde şaşılacak bir taraf yok.

Politika felsefesinin peşinde koştuğu “iyi yönetim nedir?” ve bununla bağlantılı olarak da “kamusal iyi, toplumsal iyi (*summun bonum*) nedir?” soruları *polis*'te sistemli olarak dile getirildi. Çünkü hep bildiğimiz gibi insanların iç barış, dışa karşı savunma, güvenlik, yaşam ve mülkiyetin korunması gibi ihtiyaçları vardır ama bunun ötesinde başka özlemleri de vardır. Politik toplumun özelliği ortak oluşu, kamusal *ilişkiselliğidir*. Yani politik toplum hepimizi ilgilendiren konuları düzenleyen toplumdur ve bu konudaki bilgi ve beceriler tek bir kişiye, küçük bir azınlığa değil toplumun tümüne, hepimize verilmiştir. Burada Protagoras mitosuna, Platon'un *Protagoras Diyalogu*'na gönderme yapmak isterim. Orada Hermes, Zeus'a sorar: “Adalet ve saygınlık erdemleri, yurttaşlık erdemleri nasıl dağıtılmalı? Sanatların dağıtıldığı gibi mi?” “Hayır,” diye cevap verir Zeus. “Bunlardan *herkes* pay almalı, sanatlarda olduğu gibi sadece bir azınlık [sanatçı olmak herkesin harcı değildir çünkü] erdemlerden pay alırsa *polis* yaşayamaz.” Yani herkesi ilgilen-

diren kararların alınmasına katılmak herkesin, *hepimizin* hem hakkıdır, hem de sorumluluğudur. Protagoras mitosundan bugün de alınacak pek çok ders var. İşte, bu yüzden eski Yunan'la başlıyoruz anlatıya.

Burada bir diğer Mülkiyeli hocayı, yakınlarda emekli olan arkadaşım Mehmet Ali Ağaoğulları'nı da anmak isterim. Bizim öğrencilerimiz onu çok iyi tanır; çünkü derslerde onun ve meslektaşlarının hazırladığı beş ciltlik siyasal düşünceler tarihi kitaplarını okuttum, “hepsini mi okuyacağız hocam” şikâyetleri arasında! Neyse, şimdi İletişim Yayınları o beş cildi tek cilt halinde yayımladı.³ Gene de epey hacimli bir cilt. O beş cildin birincisi *Eski Yunan'da Siyasal Düşünce* adını taşır. Mehmet Ali Ağaoğulları'nın tek başına yazdığı kitaptır. Bu kitap az önce özetlemeye çalıştığım hem Ankara Siyasal'da, hem de İstanbul Siyasal'da okutulan politika anlayışını çok güzel yansıtır. Bu anlayış Yavuz Abadan'ın 1933'ten itibaren her yeni öğrenci kuşağına tekrarladığı, “Bütün Yunanistan'ın öz cevherinin *agora* mihrakında toplandığı” vurgusunda somutlaşır.⁴ Çünkü siyaset her şeyden önce siyaset üzerine düşünmek ve söz söylemektir. Bunun için de akranlarımızla/eşitlerimizle özgürce bir araya gelip tartışabileceğimiz agoralara, kamusal alanlara ihtiyacımız vardır.

Aristoteles boşuna “*polis polisliyledir*” (yani, yurttaşların kendisidir) demez. Devlet sadece sınırları belli olan bir toprakta egemen iktidardan ibaret değildir. Yurttaşlar olmasa, halk olmasa devlet diye bir şey olmaz. Siyaset de, az önce değindiğim gibi, yapmaktan önce “yapmaya yönelik olarak düşünmek ve düşündüklerini söylemektir, yani siyaset siyaset konuşmaktır”.⁵ O yüzden de eski Yunan'da *isonomia*, yani “yasa önünde eşitlik” kadar *isegoria* ya, yani “söz söylemede eşitliğe” de önem verilir. Bu da hiç yersiz değildir. Düşünce ile söz ve eylem arasında, kuram ile uygulama, teori ile pratik arasında, hani o çok tekrarlanan ayrım aslında ge-

3. *Batı'da Siyasal Düşünceler*, haz. M. Ali Ağaoğulları, İletişim, 2020 [2011].

4. Akt. Tunçay, *a.g.y.* 5. *A.g.y.*, s. 40.

çersizdir. Çünkü düşünceyi dillendirmek bir eylem biçimidir. Aris-toteles “düşünce kendi başına hiçbir şeyi yerinden oynatamaz ama seçim yapmanın ve karar vermenin öncülüdür,” der. Düşünce, ha-yal gücünü harekete geçirip duyguları uyandırmayı başardığı tak-dirde somut sonuçlara yol açar.

Düşünme, söz ve eylem birliği konusu, beni esas inceleme ala-nım olan Hannah Arendt’e getiriyor. Ama ondan önce sözünü et-mek istediğim bir başka konu var. O da hocalarımla değil, esas ola-rak hayatın, kadın hareketinin ve teori sevdasının bana öğrettiği bir şey: Feminizm. Bunu Mülkiye’de öğrenmedim. O kadar çok insan hakları dersleri aldım ama o sırada insan kavramı içine bir kadın olarak benim de girdiğimi sanıyordum. Hiçbir hoca da bana bunun aksini söylemedi. Ama maalesef hayat, bu toplumda ve bütün dün-yada hâlâ kadınlara “kadın insan mıdır?” sorusunu sorduruyor. Ka-dın hareketi ve feminist teori, beni allak bullak eden bu soruya ya-nıt bulmamda çok yardımcı oldu, hatta o sayede buldum diyebiliri-m. Hayat, eşitlik ve özgürlüğün herkese aynı şekilde pay edilme-diğini, en eşitlikçi olduğu iddia edilen ortamlarda bile erkeklerin biraz daha eşit olduğunu öğretti hepimize, buradaki kadınlara da. En azından arada sırada öğretiyor. Buna isyan ettim haklı olarak ve başka isyancılarla birlikte 1980’lerin başında feminist teoriyi keş-fettim.

Bu keşifle birlikte kendi tarihim açısından çok önemli bir şey de gerçekleşti. Kendimi yazar olarak ortaya koyabilmem mümkün oldu. Gene neden diye soracak olursanız... Feminizm kişinin ken-dini tanımlamasına, kendi adını kendisinin koymasına, kısacası kendi kimliğini belirleyip “ben” diyebilmesine çok yardım eder. Bu olmadan, özellikle kadınlar için, kendini ifade etmek, hele bunu ya-zıya geçirmek çok zordur. Feminist bilinç ve pratik kişiye bunu ka-zandırır. Nitekim ilk yayınlanmış kitabım olan *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*’ın o dönemde ortaya çıkmış olması tesadüf de-ğildir. Dolayısıyla burada hocalarıma olduğu kadar kadın hareketin-deki arkadaşlarıma ve feminist teorisyenlere olan borcumu da eda etmek isterim. Feminist bilinç ve bilgi sayesinde siyasal düşünceler

tarihi ve siyaset teorisi derslerime toplumsal cinsiyet analizini dahil etmem, öğrencilerimde cinsiyet ayrımcılığı konusunda farkındalık yaratmam mümkün oldu. Siyaset öğreniminin o ünlü sorusu “iyi yaşam nedir?”, “iyi toplum nedir?” sorularının ve bu sorulara verilen cevapların derinleşmesine de bence yol açtı. Aynı zamanda tabii siyasal düşünceler tarihi anlatısı da “öteki”ni içerecek biçimde genişlemiş oldu.

Ben kadın dayanışmasını hiçbir zaman bir veri, sırf kadın olmanın getirdiği bir olgu olarak kavramadım. Bunda kendi siyaset öğrenimimin çok önemli payı olduğu kanaatindeyim. Bu yüzden de kadınlar arasındaki rekabeti, dayanışma eksikliğini falan gördüğüm zaman bazılarımız gibi çok büyük hayal kırıklığına uğramadım. Çünkü dayanışma, ancak, politik olduğu takdirde anlamlıdır. Yani verili kimliğe, doğal bir kadın kimliğine, etnik kimliğe, şuna buna değil ya da duygudaşlığa da değil, ortak hedefler etrafında bilinçli bir şekilde bir araya gelmeye dayandığı zaman anlamlı ve işlevseldir. Ancak o zaman politik dayanışma adına layık olur. Ötekisi Hannah Arendt’in çarpıcı deyişiyle “kabile sadakatı”ndan bir dirhem öteye geçmez. “Kabileye sadakat” ile, özcülüğe ve kimlikçiliğe saplanıp kalmak ile politik hedeflere ulaşmak mümkün değildir, çünkü böylesi birleştirmekten çok dışlamaya ve ayrıştırmaya yarar. Dayanışmanın politik olması, aynı zamanda onun ulaşılabilir bir şey ve ulaşılması için çaba harcanan bir şey olması anlamına geliyor. Dolayısıyla da farklılıkların üzerine perde çeken bir birlik-telik, “kız kardeşlik” fantezisi değildir. Sırt sıvazlamayı değil dürüstçe tartışmayı, tartışarak ortak hedefler belirlemeyi gerektirir. Bugün hem kadın hareketi açısından, hem de genel politik mücadele açısından dayanışmanın en önemli hedefinin demokratik hakların ve özgürlüklerin ve agorada söz söyleme hakkının korunması olduğu kanaatindeyim. Hannah Arendt bunu, “haklara sahip olma hakkı”nın savunulması olarak formüle eder.

Gördüğünüz gibi, Arendt’e geldim ve böylelikle aynı zamanda düşünsel maceramın da sonuna gelmiş oluyorum. Çünkü bir anlamda hem hayat tecrübem, hem siyaset öğrenimim yani bütün teo-

rik ve pratik birikimim ile Arendt'in politika anlayışı buluştu ve beni bugün olduğum insan haline getirdi. O yüzden kadın hareketi içindeki arkadaşlarıma, hocalarıma, sorularıyla ve katkılarıyla beni canlı tutan öğrencilerime olduğu kadar Hannah Arendt'e de teşekkür borcum var.

Öğrencilerim demişken, siyasal düşünce öğreniminin bana verdiği ve benim de öğrencilerime aktarmak için gerçekten çaba gösterdiğim son bir şeye değinmek istiyorum. O da bizatihi bilgi peşinde koşmanın ne büyük bir haz kaynağı olduğudur. *Philosophia*'nın, bilgi sevgisinin, bu benzersiz hazzın bir kere tadını aldığınızda ebedi öğrenciliğin zevkine varırsınız ve her yıl yeni bir öğrenci kuşağına okuttuğunuz aynı metinlerde onlarla birlikte yeni şeyler keşfetmenin heyecanını yaşar, dersliklerinizi bir agoraya çevirmenin keyfini sürersiniz. Bu haz sayesinde akademiye giderek hâkim olan “projecilik” baskısından, sürekli şu ya da bu indeks tarafından taranan dergilerde pek de manalı bulmadığınız yayınlar yapma baskısından bir süreliğine de olsa uzaklaşıp ve Platon'un diyaloglarına yeniden dalıp “zamanınızı boşa harcama” lüksüne sahip çıkarsınız. Bu aynı zamanda giderek daha az şey hakkında daha çok şey bilmenizi bekleyen uzmanlaşma baskısına, üniversitenin *universitas* idealinden uzaklaştırılıp meslek okuluna dönüştürülmesine karşı küçük bir meydan okuma anlamına da gelir. O yüzden de size fazladan bir zevk verir. Bazı yazarlar, hatta, bilgi peşinde koşma arzusunun boş zamanın giderek özelleştirilmesi eğilimine karşı durduğu için aslında özel ve kamusal alanlar arasında bir bağlantı bile oluşturabileceğini savunurlar. Bu ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur ve bizi yeniden özgür kamusal alanlar sorununa, politika öğreniminin merkezi konusuna geri götürür: İyi toplum ideali ile bireysel iyi yaşam arasındaki ilişki ve zorunlu bağlantı konusuna...

Değerli arkadaşlar, değerli dostlar!

Benim düşünsel maceramın hikâyesi burada sona eriyor ve bu hikâyeyi burada sizlerle paylaşılabildiğim için mutluyum. Sonlar ve

vedalar elbette hüznölüdür. Ama hüznölü olsalar da sıralı olduğunda insana o kadar ağır gelmez. Ama sırasız olunca iş değışiyor. Son aylarda olup bitenler bana gerçekten çok ağır geldi. Bunu sizlerle paylaşmak zorundayım. Biliyorsunuz, birçok arkadaşımız üniversiteden ihraç edildi veya emekli olmak zorunda bırakıldılar. Düşünün, benim öğrencim olmuş, doktorantım olmuş, asistanım olmuş olan arkadaşlarım, genç meslektaşlarım emekli olmaya zorlandılar. Bu bana, benzetmek gibi olmasın ama hakikaten sırasız ölüm gibi çok ağır geldi. Çünkü ben hep genç meslektaşlarıyla gurur duymuş bir hoca oldum. Hâlâ da öyleyim. Bunun özellikle böyle bir hoca için ne kadar acı olduğunu herhalde takdir edersiniz. Ama onların geri döneceklerine ilişkin umudumu da kaybetmiş değilim. Öğrencilerim bilirler... *Politikanın Çağrısı* kitabımı öğrencilerime ithaf etmiştim, “Umut ilkesi’nden vazgeçmediysem onlar sayesinde,” diyerek. Umut ilkesi’nden her şeye rağmen hâlâ vazgeçmiş değilim. Çünkü hâlâ öğrencilerimiz var. Bu ülkenin kamusal sorumluluk ile bireysel özgürlüğü birleştiren genç kadın ve erkekleri var... İyi ki de varlar!

Kaynakça

- Abbey, Ruth, "Circles, Ladders and Stars: Nietzsche on Friendship", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2 (4): 50-73.
- Adler, Mortimer J. ve diğ. (haz.), *Encyclopedia Britannica, Great Books of the Western World*, Cilt 4, 1992.
- Adorno, Theodor W., *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri ve Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?*, çev. Şeyda Öztürk, Tarhan Onur, Metis, 2020.
- Ağaoğulları, M. Ali (haz.), *Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim, 2020 [2011].
- Ağduk-Gevrek, Meltem, "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına", *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, 2000.
- Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kuran-ı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar* 5 (4), 1991.
- Akgün, Seçil Karal ve Ceren Aygöl, "Türk Kadın Haklarında Erkek Gölgesi", *Kültür ve Edebiyatta Cinsiyet, Cinsellik, Şiddet*, haz. N. Yıldırım Koyuncu, D. Direnç, Ege Üniversitesi Basımevi, 2014.
- Al-Ali, Nadje ve Latif Taş, "Clashes, collaborations and convergences: Evolving relations of Turkish and Kurdish women's rights activists", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 21 (3): 1-15.
- Aldridge, Alexandra, *The Scientific World View in Dystopia: Studies in Speculative Fiction* 3, UMI Research Press, 1984.
- Alpman, Polat S., "Ütopyalarınız İtinayla İnşa Edilir: Siyasal Büyünün Sıradanlığı", *Ütopyalar, Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer* içinde, haz. Aksu Bora, Kadir Dede, İletişim, 2018.
- Altınay, Ayşe Gül, "Giriş: Toplumsal Cinsiyet, Milliyetçilik, Feminizm", *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, 2000.
- Anders, Günther, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Cilt I, Bölüm 2, Ed. L'encyclopédie des nuisances, 1956; Faro, 2002.
- Arendt, Hannah, *Between Friends, The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, haz. Carol Brightman, Harcourt & Brace, 1995.
- *Between Past and Future*, Meridian Books, 1963; Penguin Books, 2006.
- "Collective Responsibility", *Responsibility and Judgment*, haz. Jerome Kohn, Schocken Books, 2003.
- "Crisis in Culture", *Between Past and Future*, Meridian Books, 1963.
- *Denktagebuch, 1950-73 ve 1973-75*, Piper Verlag, 2002.

- “The Destruction of Six Million”, *The Jewish Writings*, haz. J. Kohn ve Ron H. Feldman, Schocken Books, 2007.
- “The Ex-Communists”, *Essays in Understanding, 1930-1954*, haz. Jerome Kohn, Harcourt & Brace, 1994, s. 391-400.
- *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm, Anlama Denemeleri 1930-1954*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot, 2014.
- *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İletişim, 1996.
- *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, haz. Melvyn A. Hill, St. Martin's Press, 1979.
- *The Human Condition*, Doubleday Anchor Books, 1959.
- *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 2008 [1994].
- *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, İletişim, 2018.
- *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis, 2021 [2009].
- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, haz. R. Beiner, Chicago University Press, 1982.
- *The Life of the Mind*, haz. Mary McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- “Martin Heidegger at Eighty”, çev. Albert Hofstadter, *The New York Review*, 21 Ekim 1971.
- *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- *On Revolution*, The Viking Press, 1965.
- *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt & Brace, 1977.
- *The Promise of Politics*, Schocken Books, 2005.
- *Responsibility and Judgment*, haz. Jerome Kohn, Schocken Books, 2003.
- “Sivil İtaatsizlik”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı, 1997.
- “Stefan Zweig: Jews in the World of Yesterday”, *The Jewish Writings*, haz. J. Kohn ve Ron H. Feldman, Schocken Books, 2007.
- “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, *The Journal of Politics* 20 (1): 43, 1958.
- *Totalitarizmin Kaynakları*, 3. Cilt, çev. İsmail Serin, İletişim, 2014.
- “Truth and Politics”, *The Portable Hannah Arendt*, haz. Peter Baehr, Penguin Books, 2000.
- “Understanding and Politics”, *Essays in Understanding 1930-1954*, haz. Jerome Kohn, Harcourt & Brace, 1994, s. 307-28.
- “What Is Existential Philosophy?”, *Essays in Understanding, 1930-1954*, haz. Jerome Kohn, Harcourt & Brace, 1994, s. 163-87.
- “What is Freedom?”, *Between Past and Future*, Penguin, 2006, s. 146-51.
- “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gauss”, *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, 1994 [1964].
- *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim, 2018.
- Arendt, H. ve Karl Jaspers, *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, haz. L. Kohler ve H. Saner, çev. R. Kimber ve R. Kimber, Harcourt Brace

- Jovanovich, 1992.
- Arendt, H. ve Martin Heidegger, *Letters 1925-1975, Hannah Arendt and Martin Heidegger*, haz. Ursula Ludz, çev. Andrew Shields, Harcourt, 2004.
- Atwood, Margaret, *Damızlık Kızın Öyküsü*, çev. Sevinç Altınçekiç, Özcan Kabakçıoğlu, Doğan Kitap, 2017.
- *In Other Worlds, Science Fiction and the Human Imagination*, Doubleday, 2011.
- *The Handmaid's Tale*, Seal Books, 1986.
- Avcı, Nabi, "Sağ-Sol Kutuplaşması Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir?", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, haz. Sabahattin Şen, Bağlam, 1995.
- Baccolini, Raffaella, "Gender and Genre in the Feminist Critical Dystopias of K. Burdekin, M. Atwood and Octavia Butler", *Future Females, The Next Generation: New Voices in Feminist Science Fiction Criticism* içinde, haz. M. S. Barr, Rowman & Littlefield, 2000.
- Bachofen, Johann Jacob, *Das Mutterrecht*, Basel, 1861.
- Badinter, Elizabeth, *Annelik Sevgisi*, çev. Kâmuran Çelik, Afa, 1992.
- Badiou, Alain ve Jean-Luc Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. A. N. Bingöl ve L. Konca, Metis, 2017.
- Bakewell, Sarah, *At the Existentialist Café*, Other, 2016.
- Barnett, Hilaire, *Introduction to Feminist Jurisprudence*, Cavendish, 1998.
- Başkır, Ünsal Doğan, "Muğlaklığın Sınırında: Oresteia'da Hukuk, Şiddet, Adalet", *Siyasalın Peşinde, Dünyaya Tragedyalarla Bakmak* içinde, haz. D. Sezer, N. Kalaycı, Metis, 2017.
- Başterzi, Ayşe Devrim, "Düşler, Düşlemler, Travmalar, Ütopyalar, Distopyalar", *Ütopyalar, Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer* içinde, haz. A. Bora, K. Dede, İletişim, 2018.
- Beauvoir, Simone de, *İkinci Cinsiyet*, çev. G. Acar Savran, Koç Üniversitesi, 2019.
- Benjamin, Jessica, "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", *Desire - The Politics of Sexuality*, haz. Ann Snitow ve diğ., Virago, 1984, s. 292-96.
- Berkowitz, Roger, "Protest and Democracy: Hannah Arendt and the Foundation of Freedom", *Statis* 6 (1), 2018.
- Berkowitz, Roger ve Ian Storey (haz.) *Artifacts of Thinking: Reading Arendt's Denktagebuch*, Fordham University Press, 2017.
- Berktaş, Fatmagül, "Dinde Kadınlara Çekici Gelen Nedir?", *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis, 2021 [1996], s. 171-75.
- "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", *Tarihin Cinsiyeti*, 2018 [2003], s. 150-64.
- *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, Metis, 2016 [2012].
- "Felsefeyi 'Öteki'ne Açmak", *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* içinde, haz. B. Emrah Oder, H. Durudoğan, F. Gökşen ve D. Yüksek, Koç Üniversitesi Yay., 2010, s. 23-34.
- "Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı", *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, s. 69-75.

- “Islamic Concept of Gender ‘Equality’”, *Mediterranean Women and Democracy*, haz. Women’s Studies Association, R.E.U.N.I.R., 2002.
- “İslam’ın Eşitsizliğe Dayalı ‘Eşitlik’ Söylemi”, *İÜKSAUM Kadın Araştırmaları Dergisi* 6, *Akdenizli Kadınlar ve Demokrasi Özel Sayısı*, 1999.
- “Kadın ve Felsefe: Zor Bir İlişki”, *Cogito* (“Şiddet” sayısı) 6-7: 448-56, 1996.
- *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, Pencere, 1995 [1991].
- “Kadınların Arendt’i”, *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt’in Politika Anlayışı*, Metis, 2016 [2012], s. 193-246.
- “Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar, Vesaire”, *Tarihin Cinsiyeti*, 2018 [2003], s. 131-49.
- “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt I: *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası*, İletişim, 2000.
- “Politika: Bir Özgürlük Vaadi”, *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt’in Politika Anlayışı*, Metis, 2016 [2012], s. 33-74.
- *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014 [2010].
- “Salem’in Cadıları: Bir Kerecikliğine Kendi Adını Koymak”, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, 2018 [2003], s. 218-31.
- *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, 2018 [2003].
- “Türkiye Solu’nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?”, *Kadın Bakış Açısından 1980’ler Türkiye’sinde Kadın*, haz. Ş. Tekeli, İletişim, 2017 (1990).
- *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis, 2021 [1996].
- Biskowski, Lawrence, “Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World”, *The Journal of Politics* 55 (4): 885, Kasım 1993.
- Blundell, Sue, *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, 1995.
- Bocock, R. ve K. Thompson (haz.), *Social and Cultural Forms of Modernity*, Polity Press, 1992.
- Bookchin, Murray, *Özgürlüğün Ekolojisi, Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, çev. M. Kemal Coşkun, Sümer, 2013.
- Booker, K. M., “Woman on the Edge of a Genre: The Feminist Dystopias of Marge Piercy”, *Science-Fiction Studies* 21, 1994.
- Boym, Svetlana, “Scenography of Friendship”, *Friendship* 36, 2009/10.
- *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi*, çev. Cemal Yardımcı, Metis, 2016.
- Bradshaw, Leah, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, 1989.
- Breen, Keith, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, haz. Kei Hiruto, Palgrave Macmillan, 2019.
- Briggs, Robert, *Witches and Neighbors: the Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Viking Books, 1996.
- Butler, Judith, “Gendering the Body: Beauvoir’s Philosophical Contributions”, *Women, Knowledge and Reality* içinde, haz. Ann Garry ve Marilyn Pearsall, Unwin Hyman, 1989.
- “Hannah Arendt’s Challenge to Adolf Eichmann”, www.theguardian.com, 29 Ağustos 2011.

- “I merely belong to them”, *The London Review of Books* 29 (9), 10 Mayıs 2007.
- Canovan, M., “Hannah Arendt as a Conservative Thinker”, *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, haz. Larry May ve Jerome Kohn, MIT Press, 1997.
- Caplan, Pat (haz.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock, 1987.
- Capra, F., *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Simon and Schuster, 1982.
- Carey, George, “Social Friendship in the Founding Era”, *Friendship and Politics, Essays in Political Thought*, haz. John von Heyking ve Richard Avramenko, University of Notre Dame Press, 2008, s. 248-67.
- Carter, Angela, *The Sadeian Woman*, Virago, 1979.
- Castells, Manuel, *The Power of Identity*, Blackwell Publishers, 1997.
- Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World*, Yale University Press, 1994.
- Chin-Yi, Chung, “Feminist Dystopia in the Handmaid’s Tale”, *New Academia: An International Journal of English Language, Literature and Literary Theory* IV (III), Temmuz 2015.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, 1978.
- Cicero, *Dostluk ve Yaşlılık*, çev. Hacı Berat, Arya, 2011.
- Clark, Stuart, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, 1997.
- Code, Lorraine (haz.), *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, 2000.
- Crick, Bernard, *In Defense of Politics*, University of Chicago Press, 1992.
- Croft, Andy, “Worlds Without End Foisted Upon the Future - Some Antecedents of Nineteen Eighty Four”, *Inside the Myth* içinde, haz. C. Norris, Lawrence and Wishart Limited, 1984.
- Curtin, Deane, “Toward an Ecological Ethic of Care”, *Hypatia* 6 (1), 1991.
- Çakır, Serpil, “Osmanlı Kadın Dernekleri”, *Toplum ve Bilim* 53, Bahar 1991.
- “Meşrutiyet Devri Kadınlarının Aile Arayışı”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt 1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- Çiçekoğlu, Feride, *İsyankâr Şehir: Gezi Sonrası İstanbul Filmlerinde Mahrem-İşyan*, Metis, 2019.
- D’Emilio, J., “Capitalism and Gay Identity”, *Desire - The Politics of Sexuality* içinde, haz. Ann Snitow ve diğ., Virago, 1984.
- Dawson, D., “The Witch: Subversive, Heretic or Scapegoat?”, *Nebula*, Mart 2007.
- de Lauretis, Teresa, “Gramsci Notwithstanding, or, The Left Hand of History”, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, 1987, s. 84-94.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev. R. Hurley ve diğ., University of Minnesota Press, 1983 (1972).
- Derrida, Jacques, *Politics of Friendship*, İng. çev. G. Collins, Verso, 2020 [1997].
- *Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le pardon - Entretien avec Michel Wieviorka*, Seuil, 2000.
- Devere, Hether ve Graham M. Smith, “Friendship and Politics”, *Political Studies Review* 8: 341-56, 2010.

- Dopp, J., "Subject-Position as Victim in *The Handmaid's Tale*", *SCL/ELC: Studies in Canadian Literature* 19 (1), 1994.
- Dubiel, Helmut, "Hannah Arendt and the Theory of Democracy", *Hannah Arendt and Leo Strauss*, haz. P. G. Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt, Cambridge University Press, 1995.
- Ehrenreich, Barbara ve Deidre English, *Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler*, çev. Ergun Uğur, Kavram, 1992.
- Eisler, Riane, *The Chalice and The Blade*, Harper Collins, 1988.
- Eliade, Mircea, *Australian Religions: An Introduction*, Cornell University Press, 1973.
- "Some Observations on European Witchcraft", *History of Religions* 14 (3): 149-72, Şubat 1975.
- *The Quest: History and Meaning in Religion*, Univ. of Chicago Press, 1969.
- *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton University Press, 1958.
- Ellerbe, Helen, *The Dark Side of Christian History, 1450-1750*, Morningstar, 1995.
- Emin, Mehmet, "İstikbalde Kadın", *Hayat* 92: 1-2, 30 Ağustos 1928.
- Ertürk, Yakın, "Turkey's Modern Paradoxes: Identity Politics, Women's Agency and Universal Rights", *Feminism, Transnational Women's Activism, Organizing and Human Rights*, haz. M. M. Ferre, Aili Tripp, NYU Press, 2006, s. 9-13.
- Erzurumi, Molla Davutzaade Mustafa Nazım, *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet*, Can, 2021 [1913].
- Ettinger, Elżbieta, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, Yale University Press, 1995.
- Federici, Silvia, *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004.
- Ferns, Chris, *Narrating Utopia, Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*, Liverpool University Press, 1999.
- Foley, Helene P., *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton University Press, 2001.
- Foucault, Michel, *History of Sexuality*, Cilt I, çev. R. Hurley, Random House, 1976/78.
- Frankl, Viktor, *Yes to Life: In Spite of Everything*, Beacon Press, 2020 [1946].
- Gadamer, Hans Georg, "Friendship and Solidarity (1999)", *Research in Phenomenology* 39 (1): 3-12, 2009.
- "Gadamer on Strauss: An Interview", haz. E. L. Fortin, *Interpretation* 12 (1), Ocak 1984.
- *Heidegger's Ways*, çev. John W. Stanley, SUNY, 1994.
- Garry, Ann ve M. Pearsall (haz.), *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman, 1989.
- Gay, Peter, *Weimar Culture, The Outsider as Insider*, W.W. Norton & Company, 2001.
- George Steiner, "The Magician in Love: Review of *Hannah Arendt and Martin Heidegger: Letters 1925-1975*", *TLS*, 29 Ocak 1999.
- Gilligan, Carol, *In A Different Voice*, Harvard University Press, 1982.
- Ginzburg, Carlo, *Ecstasies*, İng. çev. R. Rosenthal, University of Chicago Press, 1991.

- Goldman, Emma, "The Tragedy of Women's Emancipation", *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, haz. Alix Kates Shulman, Open Road, 1996.
- Gottlieb, Erika, *Utopian Fiction East and West: Universe of Terror and Trial*, McGill Queen's University Press, 2001.
- Grunenberg, Antonia, *Hannah Arendt and Martin Heidegger: History of a Love*, çev. Peg Birmingham, Indiana University Press, 2017.
- Grzebalska, Weronika, Eszter Kovats, Andrea Petö, "Sembolik Bir Yapıştırıcı Olarak Toplumsal Cinsiyet: Neo-Liberal Düzenin Reddi için Toplumsal Cinsiyet Nasıl Şemsiye Bir Kavram Haline Geldi?", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018.
- Gürbilek, Nurdan, *Vitrinde Yaşamak*, Metis, 2020 [1992].
- Hansen, Joseph, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, R. Oldenbourg, 1900.
- Hansen, Philip, "Introduction", *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, Stanford University Press, 1993.
- Hatemi, Hüseyin, "Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (5), Ekim 1991.
- Heidegger, Martin, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şener, İletişim, 1994 [1959].
- Held, David, *Political Theory and the Modern State*, Polity Press, 1989.
- Heller, Agnes, "The Contemporary Historical Novel", *Thesis Eleven* 106 (1), 2011.
- Heller, Anne C., *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*, Amazon, 2015.
- Heyking, John von, "The Luminous Path of Friendship: Augustine's Account of Friendship and Political Order", *Friendship and Politics, Essays in Political Thought*, haz. John von Heyking ve Richard Avramenko, University of Notre Dame Press, 2008.
- Hill, C., "Science and Magic in 17th century England", *Culture, Ideology and Politics, Essays for Eric Hobsbawm*, haz. R. Samuel ve G. S. Jones, Routledge Revivals, 1982.
- Hollibaugh, A., "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure", *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* içinde, haz. Carole Vance, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Horan, Thomas, *Desire and Empathy in 20th Century Dystopian Fiction*, Palgrave Macmillan, 2018.
- Huber, Pamela, "Looking for the Political Good: A 'Friendly' Encounter Between Aristotle and Jacques Derrida", yayımlanmamış doktora tezi, Carlestone University, 2006.
- J. Hansen, Joseph, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, R. Oldenbourg, 1900.
- Jacobitti, S. D., "The Public, the Private, the Moral: Hannah Arendt and Political Morality", *International Political Science Review* 12 (4): 281-93, 1991.
- Jaggar, A. M., "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Women, Knowledge and Reality* içinde, haz. Ann Garry ve Marilyn Pearsall, Unwin Hyman, 1989.
- Jefferson, Thomas, "First Inaugural", <http://www.yale.edu/lawweb>.

- Jones, Kathleen B., *Diving for Pearls: A Thinking Journey with Hannah Arendt*, Thinking Women Books, 2013.
- Kandiyoti, Deniz, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Krizi Yaşanıyor", söyleşi: Evrim Kepenek, *Bianet*, 25 Eylül 2019.
- Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (yayınevi bilgisi yok), 1798, 1800.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi 8. Cilt: I. Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
- Karasu, Bilge, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, Metis, 2019 [1970].
- Kateb, George (haz.), *Utopia*, Atherton Press, 1971.
- "The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)", *Hannah Arendt and Leo Strauss*, haz. P. G. Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt, Cambridge University Press, 1995.
- Kattago, Siobhan, "Why Hannah Arendt Matters: Hannah Arendt's Philosophy of New Beginnings", *The European Legacy* 18 (2): 170-84, 2013.
- Kazue, Koishikawa, "Thinking and Transcendence: Arendt's Critical Dialogue with Heidegger", *Tetsugaku* 2, 2018.
- Kerestecioğlu, İnci, "Türkiye'de Güncel Feminist Hareket İçindeki Ayrışma ve Tartışmalar", *Duvarları Yıkarak, Köprüleri Kurmak: Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018.
- Kierkegaard, Søren, *Either/Or*, III. Kısım, Princeton University Press, 1987.
- Klarer, Mario, "Orality and Literacy as Gender-Supporting Structures in M. Atwood's *The Handmaid's Tale*", *Mosaic* 28 (4), Aralık 1995.
- Koester, Helmut, "Introduction to the Gospel of Thomas", *The Nag Hammadi Library*, haz. James M. Robinson, Harper & Row, 1977.
- Komar, Kathleen, *Reclaiming Klytemnestra: Revenge or Reconciliation?*, University of Illinois Press, 2003.
- Köksal, Duygu, "1930'lar ve 40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih* 51: 39, Mart 1998.
- "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İnkılap ve Terbiye: Ulusun 'Çocukluğu'", *Toplumsal Tarih* 40, Mart 1997.
- Kristeva, Julia, *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*, çev. Necdet Dümelli, İletişim, 2018.
- *La Révolution du langage poétique*, Seuil, 1974; *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, 1984.
- Kumar, Krishan, *Utopianism*, Minneapolis University Press, 1991.
- Lamakh, Ella, "Sovyetler Birliği'nin Çöküşünden Bugüne Kadar Ukrayna'da Feminizm", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018, s. 90-95.
- Larner, Christina, *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief*, Blackwell, 1984.
- Lauretis, Teresa de, "Gramsci Notwithstanding, or, The Left Hand of History", *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, 1987, s. 84-94.

- Lea, Henry Charles, *A History of the Inquisition in the Middle Ages*, Russell & Russell, 1957 [1883].
- Leacock, Eleanor, *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press, 1981.
- Lefanu, Sarah, *In the Chinks of the World Machine: Feminism and Science Fiction*, Indiana University Press, 1988.
- LeGuin, Ursula K., *The Language of the Night, Essays on Fantasy and Science Fiction*, haz. Susan Wood, G. P. Putnam's Sons, 1997.
- Leloup, Jean-Yves, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, 2002.
- Leonard, Stephen T., "Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics", *Hannah Arendt and The Meaning of Politics*, haz. Craig Calhoun, John Mc Gowan, University of Minnesota Press, 1997.
- Levitas, Ruth, *The Concept of Utopia*, Syracuse University Press, 1990.
- Lines, Patricia M., "Antigone's Flaw", *Humanitas* 12 (1): 1, 1999.
- Lipson, Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, çev. Fügen Yavuz, İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Lister, Ruth, *Citizenship: Feminist Perspectives*, New York University Press, 1997.
- Llewellyn-Barstow, A., *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*, Pandora, 1994.
- MacCannell, Juliet Flower, *The Regime of the Brother, After the Patriarchy*, Routledge, 1991.
- Macfarlane, Alan D., *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- MacGregor, Sherilyn, "From Care to Citizenship: Calling Ecofeminism Back to Politics", *Ethics and Environment* 9 (1): 56-84, Bahar 2004.
- Maier-Katkin, D., *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Heidegger, Friendship and Forgiveness*, Norton, 2010.
- Maralani, Vida J., "Women on the Edge of Time: Science Fiction and the Feminist Movement", *Ex Post Facto* 3 (2), Bahar 1994.
- Martin, Thomas R., *Ancient Greece*, Yale University Press, 2000.
- McWilliams, Wilson Carey, "Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism", *Comparative Politics* 1 (2), Ocak 1969.
- Merchant, Caroline, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, HarperOne, 1990 [1980].
- Meyers, Carol L., "The Roots of Restriction: Women in Early Israel", *The Bible and Liberation, Political and Social Hermeneutics*, haz. Norman K. Gottwald, Orbis Books, 1983.
- Mies, Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed, 1999 [1986].
- Moi, Toril, *Sexual/Textual Politics*, Routledge, 1989 [1985].
- Montaigne, Michel de, "Of Moderation", *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford University Press, 1965.
- Mouffe, Chantall (haz.) "Giriş", *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, 1999; Türkçesi: *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, çev. H. D. Atay, H. Atay, İletişim, 2019.
- Moylan, Tom, *Demand the Impossible: Science and Utopian Imagination*, Methuen, 1986.

- Mungan, Murathan, *Devam Ağacı*, Metis, 2021.
- Murray, Margaret, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford Univ. Press, 1921.
- Mutluer, Nil, "The Intersectionality of Gender, Sexuality, and Religion – Novelties and Continuities in Turkey During the AKP Era", *Southeastern European and Black Sea Studies* 19 (1): 15, 2019.
- Nancy, Jean-Luc, *The Banality of Heidegger*, çev. Jeff Fort, Fordham University Press, 2017.
- Nixon, Jon, "Thinking about Thinking with Hannah Arendt", *Prospero: A Journal of New Thinking in Philosophy for Education* 19 (4): 8-11, 2013.
- Oliver, Kelly, "Julia Kristeva's Feminist Revolutions", *Hypatia* 8(3): 98 ve 100, 1993.
- Orwell, George, "The Prevention of Literature", *In Front of Your Nose, 1945-1950: The Collected Essays, Journalism and Letters* 4, haz. S. Orwell, L. Angus, Harcourt Brace Jovanovich, 1968 [1946].
- Our Bodies, Our Selves: A Book by and for Women*, Touchstone, 1976.
- Özkazanç, Alev, "Türkiye'de Kadın Hareketi ve Kesişimsellik Yaklaşımı/Tartışması", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018.
- Pagels, Elaine H., *Gnostic Gospels*, Random House, 1979.
- "Gnostic Improvisations on Genesis", *Adam, Eve and the Serpent*, Vintage Books, 1989.
- "When Did Men Make God In His Image? A Case Study in Religion and Politics", *The Scholar and Feminist III: The Search for Origins*, Konferans, The Barnard College Women's Center, 10 Nisan 1976.
- Pagetti, Carlo, "In the Year of Our Lord Hitler 720; Katharine Burdekin's Swastika Night", *Science Fiction Studies* 17, 1990.
- Paine, Rachel, "I Want You To Be: Love as a Precondition of Freedom in the Thought of Hannah Arendt", *Thoughts of Love*, haz. G. Peters, F. Peters, Cambridge Scholars Publishing, 2013, s. 107-23.
- Pakaluk, Michael, *Other Selves: Philosophers on Friendship: An Anthology*, Hackett Publishing, 1991.
- Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Macmillan Press, 1981.
- Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988.
- Pavlac, Brian A., *Witch Hunts in the Western World*, Greenwood Press, 2009.
- Phillips, Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, çev. Alev Türker, Metis, 2021 [1995].
- Pitkin, Hannah, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago University Press, 1998.
- Pizan, Christine de, *The Book of the City of Ladies*, İng. çev. J. Richards, Persea Books, 1998.
- Platon, *The Dialogues of Plato*, çev. Benjamin Jowett, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.
- Pohl, Nicole ve Brenda Tooley, *Gender and Utopia in the Eighteenth Century*, Ashgate, 2007.

- Pratt, Marie Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, 1992.
- Raeburn, David, Oliver Thomas, "Introduction", *The Agamemnon of Aeschylus*, Oxford University Press, 2011.
- Rancière, Jacques, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*,  ev. Hakkı H nler, Ara-lık, 2005.
- Rawls, John, *Bir Adalet Teorisi*,  ev. V. A. Coşar, Phoenix, 2017.
- Reagon, Bernice, J., "Coalition Politics: Turning the Century", *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, haz. Barbara Smith, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.
- Roberts, Alexander, J. Donaldson, A.C. Coxe (haz.), *The Ante Nicene Fathers*, Eerdmans, 1988.
- Robinson, James (haz.), *The Nag Hammadi Library*, Harper & Row, 1977.
- Roper, Lyndal, *The Holy Household, Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, 1989.
- "Luther: Sex, Marriage and Motherhood", *History Today* 33, Aralık 1983.
- *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Routledge, 1994.
- *Oedipus and The Witch*, Routledge, 1994.
- Ross, E. ve R. Rapp, "Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology", *Desire - The Politics of Sexuality* içinde, haz. Ann Snitow ve diğ., Virago, 1984.
- Rossmann, Jean, "Complexio Oppositorum: The Integration of Good and Evil in Marlene Van Niekerk's *Agaat*", *Live Evil: of Magic and Men* içinde, haz. S. V. Kottmayer, Inter-Disciplinary, 2011, s. 95-102.
- Rubin, G., "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, haz. Carole Vance, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Ruddick, S., "Maternal Thinking", haz. B. Thorne, M. Yalom, *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Longman, 1982.
- Ruether, Rosemary, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, haz. R. Ruether, Simon and Schuster, 1974.
- Russell, Jeffrey Burton, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, University of California Press, 1965.
- Russett, Cynthia E., *Sexual Science*, Harvard University Press, 1989.
- Ryan, A., "Dangerous Liason", *The New York Times Review*, 11 Ocak 1996.
- Sargisson, Lucy, *Contemporary Feminist Utopianism*, Routledge, 1996.
- Sawicki, Jana, "Identity Politics and Sexual Freedom", *Feminism and Foucault*, haz. I. Diamond, L. Quinby, Northeastern University Press, 1988.
- Schaap, Andrew, *Political Reconciliation*, Routledge, 2005.
- Schindler, Jeanne Heffernan, "A Companionship of Caritas: Friendship in St. Thomas Aquinas", *Friendship and Politics, Essays in Political Thought*, haz. John von Heyking ve Richard Avramenko, University of Notre Dame Press, 2008.

- Scott, Joan Wallach, "Introduction", *Gender and Politics of History*, Columbia University Press, 1989.
- Sharpe, James A., "Magic and Witchcraft", *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, 2007.
- Shaw, Martin, "The Female Intruder – Women in 5th Century Drama", *Classical Philology* 70: 255-66, 1975.
- Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1993.
- Smith, Travis D., "Hobbes on Getting By with a Little Help from Friends", *Friendship and Politics, Essays in Political Thought*, haz. John von Heyking ve Richard Avramenko, University of Notre Dame Press, 2008.
- Snitow, Ann ve diğ. (haz.), *Desire - The Politics of Sexuality*, Virago, 1984.
- Sofokles, "Antigone", *The Theban Plays*, Penguin Classics, 1973.
- Soysal, Özgür, "Rancière'de Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi", *Toplum ve Bilim* 116, 2009.
- Sökmen, Müge Gürsoy, "Söyleşi", *pan dergi* 10, 2021, <https://www.pandergi.com/10-sayi>.
- Srinivasan, Amia, *The Right to Sex, Feminism in the 21st Century*, Bloomsbury, 2021.
- Starhawk, *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*, Beacon Press, 1997 [1982].
- Staroszczyk, Magdalena, "Siyah Protesto: Gerçekler ve İmgeler", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018, s. 80-85.
- Stec, Loretta, "Dystopian Modernism vs. Utopian Feminism: Burdekin, Woolf, and West Respond to the Rise of Fascism", *Virginia Woolf and Fascism* içinde, haz. M. M. Pawlowski, Palgrave, 2001.
- Steiner, George, "The Magician in Love: Review of Hannah Arendt and Martin Heidegger: Letters 1925-1975", *TLS*, 29 Ocak 1999.
- *Martin Heidegger*, Viking, 1979.
- Storr, Anthony, *Öteki Peygamberler*, çev. Aslı Day, Okuyan, 2001.
- Szécsényi, Endre, "The Hungarian Revolution in the 'Reflections' by Hannah Arendt", "Europe or the Globe? Eastern European Trajectories in Times of Integration and Globalization" semineri için metin, IWM, 30 Mart 2005.
- Taminiaux, Jacques, *Thracian Maid and the Professional Thinker*, çev. Michael Gendre, SUNY, 2000.
- Taussig, Michael, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, 1980.
- *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, 1991.
- Taylor, Charles, "Democracy, Inclusive and Exclusive", *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, haz. R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton, University of California Press, 2001.
- Tekeli, Şirin, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, haz. A. Hacımiraçoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

- Teslenko, Tatiana, *Feminist Utopian Novels of the 1970s: Joanna Russ & Dorothy Bryant*, Routledge, 2003.
- Thiele, Leslie P., *Thinking Politics*, Chatham House Publishers, 1997.
- Thomas, Keith, *Religion and Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Weidenfeld & Nicholson, 1971.
- Thomson, George, *Aeschylus and Athens: A Study of Athenian Drama and Democracy*, Beekman, 1980.
- *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel, 1988; yeni basımı: Yordam Kitap, 2021.
- *Tarih Öncesi Ege, Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler*, çev. Celal Üster, Payel, 1995; yeni basımı: Yordam Kitap, 2021.
- *Tragedyanın Kökeni: "Aiskhylos ve Atina"*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel, 2004.
- Thomson, Iain, "Thinking Love: Heidegger and Arendt", *Continental Philosophical Review* 50 (4): 453-78, 2017.
- Timuroğlu, Senem, "Anlatılan 'Bizim' Hikâyemiz Değil", *Gaflet* içinde, haz. S. Kaygusuz, D. Gündoğan İbrişim, Metis, 2019.
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, haz. J. P. Mayer, Harper & Row, 1988 [1848].
- Toprak, Hicret K., "'Asri ve Hür': Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Kadın Kimliğinin Dönüşümü", *İnsan ve Toplum* 9 (3): 1-26, 2019.
- Toprak, Zafer, "II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt 1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- "Sabiha (Zekeriya) Sertel ve Türk Feminizmi", *Toplumsal Tarih* 51, Mart 1998.
- Tömmel, Tatjana Noemi, "Vita Passiva: Love in Arendt's *Denktagebuch*", *Artifacts of Thinking: Reading Arendt's Denktagebuch* içinde, haz. R. Berkowitz ve I. Storey, Fordham University Press, 2017, s. 106-23.
- Trevor-Roper, Hugh R., *The European Witch Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harper&Row Publishers, 1969.
- Tronto, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, 1993.
- Tunçay, Mete, *Bilineceği Bilmek*, Alan, 1983.
- Turan, Namık Sinan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (1): 103-38, 2013.
- Turner, Bryan S., *The Body and Society*, Basil Blackwell, 1984.
- Tyrell, William Blake, *Amazons: A Study in Athenian Tragedy*, Johns Hopkins University Press, 1984.
- Valverde, Mariana, "Beyond Gender Dangers and Private Pleasures: Theory and Ethics in the Sex Debates", *Feminist Studies* 15 (2), Yaz 1989.
- Vance, Carole S., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Varnhagen, Rahel, *The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

- Vázquez, Rolando, "Thinking the Event with Hannah Arendt", *European Journal of Social Theory* 9 (1): 44.
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.
- *Politics, Philosophy, Terror, Essays in the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999.
- *Public Freedom*, Princeton University Press, 2008.
- Vogl, Joseph, *Tereddüt Üzerine*, çev. Çağlar Tanyeri, Metis, 2011.
- Volin, Sheldon, *The Presence of the Past, Essays on the State and the Constitution*, Johns Hopkins University Press, 1989.
- Vollrath, Ernst, "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", *Social Research* 44 (1): 176-77, Bahar 1977.
- Waszak, Emily Morgan, "İrlanda'da Kürtaj Karşısı Yasaya Karşı Kadın Protestosu", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018, s. 127-33.
- Weeks, Jeffrey, "The Body and Sexuality", *Social and Cultural Forms of Modernity* içinde, haz. R. Bock ve K. Thompson, Polity Press, 1992.
- *Sexuality and Its Discontents*, Routledge and Kegan Paul, 1985.
- "Questions of Identity", *The Cultural Construction of Sexuality*, haz. Pat Caplan, Tavistock, 1987.
- Wellmer, Albrecht, "Hannah Arendt On Revolution", *Hannah Arendt in Jerusalem*, haz. Steven E. Aschheim, University of California Press, 2001.
- Whitfield, Stephen, *Into the Dark, Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple University Press, 1980.
- Williams, W. C., "Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism", *Comparative Politics* 1 (2), Ocak 1969.
- Wolin, Richard, "Hannah and the Magician", *The New Republic*, 15 Ekim 1995.
- Yıldırım Koyuncu, N., D. Direnç (haz.), *Kültür ve Edebiyatta Cinsiyet, Cinsellik, Şiddet*, Ege Üniversitesi Basımevi, 2014.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, 2004 [1982].
- Yuval-Davis, Nira, "Açılış Konuşması", *Yeni Küresel Feminizmin Yükselişi ve İmkânları*, Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2018, s. 12-13.
- Zeitlin, Froma I., "Playing the Other: Theater and Theatricality and the Feminine in Greek Drama", *Nothing to Do with Dionysus, Athenian Drama in its Social Context* içinde, haz. J. J. Winkler ve F. I. Zeitlin, Princeton University Press, 1990.
- Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*, Indiana University Press, 1990.

Fatmagül Berktaş

Düşünme Etiği

"Dünyayı sadece çağdaşlarımızla değil bizden sonrakilerle de paylaşıyoruz ve onu yaşanabilir bir yer olarak inşa etmek, korumak ve geleceğe bırakmak sorumluluğumuz var," diyor Fatmagül Berktaş. "Dünya sevgisi, ona ihtimam gösterme, özgürlük aşkı gibi kavramlar politik etkinliğin temelini oluştururlar. Eğer kişi politikayla ilgilirse veya politika teorisiyle uğraşıyorsa neredeyse otomatik olarak bu değerlerle ilgilenmek ve seçimler yapmak zorunda kalır. Politik teorinin değeri, doğrulanabilir öngörülerde veya kesinliği kendinden menkul yargılarda bulunmasında değil, ortak dünyayı anlamaya çalışarak, değerlendirerek, yorumlayarak siyasal yaşama anlamlı biçimde bilgi sağlamasında yatar."

Bu kitaptaki yazılar, verili kavramları ve varsayımları sorgulayarak, onları eleştirel aklın süzgecinden geçirerek "zihnimizi genişletme" çağrısı yapıyor. "Yeni ilişkiler, yeni bağlar kurabilmek, yeni başlangıçlar yapabilmek" için sadece bilgiye erişmeyi değil, bu dünyada nasıl yaşanacağını, başkalarıyla nasıl etik bir ilişki kurulacağını da mesele edinmemiz gerektiğini söylüyor. "Hasmı ne pahasına olursa olsun mat etme" isteğinin tekbenci ve tahakkümcü bir tutum olduğunu, politik eylemin ancak çoğulluk olgusunu paylaşan insanlar arasında gerçekleşebileceğini hatırlatarak, tahakküme karşı çıkmaya çalışan herkesi düşünmeyi seçmeye, saygılı ve dürüst bir ortak düşünme sürecine davet ediyor.

Metis Edebiyat dışı
ISBN-13: 978-605-316-239-1



9 786053 162391



Metis Yayınları
www.metiskitap.com