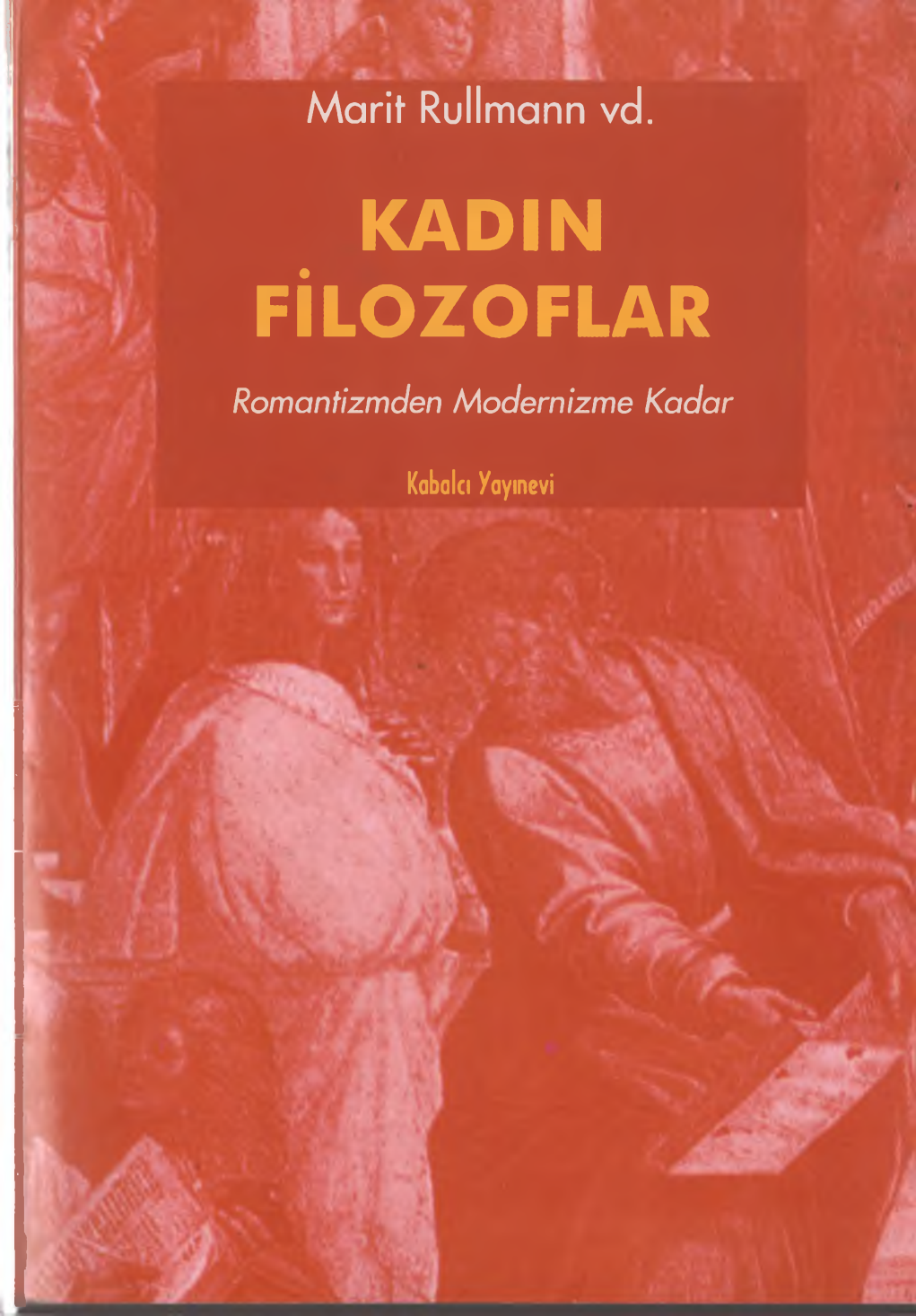


Marit Rullmann vd.

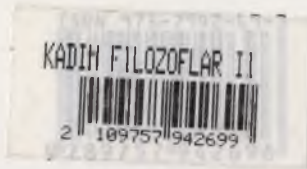
KADIN FİLOZOFLAR

Romantizmden Modernizme Kadar

Kabalıcı Yayınevi



Kadın Filozoflar'ın bu ikinci cildi de,
bilimde, politikada ve felsefede
Antikçağ'dan beri etkin olan,
ancak kendilerine tarih sahnesinde
bir türlü yer verilmeyen kadınları,
kadın filozofları ele alıyor.
Bu kez, Romantizmden Modernizme...





KABALCI YAYINEVI 92

Felsefe Dizisi 30

KADIN FILOZOFLAR II

Romantik Çağdan Modern Çağa Kadar

MARIT RULLMANN vd.

Marit Rullman, felsefeci. Felsefe, edebiyat, iletişim ve medya konularında pek çok yayını bulunuyor. "Kadın Filozoflar Ne Düşünür?" ve "Feminist Felsefe" üzerine çalışmaları var.

Gudrun Gründken ve Marlies Mrotzek dilbilimcidir.

Tomris Mengüşoğlu, Agunya'da doğdu. İlkokulu Edremit'te, liseyi Adana'da okudu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Felsefe ve sanat konularında çevirileri, Doğu ve Batı kültürü sorunuyla ilgili Türkçe ve Almanca araştırma yazıları var.



*Mademoiselle Charlotte du Val d'Agnes'in Genç Bir Kadın Olarak Portresi,
Constance Marie Charpentier.*

KADIN FİLOZOFLAR II
Romantik Çağdan Modern Çağa Kadar

Marit Rullmann

Dr. Monique Dorang, Dr. Petra Gehring, Gudrun Gründken,
Erika Kaldemorgen, Gudrun Maierhof, Marlies Mrotzek ve
Wilma Zimmer'in birlikte çalışmalarıyla

Çeviren: Tomris Mengüşoğlu

Philosophinnen - Von der Romantik bis zur Moderne
© 1995 edition ebersbach im eFeF-Verlag, Zürich-Dortmund

Kadın Filozoflar II
© Kabalcı Yayınevi, 1998

Bu kitabın tüm yayım hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Kapak resmi: Raffaello'nun "Atina Okulu" adlı tablosundan ayrıntı

Dizgi: Beyhan Ajans

Baskı: Yayıncılık Matbaası

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. Kredi Han No: 8-B
Cağaloğlu 34410 İstanbul
Tel: (0212) 526 85 86 Fax: (0212) 513 63 05

KÜTUPHANE BILGI KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Kadın Filozoflar II
Romantik Çağdan Modern Çağa Kadar
Rullmann, Marit
Gudrun Gründken ve Marlies Mrotzek'in işbirliğiyle
Almancadan Türkçeye çeviren : Tomris Mengüşoğlu
<Philosophinnen>

1. Felsefe, felsefe tarihi. 2. Kadın filozoflar
I. Başlık. II. Rullmann, Marit. III. Gründken, Gudrun. IV. Mrotzek, Marlies

Basım Yılı: 1998

Kabalcı Yayınevi, İstanbul

ISBN 975 - 7942 - 69 - 3

ISBN 975 - 7942 - 49 - 9 (Takım)

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	9
Romantik Felsefe Yapma	
"Aklın Başka Türü"	11
Bettina von Arnim.....	17
Karoline von Günderode.....	24
Caroline Schlegel-Schelling.....	32
Germaine de Staël	39
Rahel Levin Varnhagen (von Ense).....	49
Ekleme: Ondokuzuncu Yüzyılın Sonlarından Bugüne	
Kadar Kadınların Durumu	58
Yenikantçılıktan Pragmatizme:	
Eski Değerlere Dönüş mü, Onları Yeniden Temellendirme mi?	67
Lou Andreas-Salomé	74
Hedwig Bender	83
Mary Whiton Calkins.....	90
Helene von Druskowitz	97
Charlotte Perkins Gilman.....	105
Karen Horney	112
Lenore Kühn.....	118
Rosa Mayreder	126
Constance Naden	134
Helene Stöcker.....	141
Yirminci Yüzyılın İlk Yarısında Felsefe:	
Mantıksal Pozitivizm, Fenomenoloji,	
Varoluşçuluk ve Siyasal Felsefe	150
Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe.....	158
Hannah Arendt.....	164
Simone de Beauvoir	173

Hedwig Conrad-Martius	181
Agnes Heller	188
Katharina Kanthack	193
Alexandra Kollontai	198
Susanne Katharina Langer	205
Rosa Luxemburg	211
Lizzie Susan Stebbing	221
Edith Stein	227
Simone Weil	234
Maria Zambrano	242
Auschwitz'den Sonra Felsefe Yapmak –	
Modernin Bunalımından Yapıbozumculuğa	253
Mary Daly	258
Heide Göttner Abendroth	266
Luce Irigaray	272
Sarah Kofman	280
Julia Kristeva	288
Adrienne Rich	296
Judith Nisse Shklar	302
Elfriede Walesca Tielsch	309
Brigitte Weisshaupt	317
Üçüncü Binyıla Doğru Son Yirmi Yılda Feminist Felsefe	325
AÇIKLAMALAR	343
KAYNAKÇA	351

“Filozoflar Őimdiye kadar dűnyayı sadece erkeklere gűre yorumladılar. Fakat onun insanlık bakımından deęiŐtirilebilmesi, kadınca da yorumlanmasını gerektirir.”

Irmtraud Morgner



Önsöz

Bu kitabın, *Kadın Filozoflar, Antikçağdan Aydınlanmaya Kadar* başlıklı birinci cildinin sonunda yer alan kadın filozoflarla, bu ikinci cildin başında yer alan romantik kadın filozoflar aynı zamanda yaşamışlardı. Örneğin →Dorothea Schlözer (1. kitap) ve →Germaine de Staël birbirlerini kişisel olarak da tanıyorlardı.

Romantik'le Aydınlanma'nın bu zamansal kesişmesi, tarihsel durumu yansıtır. Yapılan ayırım, çağların değişimini vurgular. Bizim burada modernizm dediğimiz, Romantik çağla başlar.

Birinci kitap 2000 yılı kapsarken, ikinci kitap yalnızca 200 yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bununla birlikte, burada sadece 37 portreyle yetinmek bizim için zor oldu. Çünkü (tanınmış) kadın filozofların sayısı, 19. ve 20. yüzyılda gittikçe artmıştır. Biz burada Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Mary Daly ya da Sarah Kofman gibi tanınmışların yanı sıra tanınmayanları da ele almaya çalıştık:¹ Örneğin Constance Naden, Rosa Mayreder, Hedwig Bender vb. gibi. Bu arada örnekleyici bir yol izledik; Avrupa ülkeleri ve ABD'deki önemli felsefe akımlarını göz önünde tuttuk.¹ Birinci kitaptan ayrı olarak, ikinci kitapta kaba hatlarıyla tarihsel ve sistematik dört bölüme yer verdik. Çünkü farklı felsefe akımları, zamansal olarak yan yana yer aldığından kesişmeler kaçınılmaz oluyor.

1945'ten sonra doğmuş olan kadın filozofları ele almamaya karar

¹ Burada da, birinci kitapta olduğu gibi, koyduğumuz sınırları aşmamak için, yazık ki, Batılı olmayan kadın filozofları göz önünde bulunduramadık.

verdik. Çünkü değerlendirme için gerekli mesafe kazanılmamış olacaktı. Bunun yerine, son bölümde, →Üçüncü Binyıla Doğru – son yirmi yıldaki feminist felsefeyi inceledik.

Böylece hiç olmazsa birkaç önemli çağdaş kadın filozof ele alındı.

Romantik Felsefe Yapma “Aklın Başka Türü”

Fransız Devrimi'nin ideali olan “özgürlük, eşitlik, kardeşlik,” hiç-bir şekilde kadınlar için geçerli olmayınca, restorasyon döneminin hemen başında, “kadınlar yeniden ocak başına gönderildi.” Onlar erkeklere hizmet etmeli, annelik rolünde yoğunlaşmalıydılar. (Bkz. *Kadın Filozoflar*, cilt 1, s. 199 vd.)

Aydınlanma'nın başlangıcında, akılcı erkek ve kadın filozoflar için akıl yeteneği, cinsiyetten bağımsız bir yetenek olarak görülürken, Aydınlanma'nın sonlarına doğru ideal kadın eğitimi, Kant'ın şu sözlerine uyuyordu: “Onlara verilecek dersler, hiçbir zaman soğuk ve kurgusal olmamalı, daima duygularla ve hatta olabildiğince cinsleriyle ilgili olmalıdır.” (Bkz. Bovenschen 1979, s. 224 vd.)

Düşünsel romantik akım, felsefenin büyük sistemler kurma geleneğinden ayrıldı. Romantik akım, zaman bakımından Aydınlanma'nın son zamanlarıyla kesişip Alman idealizm felsefesiyle yapılan hesaplaşmalar içinde oluşmuş ve gelişmiştir. (bkz. *Kadın Filozoflar*, cilt 1, s. 199 vd.) Asıl alanı, her şeyden önce doğa felsefesi, estetik ve edebiyattır.¹ Romantik edebiyat, Alman klasik edebiyatına karşı çıkarken, felsefe alanında da rasyonalizm terk ediliyordu.

Bir çağ kavramı olarak romantikle ilk kez Novalis'te karşılaşırız. Romantik adı, önceleri Almanya'da, 18. yüzyılın sonuyla 19.

¹ “Romantik” sözcüğü eski bir sözcüktür; 17. yüzyıldan beri yazınsal bir kavram olarak kullanılmıştır – ama özellikle kırlar ve bahçe sanatı, hem de insansal davranış biçimleri, örneğin sevgi konusunda, sonraları folklorik yazın ürünleri için kullanılmıştır. Schlegel kardeşlerle bu kavram Ortaçağ ve Rönesans Avrupa şiiriyle ilgili bir anlam kazanmış, şiirde romantik bir ideal şeklinde çağlar üstü bir konum kazanmıştır.

yüzyıl başında ortaya çıkan düşünsel akım için kullanıldı. Avrupa'nın diğer ülkelerinde sanat ve felsefede klasik ve romantik tutum arasındaki tartışmalar daha sonraları başlamıştır. →Germaine de Stael, romantik kavramını ve tartışmalarını, *Almanya Üzerine* adlı kitabıyla Fransa'ya taşırken, İsviçre'deki Coppet Sarayı'ndaki salonuyla da bu tartışmaları İtalya'ya ulaştırmıştır.

Romantik akım, ortaya çıktığından beri tartışma konusudur. Gelecekteki felsefeyi temsil edenler onu, Aydınlanma'dan sonra, gerileme, bir çöküş olarak yadsırlar. Bu tutum, 20. yüzyıla kadar uzanır: Filozof Georg Lukács'a göre romantik akım, "yaratıcı öznelliğe egemen olan dizginsizlikle, sanat biçimlerinin kendi kendine erimesi"nin işareti (Ritter, 1971, "Romantik;" s. 1083) ve doğrudan faşizme götüren bir yoldur. Jürgen Habermas, onu, "akılın başka bir türü" olarak doğrudan mitoloji sınıfına sokar. (a.g.y.)

Bu tür katı (ön)yargılar neye dayanıyor?

İlk kez erkek ve kadın romantikler hayal ve düşler âlemiyle, bilinçdışıyla yoğun bir biçimde uğraştılar ve aklın "gece" tarafını (karanlık yanını) keşfettiler. Aydınlanma'dan beri, romantik şair ve düşünürlerin hareket noktasını, özellikle Kant'la yerleşen akıl felsefesinin eleştirisi oluşturuyordu. Herder ve Hamann gibi onlar da akıllı dil, gelenek ve inançtan bağımsız kılmanın anlamsız olduğu görüşündeydiler. Bu anlamda Kant'ın teorik ve pratik alanları birbirinden ayırmasını kabul etmiyorlardı.

Kadın ve erkek romantikler, bunun yerine karşıtlıkları uzlaştırma çabası içindeydiler. Onlar aydınlanmacıların ideali olan hoşgörü ve eşitliği silmeye çalışmıyor, duygularla beslemek istiyorlardı: Anlama yeteneği ve duyular artık birbirinden ayrı alanlar olarak görülmemeli, duygudaşlık bağları insanlığı birleştirerek bağlamalıydı.

Bu konuda birçok kadın ve erkek düşünür, örneğin →Rahel Varnhagen, Johann Gottlieb Fichte'ye (1762-1814) ve onun Kant'ın bilgi te-

orisini değişik biçimde yorumlayan görüşlerine katılıyorlardı. Şair Johann Wolfgang von Goethe'yi daha da önemli buluyorlar, birçokları ona özel bir saygı gösteriyordu. (→ Bettina von Armin)

Friedrich Schlegel, Novalis, son yıllarında Schelling ve Friedrich Schleiermacher, bilinç ve bilinçdışı, insan tını (kültürü) ve doğa, hakikat ve güzellik arasındaki ayrılığı, uzlaştırıcı bir düşünceyle sağaltmaya çalışıyorlardı. Yaşama, sevmeye ve değişmeye coşkusunuyla birlikte ölüm özlemi de romantik çabanın dile getiriliş biçimidir. Romantik felsefenin kendisini açık bir şekilde özellikle dile getirdiği üç alan, estetik, doğa ve din felsefesi olmuştur.

Bu çağın kadın ve erkek filozofları, panteist bir Tanrı tasarımıyla temsilcisiydiler. Onlar için din, her yeri dolduran, her yerde varolan Tanrı ile, özellikle de doğadaki tanrısallıkla, insanın kendi iç dünyasında birleşmesiydi: Kilise şekilciliğinden ya da akıl dogmatizminden bağımsız olan bir inanç biçimi.

Romantik düşünce için dünyanın estetikleştirilmesi, dinsel olduğu kadar siyasal-toplumsal bir idealdi. Sanat yapıtında (bütün olarak) dünyayı yaratan ben, sanatsal oluşumda bilincin beni ve bilinçdışı olan yaratıcı edimin bir birliği olarak kendini gösterir. Bu düşünce "deha estetiği" anlayışını doğurdu ve romantik çevrelerde özellikle Goethe'yi yüceltmede ifadesini buldu.

Dâhinin Okuyucusu ve Destekçisi Olarak Kadın

Romantiklerin kadın tipi, kültürlü bir okuyucudur. O yaratıcı dâhi yazar erkeklerle toplum arasındaki ilişkilerin kurucusudur, destekleyicisidir. O "öteki cins"tir, yaratıcı erkeğin gerekli tamamlayıcısıdır; çünkü o, "beğeni" sahibi olmasına karşın "dâhinin yaratıcılığı"na sahip değildir (Kittler 1987, s. 131).

Kadınlar, transandantal (aşkın) yazar-ben karşısında, "birçok ben-olmayan" (a.g.y.) olarak yer alırlar. Kalem ellerine daha sık almış

olsalar bile, burada daima bir "istisna" söz konusudur (bkz. a.g.y., s. 132). Sara von Grotthuß, kız arkadaşı Rahel'e şunları yazar:

"Erkekler, hem de en olağanüstüleri bile, kadınların bir kelebek gibi sadece tatmasını istiyorlar... böylece söylenen ya da sorulan soru, onların (erkeklerin) kendi derinlik ve temelliliklerini kendilerine daha çok göstermeli; ve bu şekilde (kadınlarla) karşıtlıklarına güven duymalıdır; bundan dolayı onlar felsefi düşünen kadın istemiyorlar." (alıntı, Hahn 1991, s. 35)

Bärbel Becker-Cantarino'nun dile getirdiği gibi, romantğin kadını, "erkeğin ruhunun eğitimi ve daha yüksek bir insanlığa ulaşmak için, beraber olmayı, birleşmeyi özlediği bir basamaktır" (Becker-Cantarino, 1974, s. 122). Birçok romantik kadında saptanan, kendine özgü bir biçem oluşturma eğilimi, bunun onlar için suskunluğu kırmanın biricik olanağı olmasındandır (Varnhagen, Arnim, de Staël).

Baskıcı idealist ahlak öğretisine karşın, birçok romantik erkek ve kadın, özgür aşkın, hem de özellikle kadınlar için sözcülüğünü yapmışlardır. Bununla birlikte, evlenmiş olsalar da eşit haklara sahip oldukları bir beraberliği yaşamayı denemişlerdir (→Caroline Schlegel-Schelling, Rahel Varnhagen). Bu çağda boşanma isteği çok kez kadından gelmiştir. Bu şekilde Dorothea Veit, Friedrich Schlegel'le evlenmek için kocasından ayrılmış, Caroline Schlegel de Friedrich Wilhelm Schelling'le evlenebilmek için A. W. Schlegel'den ayrılmıştır.

Kadınlara yüksek eğitim yapma olanağı verilmemiş olmasına karşın, onlar, entelektüel mesleklerde çalışmak için çaba göstermişlerdir. Birçok kadın buna ulaşmıştır da. Bu şekilde Caroline Schlegel-Schelling ve Bettina Arnim yazınsal çalışmalarıyla hayatlarını kazanmayı başarmışlardır.

Kadın Romantiklerin Mektup Kültürü

Romantik dönemde okumak ve mektup yazmak, kültürlü ve var-

lıklı kadınların zamanlarını geçirmeleri için izin verilen bir tür kültür tekniğiydi. Bundan dolayı başlangıçta onların yazınsal ürünleri yalnızca mektuplardı. Roman ve tiyatro parçaları vb. yazmak, sonradan geldi.

“Mekânsal ayrılıklardan ve toplumsal buluşmaların yapılamamasından, gerçekten coşkulu bir mektuplaşma” doğdu (Becker-Cantarino 1989, s. 84; Varnhagen, Schlegel-Schelling, Armin, Günderode). Rahel Varnhagen yazışmalarında, mektuplaşmayla diyalog kuran, karşılıklı doğrudan konuşma tarzında, kendine özgü bir sanat biçimi geliştirdi.

Mektup-roman *Die Günderode*, kadınların dostluğu konusunda olağanüstü bir belgedir. Bu romanda Bettina von Arnim, ölmüş ve neredeyse unutulmuş olan arkadaşı Karoline von Günderode'ye yeniden can vermiştir. O, romanında, aralarındaki arkadaşlığı, ünlü filozof bir çiftle benzeştirir: “Biliyor musun, sen Platon'sun ve oradaki şatoya sürülmüşsün, ben de senin en çok sevdiğin dostun ve öğrencin Dion'um. Biz birbirimizi sevecen bir sevgiyle seviyoruz ve olabildiğince birbirimiz için yaşıyoruz....” (Alıntı, Wolf, 1983, s. 578) Mektup-roman, günlüklerden alınmış parçalar, anılar ve hayallerle şekillendirilip kurulan gerçek mektuplardan vb.den oluşturulan, yazınsal, felsefi, kendine özgü bir roman biçimidir.

Salon Kültürü ve Romantik Toplumsallık: Paris, Jena ve Berlin

Caroline ve August Wilhelm Schlegel'in Jenalı ilk romantikler çevresi olarak bilinen salonları, o zamanlar alışılmış olan anlamda bir salon değildi. Bu, belli kişilerin bir dost topluluğuydu. Novalis, Tieck'ler, Fiedrich Schlegel vb. bir araya geliyorlardı. Sonraları Dorothea Veit (1763-1839) onlara katıldı ve Caroline Schlegel filozof Schelling'i tanıyıp ona âşık olunca topluluk dağıldı.

Bu çevrenin önemi, Schiller'in estetiğinden ayrılıp bunun yerine Goethe'nin estetiğinin sözcülüğünü yapmasındandı. Bundan da önemlisi burada özel bir birlikte olma durumu söz konusuydu; birlikte çalışma ve düşünmenin çok başka bir türünün uygulaması yapılıyordu: Tarihe "Symphilosophie" (birlikte felsefe yapmak) olarak geçecek bir tarz. Felsefe yapmak burada toplumsal bir olaydı, bireylerin gerçekleştirdiği bir edim değil.

Bu tarz, kadınların yönettiği, önce Paris'te (George Sand ve Madam de Staël) sonra Berlin'de açılan ünlü salonlar için de zayıflamış şekliyle geçerliydi. Henriette Herz (1764-1847) ve Rahel Varnhagen, Yahudi cemaatinin ataerkil yapısından kadının kurtulması için ileri adım atan en önemli salon sahipleriydiler. Amacının çeşitli ve özgür olması, toplulukta zorlayıcı biçimlerin olmaması, Avrupa salon kültürünün en önemli özelliği idi. Edebiyat, felsefe ve siyaset konularında tartışmak için sınıfsal sınırların konmadığı, "belli günler" için yapılmış özel bir çağrı gerektirmeyen bir topluluktu. Daima kadın ve "kadınca" konuşma sanatıydı toplantıya egemen olan. [MR]

Bettina von Arnim (1785-1859)



Bettina von Arnim, kendi arkadaş çevresinde 19. yüzyıl Alman kültür ve edebiyat tarihinin üstün düşünürlerini bir araya getirmiştir. Wieland¹ ve Goethe dostluğu, duyarlığın duygusallığına tapıldığı dâhiler çağının öznel eylemciliğini temsil ediyordu. Bettina von Arnim, Romantik akımın başlangıçlarında, romantik düşünce tarzını, romantik ideleri, erkek kardeşi Clemens Brentano ve kocası Archim von Arnim sayesinde tanımıştı. Ve →Günderode'ye bağlılığıyla "özgür insan"ın davranış ideali onda gelişmiş, bunun sonucunda da Gutzkov ve başka Almanlarla bağlantı kurmuştu. Bettina von Arnim, bu şekilde aktif siyasete karışan ilk kadın entelektüellerdendir. (Wolf 1983, s. 579) Clemens Brentano ve onunla birlikte ilk romantikler, katolisizmin tutucu geriye dönüklüğü içinde yer alırken; kız kardeşi, 19. yüzyıl Romantik akımının ütöpik idealinin taşıyıcısı oldu. O, "ideal istencini hayata çevirmeyi" istiyordu. (Heukenkamp 1989)

Bettina von Arnim, Frankfurt'un büyük, soylu Brentano ailesinden geliyordu. Çok uyanık ve vahşi bir çocuktü. İnatçılık ve coşku, kişiliğinin en göze çarpan özelliğiydi. Hatta elli yaşında bir kadın olarak bile, Goethe'nin *Wilhelm Meister*'indeki Kobolt'tan, Mignon'dan yana çıkıyordu ve bütün gücüyle bu konuda etkili oldu; çünkü "tanrısal" androjen çocuğa [hem erkek hem dişi, ç.n.], kızların, olgun ya da

¹ Kadın romanı *Das Fräulein von Sternheim*'le ün kazanmış olan büyükannesi Sophie von Laroche'un eski nişanlısı ve yeğeni.

yaşlı kadınların yapamayacağı şeyleri yapma izni verilmişti. →Caroline Schlegel Schelling onun hakkında şunları yazıyordu:

“Küçük, gerçek Bettina (Venetianische Epigramme'den), olağanüstü bir varlık. Beden yapısı bakımından yumuşacık, eğilip bükülebilir; iç varlığı bakımından anlayışlı; fakat dış ilişkileri bakımından çok çılgın; terbiyeli; ama her türlü kuralın dışında; yapıp ettikleri tam doğal değil; ama başka türlü olması da olanaksız. Brentano ailesinden gelen olumsuzlukların yükü altında: Gariplik onun doğası haline gelmiş. Bununla birlikte bana başkalarından daha hoş geliyor.” (Caroline 1913, s. 544)

Bettina von Arnim'de doğal ve sanatsal olan, ruhsal yapısı ve kendi buluşu, itki ve oyunculuk birbirinden ayırıştırılmaz ve karşılıklı bir oyun içindedir: “Onun huzursuz, sevgiliden çok sevmeyi seven ateşli sevgi ihtiyacı; bazen erkek kardeşine, sonra kız arkadaşına, az sonra Goethe'ye, Arnim'e, Prens Pückler'e ya da Max von Freiberg'e yönelmiş olsun, hemen hemen çaresizlik düzeyine varan yoğunluğu ve durmadan yeni denemeleriyle, ölüme karşı bir alan kazanmaktadır.” (Mattenklott 1989, s. 133)

Kendisini ödün vermiş durumda hisseden Prens Pückler, ona en sonunda “beyinsel cinsellik” tanısı koyarken; Goethe, onu, “huzur kaçıran sinek vızıltısı” olarak duyumsamıştı. Bettina von Arnim her durumda, amaçlarında ayak diretmiş, hiç kimsenin kendisine engel olmasına izin vermemişti: Ne ona kenarda durma öğüdü veren ciddi kayınbiraderi Savigny (→Günderode), ne çocuklarının kendi düzeylerine uygun evlenmelerini tehlikeye attığı için siyasal bağlarını yargılayan oğlu, ne Berlin Belediye Meclisi'nin iki haftalık tutuklama kararı, ne de içinde yönetimini eleştirdiği ve toplumsal eleştirel tezlerin yer aldığı kitabını elçabukluğuyla adadığı Kral, onu bundan alıkoyabilmişti.

Yirmi yıllık evliliği boyunca, yazınsal etkinliği çok sınırlı kalmış-

tı. Gerçi kocası Achim von Arnim ailenin arazisini işletmek için Wiepersdorfta kalırken, o, çocukların eğitimini öne sürerek Berlin'de yaşamıştı; ama para sıkıntıları, taşınmalar ve başka sorunlar içinde yedi çocuklu bir aileyi çekip çevirirken, toplumsal yaşama katılmaya hemen hiç olanak bulamamıştı.

“Şimdi Siegmund'u dövdüm, burnu kanıyor. Onu sözle ve iyilikle yola getirmek olanaksız... Maxe de önüne geçilemez derecede kötü... Friedmund'un gerçekten iyi bir doğası var; Kühnemund da iyi birisi tarafından yola getirilebilir. Friedmund'un aşağılayıcı bir inadı var;... bu korkunç hayat içinde her üç günde bir benim doğam da değişiyor ve öyle bitkin bir hale geliyorum ki, akşamları hiçbir yere çıkmıyorum, yorgun ve ağlamaklı kendimi yatağa atıyorum;...” (alıntı, Vortriede 1961, s. 416 vd.)

Bununla birlikte, o, asla evlilikten ya da kadınların yazgısından yakınmadı. Çünkü, “...Bettine bütün değişik görüntüleri, maskeleri arkasında cesur bir insandı; kendi kendine, kendisini mutsuz saymaya, ideal bir yaşam biçimi olmasa da, yaşamı ona verildiği gibi kabul etmeye ve olabildiğince değiştirmeye söz vermişti.” (Wolf 1983, s. 546) Arnim ancak kocasının ölümünden sonra yazmaya başladı. İlk olarak iki yarı-kurmaca mektuplaşma yayımladı: *Goethe'nin Bir Çocukla Mektuplaşması* (1835). Bu yazı Bettina Arnim'in Goethe'nin annesiyle yapmış olduğu konuşmalardan toplanmış malzemeye dayanıyordu. İkinci olarak *Günderode* (1939) romantik felsefeye ve unutulmuş kadın şaire bir anıt dikmiş oldu. Kitap dost olan bu iki kadının gerçek mektuplarını içeriyordu. 60 mektubun yalnızca 23 tanesi *Günderode'nin*di. Bettina von Arnim bunlardan geniş bir mektup-roman çıkardı. Romanda, ideal bir konuşma içinde, *Günderode'nin* melankolisi kendi kaygısız düşünce tarzının karşısına konmuştur:

“Ruhumu eğitmek! – Benim kendimin olan bir ruhum yok; en

sonunda keşke kutsal ruhu artık anlamasaydım. – Beni ondan başka kim eğitebilir. – Bütün siyasetler doğanın bir yan bakışı karşısında nedir ki! Öyle değil mi? Hem de dalgalanan dinin (schwibende Religion) temel ilkesi olmalı, bizim eğitime izin vermememiz; yani eğitilmiş bir varlığa. Herkes kendisinin ne olduğunu merak etmeli, araştırmalı kendisini; derinlerden bir madeni, bir kaynağı gün ışığına çıkarır gibi. Bütün eğitim, bizim ruhu gün ışığına çıkarmamız olmalı.” (Arnim 1958, s. 340)

Bettina von Arnim ve Günderode'nin geliştirdiği “dalgalanan din,” düşünmektir – “Düşünmek dua etmektir.” Bu din insanın kendisini “tanrısal yetkinliğe ulaştırma yolundaki gelişmelerde, ‘tersine dönmüş’ dünyaların direnmelerine karşı etkin itici bir güç” olarak eylemin tamamlayıcısıdır. (Heukenkamp 1989, s. 16) Onların dini bir dalgalanmadır; çünkü bu düşüncü, gerçekleşmenin dışındadır. Özlemle gerçeklik arasındaki uçurum, “romantik ironi”yle aşılmalıdır. “*Aştaki ironidir benim idealim; ona erişemediği için gülümseyen, ama terk edilmişliğinden ‘yakınmayan.’*” (Arnim 1958, s. 154) Günderode, coşkulu bir konuşmacı tavrı içinde gösterilmiştir; ama yine de “neşeli, oynak arabeskin altındaki temel ciddi ton” görüntüdedir (bkz. Wolf 1983, s. 584). Anlatıyla felsefi düşünmenin durmadan art arda gelmesi yapıta, senteze ulaşılmayan bir fragman karakteri verir. Ancak ideal bir konuşma sergilemeye çalışan kitabın açık kalan sistemini, sevgi ve ruh kavramları yapılandırır. “Ruh” burada, düşünme ve duygunun birbirine bağlı olduğu evrensel bir düzen ilkesinin, doğa felsefesi, dindarlık ve mistikten oluşturulmuş bir metaforudur. (bkz. Heukenkamp 1989, s. 53 vd.) Sevgi, bireyler arasındaki, bireyselle genel olan arasındaki sınırı aşma olanağı verir.

Arnim romantiklerin birlikte felsefe yapma (symphilosophien) ve birlikte şiir yazma (sympoetisinen) kavramını yürekten benimse-

miş; Günderode'nin, Hölderlin'in, Goethe'nin ve kendi büyükannesi Sophie von Laroche'un yazıları üzerinde çalışmıştır. Onun bu "özümseyici düşünce" tarzı, o zamana kadarki felsefeye karşı çıkan "kurgusal bir karma felsefe" ortaya çıkarmıştır. (Heukenkamp 1989, s. 46)

"Senin Schelling'in, Fichte'n, Kant'ın benim için katlanılmaz adamlar... Bilgelik doğal olmalı. O, böyle iğrenç araçlara neden gereksinim duysun ki? (Die Sprache der Philosophie; yazarın notu). O, canlı bir şeydir – buna izin vermez... Ben biliyorum ki, yalnızca felsefe olan, tin değildir. Ama tersine çevirirsen şunu söyleyebilirsin: Ölümsüz canlı olan tin, kendisini yalalatmayan, kendisini ne seyrettiren ne de gösteren ancak duyulan, herkesi yeniden ve ideal olarak etkileyen tin de, felsefe değildir; kısacası o bizim üstümüzdeki eter gibidir." (Arnim 1958, s. 312)

Onu iki şekilde değerlendirmek olanağı vardır: *Günderode*, ya yarı aydın bir sinir hastasının sistemsiz laf kalabalığı, bir araya toplanmış "bilgelik süprütüleri" olarak aşağılanabilir. Ya da o, romantik romanın tutarlı bir şekilde gerçekleştirildiği, Friedrich Schlegel'in ortaya attığı ilerici evrensel şiirin estetik araçlarından –fragman, arabesk, romantik ironi ve mizah– yeni bir düşünce ortaya koymak için yararlanan bir yapıt olarak değerlendirilebilir; yoksa ölü bilgilerle uğraşma yeteneği olarak değil. Üstelik o, yaşamöyküsü, sanat ve yaşamı birleştirmeyi örnekleyen bir kadın tarafından yazılmıştır.

Die Günderode, daha önce *Goethe'nin Bir Çocukla Mektuplaşması*'nda olduğu gibi, *das Junge Deutschland*² tarafından coşkuyla karşılandı; aynı zamanda yazara bir biçem biçildi: "Bettina konusunda yanılmadım. Kendi kendime şöyle düşündüm: Gençliğinde bir melek-çocuk

² Çağın siyasetini eleştirmek eğiliminde olan bir hareket. *Das Junge Deutschland*, 1820'den 1850'ye kadar saptanmış bir programı olmadan, halkın ve kadının özgürleşimini, cumhuriyetçi bir devlet düzenini tutuyordu.

olan bir varlık, yaşlandığında ancak bir sihirbaz, bir yazgı tanrıçası olabilir. Ve de haklı çıktım. Onun görünüşünde demonca bir şey var. Onun doğaya benden daha yakın olduğunu duyumsuyorum.” (Gutzkow alıntı, Wülfing 1980, s. 42)

Bettina von Arnim'in, siyasal etkinlik gösteren öğrencileri topladığı salonunu, Prusya yönetimi kuşkuyla izliyordu. Onun dar kafalılığa karşı yaptığı eleştiriler, sonunda *Dies Buch gehört dem König* adlı bir kitap şeklini aldı. Burada o, feodal devleti ve ondan kaynaklanan otoriter niteliği eleştiriyordu. Ceza hukuku hakkında Goethe'nin annesinin ağzından söylediği düşünceleri, bugün bile geçerliğini koruyor. *Armenbuch* adlı kitabı yayımlanamadı, çünkü ayaklanan dokumacılarla işbirliği yaptığından kuşkulanıyordu. Aynı şekilde 1806'da Yahudi sorununa destek verdi. Ailesinin hiç onaylamamasına karşın, şimdi de Yahudiler, Polonyalılar ve işçiler için ortaya atılmıştı.

“Yoksulların hazinesi, doğanın onlara doğuştan verdiği zenginliktir. Burjuvanın başarısı ise, bu doğa zenginliklerini kullanmak ve sömürmektir. Bu zenginliği o, kendi becerikliliği sayesinde kendi çıkarına olmak üzere, gururu, şımarıklığı ve eğitimi sayesinde her şeyi yutup bitirenlere sunar. Çünkü burjuvanın üretme gücü yoktur. O halde benim, işçi sınıfını en yüksekte tutmamın nedeni, onun dünyadan bir vurguncu gibi yararlanma aşığılığında olmamasındandır. İşçi her şeyini verir ve karşılığında ancak, onu herkes için yeniden üretir duruma getirecek gücü kazanmak için bir şeyler ister.” (alıntı, Haberland/Penth 1960, s. 610)

20 Ocak 1859'da ölen Bettina von Arnim yüzyıl boyunca unutuldu. İlk kez ancak 1962'de kocasıyla mektuplaşmaları keşfedilince, yeni ve çocuksu olmayan bir Bettina ortaya çıktı. 1980'li yıllarda Doğu Almanya'da, sonra da Batı Almanya'daki kadın hareketlerinde gerçek bir yeniden doğuş yaşadı. Bettina von Arnim, daha 19. yüzyılda ka-

dınların bağımlılığı ve susması geleneğini yıkmış, yazıları ve toplumsal ilişkileriyle kadınların bağımlılığı geleneğine kendi özel hayatında karşı koymuştur. [GG]

YARARLANILAN YAPITLAR

ARNIM, BETINA VON. Werke und Briefe. Hg. v. Gustav Konrad.

Cilt 1-4. Frechen 1958-1963.

Cilt 5. Briefe. Hg. v. J Müller. Frechen 1961.

DISCHNER, GISELA. Bettina von Arnim: Eine weibliche Sozialbiographie aus dem 19. Jahrhundert. Kommentiert und zusammengestellt aus Briefromanen und Dokumenten. Berlin 1977.

DREWITZ, INGEBORG. Bettina von Arnim. Romantik-Revolution-Utopie. Müncher 1978.

HEUKENKAMP, MARIANNE. "Den Willen zum Ideal ins Leben selbst verwandeln." Bettina von Arnims Die Günderode im Spannungsfeld von Leben, Philosophie und Poesie. Untersuchungen zu ideellem Gehalt, Textaufbau und Wirkung des Briefromans. Berlin 1989. (Diss.)

LAUTERBACH, HANNA. "Universalistische Naturrecht- und Religions philosophie in Bettina von Arnims Schrift 'Die Klosterbeere. Zum Andenken an die Frankfurter Judengasse' aus den Gesprächen mit Dämonen." In: Astrid Deuber-Mankowsky u.a. (Hg.). 1788/1989 Die Revolution hat (nicht) stattgefunden. Tübingen 1989. s. 199-214.

MATTENKLOTT, GERT. "Romantische Frauenkultur. Bettina von Arnim zum Beispiel." In: Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen von Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. v. Hiltrud Gnüg u. Renate Möhrmann. Frankfurt/M. 1989. s. 123-143.

WOLF, CHRISTA. "Nun ja! Das nächste Leben geht aber heute an. Ein Brief über die Bettine" Nachwort zu: Bettina von Arnim. Die Günderode. Frankfurt/M. 1983, s. 545-584.

VORTRIEDE, WERNER (Hg.). Achim und Bettina in ihren Briefen Frankfurt/M. 1961.

**Karoline
von Günderode
(1780-1806)**



“Rüyadaki öpücük,
yayımlanmamış bir romandan

Bir öpücük bana hayat solğu verdi,
Bağrımdaki derin acıları dindirdi,
Gel ey karanlık! Beni güvenli gecenle sar,
Ki, dudaklarım yeni sevinçler emsin.

Rüyada dalınan böyle bir hayat için,
Hep düş görmek için yaşıyorum,
Başka sevinçlerin parıltısına aldanmanı,
Çünkü o tatlı iksiri ancak gece sunar.

Gün, aşkın tatlı sevinçlerinde hasis,
Bana acı veriyor ışıltılı mağrur parlaklığı,
Güneşin sıcaklığı beni kemiriyor.
Gel, yum gözünü dünya güneşinin parlaklığına
Geceyi örtün, özlemlerini dindir,
Lethe'nin¹ serin dalgaları gibi acılarını sağalt.”

(Günderode 1990, Cilt 1, s. 109)

¹ Mitolojide suyunu içen ölülerin geçmiş yaşamlarını unuttuğu yeraltı ırmağı. – ç.n.

Karoline von Günderode, yalnızca felsefe yapan bir şair değil, bundan çok melankolik bir Alman mitosudur. 26 yaşındayken, hayal kırıklığına uğradığı bir aşk yüzünden, Ren nehri kıyısında kendisini hançerlemiştir. Sevgilisi Friedrich Creuzer hasta yatağında onu bir daha görmek istemediğini, karısıyla beraber olmayı seğtiğini söyleyince, huzur bulamadığı bu dünyadan ayrılmaya karar verdi.

“Her yerde aşk
Yüreğimde sıcak arzular taşıyabilir miyim?
Hem hayatın  içekli  elengini  zleyerek,
Hem onunla taçlanmadan geçip giderek.
Ve de kederlerle i im korku dolmamalı mı?

Vazge meli miyim en güzel arzumdan, ona karşı suç işleyerek?
Cesaretle gölgeler ülkesine mi gitmeliyim?
Başka sevinçler için başka tanrılara yalvarmak için,
Ölüler diyarının yeni umutlarını sorarak?

İşte iniyorum, ama Pl ton'un ülkesinde de
Gecelerin koynunda aşk ateşi yanıyor,
Gölgeleri  zleyerek, g lgeleşmeye doğru.

Aşkın mutlu etmediği kaybolmuştur,
Ve o da aşağıya Styg ırmağına iner,
Gökyüzünün parlaklığı artık onu  ekmez.”

(Günderode 1990, Cilt 1, s. 335)

Karoline Günderode onyediyedi yaşındayken, yoksul düşmüş soylu bir aileden geldiği için, Frankfurt'taki Kronst dter vakfına girmek zorunda kaldı. Sürekli baş ve göğüs ağrıları çekiyor, can sıkıntısı ve melankoliden yakınıyordu. 1799'da Karl Friedrich Savigny'yi tanıdı ve sevdi. O, Günderode'yi kendisi konusunda uyardı; ona insanlarda yetkinlik aramanın, onlarda ideal imgeler görmenin tehlikelerini g s-

terdi. 1804'de Karl Friedrich von Savigny, →Bettina von Arnim'in kız kardeşi Gunda Brentano'yla evlendi.² Gunda Brentano, Savigny'nin istediği gibi gösterişli, burjuva evlilik tipine uygun bir kadındı. Karakter bakımından Bettina gibi dengesiz, tinsel bakımdan da Gündero-de gibi ödünsüz değildi.

“Kadın ve erkek arasında egemen olmak, buyruğu altına almak, kıskançlık ve sahip olmaktan başka ilişkilerin bulunabileceği bir yüreklilik idesi: eşit haklar, dostluk, yardımseverlik. Kız kardeş olma, dost olma (erkekler gibi!) – duyulmamış bir teklif. Asla gerçekleşemeyecek, ama hiçbir zaman da yeryüzünden silinip atılamayacak fantastik hayaller üretmek için duyulan gereksinim ve baskı, bunun kanıtı.” (Wolf 1981, s. 21)

Karoline von Günderode 1804'te Friedrich Creuzer'i tanıdı ve zamanla birbirlerine gittikçe daha yakın oldular.

O, Günderode'ye okuması için Grek filozoflarının yazılarını verdi. Kaynağını Asya'da gördüğü Grek Antikçağı hakkındaki görüşlerini onunla paylaştı. Ona göre dünyadaki bütün ulusların dinleri, ortak bir mitostan kaynaklanıyordu. Günderode, kendi çalışmalarında onun yaptığı eleştirilere büyük önem veriyordu; yazılarında Creuzer'in etkisi açıkça görülür. Fakat aynı şekilde Creuzer'in daha sonraki *Mythologie und Symbolik der Alten* adlı yapıtının da Günderode olmadan bu şekilde olması düşünülemezdi. Bunun tanığı, onların en iyi saatlerinde, kendilerini tekdüze günlük sıradanlıkların çekilmez bağlarından kurtarabilmiş olmalarıdır.” (Wolf 1981, s. 38)

Günderode, Tian takma adıyla 1804'te ilk şiir kitabını yayımladığında, Clemens Brentano ona bu düşünceye nasıl geldiğini sordu. Çünkü günlük, mektuplar ya da bir romancık söz konusu değilse, ka-

² *Rüyadaki Öpücük* şiiri bu olayla ilgili olarak yazılmıştır.

dınların yazınsallık savıyla bir yapıt yayımlaması, o zamanlar henüz anlaşılır bir şey değildi. Schiller'in *Die berühmte Frau* şiirinin belgediği gibi, böyle bir şey, bir koca için, karısının onu aldatmasından daha zor katlanılabilecek bir şeydi.³

Kadınlara karşı, onları öven ve koruyan bir tavır takınmak yalnızca, onların özgün düşünce ve davranışlarını baskı altında tutmak için gösterilen bir kibarlık biçimidir. *Hildgund* dramında (1805) güçlü kadın Hildgund, onu evlenmeye zorladığı için Attila'yı öldürüyorsa da, kadın karakteri yüzeysel kalır. Son yapıtında dıştan içe doğru karakterin tinselleşmesiyle, erkeklik ve kadınlık arasındaki farklılığın aşılması, açık bir şekilde denenmiş; ama yine de etkin davranma erkek karaktere bırakılmıştır: Toplum dışında yaşayan Brahman (erkek), din bildiricisi Muhammed ya da kurak Mısır'a bereket getiren

³ "Die berühmte Frau. Epistel eines Ehemannes an einen anderen"

... sana acı verir mi, senin haklarından
Bir ikinci pay alırsa – kıskanılacak erkek!
Benim kanım bütün insan soyuna ait.
Belt'ten Mosel kıyılanna,
Apeninlere, oradan
Modanın doğduğu kente kadar,
Bütün pazarlarda satışa sunulmuş,
Posta arabalarından yük gemilerine kadar;
Her tilki gibi kurnaz, tavşan gibi korkak eleştirmenin
Sanatsal yargılarına kendisini açmak zorunda,
Dar görüşlü ukalanın gözlüğüne uymalı,
Ve de pis bir yargıcın buyurduğu gibi,
Ya çiçeklerle bezenmeli ya da ateşe atılmalı;
Ya onur tapınağına ya da rezillik mertebesine varmalı.
Bir Leipzighi – Allah onun cezasını versin,
Sanki o (kanım) bir kaleymiş gibi, topografisini çıkanyor,
Ve herkese satışa sunuyor;
Ki bundan söz etmek, hakçası yalnız bana düşerdi."
(Schillers *ausgewählte Werke*, Berlin o. J., s. 59).

Nil gibi. Gunda Brentano, aldığı bir mektuptan, Gunderode'nin bir kadın olarak özlemleriyle nasıl bir çıkmaz içinde bulunduğunu öğrenir:

“Çok kez, kendimi bir savaş meydanındaki vahşi kargaşa içine atıp ölmek istemek gibi kadınca olmayan bir istek duyuyorum. Neden erkek olmadım? Kadınca erdemlere, kadın mutluluğu anlamına yabancıyım. Ancak vahşi büyüklük, parlaklık hoşuma gidiyor. Bu, benim ruhumun yola gelmez mutsuz çarpıklığı. Bu böyle, böyle de kalacak. Çünkü ben bir kadınıyım. Bir erkeğin gücüne sahip olmadığım halde, onun tutkularını taşıyorum. Onun için çok değişkenim ve kendimle bütünleşemiyorum.” (alıntı, Wolf 1981, s. 172 vd.)

Friedrich Schlegel'in *Lucinde* romanında (1799), Romantiklerin büyük aşk ve androjenlik imgelerinin nereye varacağı belli olmuş olsa da –Biedermeir'ce düzenli bir çay masasının tertipli ev kadını⁴– Gunderode'nin amacını, sevgi; yazından beklediğini ise, daima ödünsüz idealler belirledi. Onun şiirine, özgürlüğe duyulan özlemler birlikte sonsuzlukta gerçekleşecek olan sevgiye engelsiz ve sınırsız bir kendini verme çabası damgasını vurmuştur.

Onda, “kişisel bir sevgi özlemi dile getiren, geleneklerden, geçim güvencesi ve toplumsal sınıfsallığa bağlı evlilikten kaçıp kurtulmuş sayıları çok az olan bazı kadınların yaşamında, onların bu tür sevgisine yanıt verilemeyeceği gibi yaralayıcı bir deneyim – bir ölüm dene-

⁴ Barbara Becker-Cantarino, *Priesterin und Lichtbringerin* adlı makalesinde, şöyle özetler: “Burjuva evliliğini gerçek bir sevgi evliliği şeklinde mistikleştirme, önce Schleiermacher'de başladı; sonra da sevgiyle din arasında kurulan bağlantıyla, kadının özü tümünden sevgiye dönüştürüldü. Öte yanda erkek, başka ödevlerle uğraşırken, kadın kesin şekilde, doğal bir yaşam biçimi olarak, burjuva evliliğinin gettosuna kapatıldı. Romantiğin başlangıçlarındaki karakter bilimine, cinslerin başkılığı üzerinde yapılan çalışmalar ve kadınlığın idealize edilmesi, kadının insan olarak teklifiğini kişisel alanla sınırlamış ve onun siyasal işlevini yadsımış; böylece de kadının özgürleşimini engellemiştir.” (1979, s. 122)

yimi vardır.” (Wolf 1981, s. 34)

Günderode, Asya ve Mısır dinlerini incelerken, bu çerçevede tanıdığı ölümden sonra yeniden doğma tasarımını birçok Őirinde iŐlemiŐtir: *Die Malabarischen Witwen*, *gypten*, *Der Nil* (Günderode 1990, Cilt 1) ve de *Udohla* (1805) ve *Geschichte eines Braminen* (1805) adlı yapıtlarında. Günderode, doğal dünyada da, tıpkı tinsel dünyada olduğu gibi, mutlak olandan akıp gelen bir gelişme çizgisi (“gizil olanaklar”) olduğunu ileri süren Schelling’in kurgusal doğa felsefesine hayrandı. Bettina von Arnim’e Şunları yazıyordu:

“Aynı zamanda kaderim, bana Schelling’in tanrısal felsefesini kavrayacak, henüz kavrayamadıklarımı duyumsatacak kadar zaman tanıdığı için Őkrediyorum. Hiç olmazsa ölümden önce bu öğretinin göksel hakikatlarının anlamı bana açıldı. Çünkü ben Sophokles’in Şu sözleri üzerine çok düŐünüyordum: Ah mutlu ölümlüler, önce hakikati gören, sonra da Hades’e yollanan. Çünkü payınıza ancak orada yaşamak düŐüyor.” (alıntı, a.g.y., s. 220 vd.)

Günderode’nin hayatında estetik ve felsefi dŐnceler, duygusal dŐ kırıklıkları ve “her Şeye karşı hesaplı davranmak”tan tikslenme birbirine bağlıydı. (Wolf 1981, s. 8) Norbert Kohlschmidt’e göre, o, kendi yaŐamına, ancak ölümün yetkinlikle tamamlayacağı “estetik bir varoluş” biçimi vermişti.

“Her len, kendisinin yükselterek geliştirdiği bir yaşamı yer-yüzüne geri verir. Canlı daima daha gelişmiş öğeleri içine alarak, durmadan daha yetkinleŐmeli ve genelleŐmelidir. Bu Şekilde evren, teklerin yok olmasıyla yaşam kazanacak ve tek olan da yaşayarak geliştirdiği evren içinde lmszce sürüp gidecektir; ölümden sonra da yükselerek ve çoğalarak, dünyanın yaşam ve ölüm idesini gerçekleŐtirerek.” (Günderode 1990, Cilt 1, s. 360)

Fakat Günderode'yi sadece ölüm özlemi ve melankoliyle nitelemek eksik olur. Bettina von Arnim'in ikinci ben'i, yani bir tür complexio oppositorum'u (karşıt varlığı) olarak o, çok daha ciddi düşünen iyi eğitim görmüş bir kadındı.  zerinde çalıştığı kitaplar, fizyonomi incelemeleri, Novalis ve Athenaeum'dan yaptığı alıntılar, Schelling, Schleiermacher ve Fichte'yle hesaplaşmaları, mantık ve uyak  alışmaları, Latincenin biçimiyle ilgili incelemeleri bunu belgeler. Fakat öğrenimini okullara giderek, üniversitelerde yapılandırmayı düşünmedi. Bettina von Arnim'in *Günderode* mektup romanı, bu iki kadın arasındaki çok özel dostlukta, bütün engellere karşın, ütopik bir kuramın geliştiğini ortaya koyar: "Schwebereligion"⁵ (→Bettina von Arnim). "Cesarettten kazanılan daima hakikattir, tini güvensiz yapan da yalan. Tinin güvensizliği bir heyula gibidir ve korku verir. Kendi kendini düşünme, en yüksek cesarettir." (alıntı, Wolf 1981, s. 30) Bettina gülerek siyasi d ş nceler ortaya atar; Günderode şiir, yüksek düşünsel düzeyde düz yazı ve dramlar yazar; yaşamın kaynaklarını sorguladığı, dünyanın ruhlarına yalvardığı ve annelere geri döndüğü:

"Dünyanın sonu fragmanı
Biz oluşu yönetebilirsiniz ama varlığı değil,
Ve sen artık ana kucağından ayrıldın.
Bilincinle d şten koptun artık.
Ama, derinlere, ruhunun köklerine bak,
Burada aradığını, orada bulacaksın,
Sen sadece dünyanın aynasısın, onu yansıtan."
(alıntı, a.g.y. 1981, s. 31)

Görüldüğü gibi, Günderode'nin biçemi, en üst düzeyde melankoli halini almıştır. O, ölümünden aylar önce bir hançer edindi ve kaburgalarının altında saplaması gereken yeri sorup, öğrendi. Mezar taşın-

⁵ *Schweben*: dalgalanma, durağanlaşmamış anlamında; *Religion*: din, - .n.

daki yazı, onun dünya hakkındaki duygusunu en güzel biçimde dile getirir:

"Yeryüzü, sen benim annem ve sen beni besleyen nefes,
Kutsal ateş, benim dostum; ve sen ey kardeşim, dağların ırmağı,
Ve benim babam eter, sizlere sesleniyorum, saygıyla,
Dostça şükranlarımı sunuyorum; sizlerle yaşadım burada,
Ve öteki dünyaya gidiyorum, sizi sevinçle terk ederek,
Sağolun, erkek kardeş, dost, baba ve anne, sağlıkla kalın."
(alıntı, a.g.y. 1981, s. 45)

Ama öyle görünüyor ki, ölüm onun için yüreklice bir kaçışı, elinde kalan biricik olanak; çünkü "bir düşün gölgesi" olmak istemiyordu. [GG]

YARARLANILAN YAPITLAR

GÜNDERODE, KAROLINE VON. Sämtliche Werke und ausgewählte Studien. Historisch-Kritische Ausgabe. Hg. v. Walter Morgenthaler. 3 Cilt Basel/Frankfurt/M. 1990.

BURWICK, ROSWITHA. "Liebe und Tod in Leben und Werke der Günderode." In: German Studies Review, 3/1980. s. 207-224.

KOHLSCHEMIDT WERNER. "Ästhetische Existenz und Leidenschaft. Mythos und Wirklichkeit der Karoline von Günderode." In: Wolfgang Böhme (Hg.) Selbständigkeit und Hingabe. Frauen in Romantik. Karlsruhe 1980, s. 9-20.

KRECHEL, URSULA. "Getaumelt in den Räumen des Äthers." In: Die schwarze Botin. 16/1980. s. 32-38.

TENGELER, SABINE. Zum Verhältnis von Weiblichkeit und Schreiben bei Karoline von Günderode. Hamburg 1982. Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magister Artium. (unveröffentlichtes Manuskript)

WOLF, CHRISTA (Hg.) Karoline von Günderode. Der Schatten eines Traumes. Gedichte, Prosa, Briefe. Hamburg/Zürich 1981.

**Caroline Schlegel-
Schelling**
(1763-1809)



“Al bu şiiri, sevgi ve acıyla dokunmuş,
Ve bastır narin göğsüne,
Seni sarsan, ikimizin de içini titretiyor,
Senin söylemediğini, ben zaten biliyorum...”
(Schlegel-Schelling 1913, s. 695)

Romantik felsefenin en renkli anahtar kişisi olan Böhmer'in dul kalan karısı Caroline Michaelis, Schlegel ve Schelling'le evlenmiş, bütün öteki düşünen kadınlardan daha çok zamanının söylence kahramanı olmuştur. Caroline hakkındaki düşünceler birbirinden farklıdır; ve ikiyüz yıldan beri onun hayatını yazan pek çok kadın ve erkek yazarı, neyin büyülediğini söylemek çok zordur: Bu, sadece edebiyat salonlarında devrimi tartışan değil, aynı zamanda kurtarılmış Mainz'da, sonra da kalede tutuklu kaldığında, köktenci demokratlar ve Jakobinler arasında yaşayan, başkaldıran, kışkırtan bir kadının yaşama gücü müdür? Yoksa ondaki, Aydınlanmacılığın klişesi altında “bir kadın olarak” akışan coşkulu kendini verme midir? Gerçekten Caroline, hayati

boyunca, birbirinden farklı roller arasında, çok yaratıcı düşünörlere bir eş, çalışma arkadaşı ve esin kaynağı olarak ideal bir uyum sağlamayı başarmıştır. Ondan yazılı olarak yalnızca mektupları, birkaç anonim kitap incelemesi ve August Wilhelm Schlegel ve Friedrich Schelling'in metinleri üzerine yapılmış bir sürü düzeltme kalmıştır. Bu notların bazıları uzun ve önemli tamamlamalardır. Bu yüzden filozof Caroline Michaelis-Böhmer-Schlegel-Schelling'in felsefesi üzerine kurgular üretilmelidir; nk onun yaptıkları yazılanları aşar.

Onun etkisini değerlendirmeyi güçleştiren şudur: Caroline'in inanarak yaşadıkları, karşılıklı konuşmalara dayanan düşünce tarzı, geleceğe indirilmiş bir kurtuluş darbesidir. Ve de bu düşünce tarzıdır burada belli bir rol oynayan. Onunki gibi bir düşüncede, "erkekçe"de eksik olan "kadınca" ge, romantik tavrın bir parçasıdır. Caroline'in yaşadığı ve etkilediği ağ, Aydınlanma'nın bilimsel kesinliğinin söz verdiklerini başaramadığını duyumsanmaya başlandığı bir zamandır. Dil, o kadar da aydınlatıcı değildir; daha çok gizler ve susmayla örülmüştür. Romantik görüşe göre gerçek düşünce şiir olmalıdır: Sonsuzca bir yansıtma oyunu, asla tam olarak aydınlatılamayacak olan dünya karşısında bir yumuşaklık. Yeni söyleyiş biçimleriyle gizemli yabancılığa yaklaşılmalıdır. Friedrich Schlegel, Novalis ve ötekiler, açık bir şekilde kadınlaşması ya da düşüncenin kadınca tamamlanması programını temsil ederler. nk romantik gr, iki cinsin de özelliklerinin uzlaşmasıdır; hem de bir kişide –"kadınlaşmış" erkek, "erkekleşmış" kadında– değil, ikisinin bir çift olarak birbirini tamamlamasında. İşte Caroline bu ideal tipin somut örneğini canlandırır; onun tuttuğu, bağlandığı felsefe ve siyaset, gerçekten aynı zamanda cinslerin felsefe alanında yeni bir atılım yaptığı zamanı imler. Onun adı, kadınca düşünme atağının gerçekleşmesinde yerini alır – bir kadının hayatı olarak. Bununla birlikte, onun profili, zamanın tinine ve erkeklerin kurduğu teorisinin çerçevesine tam uygun düşer.

Çünkü romantik akımda şüirleşmeyi isteyen, Aydınlanma'nın sonunda egemen olan aklın kendisidir.

Caroline Albertina Michaelis'in gençliği, üniversiteli, kültürlü bir topluluk atmosferi içinde geçmiştir. Gözde bir doğubilimci (oryantalist) olan babası, Göttingen'de profesördü. Lessing, Lichtenberg, Alexander von Humboldt, Benjamin Franklin gibi birçok kimse evlerine konuk olarak gelir giderdi. Ailenin oturduğu ev büyüktü. Bu evde daima öğrencilerle birlikte yaşanırdı. Baba, kızının yazınsal ilgilerini gönülden destekliyordu. Caroline, büyükannenin sağladığı parasal destekle okulunu taşrada tamamladı. Göttingen'e dile düşmüş bir aşk öyküsünden ötürü, genç bir hanım olarak geri döndü. Orada, ondan, skandala karışmış üç profesör kızından birisi olarak söz ediliyordu – öteki ikisi, arkadaşları Therese Heyne ve →Dorothea Schlözer'di (Birinci cilt). Caroline büyük erkek kardeşine çok bağlıydı ve evlenmeyi pek istemiyordu. "Eğer kendi başıma buyruk olsaydım asla evlenmezdim" diye yazmıştı 1781'de arkadaşı Luise'ye (Schlegel-Schelling 1988, s. 14). Ama yine de ağabeyinin öğütlerine uyararak üç yıl sonra, onun en iyi dostu olan bölge doktoru Wilhelm Böhmer'le evlendi. Evli çift, Harz'da Clausthal'e yerleşti.

Gerçi evlilik dedikoduları uzaklaştırmıştı, ama kısa bir süre sonra küçük kent ona sıkıcı gelmeye başladı. Caroline şimdi kızgınlık ve çevreden el etek çekme arasında gidip geliyordu. İki kızının yetiştirilmesinden kalan zamanı Göttingen'den getirttiği kitapları okumakla geçiriyordu. Bir mektubunda, "arasında tutsak olarak oturduğu duvarları" "renkli şekiller ve ışıklı umutlarla" resimleyip boyadığını yazıyordu (bkz. a.g.y., s. 17); ve "artık gül pembesi bir gelecek beklemiyorum – benim zarlarım atıldı" diyordu (Schlegel-Schelling 1913, s. 153). 1788'de kocası aniden öldü. Onun ölümünden kısa bir süre sonra doğan oğlu da. Caroline önce ailesinin yanına, daha sonra da Marburg'a taşındı. Erkek kardeşinin yanında yaşamaya baş-

ladı, para sıkıntıları içinde. Dostları, yalnız kalan anneyi yeniden evlendirmeye çalıştılar. Fakat bu kez yeni bir darbe geldi, iki kızından küçük olanı öldü. Caroline artık özgürlüğünü savunmaya karar verdi.

“Tanrılara ve insanlara inat, mutlu olmak istiyorum –artık beni üzen hiçbir acıya yer vermek yok– onda sadece kendi gücümü hissetmek istiyorum... Olanaksız olan tasarımı olarak kalacak, olanaklı olan kararlaşacak.” (a.g.y., s. 220 d.)

Nisan 1792’de Caroline arkadaşları Therese ve Georg Foster çiftinin yanına, siyasal bakımdan huzursuz günler yaşayan Mainz’a taşındı. Şimdi kızı Auguste ile yalnız kalmıştı; çeviri ve elişleriyle geçiniyordu. Devrime sempatisi vardı ve 1792/93 yıllarında olup biten olayların çizgisinde kararlı bir cumhuriyetçi olmuştu. Foster’in Ren bölgesinde barışçı demokrasinin kurulması için gösterdiği çabalar, kentin devrim ordusu tarafından “kurtarılışı,” cumhuriyetin ilanı; ve sonunda Prusya ordusunun başarıya ulaşan karşı saldırısı, onun siyasetteki durakları oldu. Yeni çıkan yazılar konuşmaların konusuydu: Fransız devrim yazını Condorce’dan; Mirabeau’nun mektuplarından bir çeviri hazırladı. Therese Foster işgal altındaki Mainz’i terk edip gittikten az sonra Caroline, her akşam cumhuriyetçi Almanlarla Fransız askerlerin bir araya geldiği Fosterler’in evinin yönetimini üstlendi. Prusyalıların utkusu, Caroline’e tutuklanma getirdi. Orada evlilik dışı bir gebeliği saklamaya çalışmış olmalı. Bunun fark edilmesi halinde kendisini öldürmek için zehir hazırlamıştı ki, son anda kardeşi ve dostları tarafından kurtarıldı. Takma bir adla Leipzig üzerinden Altenburg Lucka’ya ulaştı. Orada bir erkek çocuk dünyaya getirdi: “Ateş ve gecenin çocuğu”nu. Çocuğun genç bir Fransız subayı olan babasının evlenme teklifini de, çocuğu evlat edinme isteğini de kabul etmedi. Annesinin sevgiyle küçük “Citoyen” dediği küçük çocuk çok yaşamadı. Bu sırada dostlarından çok azı, hepsinden de çok, Caroline’in eski günlerinden hayranı olan August Wilhelm Schle-

gel onun yanında yer aldı.

Lucka'da, Schlegel'in daha genç olan kardeşi Friedrich, Caroline'i tanıdı. Friedrich, Caroline'le yaptığı yoğun konuşmaların etkisiyle yazı yazmaya başladı. Friedrich Schlegel'in 1793/94'te çıkan *Über die weiblichen Charaktere bei den Griechen* ve *Über die Diotima* adlı iki ünlü yazısı, doğrudan doğruya Caroline'in kişiliğini yansıtır. Bu yazılar, Caroline'in ona, nasıl hayranlık duyduğu bir hoca ve örnek olmuş olduğunu gösterirler. August Wilhelm Schlegel de o sırada bir Shakespeare çevirisi üzerine çalışmaktadır- o da Caroline'le birlikte. Bu sırada felsefe yapan bir dostlar çevresi oluşmuştur. 1796'da, bu arada evlenmiş olan Caroline ve August Wilhelm, Jena'ya taşınırlar ve oradaki yazınsal hayatın merkezinde, felsefenin harekete geçirdiği bir karşıt akım oluştururlar: Sonradan Jenalı İlk Romantikler denen akım başlamıştır. Caroline'in başı çektiği ve köruklediği eleştirilerle, Schlegel kardeşler, Schiller'in¹ yazınsal idealinden koparlar. Bu andan itibaren siyasal-yazınsal bir birliğin doğrudan gerçekleşmesine çalışırlar; bir birlikte düşünme "Symphilosophie"ye koyulurlar. Burada istenen birlikte ve fragman halinde belli bir yazarı olmayan yazılar yazmaktır. Bu program ruhu içinde köktenci *Athenaeum* dergisi çıkmaya başlar. Friedrich von Hardenberg (Novalis), Sophie ve Wilhelm Tieck, Friedrich Schleiermacher ve başkaları hemen her gün Caroline'in evinde buluşurlar. 1799'da -Friedrich Schlegel ve Dorothea Veit, Berlin'den Jena'ya taşınmışlardır- buluşma, birlikte yaşamaya dönüşür. Caroline, siyasal bakımdan anlaşılan "güzel arkadaşlığın" ev sahibi, örgütleyicisi ve yöneticisidir; dışardan gelen saldırılara karşı onu coşkuyla savunur. Caroline, felsefi tartışmalarda çekingendir; özelliikle de yazmaktan kaçınır. Dostlarının zorlamasıyla *Athenaeum* ve Shakespeare çevirilerinde onlarla birlikte çalıştığı halde yazı yazmaz.

¹ "O, Schiller'in yazınsal yapıtlarındaki ahlaksallaştırma ve duygusallaştırma için kardeşlerin gözünü keskinleştirdi." (Behler 1966, s. 44)

Grubun aynı yıl dağılması hakkında birçok kurgu ileri sürülmüştür. Bunda hem siyasal umutlar hem de kişisel gerginlikler birlikte rol oynamış görünüyor. Caroline için 1800 yılı derin ayrılıklar yılı oldu. Bu yıl, gruba katılan Friedrich Schelling'e âşık oldu ve yıllardan beri en yakını ve en güvendiği insan olan onbeş yaşındaki kızı Augusta öldü. Bu olay grupta şok etkisi yaptı. Sonunda keder ve kendini suçlamalar içinde Caroline ve Schelling bir araya geldi ve durum çifte ilişkiye dönüştü. Bu, düşünsel bakımdan eski "arkadaşlık"la uzlaşamaz bir durumdu. Friedrich Schlegel ve Dorothea Veit, Caroline'den yüz çevirdiler. Caroline 1803 yılında August Wilhelm'den anlaşarak ayrıldı ve Schelling'le evlendi. Evli çift Schelling'in profesör olduğu Würtzburg'a gittiler. Üç yıl sonra Münih'e taşındılar. Bu, 1809'da orada ölen Caroline için son yolculuk oldu.

Schelling'le Caroline'in birlikte yaşadıkları yaşam, symbiotik² çizgiler taşır. Caroline onu yüceltmeyi ödev bildi. Onun etkisiyle *Neue Jenaischen Literaturzeitung*'a birkaç kitap konuşması yazdı. Bu arada mektuplardan oluşan bir kitap için yazdıklarında, kendi yazıları hakkında gecikmiş bir anahtar verilmiştir: Bu mektuplardan gelen "büyük etki ... onların bir üçüncü için yazılmamış olmasından, üçüncünün onlarda bulduklarının daha çok kendi ruhundan gelmesindedir. Onlar bir rastlantıyla yabancı ellere düşen halis aşk mektuplarıdır." (A.g.y., s. 666) Onun konuşarak yaptığı felsefesi ve mektupları, bu anlamı taşırlar. Bunlardan başka Caroline, filozof Schelling'in yazılarını kendi elleriyle düzeltip temize çekmiştir. Schelling'in en verimli yılları, Caroline'le olduğu yıllardır – felsefe yapmayı ortaklaşa bir yapıp etme, ve de yerleşik yazın ve felsefeye karşı bir karşı koyma olarak gören bir kadınla yaşadığı yıllar.

Caroline'in kendisi, Gisela Dischner'in saptadığı gibi, "18. yüzyı-

² Yaşamak için birbirinden yararlanan canlıların yaşama biçimi, -ç.n.

İn buna karar verebilecek şansa sahip az sayıdaki kadınlarından birisi olduğu halde, hiçbir zaman üniversitede okumak istemedi" (1979, s. 98). O, kendisini, insanlar arasında yaşamış, yazılmadan anlatılan bir ütopya olmaya, tümüyle teslim etmeyi yeğledi. [PG]

YARARLANILAN YAPITLAR

Caroline. Briefe aus der Frühromantik. Nach Georg Watz, vermehrt hg. v. Erich Schmidt. Leipzig 1913 (vollständige Ausgabe).

Caroline Schlegel-Schelling, 'Lieber Freund, ich komme weit her schon an diesem frühen Morgen'. Briefe. Hg. v. Sigrid Damm. 4. basım Darmstadt 1988 (Auswahl).

DISCHNER, GISELA. Caroline und der Jenaer Kreis. Berlin 1979.

KLESSMANN, ECKART. Caroline, München 1975.

Germaine de Staël (1766-1817)

“Güzellik eğer gönül kazanmayacaksa, neye yarar? Felsefede de durum aynıdır. O, düşünenin güzelliğidir. Felsefe, insanın sonsuz ve görünmez olanla uğraşarak, doğasındaki çığlığı kendisinden uzaklaştıran saygınlığının kanıtıdır.” (De Staël 1985, s. 571)



Aşağılanmalara, önyargılara, siyasal yanlışlarına ve yıllar süren sürgün hayatına karşın, doğumundaki adı Anne-Louise Germaine Necker yani Germaine de Staël'in hayat öyküsünde hiçbir acının izine rastlanmaz. Bunda belki İsviçreli bir banker olan babasının bitmez tükenmez servetinin rolü vardır. Babası banker Jacques Necker, hem XVI. Ludwig'in hem de devrimin maliye bakanıydı. Bu durum, belki De Staël'in hiçbir zaman hiçbir şeyden vazgeçmemek ve şaşmadan kendi ideali için savaşmak şeklinde kendini gösteren karakter yapısını açıklar: *Delphine*'deki özlü sözün anlamında: “Her şeyi anlamak demek, her şeyi affetmek demektir.”¹ Germaine de Staël, Necker'in biricik kızıydı. Annesinin, d'Alembert, Diderot, Buffon, Gibbon ve Marmontel gibi ünlü kişilerin devam ettikleri büyük ve ünlü bir salonu vardı. Rousseau'nun eğitim idealine özel bir bağlılık gösteren annesi, o çağda genellikle yapılanın tersine, kızını hizmetçilerin eline bırak-

¹ “Tout comprendre c'est tout pardonner.”

mamıştı. Anne ve baba birbirlerine karşı büyük bir sevgi gösteriyorlardı. Napolyon, Necker ailesinin huzurlu atmosferini alaylı bir şekilde şöyle niteliyordu: "Madam Staël'in ailesi gerçekten çok şaşkınlık verici. Anne, baba ve kızları, birbirlerine karşı sürekli diz çöküp tapınma halindedir. Her biri toplumu arındırmak ve mistikleştirmek için, karşısındakini kutsamada, ötekini aşmaya çalışıyor." (alıntı, Herold 1960, s. 11)

Baba, anneye yazı yazmayı yasaklamışsa da, bu yasak kızları için geçerli değildi. O, daha 1788'de hayali bir mektuplaşma olan *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Jean-Jacques Rousseau* adlı bir yazı yayımlamıştı. Burada o, kendisine izin verileni seçmişti: Böylece Rousseau'nun toplum eleştirisi ve bunun sonucu olarak, duygulara, içgüdü ve anlayış yeteneğine yönelmesi, çok özel bir şekilde ele alınıyordu; ama onun doğallığa geri dönmedeki öncülüğü değil.

Yoksul düşmüş bir soylu olan kocası Baron de Stael-Holstein'in İsveç konsolosu olması, kendisi ve babasının toplumsal ve siyasal ilgileri bakımından çok yararlı oluyordu. Fakat doğurduğu beş çocuktan yalnızca ilki kocasındandı. De Staël, aşk için hayranlık duyacağı bir erkek arıyordu ki, bu da o kadar kolay bulunur bir şey değildi!

Çağının karmaşası ona pek çok aşk girdabı sundu. Yazdıkları, bu yüzden birbirinden çok farklı oldu: *Die Briefe über Rousseau* (1788) ve *Sophie oder die geheimen Gefühle* (1790) adlı dram, toplumun yüzeyselliğine karşı coşkulu bir protestoyu dile getirir. Marie-Antoinette'in² idamına karşı çağrı ve *Réflexions sur le Paix*'de (1794) daha çok siyasal bir tavır söz konusudur. *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*³ (1795) →Rahel Varnhagen'e gözyaşları döküre-

² *Réflexions sur le procès de la Reine par une femme* (Paris 1793) başlangıçta adsız yayımlandı.

³ Bu kitap, 1797'de *Über den Einfluß der Leidenschaften auf das Glück ganzer Nationen und einzelner Menschen* adıyla Almancaya çevrildi.

cek kadar dokunmuştu. Başlığın da gösterdiği gibi, Germaine de Staël için sevgi ve siyaset aynı şey değilse bile, birbirine sıkı bir şekilde bağlıydı.

İlk sevgilisi, hem XVI. Ludwig'i, hem de devrimi ve Napolyon'u bir zarara uğramadan atlatan becerikli Talleyrand idi. Talleyrand'ı, iki çocuğunun babası olan Vikont Louis de Narbonne-Lara izledi. Germaine de Staël onu savaş bakanı yapmayı başardı. Ölçülü liberal bir ruhla, Fransa'nın başına gelenleri, siyaset ve kişisel açıdan yönetmeye çalıştı. Salonunda, babasının evinde ya da İsveç Konsolosluğu'nda, ılımlı kral yandaşlarını, Girondenleri ve Jakobinleri bir araya getiriyordu. Ayrıntılarda monarşiye tam yandaş olmasa da, akıllı ve güçlü bir liderin (Narbonne!) Fransa'yı restorasyon tehlikesinden ya da yığınların egemen olmasından kurtarabileceğine inanıyordu. Ama 2 Eylül 1792'de Paris'i arkada bırakmak zorunda kaldı: Korku egemen olmaya başlamıştı. Daha önce Avrupa'yı bir savaşa sürüklemek için elinden geleni yapmış olduğu halde, şimdi *Réflexion sur la Paix*'de cumhuriyeti ve barışı savunmaya başladı. Kocasının Birinci Fransız Cumhuriyeti'nin meclisinden birinci yabancı konsolos olarak elde ettiği dokunulmazlığa dayanarak 1795'te, dördüncü çocuğunun babası Benjamin Constant'la birlikte geri döndü. Benjamin Constant, liberal doktrinin yandaşı olarak, siyaset sahnesinde oldukça kötü bir durumdaydı. İkisinin ilişkileri ve Madam de Staël'in sık sık cephe değiştirmesi onu yeniden kuşkulu bir duruma soktu: Daha yılın ancak sonuna gelmişti ki, yine Fransa'nın dışına çıkarıldı. Ama bir yıl sonra yine geri gelebildi.

Constant da, De Staël gibi İsviçreli bir soydan geliyordu; ama Avrupa'nın çeşitli kentlerinde büyümüşü. Madam de Staël'le birlikte, on yıl boyunca nefret ettiği bir çingene hayatı sürdü. Madam de Staël'in

Corinne ou l'Italie (1805) ve Benjamin Constant'ın *Adolphe*⁴ (1816) adlı romanları, aralarındaki karşılıklı nefret ve aşk ilişkisini işlemeye çalışan denemelerdir. Constant bugün psikolojik romanın kurucuları arasında sayılır. Başyapıtı *De la Religion*'da (1824), çok tanrılı inancın tarihinde, aydınlanmanın dinler üzerindeki etkisi sorununu ele alır. Bu kitabın son bölümünde, "din ve coşku"nun (*De l'Allemagne*, 1810) tinsel benzerliğini gösterir.

Napolyon, başkaları gibi Madam de Staël'in de Fransa'ya dinginlik getireceğini umduğu güçlü kişiydi. Ama onun kendisini siyasal amaçları bakımından kullanmasına izin vermedi. 1799'da, devlet içindeki çatışmalar sonunda birinci konsül oldu ve Fransa'ya tam bir "huzur" getirdi. Bu sırada Germaine de Staël, *De la litterature consideree dans ses rapports avec les institution sociales* adlı yazısını yayımladı. O, burada "devrim aşamasının sonunda kurulan yeni toplum örgütlerinin çerçevesini, Avrupalı ülkelere göre ölçüp biçiyordu." (De Staël 1985, s. 819) Bu, "belki de ilk defa Fransız devriminden sonra halkın kültürüyle ilgili siyaseti etraflı bir şekilde inceleyen, iyi temellendirilmiş yazınsal-sosyolojik bir durum saptamasıydı." (a.g.y. s. 820) Bu yapıt, Napolyon adına büyük bir kadın düşmanlığıyla yapılan ve etkisi uzun süren öyle kötü yazınsal bir eleştiriye uğradı ki, hemen hemen bugüne kadar bilinmeden kaldı.

Napolyon kendi yayılmacı siyasetinin desteklenmesi için, sorunsuz bir ulusal birlik istiyordu. Bu yüzden ulusu Katoliklik altında bir araya getirmeye, evliliği toplumun temel direği olarak yerleştirmeye çalışıyordu. Oysa Madam de Staël, serbest aşkın, boşanma hakkının ve aynı şekilde Protestanlığın ideal bir devlet dini olduğunun propagandasını yapıyordu.⁵

⁴ Constant'ın romanı, 1806/07'de, Madam de Staël'le ilişkisi zayıfladıktan sonra çıktı.

⁵ "Protestanlıkta ahlak daha temiz, işlenen suçlar daha az acımasız, yasalar da-

Delphine (1802), özgür bir kadın romanı olmak kisvesi altında, suskun Fransa'yı, çıkarıcılığı bir yana bırakıp özgürlük savaşı verme-ye çağırıyordu:

“Bizim vicdanımız özgürlüğü ve adaleti özlüyor; hiç kimse köleliği istediğini itiraf edememeli... bağımsızlığını koruyan kimse, hatta içimizde en aldırışsız olan bile, İngiltere’de yasa karşısında duyulan ve yasanın da insan için gösterdiği saygıdan etkilenerek sarsılmalı.” (alıntı, Herold, 1960, s. 175)

Germaine de Staël roman yazarı değildi. Edebiyatı, insanın tinine hizmet eden bir silah olarak görüyordu. Ideal bir liberalizmi, aydınlanma felsefesi ve duyarlı bir anlayışla bağdaştırmak istiyordu. Bu sonradan onu, Alman idealizminin Fransa’daki ideal temsilcisi yaptı. Voltaire ve Montesquieu onun yol göstericisiydiler (Mentor). Ve Napolyon onu çok iyi anlamıştı: “Edebiyat, yoksa başka bir şey değil mi? Ben bu tuzağa düşmem. Edebiyattan, ahlaktan, sanattan, başka şeylerden konuşarak siyaset yapılabilir. Kadınlar örgüleri başında kalmalı.” (alıntı, De Staël, s. 825)⁶ Germaine de Staël, daima Napolyon’u kendi liberal amaçlarına inandırabileceğini umdu. Ama Napolyon, onun “dikiş kutusu siyasetini” mahkûm etti –kadınlar çocuk yapmalıydılar– ve onun salonundan huzursuzluk çıkabileceğinden korkuyordu. Madam de Staël susmaya hazır değildi. Bu onun hayatının üçüncü sürgün bölümü oldu. “Maddenin kayzeriyle tinin kraliçesi arasındaki savaş 14 yıl sürdü.” (Sainte Beuve). Ancak bu sırada yazdığı kitaplar ona ün kazandırdı.

1802 yılında sürgüne gitmekte çok acele etmiş olmalı. İsviçre üzerinden Almanya’ya geldi. Adı buraya kendisinden önce gelmişti. Al-

ha insancıldır. Katolikliğin hatası, korku ve baskıyı, dünyayı düzeltmenin en iyi yolu olarak görmesindedir.” (alıntı, Pulver 1980, s. 176)

⁶ Napolyon’dan, 30 Aralık 1807’de, onun Chambéry’deki oğlu August de Staël’e yazılmış.

man tininin büyükleri, Wieland, Goethe ve Schiller onu ve onun çok ünlü konuşma sanatını merakla⁷ bekliyorlardı. De Staël'le ilk görüşmesinden sonra Schiller Goethe'ye şöyle yazıyordu:

"... hepsi bir bütün ve onda yabancı, sahte ve hastalıklı hiçbir çizgi yok. Bunu sağlayan, doğa ve düşünüş tarzının ölçüsüz başkılığına karşın, ondan duyulan rahatlık, ondan her şeyi duymak ve ona her şeyi söylemeyi istemek... O, her şeyi açıklamak, görmek, ölçmek istiyor; hiçbir şeyi karanlık ve eksik bırakmak istemiyor. Meşalesiyle aydınlatamadığı yerde, artık hiçbir şey yok. Bu yüzden idealist felsefeden müthiş korkuyor. Bu felsefe ona göre mistiğe ve batıl inanca varır. Ve bu da onun görüşüne göre, kendisi için öldürücü, zehirli bir havadır." (alıntı, a.g.y., s. 830)

Weimar'ın dinginliğini Germaine de Staël, tam olarak Schelling'in felsefesi anlamında, "real olanda ideal olanın uykusu" olarak duymusadı (alıntı, De Staël, 1985, s. 834); o, Alman şair ve düşünürlerinin gazete okumamasını, siyasetçilerle aydınlar arasında hiçbir ilişki olmamasını korkunç bulmuştu: "Her iki toplumsal sınıf, bilim adamları ve saray halkı birbirinden tümenden ayrı. Bunun sonucu olarak bilim adamları karşılıklı konuşmaya özen göstermiyorlar ve dünya adamları da tam anlamıyla düşünmekten yoksunlar," diye yazıyordu 1 Nisan 1804'te babasına. (alıntı, a.g.y., s. 832) Onun çevresine karşı umursamazlığı ve hayata yakınlığının, Almanya'nın kilise ve kilisedışı soylularını nasıl şaşkına çevirmiş olduğunu, şu iki fıkraya gösteriyor: O, Weimar Prensi'ne, yeni bir saray yapmaktan vazgeçmesini, bunun yerine, etrafında toplanan düşünürlere daha yüksek ücret ödemesini önermişti. Bir keresinde Fichte'den 15 dakika içinde sadece kendi "ben-ben"ini açıklamasını istemiş, beş dakika sonra da sözünü kese-

⁷ Goethe daha 1796'da, onun *Horen* üzerine olan roman teorisini *Versuch über die Dichtung* başlığı altında yayınlamıştı.

rek anladığını söyleyip, anlattıklarını Münchhausen'in şu fıkrasına benzetmişti: Münchhausen bir gün geniş bir ırmağın bir yakasından ötekine geçmek istemiş; bunu sağ eliyle kendi sol kolunu tutarak yapmış. (bkz. Herold, 1960, s. 268 d.)

Germaine de Staël, 1803/04 ve 1808/09'da yaptığı iki büyük Almanya gezisinden sonra yazdığı *De l'Allemagne* (1810; Alm. *Über Deutschland*, 1814)⁸ adlı kitabında, birbirinden farklı olan iki ulusal düşünüş şeklini karşılaştırarak, Fransızlara liberal bir ayna tutmak istemişti. Bundan çıkardığı sonuçlar ve yaptığı betimlemeler hakkında sonradan ona taşlamalarda bulunuldu.⁹ Fransa'da Alman romantik akımının duyuş ve düşünüş tarzı, ancak Napolyon'un egemenliğinin sona ermesinden sonra gündeme geldi. Onun Avrupa'da tanınması, Madam de Staël'in bir hizmetidir.

Bu kitabın çalışmalarında, ona, danışman ve ev öğretmeni olarak August Wilhelm Schlegel yardımcı oldu. O, 1804'te →Caroline Schlegel-Schelling'ten ayrılmıştı. Schlegel toplam olarak 12 yıl boyunca Cenevre gölü kenarında Coppet'teki aile malikânesinde onunla birlikte yaşadı ve gezilerine katıldı. Önemli günlerde, Coppet'teki şölen masasında genellikle otuz kadar konuk toplanıyordu. Avrupa'nın düşünce dünyası ve Napolyon karşıtları burada buluşuyorlardı. Fakat bunlar arasında sadece iki kadın vardı: Madam de Staël ve Madam Recamier, ev sahibi hanımın ikinci benî: çok güzel ve çok namus düşkünü, Napolyon'dan bile dostluğunu sakınmıştı. Yolculuklarına, çeşitli toplumsal ilgilerine karşın, Madam de Staël Almanya hakkındaki ge-

⁸ İlk baskısı, 1810'da Napolyon tarafından imha edildi, ama klişeler kurtarıldı. İkinci baskı ancak 1813'te Londra'da yapılabildi.

⁹ Her şeyden önce Heinrich Heine –ki o da benzeri bir kaderi yaşamıştı, ama ters yönden gelen– onu, olayları doğru aktarmayan bir yan tutuculukla suçladı. Napolyon'un hizmetlerini, özellikle "iç eteklere girdap rüzgân" tutmakla betimleyerek yüceltti. Yazık ki o da, olağandışı kadınları tanımlarken, onları aşagılamak için kullanılan cinsel ayrımcı sözcükleri büyük bir zevkle kullandı.

niş kapsamlı yapıtını tamamladı. Yapıt dört büyük bölüme ayrılmıştı: "Almanya ve Almanların gelenekleri," "Edebiyat ve Sanat," "Felsefe ve Ahlak," ve "Din ve Coşku." Burada sadece felsefeyi ele alacağız.

Madam de Staël, ikiciliğini (dualizm) kendisinin de kabul ettiği Kant'ın öğretisinin bir betimlemesini yaptıktan sonra, Alman idealist felsefesinin en önemli ana akımlarını, konularına göre düzenleyerek ele alıyordu. Bu arada öncelikle, filozofların anlayış eksikliklerini¹⁰ ve sistemlerinin kapalılığını eleştiriyordu:

"Bu sistemlerde en ilginç olan yan, onların sergilenmesi. Dünyanın açıklanmasında ileri sürülen ilk temeller, hem doğru hem de yanlış. Çünkü onların kapsadığı ölçüsüz genişlikteki düşünceler her şeyi içeriyor. Fakat bu dünyanın nesnelere uygulandığında, bu teoriler çok parlak fikirler. Onlar aynı zamanda birçok özel nesneye aydınlık getiriyorlar." (De Staël, 1985, s. 565)

O, kamutanrıci (panteist) düşünce bakımından, düşüncenin daima genelleşme eyleminde olmasını kabul etse de, bu genellemelerden bilgi teorisi bakımından hiçbir ilerleme beklemez. Çünkü sonsuz üzerindeki perdeyi yalnızca duygular kaldırabilir, ama açıklayamaz. (bkz. a.g.y., s. 567)

Fichte'nin felsefesinde "ben" in yalnızlığını eleştirir:

"İdealizm, duygulardan soyulduğu zaman bile, tinin eylemlerini en yüksek derecede etkilemek ayrıcalığına sahip. Ama doğa ve aşk bu sistemde bütün büyüsunü kaybediyor. Çünkü bi-

¹⁰ "Almanlar deha meşalesiyle gönüllerin kutsal mabedine kadar sokuluyorlar. Fakat buraya geldiklerinde, başka kafalara kendi idelerini aşlamak için kullanacakları aracı bilmiyorlar." Ve o, şunu salık veriyor: "Onlara verilen form hakkında yargıya varmak için, insanın kendi düşüncelerinin bir ölçüde dışına çıkması gerekir. Felsefe, insanlara insanları tanımayı öğretiyor." (De Staël 1985, s. 574)

zim gördüğümüz nesnelere ve sevdiğimiz varlıklar, bizim kendi idelerimizin nesnelere başka şeyler değiller. O zaman insan *dünyanın en büyük yalnız yaşayanı* olarak görülecektir.” (A.g.y., s. 262)

Germaine de Staël'in yapıtlarını sınıflandırmak güçtür. O, siyasetçi ve yazardı. Her şeyden önce de karşılıklı konuşma dâhisiydi. Onda, “konuşanı, söylediklerinde en yüksek düşünsel noktaya kadar yükselten, aktiflik kazandıran bir sorgulama yeteneği” vardı. (a.g.y., s. 811 vd) Maddesel ve ideal bakımdan uyguladığı felsefesi, kendisini canlı bir şekilde akışa bırakmaktı. Şu cümle onun yaşamında yapıp ettikleri için karakteristiktir: “Düşünceleri dönüp dolaşır hale getirmek, bütün yapılabilecek şeyler arasında yararlı olacağına en güvenilebilir olandır.” (alıntı, Herold, 1960, s. 467)

Gizlice dünyaya getirdiği beşinci çocuğunun¹¹ doğumundan altı hafta sonra, *De l'Allemagne*'yi yayımlamak ve Napolyon'a karşı entrikalarına siyasal dayanak sağlamak için, 1812'de Viyana üzerinden Petersburg'a, oradan da Stockholm üzerinden İngiltere'ye geçti.

“Tin kraliçesi” zafere ulaştı. 1815'te Napolyon'un kesin yenilgisinden sonra Paris'e döndü. 1816'da Jean-Michel Rocca'yla evlendi. Aynı yıl ikisi de öldüler. [GG]

YARARLANILAN YAPITLAR

STAËL, GERMAINE DE. Corinna oder Italien, München 1979.

— Delphine. Leipzig 1947.

— Rettet die Königin! Marie-Antoinette'i savunma çağırısı ve Fransız devrimiyle ilgili başka belgeler. A. d. Franz. u. m. e. Nachw. v. Ruth Schirmer. Zürich 1989.

— Über Deutschland. Vollst. u. neu durchges. Fassung. d. dt. Erstausg. v. 1814 i. d. Ge-

¹¹ Bu onun son aşkıydı: Albert-Jean-Michel Rocca, Fransız ordusunda 23 yaşında bir subaydı. Onun tutku, keder ve uyuşturucu yüklü ateşli isteğine en sonunda 45 yaşındayken kulak vermişti.

meinschaftsübers. v. Friedrich Buchholtz, Samuel Heinrich Catel u. Julius Eduard Hitzig. Hg. u. m. e. Nachw. ver. v. Monika Bosse. M. e. Reg., Anm. u. e. Bilddokumentation. Frankfurt/M. 1985.

HEROLD, CHRISTOPHER. Madame de Staël. Herrin eines Jahrhunderts, München 1960.

PULVER, CORINNE. Mme. de Staël, München 1980.

**Rahel Levin
Varnhagen
(von Ense)
(1771-1833)**



“O kadar eşsizim ki, bu dünyadaki dâhilerin en büyüğüüm. En büyük sanatçı, filozof ya da şair, benden üstün değil. Biz aynı hamurdanız; aynı düzeydeyiz ve birbirimize aitiz...” (Varnhagen, 1983, Cilt VII/2, s. 260)

Rahel Levin 19 Mayıs 1771’de Berlin’de, varlıklı bir Yahudi tüccar olan Markus Levin’le karısı Chaie’nin en büyük çocuğu olarak dünyaya geldi. Sonraki yıllarda yaptığı gezilerde, soyadı olarak Levin yerine Robert adını kullandı. Belki Yahudi olduğunun hemen anlaşılmasını istemiyordu. 43 yaşındayken Karl August Varnhagen von Ense¹ ile evlenirken, vaftiz olarak Friederike Antonie Robert² adını aldı. Yazın

¹ Karl August Varnhagen (1785-1858), 1811’den sonra von Ense, hekim, diplomat, gazeteci ve yazardı.

² Bu karmaşık ad alma öyküsü, onun hem kadın hem de Yahudi olarak çift taraflı kenara itilmişliğinin bir dile gelişidir (bkz. Thomann, 1988, s. 7). Biz onu kendisinin de en çok benimsemiş olduğu gibi, birinci adıyla anacağız.

tarihine, hayatı boyunca kullanmayı yeğlediği Rahel adıyla geçti. Ölmeden önce yayımlamayı planladığı, ama ölümünden sonra kocası tarafından yayımlanabilen oylumlu kitabı, *Rahel, Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* (1833) adını taşıyordu. Bu kitap onbinden çok mektup, günlüklerden alınmış parça ve kısa, özlü söz içerir.³

Bir "kendi kendine düşünür" olan Rahel için düşünmek yaşamsal bir gereksinimdi. Yaşarken uzun süre, Yahudi olarak doğmuş olmayı "en büyük ayıp, en katı acı ve mutsuzluk" olarak duyumsadı. (Varnhagen, 1983, Cilt I, s. 43) Buna bir de, kendisini güzel ve çekici bir kadın olarak duyumsamaması ekleniyordu. Bu aşağılık duygusu yüzünden, dünyaya açılmaktan, yapıp etmekten, sevmekten kaçınıyordu. Hannah Arendt (1981, s. 20) bunu şöyle anlıyor:

"Öyle görünüyor ki, mutlak şekilde her şeyden vazgeçmekten elde kalan biricik şey, düşündür... Düşünmenin kişilik üstü oluşu, mutsuzluğun yalnızca insani, yalnızca rastlantısal oluşunu küçültüyor... Düşünmek bir tür akla dayanan sihir etkisi yapıyor; deneyim, dünya, insan ve toplumun yerine geçen, onları meydana getiren ve önceden gösteren bir şey gibi."

Rahel uzun yıllar dostu olan Karl Gustav von Brinckmann'a (1764-1847) şunu söylemişti: "Her şey kendi kendine düşünmekten çıkıyor, nesnelere üzerine düşünmekten ise, çok az şey..."

Varnhagen arkasında sistematik bir yapıtı bırakmadı. Salon toplantıları düzenleyen, mektuplar yazan bu kadının hayatı ve yapıtları, birbirinden ayrılamayan bir birlik, bir sanat yapıtı bütünlüğü gösterir.

Gençliği ve İlk Salonu

Varlıklı ama pek de kültürlü olmayan ortodoks Yahudi bir ailenin

³ Yanıt mektuplar, "Rahel'in ilişki ve mektuplaşmalarından bir resim galerisi" başlığı altında yayımlandı (Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel, 2 Cilt v. Karl August Varnhagen von Ense. Berlin 1836).

kızı olan Rahel, Almanca ve Fransızcanın yanı sıra İbranice konuşma ve yazmasını öğrendi. Kendi kendisini yetiştirdi. İlk mektuplarını İbranice yazmıştır. Hayatı boyunca hatalı gramer bilgisi ve imlası için özür dilemek zorunda kaldı. Müzik ve piyano dersleri aldı, sonra da beste yapmayı öğrendi.⁴

80'li yıllarda kendisiyle aynı yaşlarda olan David Veit (1771-1814) ile olan gençlik arkadaşlığı başladı. David Veit sonraları, hekim ve gazeteci olarak Hamburg'da çalıştı. Düzenli olarak mektuplaştılar. Rahel onun etkisiyle Lessing, Wieland, Schiller, Rousseau, Shakespeare, Dante, Hume, Tasso, Fichte, Jean Paul, Tieck, Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt ve de →Germaine de Staël ve her şeyden önce de Goethe okudu. August Wilhelm Schlegel'in derslerine girdi, Fransızca ve Almancasını ilerletti, İngilizce ve İtalyanca öğrendi.

İlk salonunu⁵ 1790-1806 yılları arasında, ailesinin Jägerstraße 54'teki evinde açtı. Orada Berlin'in tinsel hayatının en önemli kadın ve erkekleri, Fransa'daki örneğine benzer şekilde, sınıfsal sınırların üstünde bir araya geliyorlardı. Alexander ve Wilhelm von Humboldt kardeşler, diplomat ve gazeteci Gentz, filozof Friedrich Schleiermacher, Prusya prensi Louis Ferdinand, antik diller dilbilimcisi Friedrich August Wolf, Romantik çağın şairleri Jean Paul, Friedrich Schlegel, Clemens von Brentano, Tieck kardeşler, Adalbert von Chamisso ve Adalbert von Fouqué; aynı zamanda Rahel'in arkadaşı olan Dorothea ve Henriette Mendelssohn, Wilhelmine von Boye, Kontes Josephine von Pachta ve Karoline von Schlabrendorf bu çevredendi. Prens

⁴ Yazık ki çocukluğu ve öğrenimi hakkında pek az şey biliniyor (bkz. Thomann, 1988, s. 19).

⁵ Rahel'in kendisi hiçbir yerde bir salondan söz etmez, sadece toplantılardan söz eder. Bunlar çok kez okumak için onun çatı odasında yapılan toplantılar değildi. Oraya sadece tek tek kişileri, yalnız ve kişisel konuşmak istediklerini alıyordu.

Louis Ferdinand'ın sevgilisi, hayata çok bağlı bir kadın olan Pauline Wiesel'le hayatı boyunca sürecek arkadaşlığı o zamanlar başladı.

Rahel, sürekli yeni insanlar tanımaya büyük bir ilgi duyuyordu; onun çok değişik insanları "çekmek ve onları hümanist, aydınlanmacı anlamda etkileme yeteneği vardı." (Thomas, 1988, s. 29) Kendisi bu yeteneğini şu şekilde anlatır:

"Ben toplantıları sonsuz derecede severim, hem de eskiden beri. Bu konuda doğal yeteneklerle donatılmış, yönlendirilmişim; bunun için doğmuş olduğuma inanıyorum. Düşünsel bakımdan kavramak, yanıtlamak ve davranmak için son derece uyanık ve hızlıyım. İnsan doğası ve insan ilişkileri konusunda sezgilerim çok güçlü; şaka ve ciddi olanı anlıyorum ve beceriksizlik kadar bana yabancı olan hiçbir şey yok..." (Rahel, 1983, Cilt IX, s. 321)

Rahel Levin'e konuk olan Friedrich Schleiermacher ve başka bir salon sahibi Henriette Herz, bu özel toplumsallık biçiminin anlamını çok çabuk kavramışlardı. Schleiermacher, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* adlı yazısında, toplumdaki insanların, "kendi düşünsel etkinliklerine olanak vermek için," "kendilerini bir süre burjuva ilişkilerinin dışına çıkardıklarını" yazar. (Schleiermacher, 1983, s. 257)

27 Aralık 1806'da Napolyon'un orduları Berlin'e girdi. Savaşta olup bitenlerden sonra Rahel'in yalnızca salonu dağılmakla kalmadı, ailesi de varlıklarının büyük bölümünü kaybetti. Rahel yaşayış biçiminde bazı kısıtlamalar yapmak zorunda kaldı.

Önce Kont Karl von Finckenstein, sonra da İspanya elçilik sekreteri Don Raphael d'Urquijo'le olan iki aşk ilişkisi başarısızlıkla sonuçlandı. Olabildiği ölçüde soylu ve Yahudi olmayan birisiyle evlenip toplumsal bakımdan daha yüksek bir düzeye ulaşma çabalarında talih

onun yüzüne gülmedi.⁶

Otuzyedi yaşındayken kendisinden ondört yaş genç olan Karl August Varnhagen'i tanıdı. 23 Eylül 1814'te Protestanlığa geçerek vaftiz oldu. Bu arada asalet kazanmış olan Varnhagen von Ense'yle evlendi. Evli çift Karlsruhe'ye yerleşerek birkaç yıl orada kaldı. Varnhagen, Karlsruhe'deki Baden sarayında Prusyalı vekilharç olarak çalışıyordu. 1819'da hiçbir neden gösterilmeden, ama büyük bir olasılıkla demok-rasi yanlısı görüşlerinden dolayı işine son verildi. Karlsbad Kararları (1819) ile her türlü özgürlük çabalarına karşı baskılar artmıştı.⁷ Buna bir de yeniden Yahudilerin izlenmesi eklendi. Varnhagenler, 1819'da Berlin'e dönerek mobilyalı bir ev kiraladılar. Kısa bir süre sonra Ra-hel burada ikinci salonunu açtı. Buradaki toplantılara tarihçi Leopold von Ranke, filozof W. F. Hegel, Eduard Gans, Prens Pückler-Muskau ve yeniden Alexander von Humboldt katılıyordu. 1821'de -Varnha-genların ilk yazınsal girişimlerini destekledikleri- Heinrich Heine de burada boy gösterdi.

7 Mart 1833'de Rahel Varnhagen öldü ve otuz yıl sonra kocasının da gömüleceği mezarda toprağa verildi.

Bir İletişim Felsefesi

Filozof Margarete Susman (1872-1966), Rahel'in 100. ölüm yıldö-nümünde yazdığı denemede, her ne kadar salon sahipleri üzerine çok şey yazıldıysa da, haklarında "doğru ve haklı" bir yargının hâlâ veri-lememiş olduğunu saptamıştı. (bkz. Susman 1992, s. 169) "Rahel'in

⁶ Prusya soyluları için, burjuva sınıfından, hem de Yahudi bir kadınla evlen-mek, sınıfsal onuru zedeleyici bir şey olarak görülüyordu. Bununla birlikte ay-nalık tanınanları da vardı -eğer kadınlar güzel ya/da varlıklı olurlarsa- ama bu iki özellik de Rahel'de yoktu.

⁷ Prens Klemens von Metternich, tutucu şair August von Kotzebue'nün, Ög-renci Birliği'nden Sand tarafından öldürülmesinden sonra, Öğrenci Birlikleri'ni yasaklamış ve sansürü sıkılaştırmıştı.

yaşayış ve özyapısının biçimi, bize düşünölemeyecek ölçüde yabancı(dır)... Onun dingin ve kendi içinde bir bütün olan kişiliğı için yaşamın anlamı, sadece, tinin söz ve yazıyla akıp gitmesiydi." (a.g.y.) Rahel'in geride bıraktığı düşünsel kalıt, 300'den fazla kişiye (arkadaşlarına ve doğal olarak ailesine) yazmış olduğı onbin kadar mektuptur.

Onun salonunda olup bitenler ve mektupları göz önüne alınırsa, bunlarda, yaşanmış bir felsefe biçimi ortaya çıkar.

Mektuplarında çeşitli konular iç içe girmiştir: Siyasal, yazınsal, kişisel ve felsefi düşönceler, edebi kitap incelemeleri, dans ve müzik eleştirileri, hava hakkında düşönceler, en yeni haberler gibi. Rahel diyalog şeklini yetkinleştirmiştir – onun mektupları bu bakımdan tek olarak ele alınamazlar. Onlar ne olduklarını söz ve karşı söz bütönlüğü içinde gösterebilirler.

Rahel'in düşönceleri Romantik çağın başlangıçlarını yansıtır. Düşöncelerinde büyük ölçüde Aydınlanma'ya bağlıdır. Her iki salonunda ve mektuplarında, hoşgörü ve eşitlik idealinin gerçekleştiricisidir. →Caroline Schlegel-Schelling gibi bir kadının siyasal köktenciligi ona yabancıdır. O, her türlü duygusallığı ve coşkuyu yadsır. Kültür ideali, "doğanın savrukça davranıp donatığı bir insan değil, (bunun yerine)... sahip olduğı yetenekleri iyilikle, bilgece ve doğru olarak ve de en yüksek sınırlarına kadar kullanan..." bir insandır. (Varnhagen 1983, Cilt I, s. 325)

Onun etik ideali, insanın kendi varlık yapısını tanıyarak ve ona göre yaşayarak ulaşabileceğı bir ahlaklılıktır. Ona göre kendi mutlu yaşama olanaklarını kaçıran ve yaşamındaki yanılığarı düzeltmeyen kimse, günahkâr bir davranış içindedir. (bkz. Key 1920, s. 38 vd)

Goethe ve Schleiermacher gibi o da Spinoza'ya karşı ayrıcalıklı bir sevgi duyar; tanrı anlayışı panteisttir. Bundan dolayı ona göre dinsel tasarımlar öğrenilip-öğretilemezler; ancak kişisel olarak oluş-

turulabilirler. Bunların kaynağı da insanın gönlüdür. Rahel felsefeyle dini birbirinden kesin şekilde ayırır: “Bizim bilmek için bilmemiz felsefedir. Bilmeyi terk ettiğimiz yerdeki kendini verme ve önceden kabul etme ise dindir.” (Varnhagen 1983, Cilt III, s. 112)

Rahel, Fichte'nin *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*'de (1794) geliştirdiği yaratıcı ben teorisini ilk ve hemen coşkuyla kabul edenlerdendir. 1801'de günlüğüne şunları yazmıştır: “İnsanın kendisi, insan olarak, bir sanat yapıtıdır. Onun öz varlığı, bilinçli olanla olmayanın durmadan gerektiği gibi yer değiştirmesidir.” (Varnhagen 1983, Cilt I, s. 226) Rahel, Fichte'de, kendi çabalarının dile getirilişini buldu: Bilgisizliğini kendi gücüyle yenip yetişkin olamamaktan kurtulmak; kendisini ve çevresindeki dünyayı yeniden yaratan, evrenin ve düşünmenin merkezi olan güçlü bir benin çabalarını. Rahel için sanat ve hayatın nasıl bir bütün oluşturduğunu, onun yazınla ilgili yargıları da gösteriyor. Romantik çağ estetik bağımsızlığı temsil ederken, o, daha çok aydınlanmacı bir sanat anlayışına bağlıdır. Onun için “çıkarsız bir hoşâ gitme” (Kant) söz konusu olamaz; “Goethe'yi okumak,” toplumsal bir etkinlik görüşü sağlamalı, hem de tam kriz zamanlarında.

Rahel, aklı en yüksek dayanak noktası olarak görmemesiyle Aydınlanma felsefesinden ayrılır. “Duyumsamanın düşünmeden daha büyük bir incelik” taşıdığını vurgular: “Düşünmenin kendi kendini açıklama yeteneği vardır; duyumsama bunu yapamaz, o bizim sınırimızdır. Bu sınır kendimiziz; o, salt varolmayı bilir,” der. (Varnhagen Cilt I, s. 259) Bu yüzden onun için gerçek bilgi, “sevgi ve tam bir içine girme” olmadan olanaklı değildir. (bkz. a.g.y., s. 376)

O, cinslerin haklarının eşit olmasını savunur. Ahlak anlayışı buna uygundur. Kendisinin de evlenmeden önce yaptığı gibi, serbest aşkın yaşanmasını kabul eder.

Rahel'in anlayışına göre her insan, öteki cinsin haklarına da sahip-

tir. Kadınların düşünsel bakımdan özgür olmalarını ister; ama meslek sahibi olmalarını ya da ekonomik bakımdan bağımsız bir hayat sürmelerini değil, kendi toplumsal durumunun bir yansıması olarak.

Rahel'in salonu, Fransa'daki 1830 devriminden sonra çözülerek Saint-Simonizm'in merkezi oldu. Saint-Simonizm onun için, kendi ideali olan cinslerin eşit haklara sahip olmasını ve özgür aşkı temsil ediyordu. O, Heine'ye şunları yazıyordu: "Saint-Simonizm hakkında bize yarım saat olsun karşılıklı konuşma olanağının armağan edilmiş olması, ne yazık... Bu yeryüzündeki insanlık tarihinin büyük ve eski yarasına en sonunda dokunan büyük ve yeni bir araç. O, neşter vuruyor ve işte görün: o, kaçınılmaz gerçekleri gün ışığına çıkarıyor." (Varnhagen 1983, Cilt IX, s. 334)

Kalıtları Üzerine

Rahel Varnhagen daha başlangıçtan beri, mektuplarının yayımlandığını görmek istemişti. Varnhagen'le evliliği, başka birçok şeyin yanı sıra, bunu da güvenceye almıştı. Kocasını bu konuda onu destekliyor, onunla ilgili bütün ayrıntıları topluyordu. Bu bakımdan Rahel, kocasının mektuplarını güven altına alıp yayımlayacağına güvenmiş olmalı.

Salon sahibi Rahel, aynı zamanda mektup yazarı olarak da yazın tarihine geçti. Fakat, bize Romantik çağ hakkında yeni bir görüş sağlayacak olan Rahel'in yarattığı bu mektup kültürü ve karşılıklı konuşma felsefesi, henüz keşfedilmeyi bekliyor. Varnhagen'in topladığı verilerin kaybolduğu sanılıyordu. Ancak 1977'de ortaya çıktı ve bunların yayımı için çalışmalar başladı. Bu çalışmalar, Rahel'in yazılarının felsefe çalışmaları olarak da değerlendirileceği umuduna yol açtı. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR

VARNHAGEN, RAHEL. Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde (Berlin 1934).

Rahel Varnhagen. Gesammelte Werke in 10 Bänden. Hg. v. Konrad Feilchenfeld, Uwe Schweikert u. Rahel E. Steiner. München 1983.

ARENDET, HANNAH. Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. Neuausg. München 1981.

HAHN, BARBARA (Hg.). "Im Schläfe bin ich wacher." Die Träume der Rahel Varnhagen. Frankfurt/M. 1990.

Anworten Sie mir. Rahel Levin Varnhagens Briefwechsel. Basel/Frankfurt/M. 1990.

KEY ELLEN. Rahel. Eine biographische Skizze. 3. Aufl. Halle 1920.

STERN, CAROLA. Der Text meines Herzens. Das Leben der Rahel Varnhagen. Reinbek 1994.

SUSMAN, MARGARETE. "Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag." In: Margarete Susman. "Das Nah-und Fernsein des Fremden." Essays und Briefe. Hg. v. Ingeborg Nordmann. Frankfurt/M. 1992. s. 169-182.

THOMANN TEWARSON, HEIDI. Rahel Levin Varnhagen. Reinbek 1988.

Ekleme:

Ondokuzuncu Yüzyılın Sonlarından Bugüne Kadar Kadınların Durumu

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında kadının içinde bulunduğu durum, hiçbir şekilde, bir gelişme sevincine neden olacak nitelikte değildi. Restorasyon (1850-1890), Aydınlanma'nın başlangıçlarındaki, kadının da erkek gibi akıl yeteneğine sahip olduğu düşüncesini sileyerek, geleneksel kadın imgesine geri döndü. Fakat bu sırada bazı erkek ilerici hareketler de vardı. 1865'te Leipzig'de Allgemeine Deutsche Frauenverein (ADF) kurulmuştu. Bu şekilde başarısız 1848 devriminden sonra, ilk kez yeniden bir Alman kadın hareketi başladı. Bu birliğin kurucuları, Augusta Schmidt, Henriette Goldschmidt ve otuz yıl boyunca ADF'nin başkanı olan Louise Otto Peters'di. O, 1866'da bir yazı yazarak kadınların meslek hakları konusunda şikâyetinde bulundu ve bunun birliğin asıl amacı olduğunu; bu istemlerinin uzun süre gündemde kalacağını bildirdi (→Hedwig Bender, →Leonore Kühn).

Aynı yıl İngiliz filozof John Stuart Mill (→Herriet Taylor-Mill, Cilt 1) İngiliz Avam Kamarası'nda kadınların seçim hakları konusuna sahip çıkmış; gerçi bu kabul edilmemiş, ama konunun kamuda tartışılması söz konusu olmuştu.

Eğitim alanında da ilk ışık görünmüştü: Alman dilinde eğitim veren Zürih Üniversitesi, 1865 kış sömestrinde kadınları kabul etmeye başlamıştı. Nadeschda Suslowa 1867 Aralığında burada tıp doktorası yaptı.¹

¹ Doğal olarak o, ilk doktora yapan kadın değildi. Fakat o zamana kadar kadınlar, bütün düzen içinde, ayrıcalıklı izinlerle ve dışardan doktor şapkasına ulaşmışlardı (→Dorothea Erxleben, →Dorothea Schlözer, Cilt 1).



Prusya üniversitelerinden üç bayan öğrenci, 1908.

Buna karşılık bütün Prusya üniversitelerinde ancak 1908'de kadınlar normal öğrenci olabildiler: Zürih'in bu sırada eğitim meraklısı kadınların, özellikle doğu Avrupalı kadınların Mekke'si olması, rastlantı değildi. Anna Tumarkin, →Lou Andreas-Salomé, Resa von Schirnhöfer, →Helene von Druskowitz bunlardandır.

19. yüzyılın sonuna doğru, kadın hareketlerinde sesini bulan eşit yüksek eğitim hakları konusu, meclis tartışmalarında ağırlık kazanıyordu. 1888'de Hedwig Johanna Kettler, Weimar'da kadınların üniversitelere alınması konusunu gündeme getiren reformcu kadın birliğini kurdu. Ayrıca 1889'dan beri, Berlin'de üç yıllık Helene Lange Realkurs'ları vardı ki, bunlar 1893'te lise bitirme kurslarına çevrildiler. Daha sonraları Leonore Kühn ve →Hedwig Conrad-Martius yüksek okula gitme haklarını burada kazandılar.

Almanya'da kızlar için ilk yüksek okul, 1893'te Karlsruhe'de açıldı ve çeşitli hukuksal sorunlarla savaşmak zorunda kaldı. Çünkü başlangıçta, okulun Abitur sınavı (üniversiteye girme hakkı veren lise bitir-

me sınavı, -ç.n.] yapma hakkının olup olmadığı konusunda bir açıklık yoktu. Bugün, bizler için, gelişmiş denen ülkelerdeki kadınların lise bitirme ve üniversitede okuma haklarının olması çok normaldir. Ama bu hakkı kazanmak için kadınlar ikibin yıldan fazla bir süre savaştıkları zorunda kaldılar!

Anna Tumarkin² daha 1898'de felsefe alanında doçentlik çalışması yaparken, o sırada →Mary W. Calkins 1898'den beri Amerika'da Wellesley-College'da psikoloji ve felsefe profesörüyken, Almanya'da saatler başka türlü işliyordu. Kadın filozof →Edith Stein'in başvurusu üzerine 21 Şubat 1920'de çıkan bir yasa ilk kez kadınların habilitasyon yapmasına izin verdi. Fakat gerilikçi kadın imgeleriyle Nasional Sosyalistler zamanında kadınlara yüksek eğitim yapma ve meslek sahibi olma yasağı geri geldi (→Katharina Kanthack, →Hedwig Conrad-Martius, →Elfriede W. Tielsch).

Ve de Almanya'da ancak 1947'de Liselotte Richter ilk kürsü sahibi kadın felsefe profesörü oldu.³

Kadınların Meslek Sahibi Olma ve Seçme Hakları

Ya eğitimci ya da evlenip anne olmak, 19. yüzyılda kadınlar için meslek olarak normal seçeneklerdi. Belki kadınların "doğal" annelik rollerine yakın olduğundan, evlenmemiş ve geçimi üstlenilmemiş kadınlar için toplumca uygun görülen meslek, öğretmenlik ve eğitimlikti (mürebbiye). Bundan başka evlenme yaşı büyümüştü. Bu yüzden evlenmek isteyen kadınlar da evlenmeden önce bir süre çalışmak zorundaydılar. Bu nedenle bazı kadın filozoflar, kadınların mes-

² Kadın filozof, 1906'dan itibaren Bern'de kürsü sahibi profesör olarak dersler vermişti.

³ Daha önce de kadınlar üniversitelerde kürsü sahibi olmuşlardı: örneğin Antikçağ'da →İskenderiyeli Hypatia, Aydınlanma Çağı'nda →Laura Bassi ve Maria Gaetana Agnesi (bkz. Cilt 1).

lek sahibi olma hakkını savunuyorlardı. Bu, her şeyden önce, bağımsız, anlamlı bir hayat sürebilmek demektir (Lenore Kühn, Hedwig Bender). Birçok kadın için, özellikle burjuva kadın hareketlerinde, eğitim ve meslek sahibi olma hakkıyla seçme hakkı arasında sıkı bir ilişki vardır. Eğitim görme ve meslek çalışması yapma siyasi özerklik sağlıyordu; kadınların seçme hakkı tam bir eşitlik kazanma yolunda atılmış ilk adımdı. (bkz. Frevert 1986, s. 116) Bu konuda Avrupa'da Almanya başı çekiyordu. Almanya'da kadınlara seçme hakkı ancak 1918'de Deutsche Reich tarafından tanındı.

Başka bazı ülkelerde kadınların durumu biraz daha iyiydi. İlk olarak 1867'de ABD'de Wyoming kadınları sandık başına gidebildiler. Bunu 1893'te Yeni Zelandalı kadınlar izledi. 1902'de Avustralya, 1906'da Finlandiya, 1913'te Norveç, 1915'te Danimarka ve 1917'de Kanada, Sovyetler Birliği ve Hollanda arkadan geldiler.



Evelyn de Morgan, *Der Morgan*

Beden Siyaseti: Erotizm ve Cinsellik

“Kendi bedeninin sahibi olmayan, onu kontrol edemeyen bir kadın, kendisini özgür sayamaz” (Margaret Sanger).

Seçme hakkı savaşı kazanıldıktan sonra çabalar, kadının eşit hakları çerçevesinde kendi bedeni üzerinde karar verme hakkına uzandı.

Çünkü evlenmemiş 14 yaşında bir anne için, iyileştirilmiş eğitim fırsatının ne yararı olabilir? Yirmi yılda 17 çocuk doğurduktan, rahmi o kadar ağır zarar gördükten sonra, kendisini artık seçim sandığına taşıyamayan orta yaşlı bir kadın için, sandık özgürlüğü ne anlam taşıyabilir? (Miles 1993, s. 266)

Doğum kontrolü ve gebelikten korunma hakkı konusundaki savaş, bugüne kadar sürdü. İstenmeyen gebelikler gelişmiş ülkelerde artık toplumsal trajedilere neden olmasa bile, bugün de her doğum, kadınlar için büyük kısıtlamalara neden olmayı sürdürüyor.

Kürtaj yanlısı ve karşıtı olanlar arasındaki sonu gelmez tartışmalar, bütün ilerici yasaların kaldırılmasını isteyen kürtaj karşıtı militanların, örneğin ABD’de, artması, bu noktada kadın hareketlerinin çok önemli bir isteğinin söz konusu olduğunu gösteriyor.

Bugün kadınlar, tarihlerinde ilk kez, artık yalnızca kendi cinslerinin; sürekli gebeliğin, düşüklerin, emzirme zamanının, ve de yeni kuşağın eğitimiyle uğraşmanın tutsağı değiller. Avrupa’nın birçok ülkesinde, kadınların çocuklu ya da çocuksuz bir hayatı, bir meslek sahibi olarak ya da olmadan yaşamayı seçme özgürlükleri var; ya da bütün bu güçlükler içinde, bilimsel bir kariyerle anneliği birbiriyle uzlaştırabiliyorlar. Bunun örnekleri, birçokları yanı sıra →Elfriede W. Tilsch, →Brigitte Weisshaupt, →G. E. M. Anscombe’dır.

Bu temel sorun, kadın filozofların yıllarca ele aldıkları ve ele almayı sürdürdükleri bir sorun oldu: →Helene Stöcker, →Lou Andreas-Salomé, →Lenore Kühn, →Rosa Mayreder ve →Elfriede W. Tilsch bu konuyla uğraştılar.

İkinci Kadın Hareketi ya da “Karnım Benimdir”

Öğrenci hareketleri içinde yeni bir kadın hareketi ortaya çıktı. 1968 Eylül’ünde, Alman Sosyalist Öğrenci Birliği’nin (SDS) 23. delegeler toplantısında, film yapımcısı Helke Sander, yönetim kurulunu (sırf erkeklerden oluşmuştu), kadınların çocuk bakımı ve ev işleriyle sömürülmesi konusunda sessiz kalmakla suçladı. Kadınların kurtarılması eylem grubu başkan yardımcısı olarak Helke Sander’in yaptığı bu atak, alaylı bir tepki alınca, Berlinli Sigrig Rüger, SDS yönetim kuruluna domates attı.

Kadınların yaptığı haklı eleştiriler karşısında erkeklerin ilgisizliği, birçok Alman üniversitesinde birçok bağımsız kadın gruplarının kurulmasına neden oldu. Kadınlar artık kendileri ve bedenleri hakkında kendileri karar vermek istiyorlardı. Böylece kürtaj konusu en önemli konu oldu. 218. maddenin tümden kaldırılması isteniyordu. Bütün dünyada, “karnım benimdir,” kadınların parolası olmuştu.

Fransa’da başkaları gibi, →Simone de Beauvoir da, kadınların kürtaj suçunu üstlendikleri 343. Bildiri’yi imzaladı. 1971’de Alice Schwarzer, *Stern* dergisinin *Kürtaj Oldum* başlığı altındaki kampanyasına katıldı. 1974’te Fransa’da Simone Veil’in desteklemesi sonucu, ilerici bir kürtaj yasası kabul edildi. İkinci kadın hareketinin bu başarısını, öteki ülkelerdekiler ve ABD’dekiler izledi. Endüstri ülkelerinin başka bazı kadın düşmanı yasalarında da reformlar yapıldı.

1973/74’te erkeklerin giremediği ilk kadın sığınma merkezleri kuruldu. Erkekler buraya giremiyorlardı. Bilim alanında, kadın araştırmaları denen araştırmalar korkak adımlarla başladı: 1976’da Berlin’de ilk Yaz Üniversitesi Haftası yapıldı.

Özel Olan Siyasaldır

Artık kadınlar ilk kez karşıtlarını, kilise, devlet ya da kadın düşmanı yasalar gibi anonim güçlü kuruluşlarda görmüyorlar, şimdi her

erkek düşmanı, hatta özellikle erkek arkadaş ya da evlilik eşi. Örneğin ev işlerinde cinsler ayrılığına dayanan eşitsizlik, büyük eleştirilere uğruyordu; tıpkı yüzyıl önce →Charlotte Perkins'in yapmış olduğu gibi. Kadınlar, toplumsal eşitsizlik ev işlerinden başlar ilkesini ileri sürerek, ister temizlik işleri, ister yemek, isterse çocuk bakımı olsun bütün işler için ortak örgütlenme istiyorlardı.

Bu türlü başarılarla karşın, bazı feministlerden gittikçe güçlenen bir eleştiri geldi. Kadınlar bazı siyasal güç odaklarını ele geçirmişler, hatta başbakan bile olmuşlardı (1960'ta Sri Lanka'da Sirimar Bandaranaike, Hindistan'da 1966'da Indira Gandhi); fakat sistemdeki ataerkillikte bir değişiklik olmamıştı. Amerikalı zenci kadın şair Audre Lorde, "erkeğin aletleri erkeğin evini asla yıkamaz" diyerek, önceden uyardı (alıntı, Miles 1993, s. 304). Bu eleştiri o zamandan bu yana daha da güçlendi: Sadece kadın haklarını savunan kadın partileri ve kadın grupları ortaya çıktı. Bunların ortak anlayışı, erkekler ve kadınların başka başka gereksinimlerinin olduğudur (→Mary Daly, Sarah Hoagland, Susan Griffin). Cinslerin farklılığı ve eşitliği üzerindeki tartışma, bugün de sürüyor. Bu konuda yayımlar yapıldı ve hâlâ yapılıyor (→Üçüncü Binyıla Girerken).



Camille Claudel, *Vertummus ve Pomona*, 1905.



Yenikantçılıktan Pragmatizme: Eski Değerlere Dönüş mü, Onları Yeniden Temellendirme mi?

Sona ermekte olan 19. yüzyıl felsefesi, bir yandan tarihselciliğin ve her zamanki gibi materyalist tarih felsefesinin etkisindeydi, öte yandan da Kant'ın üç kritiğinde daha önce ilk kez yapmış olduğu gibi bilgi alanlarını birbirinden ayırma özelliğini taşıyordu. *Kritik der reinen Vernunft* (1781), bilgi teorisi bakımından bilimsel hakikatin koşullarını araştırıyordu; *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) ahlaklılığı ele alıyordu; *Kritik der Urteilskraft* da (1790) estetiği bu iki bilim dalının arasına yerleştiriyordu. Kant'ın felsefesinin kalıcı etkisi, Aydınlanma adını alan sürece damgasını vurdu. Artık doğa, insanın yalnızca doğru olarak çözmesi gereken tanrısal işaretler (Galilei) demek değildi. Fenomenler ilke olarak açıklanabilir şeylerdi. Toplumbilimci Max Weber'in (1864-1920) gösterdiği gibi, dünyanın belli bir şekilde "sihirden arındırılması" gerçekleşmişti. Bu sihirden arındırılma, dünyanın teknikleşmesi deneyiminin karşılığıydı.

Fakat tarihsellik akıl için yeni bir sınır anlamı taşır. İnsanların kendilerinin aydınlanması, sona ulaşamaz (sonsuz) bir projedir (→Auschwitz'den Sonra Felsefe Yapmak). Şimdi Karl Marx, Max Stirner, Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi yeni köktenci akıl eleştiricileri de ortaya çıkıyordu. Fakat bu yeni fikirlerin patlak vermesinden sonra da Aydınlanma'nın idealine –akıl, burjuva özgürlüğü ve insan hakları–, bunların değerlerine ve de gelişmeye, ilke bakımından dünyaya insanın egemen olabileceğine olan inanç sürdü.

Yüzyılın bitiminde felsefeye yeni bir görüş gerekli oldu: Örneğin Franz Brentano'nun (1838-1917) istediği gibi, doğa bilimlerinin yöntemlerine mi uyum sağlanmalıydı, yoksa bunun yerine Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) temsil ettiği tinsel bilimlerin özgünlüklerine

mi dayanılmalydı? O, insanın ve dünyanın tarihselliğini özel şekilde vurgulayarak, yeni bir tinsel bilim yöntemi geliştirmişti. Bu yöntemi geliştirenler arasında Dilthey'in öğrencisi kadın filozof Anna Tumar-kin de (1875-1951) vardı. Eva Sacks'ın (1882-1936) Platon'u tarihsel-leş-tiren araştırmalarının temelinde de aynı görüş kendini gösterir.

Yenikantçılık ve İdealist Kant Eleştirisi

Yenikantçılık denen Kant felsefesinin ikinci verimi, yukarıda sözü edilen sorunsallaştırmaları yansıtan çeşitli felsefe okullarını içerir. Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Ernst Cassirer (1874-1945) mantıksallaştırmaya yönelmiş olan Marburg okulun-dandırılar. Onların çalışmaları matematik yönetime dayanıyordu.

Almanya'daki güneybatı okulu için, tinbilimsellik belirleyiciydi. Onun temsilcileri Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) ve Emil Lask (1875-1915) felsefenin genel geçer de-ğerlerle uğraşması gerektiği görüşünü temsil ediyorlardı. Bu yüzden doğabilimsel yöntemle tinbilimsel yöntemi birbirinden ayırıyorlardı. Rickert, değerler teorisinde, bu çeşitli yöntemlerin çözümlemesini yapar: Doğa bilimleri daha çok genelleştiren çalışmalar yapar; tin bi-limleri ise tikelleştiren. →Lenore Kühn, Rickert'in yanında doktora yapmıştı, sonradan değerler teorisini geliştirdi.

Gustav Theodor Fechner (1801-1887) ve Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) başka bir yola girdiler. Tümevarım yöntemiyle metafizik ve doğa bilimlerinin sentezini yapmayı denediler. Onlar gibi →Hedwig Bender de Kant'ın idealist bilgi teorisine karşı çıktı; meta-fiziği, doğa bilimsel bir temele oturtmaya çalışan bir görüş geliştirdi. Disiplinlerin üstüne çıkarak, atom fiziği alanındaki bilgilerin fel-sefede hesaba katılmasını ilk kez savundu.

Akıl Felsefesinden İstenç Metafiziğine

Arthur Schopenhauer (1788-1860), *Die Welt als Wille und Vorstel-*

lung adlı kitabında aydınlanmacı akıl idealini ateşli bir şekilde yadsır. Dünyanın temelinde hiçbir akıl idesinin yer almadığını, bunun yerine temelde bunun karşısı olan kör ve akıldışı bir istencin baskısının yer aldığını söyler. Bu şekilde Schopenhauer, dünyanın insan için sadece kendi tasarımında var olduğu koyutunu ileri sürerek, Kant'ın önkoşullarını bilgi teorisi bakımından keskinleştirir. Bu dünyanın nesnelere matematik ve fizik yasaları, sadece bilen istenç için vardır; dünyayı daha iyi anlamak için, insan tarafından kurgulanmışlardır (→Rosa Mayreder, →Constance Naden).

Bütün Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Schopenhauer'in Aydınlanma ve idealizm karşısı tutumu, Friedrich Nietzsche (1844-1900) tarafından daha da keskinleştirildi. "Tanrı öldü" diyerek, Hıristiyanlığın halk için salt bir platonizm; bilimsel hakikatın da bir bilgin aldatmacası olduğunu ilan etti. Nietzsche'nin kökten hayata dönük felsefesi, geleneksel metafiziğe karşısı çıkıyordu. Ona göre metafizik, varlığa, oluş ve değişmeden daha yüksek bir değer biçerek, hayata düşman bir tutum izliyordu. *Böyle Buyurdu Zerdüş* adlı kitabında, kitabın başkişisini, "hayatı aşağı görenlere" karşısı konuşturur: Aslında değişmez bir hakikat yoktur. Bütün bilgi hayat savaşımından çıkarılmıştır ve güçlülük sorununa bağlıdır. O halde hakikati aramak yerine şu sorulmalıydı: Onlar hayata hizmet ediyorlar mı, ya da onlar "gerekli" ve "hayatı güçlendirici midirler?" Nietzsche'nin son dönem felsefesi için değerlerin yeniden değerlendirilmesi önemlidir. O, Batı dünyasının Hıristiyanlık damgası taşıyan o zamana kadarki değerlerini tersine çevirmek ister; hayatın "bir yalvarış vadisi," ya da salt bir "görünüş dünyası" (Platon) olarak değerden düşürülmesine karşısı etkili olmak ister.

Onun "balyozla felsefe yapması," bugüne kadar, örneğin postyapısalcı ve feminist bilgi teorisini (→Auschwitz'den Sonra Felsefe Yapmak) etkilemiştir.

Nietzsche felsefesinin kadın düşmanlığı, neredeyse atasözü olmuştur; özellikle yaşlı kadının verdiği öğütle: "Kadınlara (mı) gidiyor-sun? Kırbaacı unutm." (Nietzsche 1988, s. 86). Fakat alıntının yapıldığı yer pek bilinmiyor: Bu sözler, feminist →Mary Wollstonecraft'ın (→Cilt 1, s. 272) alaylı bir söylemidir. Bundan başka Nietzsche cinsler arasındaki başkalığı gözönünde tutan ilk filozoftur. Örneğin o, düşünmenin, zamanın cinslere bağlı öğrenilmiş önyargılarından bağımsız olmadığını söyler (a.g.y., s. 170).

İlginçtir ki, "Sils'in münzevisi," kendi felsefesini, uzun yıllar hep kadınlarla tartışıyordu. Evet, hatta "kadın hakları savunucularından oluşan bir çevre" tarafından kuşatılmıştı (bkz. Janz 1981, Cilt 2., s. 298). Çok kimse 1885'ten sonra, özel şekilde Engadin'e geliyordu, "tehlikeli kadın düşmanı"nı ziyaret etmek için: Resa von Schirnhofer¹ (1855-1948), →Helene von Druskowitz, →Lou Andreas-Salome, Helene Zimmern bunlardan yalnızca birkaçıdır. Nietzsche'nin hayatı, ilk kez bu çevreden olan bir kadın tarafından yazıldı: Meta von Salis-Marschlins² 1897'de *Philosoph und Edelmensch* adlı kitabı yazdı.

Nietzsche'nin etkilediği bütün kadınları, onu savunan ve filozof olan kadınları burada saymak olanaksız. →Rosa Mayreder, →Helene Stöcker, Hedwig Dohm, Gertrud Bäumer'e, →Lenore Kühn'ü ekleyelim. Bu sonuncusunun *Schöpferisches Leben* adlı kitabı, ilk kez dünyadaki hayatı göz önünde tutan, yaratma sürecini merkeze yerleştiren bir estetikdir.

Pragmatizm ve İdealizm – 1870 Sonrası ABD Felsefesi

Yüzyılımıza girerken Amerika'da akla dayanan akılcı felsefeden tümevarımsal (induktif) deneyim felsefesine bir geçiş gözlemlendi.

¹ Nietzsche ona boş yere "Friedrich Nietzsche"yi doktora tezi olarak teklif etti.

² 1887'de Felsefe Fakültesi'nde (bizdeki Edebiyat Fakültesi) ilk dernek üyesi kadın olarak, Agnes von Poiton üzerinde bir doktora yaptı (bkz. Janz 1981, Cilt 2, s. 304).

Tümevarım pragmatik felsefede (Grekçe pragma = davranma), davranış düşüncesinin merkezini oluşturur. Filozof ve psikolog William James (1842-1910), dinsel renk taşıyan kişilikçilik (personalizm) ve modern doğa bilimlerine dayanan bilgileri de içeren pragmatist bir felsefenin sentezini yapmaya çalışıyordu (→Mary W. Calkins). Onun dostu olan, pragmatizmin kurucusu Charles Peirce (1839-1914) ve John Dewey (1859-1952) yanında →Charlotte Perkins Gilman da bu felsefe akımına girer.

Josiah Royce (1855-1916) gibi asıl ilgisini dinin motive ettiği idealistler için, materyalizmin önüne geçmek gerekir. Çünkü Josiah Royce, materyalizmi, özellikle Darwinizm şeklindeki materyalizmi bir tehdit olarak görmektedir. Yalnızca dış maddesel dünyayı çözmek yerine, etkin insan istenci düşünmenin merkezine alınmalıdır. Çünkü dünyaya anlam kazandıran budur. →Mary W. Calkins bu öğretiyi geliştiren kadın filozoflardır.

Marx ve Tarihsel Materyalizm*

Karl Marx (1818-1883), klasik felsefeye, özellikle de Hegel sistemindeki düşüncelere karşı yazdığı kitaplarda ileri sürdüğü çok köklü eleştirileriyle bilindiği gibi salt Batı düşüncesinde devrim yapmakla kalmadı: (*Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* 1844; *Das Elend der Philosophie*, 1847; *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859; *Das Kapital*, 3 Cilt 1867-1894.) Marx için felsefe, zamanın tarihsel durumundan bağımsız olarak görülemez. Tam tersine, şimdiye kadar felsefe dünyayı daima yalnızca çeşitli şekillerde yorumladı. Şimdi söz konusu olan, onu değiştirmektir. O, insanın özgürleşmesi amacıyla, öznenin özerk olduğunu ileri süren idealist teze karşı eleştirel bir tavırla, toplumsal gerçekliğe yönelir. Marx'ın materyalizmi, Feuerbach'tan ayrılarak, etkin yaratıcı insana çevriktir. "İkinci doğası," yani kültürle koşullanmış olan insanın varlığını, asıl olarak, çalışma

belirler. İnsan kendi tarihini çalışmayla yapar. Ama bu kendini gerçekleştirme, eğer çalışma süreci yabancılaşırsa, duyarlı bir şekilde bozulacaktır. Bu bakımdan, Marx için, maddesel hayattaki üretim tarzı, bütün toplumsal, siyasal ve tinsel hayat için belirleyicidir. Varlığı bilinç belirlemez, tersine (toplumsal) varlık bilinci belirler.

Marx ve Friedrich Engels'in teorileri, sadece erkek filozofları ve kadın filozofları (→Rosa Luxemburg, →Alexandra Kollontai, →Agnes Heller, →Simone de Beauvoir vb.) etkilemekle kalmadı, siyaseti de etkiledi; örneğin 1917 devrimi gibi devrimler oldu; birçok ulusu sosyalist ya da komünistler yönetmeye başladı.

Evrin Teorisi ve Gelişme Felsefesi

İngiliz biyolog Charles Darwin (1809-1882), *On the Origin of Species by Means of Natural Selections* (1858; Alm. *Über die Entstehung der Arten*, 1860, ve onu izleyen *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871; Alm. *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*, 1871) adlı yapıtlarıyla çok büyük bir tartışmaya neden oldu. Doğal ayıklanma ve türlerin evrimi, her türün en iyilerine dayanır. Bu yüzden de insanların uyum sağlamayı başaranları hayatlarını sürdürebilmişlerdir. Bu düşünceler sadece teologları değil, birçok erkek ve kadın filozofu da şaşırtmıştır.

Darwin'de en aykırı görülen, onun insanı öteki hayvan türleri arasında bir tür olarak görmesi ve insanı hayvan derecesine indirmesi oldu. İnsanın özel konumu ortadan kalkmıştı.³

Psikanaliz: Freud ve Bilinçdışı

Sigmund Freud (1856-1939) psikanalizin kurucusu olarak görülür. Onun düşünceleri, felsefi düşünce üzerinde çok güçlü, ama çok kez dolaylı bir etki yaptı. Bilinçdışı, onun teorisinin merkezini oluşturdu.

³ Gelişme düşüncesi, toplumsal hayatın materyalist bir kavramı olarak, felsefi bir ilke haline getirildi. Örneğin Herbert Spencer'de (→Costance W. Naden).

turur. “Ben”in bilinçdışı bölümü,⁴ örneğin düşlerde kendini gösterir, bastırılmış isteklere işaret eder. Bunların anlamı psikanalitik yöntemlerle çözümlenebilir. Freud, 1901’de yazdığı *Psychopathologie des Alltagslebens* adlı yazısında, “söz verme” ve “unutma”yı çözümler. Bu yanlış yapımlar, hastanın düşleri ve çağrışımları gibi kişiliğinin bilinçdışı bölümünün çözümlenmesinde açığa çıkarlar. Bilinçdışı istekleri ve davranışlarımızın bastırılmış nedenlerini ortaya çıkaran etkenleri, Freud çocukluk çağında görür. Bedensel itkilerle ilgili olaylarda, “libido”nun, cinselliğin dinamiğinin bastırılması, ruhsal hastalıklara, histeriye neden olur.

Freud’un feminizm karşıtlığı birçok kadın teorisyen tarafından eleştirildi. Onun yazılarında, “bir kadının erkeğin beklentilerine göre nasıl olması gerektiği”nin açıklandığını yazar, psikanalist Christiane Oliver (1988, s. 13); Freud’un kadını –bütün reformcu çabalara karşın–, doğa tarafından saptanmış olan bir beden ve cinselliğe indirgediğini söyler. Freud, karısı Martha Bernays’a yazdığı bir mektupta, kadının (varlığının) “güzellik, aşk uyandırma ve iyilikle bir (başka) şey için olduğunu (kendisi için değil),” yazar (Briefe 1873-1939, 1960, s. 74). →Karen Horney onu ilk eleştirenlerdendir.

Freud’un önermelerinin zamana bağlılığına karşın, Freud ve sonra da Jacques Lacan’ın psikanaliz anlayışıyla yapılan hesaplaşmalar, feministler için verimli bir alan oluşturmuştur. →Luce Irigaray ya da →Julia Kristeva gibi postyapısalcılar, “bilinçdışının bilinçdışında,” yani psikanalizin boşluklarında yeni kadınlık düşünceleri için izler buldular. [MR]

⁴ Literatürde bilinçdışının ağırlığını somutlaştırmak için, aysberg benzetmesi kullanılır. Aysbergin çok küçük bir kısmı su üstünde olup 7/8’i su altındadır.

Lou Andreas-Salomé (1861-1937)

“Evet sizin ‘geçiş’ dediğiniz şey nedir? Eğer bunun arkasında, onun için, bu dünyadaki en harika ve güç erişilir şeyi, yani özgürlüğü terk etmek gereken bir başka ard amaç varsa, o zaman ben hep geçişe saplanıp kalmak istiyorum; çünkü vazgeçmiyorum” (Andreas-Salomé 1974, s. 78).



Lou Andreas-Salomé vazgeçmek istemiyor! O, bunları yazdığı zaman yirmili yaşlarının başlarında idi. Çok genç yaşta bile ne istediğini bilen bir kadının feryadı: dış ve iç özgürlük, her bakımdan açıklık, kendisi için hiçbir şeye ve kimseye hesap vermek, sürekli bir geçiş içinde yaşamak, belirsiz ve yeni olana; olumlu anlamda kendini dağıtmak; hayatın gerçeklerini tanımanın bir yolu olarak – tek bir kelimeyle: halislik.

Bedeli: O, arkasında tamamlanmış bir felsefi yapıtı bırakmadı, tersine dağınık düşünceler kaldı ondan. Saplantısı, kendisi için bilmekti, bilginin açıklanması değil.

Lou Andreas-Salomé yaşadığı zaman ünlü bir yazardı. Bugün hiç olmazsa, onun hakkında, düşüncesi ve hayatının birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu biliniyor. Çok kimse onun adıyla, yakın ilişki kurduğu Friedrich Nietzsche, Reiner Maria Rilke, Frank Wedekind, Sigmund Freud vb. arasında bağ kurar. Onun, Friedrich Nietzsche ve arkadaşı

filozof Paul Rée'nin çektiği bir arabada, elinde kırbaçla oturduğu fotoğraf çok bilindir.

Lou Andreas-Salomé kimdi? Ne düşündü, ne yazdı? Yapıtlarındaki “yönetici motif” neydi?

O, Rusya'da (St. Petersburg'da) yaşayan Alman asıllı bir aileden gelir, üç erkek kardeşin küçük kız kardeşidir. Babası Çar'ın hizmetinde bir generaldir. Ama general olması, onun sevecen ve sevgi dolu bir baba olmasını engellememiştir. Lou Andreas-Salomé, sevgi ve ilgiyle kucaklandığı bir aile içinde erkenden kişiliğini buldu. Olağanüstü bir hayal gücüne sahipti ve büyüklerin giremediği kendi dünyasında yaşıyordu. Çok erkenden gerçekliğin yorumlarına ve insan ilişkilerine karşı ilgi duymaya başladı. Ama o zamanki toplumsal gerçekliğe hiç ilgi duymuyordu. Bu yüzden annesinin ona göstermek istediği zamanının kadınlık imgesinden habersizdi. Bu yüzden “kabul törenleri”ne katılmaktan kaçınıyordu. Ailesi ona öyle bir tanrı tanıttı ki, onu, bütün hayallerini anlattığı, çok kişisel “sevgili tanrısı” yaptı. Ama sonradan yetişkin Lou'nun “tanrının kaybolması” dediği bir durum ortaya çıktı. Onun tanrı imgesi, birdenbire gerçekliğiyle örtüşmez oldu. Daha sonraları bu ilk çocukluk deneyimini “ölüm olayı” olarak betimler. Salomé, tanrının varlığından kuşku duymuyordu, ancak o ölüydü, ölmüştü.¹

Tanrılaştırdığı, mistikleştirdiği ilk ve son erkekle karşılaştığı zaman, 18 yaşındaydı. Hendrik Gillot, ondan 25 yaş büyük rahip, ona aşkını açıkladığı ve onun için ailesini terk edeceğini söylediği zaman, bir heykel gibi kaidesinden düştü. Ondandır öğrenmişti Spinoza, Leib-

¹ “Tanrının kaybolması” yaşantısına neden olan olay, çok garip bir olaydı. Hizmetçiler ona bir şaka yaparak, kapının önündeki iki yaşlı insanın kaybolduğunu söylediler. Söz konusu olan kardan adamlardı. Onlar erimişler ve geriye düğmeleriyle şapkaları kalmıştı. Onun tanrısı kaybolma konusunda ona hiçbir haber veremezdi; o da tanrısını kaybolmaya bıraktı.

niz, Kant ve Kierkegaard'ı; aynı şekilde Tolstoy, Dostoyevski, Goethe ve Schiller'i ve başkalarını. Gillot ile ilişkisi, onun gelişmesinde bir kilometre taşıdır. Onun sayesinde geniş bir kültüre sahip olmuştü; bazı pazar vaazlarını yazmasına izin vererek onda yazma isteği uyanıdıran da yine Gillot'dur.

Onun dünya görüşünün esasları bu sırada oluştu ve hayatı boyunca sürdüreceği, koşulsuz açık bir düşünmeye ulaştı. O, çocukluğunun "tanrı kaybıldı" yaşantısını anımsayarak, Spinoza'ninkiyile² uzlaşan bir tanrı kavramı geliştirdi. 24 yaşındayken ilk romanı *Im Kampf um Gott*'da (Tanrı İçin Savaşım), tanrı sorunuyla uğraştı. Spinoza onu sadece "tanrı sorunu" bakımından ilgilendirmiyordu. Bilge ve özgür insanın hayat üzerine düşüneneği, ama ölüm üzerine düşünmeyeceği tezi, onun felsefi temel tutumunu etkilemiştir.

19 yaşındaki Lou, ailesinin karşı koymalarına aldırmayarak, eğitimi için Zürih'e gitmeye karar verir. O zamanlar Almanca öğretim yapan ve kadınlara herhangi bir sınırlama yapmadan yüksek eğitim görme olanağı veren İsviçre'den başka ülke yoktu. Orada teoloji, felsefe ve sanat tarihi okudu.

Sağlığındaki bozukluk nedeniyle –eskiden beri kanamalı bir öksürüğü vardı– 1882 yılında annesiyle birlikte gittiği İtalya'da, artık 66 yaşında olan kadın yazar Malwida von Meysenburg'u tanıdı. Meysenburg, bağımsız, kendi başına yaşayan aydın bir kadındı; özgür ve kendileri gibi oldukları (autentik) bir hayat sürmenin, kadın cinsinin hakkı ve görevi olduğu düşüncesini temsil ediyordu. Bunun gerekli önkoşulu, ekonomik bakımdan aile ve kocadan bağımsız olmaktadır. Lou onun evinde, uzun yıllar dost kaldığı filozof Paul Ree'yi tanıdı. Kısa bir süre sonra da Roma'da Peters Dom'da, Nietzsche'yle tanıştı. Aralarında kurulan yoğun tinsel ilişki, Nietzsche'nin evlenme teklifine ka-

² Spinoza kamutanrıdır. O, tanrıyı dünyanın tözü olarak betimler. Bunun anlamı, var olan her şeyin tanrı olmasıdır; her şeye egemen olması değil.

dar vardiysa da, Salome, buna olumlu yanıt vermedi. Bu olumsuz yanıt, ilişkilerinin kesilmesine ve Nietzsche'nin kısmen kötü yorumlarına neden olacaktı: "Bu kuru, kirli ve kötü kokan maymuncuk, yalancı memeleriyle bir felaket! Pardon!" (alıntı, Salber 1990, s. 141).

Bununla birlikte Nietzsche, başlangıçta, onun espirisinden, güçlü benlik bilincinden etkilenmiş ve de "her şeye karşı" onun kadınca etkisi karşısında coşkulu bir hayranlık duymuştur. Gerçi onun "biçimini tiksindirici" bulur, ama "bir gün yazmayı öğreneceğini, çünkü buna hazırlığı olduğunu" söyler (a.g.y., s. 35).

O yazmayı öğrendi! Lou Andreas-Salome 1890'dan 1934'e kadar günlük gazetelerde, haftalık dergilerde, yazınsal, felsefi ve psikolojik yayımlarda 100'den fazla makale, kitap konuşması, öykü ve şiir yayımladı. 1885-1931 arasında 19 kitabı çıktı. *Lebensrückblick*; günlükler; *Briefwechsel mit Rainer Maria Rilke, Drei Dichtungen. Amor, Jutta, Die Tarnkappe Der Briefwechsel mit Sigmund Freud* ve de *Eintragungen; Letzte Jahre*; bu son yazı ancak onun ölümünden sonra, son yıllardaki dostu Ernst Pfeiffer tarafından yayımlandı.

Nietzsche'li yıl, onun hayatı ve yapıtlarıyla yoğun bir hesaplaşmayla sonuçlandı. 1894'te *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* adlı çalışmayı yayımladı. Bu, Nietzsche felsefesi hakkında ilk ve bugün de tanınan bir çalışmadır. Yazının başlığı, burada neyin söz konusu olduğunu gösteriyor, yani Nietzsche'nin kişiliğiyle felsefesinin ilişkisi ele alınıyor. Yapıtın içeriği üzerine çalışmak, Lou'ya yabancı olan bir şeydir. Onun yorum yöntemi, yapıtı Nietzsche'nin "tinsel kişiliği"yle temellendirmektir. Her ne kadar o, Nietzsche'nin aforizmaları için "ein einziges großes Memoiren Werk" (tarihsel zaman içinde yaşanan ilginç anılara dayanan yapıt) diyorsa da, Nietzsche'nin yapıtının sınırsız bir öznelcilikten doğduğunu söyleme yanlışlığına düşmedi. Bunun yerine, kültürün bir dönüşüm yaşadığı zamandaki düşünürün temel durumuna çeviriyor bakışlarını; Nietzsche için bunun genel ifadesi,

“bütün değerlerin tersine çevrilmesi”dir.

Nietzsche'nin temelde “tanrı öldü” sözleriyle dile getirdiği tanrı inancının kaybolması olayı, ondan tanrı yerine geçecek bir yedek bulmasını gerektiriyordu. Bu, “çeşitli şekillerde bir kendini tanımlama”yla sonuçlandı. Bu da, zorunlu olarak kendisini yıkıp yok etmeye varacaktı.

Lou Andreas-Salomé için Nietzsche ve yapıtında, bir çelişki idesi gerçekleşmişti: Nietzsche bir yandan hayatı düşüncenin yönetimi altına koyar, yani bunun anlamı, aklın hayata egemen olması, onun buyruğuna girmesidir; oysa öte yandan da “hayat her şeydir” haykırışıyla aşırı bir hayat taşkınlığı gösterir.

Hayat, Lou'nun felsefesinin de temelidir. Onun düşüncesi, zamanın akışı içindedir ve yüzyılın değişimindeki büyük yazınsal ve felsefi alt üst olmadan payını alır. Hayat felsefesi, bu yeni düşünce yollarından birisidir.³

Onun için hayat ve düşünce birbirinden ayrılmaz şekilde sıkı sızıya bağlıdır. Bu bakımdan felsefe, onun için, daima bir kendi kendisini arama anlamı taşıdığından, hem bir kadın olarak o zamanki toplum içindeki rolünü araştırması, hem de genel olarak kadının yazgısıyla uğraşması gerekiyordu.

Lou geleneklere uymayan bir hayat sürüyordu. Kadın erkek sorununda egemen olan anlayışı kırmıştı. Bir süre Paul Ree'yle “vahşi bir

³ Sonradan adlandırıldığı gibi, hayat felsefesi, yüzyılın dönümünde ortaya çıkan felsefi bir akımdır. Nietzsche ve başkalarından kaynaklanır. En yüksek noktasını da, Henri Bergson'un (1859-1941) yaratma gücü “elan vital”in de bulur; sonradan hayat felsefesinin içinde, hayat istenci ve hayat gücü kavramı olarak yer alır. Bu felsefe yaşanana ve deneyimlere yönelir ve hayatın anlamını, amacını ve değerini sorgular. Hayatın yasaları, “hayat deneyimleri”nden çıkarılır ve formüle edilir. Bu anlamda, sistem felsefesinin klasik kapalı formu, hayat felsefesi için olanaksızdır. Ama burada da en sonunda söz konusu olan açık bir sistemdir.

evlilik" sürdürmüş –o zaman için bir skandal–, sonra da 1886'da oryantalist Friedrich Carl Andreas'la evlenmişti. Bu güvenli burjuva ortamında birçok aşk ilişkisi oldu. Bunlar arasında, kocasından esirge-diği halde, ilk kez cinsel ilişki kurduğu erkek olarak Rainer Maria Rilke de vardı.

1903 yılında kocasıyla Berlin'e taşındı. Orada tiyatro birliği "Freie Bühne"yi kuran ve bir de haftalık dergi çıkaran sanatçı ve yazarlar grubuna katıldı.

"Freie Bühne"nin sahneye koyduğu ilk oyun, Henrik Ibsen'in *Ge-spenster* dramıydı. Ibsen'in kadın karakterlerinden büyülenmiş olan Lou, yoğun bir şekilde onlarla uğraşmaya başladı. Onun ilgisi, bu kadınların evliliği yaşayış tarzları ve biçimi, yani evliliği bozmaları ya da ona kendilerini uydurmaları üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu uğraşlar, Henrik Ibsen'in kadınları hakkında yazılmış bir deneme kitabıyla sonuçlandı: *Henrik Ibsens Frauengestalten* (1892).

Erkek ve kadın arasındaki aşk konusunda yazılmış felsefi dört ma-kaleden oluşan *Erotik* (1910), Lou Andreas-Salomé'nin en özgün ve ta-nınmış yazısıdır. Erkek ve kadının ruhsal yapısı hakkındaki, *Der Mensch als Weib*, başlıklı yazısında ileri sürdüğü tez, sade olduğu ka-dar çekicidir de. O zaman için devrim sayılabilir; bugün bizim için bile hâlâ çok ilginç.

Antikçağ filozofu Platon, kadın ve erkeğin bir bütünün iki yarısı olarak görülmesi gerektiğinden hareket eder –onlar eski mitik çağlar-da birbirinden ayrılmışlardır– ve artık durmadan aşk yoluyla bulu-şup birleşmeyi aramaktadırlar. Lou Andreas-Salomé için kadın ve er-keğin ruhsal yapıları, temelden birbirinden farklıdır. Her iki yapı şekli de "insansal" olanı kendinde somutlaştırır: Her ikisi de aynı yetkinlikle. "Bunlar yaşamının, hayatı en yüksek gelişme düzeyine çı-karmanın iki ayrı türüdür. Eğer cinslere ayrılmamış olsalardı, en aşağı düzeyde kalmak zorunda olacaktardı. Ama bu iki türden hangi-

sinin daha değerli olduğu ya da daha güçlü olduğu konusunun tartışılması gereksizdir" (Andreas-Salomé, 1992, s. 10). Bu tutumuyla, cinslerin eşit olduğu tezinden ve o zamanki kadın hareketlerinin bölünmeyi kabul edeceğinden kuşku duymaktadır. Ona göre, eşitliğin kabul edilmesi halinde, kadınca olanın, erkeğin dünyasına uyma tehlikesi vardır.

O, bir "üst kadın" imgesi ortaya atar. Bundan kastedilen, özgürleşimin özgürleştirdiği kadındır: "... kendisi bir bütün olarak bütünlüğe yönelir; bu tıpkı onun sanki çok eski bir düşü, karanlık anılar içinde, onun insan olarak gelişmesini yöneten, belirleyen bir düşü yaşamaması gibidir" (a.g.y., s. 37).

Betimlenen başkalıktan hareket ederek, ona göre erotikten ayrılmaz olan bir aşk teorisi ortaya atar. Andreas-Salomé için aşk, bir başkasına, sevilen kadın ya da erkeğe yönelik değildir. Ona göre erotik sevgi içinde biz, sandığımız gibi, bir başkasıyla dopdolu değiliz, tersine kendimizle, kendi durumumuzla doluyuz. Bu durum, sevişme ediminde beden ve ruh ikileminin ortadan kalkmasıyla ve bizim kısa bir süre, içimizde ve kendimizle bir olduğumuz anda mutluluk verir. Biz başkasına sarılmıyoruz, kendimize sarılıyoruz. Bu erotik deneyim, ancak başkası bir yabancıysa ve başkası olarak kalırsa gerçekleşir. İki (şey), ancak eğer onlar iki olarak kalırlarsa bir olur.

Lou Andreas-Salomé, daima çelişkilerin ortadan kaldırılamazlığına ilgi duydu. *Erotik*'te yine bu konuya geri dönüyor. Aşkta cinsler "yabancı" olanı, başka birisini tanımaya çaba gösterirler. Bu "tanımak," –ki bir şeyle birleşmek anlamına gelir– aynı zamanda erotik aşkın ölümü demektir. Aşk kendi ölümüne çabalar. Aşk bu amaçtan vazgeçerse, gerçekleşmemiş bir çaba olarak yaşar. Lou Andreas-Salomé için geleneksel sadakat, özgürlük ve açıklığı engelleyerek aşkın kendisini yok etmesinde önemli bir rol oynar.

Nietzsche ve İbsen'le temasında ağırlıklı olan psikolojiye karşı

duyduğu ilgi, bu kadarla kalmadı; onu Viyana'ya, Sigmund Freud'a kadar götürdü. Bu genç bilimin kendisine ruhsal hayat konusunda yeni düşünme formları ve sonuçları kazandırmasını bekliyordu. Freud ünlü yazarın kişi olarak kendisine karşı gösterdiği ilgiden övünç duydu. Ortak tartışmalarında ve sıklıkla sürdürdükleri mektuplaşmalarında, onun yeteneklerini överek, kendi bilgilerinin sentezini yapmak ve bütünleştirmekte yetenek sahibi olduğunu ileri sürdü: "Her defasında sizin mektuplarınızda yaptığınız yargılamaları okudukça, sizin söylenenin ötesine geçme, onu tamamlama, en uzak ilişki noktalarını birleştirme sanatınıza hayran oluyorum" (alıntı, Pfeiffer 1980, s. 35).

Psikanaliz konuları içinde Lou'nun en çok ilgi duyduğu konu narsisizmdi. Bunun nedeni sadece Nietzsche, Rilke gibi aşırı narsistlerle uğraşmış olması değildi; kendisi de narsisizmi kendini tanımanın motoru olarak görüyordu ve de dünya görüşünde narsist bir insandı. Özneye uğraşmayı, özel tutkusu olarak niteliyor, bu konuda küçük psikolojik çalışmalar yapıyor ve bunların çoğunu araştırma dergilerinde yayımlıyordu. Psikanaliz onu öylesine esir etmişti ki, 1915-1935 yılları arasında en çok onunla uğraştı. Bu sırada kendisi de analizci olarak, bazı hastanelerde, Königsberg İç Hastalıkları Kliniğinde çalıştı.

Eintragungen letzte Jahre adlı yazısında, yaşlanma konusunda ilginç fikirler ileri sürdü. Burada da hayat merkez noktasıydı, ölüm ve yok olma değil. Onun için ölüme kadar yaşlanma yolunda ilerlemek, hayatın tamamlanmasıydı. Yaşlanmayı şimdi de yaşamak olarak tanımlıyordu. Ölüm bu anlamda en son bir şimdi noktasıydı. Salome, bunu anlatmak için su üzerindeki sabun köpüğü imgesini kullanır; yavaş yavaş (bir şimdi noktası olarak) suya karışacak olan.

Eriyen köpük ancak su olunca anlam kazanır; "çünkü o, ancak bu şekilde sanki doğru bir yere gelmiştir." (Andreas-Salome 1982, s. 24). O, yaşlanmayı yeni bir yerde yaşamak olarak tanımlar; bir bitiş

olarak değil.

Bizim bu dünyada nesnelere daima sadece bir yönden bakıyor olmamız, dünyanın bu ikileminin çözümü, onun daima en önemli ilgi merkezi, düşüncelerinin ana motifi oldu: "Dünyanın en kötü yanı, işte bu yanlış anlama değil mi?" (Andreas-Salomé 1974, s. 103). [EK]

YARARLANILAN YAPITLAR:

ANDREAS-SALOMÉ, LOU. Die Erotik. Frankfurt/M./Berlin 1992.

- Eintragungen letzte Jahre. Hg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt/M. 1982.
- Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Frankfurt/M. 1983.
- Henrik Ibsens Frauen-Gestalten, Jena 1910.
- Im Kampf um Gott. Leipzig/Berlin 1884.
- Lebensrückblick. Hg. v. Ernst Pfeiffer. Frankfurt/M. 1974.

FREUD, SIGMUND u. LOU ANDREAS-SALOMÉ. Briefwechsel. Hg. v. Ernst Pfeiffer. Frankfurt/M. 1980

KOEPCKE, CORDULA. Lou Andreas-Salomé. Frankfurt/M. 1986.

SALBER, LINDA. Lou Andreas-Salomé. Reinbeck 1990.

WELSCH, URSULA u. MICHAELA WIESNER. Lou Andreas-Salomé. Vom "Lebensgrund" zur Psychoanalyse. München/Wien 1987.

Hedwig Bender¹

(1854-1928)

Kadın filozof ve yazar Hedwig Bender, 22 Şubat 1854'te Luxemburg'da Prusyalı bir subayın kızı olarak dünyaya geldi. Annesi François ailesindendi ve yazar Luise von François'nın (1817-1893) akrabasıydı.

Hedwig Bender çocukluğunun büyük bölümünü (1859-1866), bugün Polonya'nın Klokko bölgesinde yer alan Schlesia Glatz'da geçirdi. 1866-1877 arasındaki yılları, ailesiyle Bad Oeynhausen, Hannover ve Dresden'de geçirdi.

Okul ödevlerini erkek kardeşi ve onun arkadaşıyla² birlikte yapmayı âdet edinmişti. Bu nedenle erkenden "erkek çocukların okullarının kız okullarına göre daha iyi ve temel bilgiler verdiği"ne inandı (Silling 1927/28, s. 612). Önce, özel kız okullarına, sonra da Hannover kentinin yüksek kız okuluna gitti ve orada öğretmen olmak için sınava verdi. Ama öğretmen olarak hiç çalışmadı. Bir süre manzara ve çiçek ressamlığı yaptı. Johann G. Herder ve Johann W. Goethe'nin yazılarını okuduktan sonra, bunlardan çok etkilenerek kendisini felsefe çalışmalarına verdi.

Uzun yıllar boyunca, 1870'den beri kulakları iyi duymayan,³ sonra da tamamen kör olan babasının "eli ve gözü" olmak zorunda kaldı (bkz. a.g.y., s. 612). Babası öldükten sonra annesi beyin kanaması ge-

¹ Felsefe yazınında, eğer ondan söz edilirse, onun birinci adı yanlış olarak Hele-ne diye geçer (bkz. Ueberweg 1951, s. 36 d.; Eisler 1977, s. 53). Bunun nedeni, Hedwig Bender'in kendi adını bazı yazılarında H. Bender olarak yazmış olmasıdır. Fakat ilk adını da yazdığı zaman, daima Hedwig Bender olarak yazmıştır (bkz. *Giordano Bruno* adlı yazısı).

² Erkek kardeşinin adı yazık ki bilinmiyor. Hayatındaki başka tarihler de, örneğin babasının ölüm tarihi de bilinmiyor.

³ Babası Prusyalı bir subay olarak, Alman Fransız savaşında yaralanmıştı.

çirdi ve felç oldu. Ödev bilinci çok güçlü olan Hedwig Bender bu kez kendisini annesinin bakımına verdi. Ancak kendisine kalan dinlenme zamanlarında ve geceleri felsefeyle uğraşabiliyordu. Özellikle de en sevdiği filozof Immanuel Kant'ı ve Baruch de Spinoza'yı okuyordu.

Uzun yıllar, Kant'ın bilgi teorisi üzerindeki bir araştırmayla uğraştı. Birinci Dünya Savaşı ve bunun sonucu ortaya çıkan huzursuzluklar yüzünden, bu çalışmayı yayımlatamadı. 1877'den beri oturduğu Eisenach'dan⁴ Erfurt'a taşınırken, yayıma hazır el yazması yapıt kayboldu ve bulunamadı (bkz. a.g.y., s. 614). 13 Nisan 1928'de Hedwig Bender, Erfurt'da hastanede öldü. Son yıllarını bir öğretmenler evinde fakir ve yalnız geçirmişti.

Yapıtları, konuları bakımından üç bölüme ayrılabilir: 1. Önemli erkek ve kadın düşünürlerin hayat öyküleri,⁵ 2. Kadın hareketleri ve siyasetleri konusundaki tartışmalar, 3. Metafizik'in savunulması.

Hayat Tabloları

Hedwig Bender, *Bir Hayatın Tablosu* adlı kitabında, İngiliz kadın şair George Eliot'ın⁶ (1819-1880) portresini çizer. Önceleri "aydın, rasyonalist-teist bir tanrı inancı taşıyan bir düşünürün ... panteist bir dünya görüşüne" varan ödünsüz hakikat arayışını anlatır (Bender 1893, s. 17).

Bender anlatısını sürdürür: Eliot için "bütün kurgusal hakikatler," gittikçe artan bir ölçüde kuşkulu bir duruma girdi; ve o, Comte'un pozitivismine yöneldi" (bkz. a.g.y.). Metafizik'e çok inanan Bender, bu noktada Eliot'ın "ebedi ve tanrısal olana inancını" kaybetmediğini kesin bir dille söyler.

⁴ Belki de 1906'da taşınmıştı. Çünkü bu tarihten sonra Eisenach kentinin adres kitabında adına rastlanmıyor.

⁵ Örn. *Giordano Bruno* (1890), *George Eliot* (1893), *Luise von François* (1894).

⁶ Mary Ann Evans'in takma adı.

Başka bir yazısında, eski ve yeni çağların en tanınan dört özgür düşünme kurbanıyla hesaplaşmaya girişir. Maniheizmin⁷ kurucusu Mani'nin (ya da Manes; yaklaşık 214/15-273/77) portresini çizer. İS 415'te fanatik Hıristiyanlar tarafından vahşice öldürülen Grek kadın filozof →Hypatia'yı (Cilt 1, s. 66) Papalık ve kilisenin dünyevileşmesine karşı çıkan ve bu yüzden 1155'te asılan Arnold von Brescia'yı (doğumu 1100 civarı); ve en sonunda o zaman egemen olan Aristotelesçi skolastik felsefeyle savaştan Petrus Ramus'u anlatır. Bütün bu din şehitlerinde, Bender'e göre, "bütün derin anlamlı metafizik düşüncelerin, dünyayı değiştiren cesur reformcu idelerin babası olan, insan tininin kurgu itkisi kendisini gösterir" (Bender 1891, s. 3).

Kadın Hareketleri

Hedwig Bender erkenden kadın hareketlerine katıldı, *Allgemeiner Deutscher Frauenverein*'in (ADF) üyesi oldu (bkz. Silling 1927/28, s. 613). 1891'de kadın sorunlarıyla ilgili iki yazı yazdı: *Almanya'da Kadın Hareketleri; Kadınların İstekleri ve Çabaları*. Her iki yazıda da, kadınların eğitim görme haklarını, ama "pratik bir amaç göz önünde bulundurulmadan, salt eğitim için eğitim görmelerini" savundu (Bender 1891 b, s. 16). Onun yürekten istediği şey, kadınların kendi başlarına meslek sahibi olmaları, böylece de onlara toplumsal bir güvencenin sağlanmış olmasıydı. O, evlenmemiş kadınlar için birçok kez istenmiş olan devlet yardımını, kesin bir şekilde reddeder. Kadınların sadaka kabul eden kimseler durumuna düşürülmelerine karşı çıkar.⁸

⁷ Karanlık ve aydınlık arasındaki savaşın gnostik öğretisi. Bu öğretisi, insanın kurtuluş olanağını, ancak sıkı, sakıngan bir hayatta görüyordu. Perslerin, Budist, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin düşüncelerini birleştiriyordu.

⁸ Bkz. *Unser Recht auf einen Lebensberuf* (1894). Burada kendi durumunun rol oynadığı kesindir. Çünkü Hedwig Bender evlenmemişti ve Eisenach kentinin adres kitabında onun için değişik meslekler yazılmıştır: Öğretmen ya da yazar gibi.

“Çünkü hiç kimsenin, evlenmemiş kadınları mesleksiz bırakmaya, amaçsız ve hedefsiz, içi boşalmış bir hayata, bir evde kalmışlık mevcudiyet tarzına mahkûm etmeye hakkı yoktur... Kadınların da erkekler gibi, en genel insanlık hak ve ödevi olan hayatını kazanmaya hakları vardır” (a.g.y., s. 17 d.).

Bender, kanıtlamalarını sürdürerek, bir meslek sahibi olmanın, insanın saygınlığını kaybetmemesine hizmet edeceğini; bir evliliğince, geçim için yapılacağını söyler (bkz. a.g.y., s. 21). O, her zaman kadınların eğitim görmelerinin ahlak bakımından hakları olduğunu vurguladı, ama, geleneksel anlayışın cinslere uygun gördüğü roller düşüncesine de bağlı kaldı. Örneğin kızların eğitiminde, onların bir gün evleneceklerinin hesaba katılmasını istiyordu. Bu yüzden kadınlar için açılmasını istediği özel yüksek okullarda, ona göre, “eski diller konusunda, onlar için gerekli olanın en aزیyla sınırlama” yapılmalıydı (a.g.y., s. 48/49).

Kadınların üniversiteye girmesini, az rastlanan durumlar olarak görüyordu. Çünkü kadınlar, erkeklere göre düşünsel olana daha az ilgi duyuyorlardı. Tek tük yetenekli kadınların da üniversiteye girmelerine izin verilmeliydi. Bu tutumu yüzünden, Bender’in kamusal hayatta erkeklerin egemenliğinin korunmasını istemesi, hayret edilecek bir şey değildir. O, açık bir şekilde, “kültürsüz ve düşünsel olgunluk ve yargılama gücü bakımından orta derecede olan ve kocalarından çok büyük ölçüde eksiklik gösteren kadınların” seçimde etkin olmalarına karşı, edilgin olmaları yanını tutmuştur (1891 a., s. 30). Kişisel alanlarda ise, erkeklerin önceliklerinin kaldırılmasını savunuyordu. Örneğin kadının kendisi ve mal varlığı hakkında özgürce karar vermesini istiyordu.

Metafizik Sorun

1886'da *Zur Lösung des metaphysischen Problems Kritische Untersun-*

chungen über die Berechtigung und den metaphysischen Wert des Transzendental - Idealismus und der atomistischen Theorie⁹ adlı kitabı yayımlandı.

Bu yazının amacı:

“Spinoza'nın bütünlük gösteren dünya görüşünün atomizm yardımıyla yeniden temellendirilmesinin denenmesi ve Kant'ın mekân ve zaman idealitesi öğretisi hakkında, özgür, bağımsız bir anlayış ortaya koymaktır.” (Bender 1886, s. VI)

Bender burada, Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'un ana tezi olan bir “Ding an sich”* kabul etmesindeki tutarsızlığa yönelir. O, hem Kant'ın dış dünyanın gerçekliğini (görünüşte) yadsımasını, hem de “Ding an sich”* ile görünüş arasındaki ilişkinin ... nedensellikdışı görülmesindeki “hatalı” görüşü eleştirir (bkz. a.g.y., s. 10d.). “Kategoriler öğretisinin aşırı idealist görüş açısı,” Bender için kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü o zaman,

“Bizim saf anlayış yeteneğimizin kavramları, öznel bilinç birliklerinin bir ifadesi olacaktır... Bizim duyular dünyamız bize sadece tek tek algılarımızın düzensiz kaosunu (gösterecek), (sonuçta), dışardaki düzen ve düzensizlik belli algıların sonucu olarak bizim kendimizin olacaktır...” (a.g.y.).

O, Metafizik geleneğe inançla bağlı birisi olarak, bu sonuçlara razı olamaz. Onun için bizim anlayış yeteneğimizin kategorileri, sırf bir “tasarım” olmanın ötesine geçerler, “nesnel gerçeklik”ten gelirler; bunun sonucu olarak da nedensellik, artık araştırılamaz bir temel ilkedir. (bkz. a.g.y., s. 12 vd.)

O halde, Bender “Ding an sich”in yerine Spinoza'nın “töz”ünü ko-

⁹ Bu yazı Prof. Dr. Emil du Bois-Reymond'a (1818-1896) adanmıştır. Reymond hekim ve filozof olarak birçok yazılarında felsefe ve doğa bilimleri arasındaki ilişki üzerinde durmuştur.

yar. Bu şekilde empirik olarak bilinemeyen "Ding an sich," yine mutlak olur. Bu tanrısal töz, "bütün reel sınırlı görünüşlerin temelinde ortak olarak bulunan; ve bütün nesnelerin bütün bağılıklarını kendisinde kavrayan bir şeydir." (a.g.y., s. 35)

Son yazı: *Atomenlehre, was sie leistet und was ihr fehlt*; doğabilimsel materyalizmin tehdidine karşı iyi silahlanmak için, felsefe yoluyla atom fiziği bilgisinin göz önünde tutulmasını açık bir şekilde savunur (bkz. a.g.y., s. 95).

Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung (1897) adlı yazısında, felsefi-idealist dünya görüşüyle doğabilimlerinin deneysel yöntemleri arasında bir bağ kurmaya çalışır. Felsefeyi öteki bilimlerden ayıran şeyin ne olduğu sorusuna da, Wilhelm Wundt'tan yaptığı bir alıntıyla yanıt verir: Felsefe yapmak, "o genel bir bilimdir ... en genel önkoşulların geliştirilmesi ve temellendirilmesiyle, bütün tek tek bilimler arasında bir ilişki kuran, bunların en son, en genel sonuçlarını birbiriyle uyum içine sokan; ve bundan çelişkisiz bir bilimsel dünya görüşü kuran" bir bilimdir (alıntı, Bender 1897, s. 9).

Bender'in Kant'ın aşkın felsefesinin karşısına "ölçülü bir idealizm" koyma denemesi küçük bir iş değildi. Bunun için zamanının bütün gelişmelerini (Yenikantçılık'tan pragmatizme) göz önünde tutar. Eduard von Hartmann 20. yüzyılda yalnız doğabilimciler üzerinde, git-tikçe artan bir etkinlik kazanmakla kalmamış, "eleştirel gerçekçilik" in de kurucusu sayılmıştır. Hedwig Bender, felsefe, metafizik ve deneysel bilimlerin sonuçlarının bağlantısını görmeyi, yani disiplinler arası çalışmaları savunurken, onun düşüncesini sürdürmüştür. Özellikle onun çok önceden atom fiziğinin göz önünde bulundurulmasını istemesi, yapıtına felsefe tarihinde özel bir önem kazandırmıştır. Fakat şimdiye kadar Bender'in çalışmalarından alıntı, yapıldığından söz edilemez. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

BENDER, HEDWIG. Die Frauen Bewegung in Deutschland. Weimar 1891 (a).

- Frauenwünsche und Frauenbestrebungen. Ein Beitrag zur Beurtheilung der Frauenfrage. Hamburg 1891 (b).
- George Eliot. Ein Lebensbild. Hamburg 1893.
- Giordano Bruno. Ein Märtyrer der Geistesfreiheit. Ein Lebens und Charakterbild aus dem 16. Jahrhundert. Hamburg 1890.
- Luisse von François. 1894.
- Märtyrer des freien Denkens aus alter und neuerer Zeit. Hamburg 1891 (c)
- Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung. Untersuchung über das Wesen der Philosophie im Allgemeinen und über die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaftlichen Forschung im Besonderen. Leipzig 1897.
- Über das Wesen der Sittlichkeit und natürlichen Entwicklungsprozeß des sittlichen Gedankens. Halle 1891 (d).
- "Unser Recht auf einen Lebensberuf." In: Die Frau. 2. Berlin 1894/95. s. 290-299.
- Zur Lösung des metaphysischen Problems. Kritische Untersuchungen über die Berechtigung und den Werth des Transzendental-Idealismus und der atomistischen Theorie. Berlin 1886.

ALEKSANDER, KARIN: "Hedwig Bender." In: Ursula I. Meyer u. Heidemarie. Bennent-Vahle (Hg.) Philosophinnen Lexikon. Aachen 1994. s. 61-64.

SILLING, MARIE. "Hedwig Bender." In: Die Frau. 35. Berlin 1927/28. s. 612-614.

Mary Whiton Calkins (1863-1930)

Wellesley-College, Massachusetts'de (ABD) Boston'un oniki mil batısında, İngiliz şair William Butler Yeats'ın "sonsuz güzellikte bir yer" dediği bölgededir. Bu kolej Amerika'nın 84 kadın kolejinden, tinsel bilimlerde en iyi olan ilk dördün içine girer (bkz. Wehrmann, in: Die Zeit, 13.8.93, s. 24).



Kadın filozof ve psikolog Mary Whiton Calkins burada 42 yıl boyunca ders verdi; 1887'den 1890'a kadar, önce Grekçe dersleri, sonra psikoloji, daha sonra da kürsü sahibi felsefe profesörü olarak felsefe dersleri. 1898'den 1929 yılında emekli (emeritus anlamında) olana kadar, hem psikoloji hem de felsefe dersleri verdiği kürsüsü vardı.

1960'lı yıllara kadar, ABD'de kız öğrenciler seçkin üniversitelere giremiyorlardı. Mary Whiton Calkins özel bir izinle Harvard Üniversitesi'ne girerek, zamanının en ünlü felsefe ve psikoloji profesörleri, William James, Hugo Münsterberg ve Josiah Royce'un yanında eğitim gördü. Bu üç profesör de onu olağanüstü yetenekli buldukları ve akademik ünvan alması için uğraştıkları halde, üniversite yönetimi doktora başlamasına izin vermedi.¹ 11 Nisan 1895'te, formaliteler dışında ama her bakımdan normal doktora sınavlarıyla aynı ölçüde olan

¹ Bunun için bakınız: "1895 Letter from Harvard Philosophy Department." Introd. by Charlene Haddock Seigfried. In: Hypatia, Spring 1993, s. 230-233. Scarborough/Furumoto 1987.

bir sınav sonucunda üniversite öğrenimini tamamladı (bkz. Scarborough/Furumoto 1987, s. 45). William James, daha sonra, bu sınavın Harvard'da o zamana kadar yapılmış olan sınavlar arasında en parlak sınav olduğunu, bu yüzden ona akademik ünvan verilmemiş olmasının çok yazık olduğunu yazmıştır (bkz. a.g.y., s. 46).

Sonradan Harvard bölgesinde 1894'te kurulmuş olan kadın koleji Radcliffe tarafından ona doktor ünvanı verilmişse de, Calkins² bunu kabul etmedi. Daha sonraları ona Smith College ve Columbia Üniversitesi'nden onur doktoru ünvanı verildi.

Mary Whiton Calkins, Charlotte Whiton ve Wolcott Calkins'in kızıydı. Çocukluğunun büyük bölümünü, babasının Presbiteryen bir cemaatin rahibi olduğu, New York, Buffalo'da geçirdi. Babası 1880'de Newton Massachusetts'deki kiliseye gelince, Mary burada High-School'a gitti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı; hiç evlenmedi.

High-School bitirme çalışması, "Xanthippe karakterinin savunması"³ adlı bir çalışmaydı. Bu yazı onun felsefeye ve kadın sorunlarına erkenden ilgi duyduğunu gösteriyorsa da, bu konuyu ele aldığı tek yazısıdır (bkz. Munk 1977, s. 176).

Bazı yazarlar Calkins'in Amerika'nın en önemli kadın filozofu

² Aynı hocalann ders verdiği Radcliff College'in kurulması, herhalde Amerikan eğitim sisteminde cinsler konusunda başka örneği bulunmayan bir olgudur. Bu kolej kadınların bundan sonra da (1963 yılına kadar!) Harvard Üniversitesi'ne girmesini önlemek için özellikle kurulmuştu.

³ Denemenin başlığı şöyledir: *The Apology Which Plato Should Have Written: A Windixation of the Character of Xanthippe*. Xanthippe, ünlü Antikçağ filozofu Sokrates'in (464-399) kansıydı. Onlann üç oğlu vardı. Yeni araştırmalar onların bir de kızları olduğunu ortaya çıkardı. Literatürde Xanthippe çok aşağılanarak anlatılır. Yazık ki, onun adı günlük dile bile kavgacı bir kadın olmakla eş anlamlı olarak geçmiştir. Buna karşılık Sokrates'in öğrencisi Platon ve Xenophon onu kocasına bağlı iyi bir anne olarak betimlerler (bkz. Schützing 1983, s. 182 d.)

olduğunu⁴ yazarlar. Onun ünü şimdiye kadar ancak Alman dilinde yazılmış birkaç ansiklopediye⁵ ulaştı; Friedrich Überweg'in *Grundriß der Philosophiegeschichte*'sinde, ondan, "çok dikkate değer bir kişi" olarak söz edilir ve başyapıtı *The Persistent Problems of Philosophy*'de (1907), felsefenin büyük bir sorununu ele aldığı söylenir. Bu kitap beş baskıya ulaşmıştır.

Calkins 1905'te Amerikan Psikoloji Derneği'nin başkanı olduktan sonra, Amerikan felsefe derneğinin ilk kadın başkanı da oldu.

67 yaşındayken kanserden hayatını kaybetti.

Bilinç Psikolojisinden Ben Felsefesine

Mary W. Calkins baştan beri psikolojiye özel bir ilgi duyuyordu; hem de o sırada psikolojinin yeni kurulan bir dalı olan deneysel psikolojiye. Bu alanı ona Alman psikolog Hugo Münsterberg tanıtmıştı. 1891'de Wellesley-College'de, bir kadın kolejindeki ilk deney laboratuvarını kurdu. Daha o zaman deneysel olarak psikoloji çerçevesi içinde kişi ve insanın kendisi sorunuyla uğraşıyordu. Zaman-mekân bilinci, düşler, renk teorisi, anlık duygular ve çağrışımlar üzerinde çalışıyordu. 1900-1910 arasında bu konuda 60'tan fazla makale yazdı (bkz. James 1971, s. 279).

Psikoloji onun için insanın kendisinin bilimiydi. Çünkü "her düşünce" diye yazıyordu "bilinçli bir kişinin deneyimidir" (alıntı, a.g.y.). O sırada bu konudaki çalışmasıyla çok küçük bir azınlık durumundaydı. Ama sonraları insanın kendisi (ben) bilincinin, teklerin toplumsal rollerinde çok büyük bir önem taşıdığı düşüncesi, psikologlar arasında artarak kabul edilir oldu.

⁴ Doğal olarak ondan önce Amerikan kadın filozofları vardı. Örneğin Margaret Fuller (1810-1859) ya da Louisa Brown-Blackwell (1825-1921); Amerika'nın tanınmış ilk kadın filozofu Anne Hutchinson'dur (1591-1643).

⁵ Bkz. Eisler 1977, s. 85; Ziegenfuß/Jung 1950, s. 162; Ueberweg 1951, s. 388.

William James ve Josiah Royce'un etkileriyle deneysel psikolojide yaptığı çalışmalar, kişilikle ilgili görüşlerini geliştirdi (bkz. Magg 1947, s. 46). Kendi felsefesini adlandırdığı gibi, "mutlak kişilikçilik" (absolutistische Personalismus), o sıralarda, genel olarak "kişilikçi idealizm" in "öncüsü" sayılan Borden P. Bowne'un da (1847-1910) ele aldığı bir konuydu (a.g.y., s. 44).⁶

1930'da, *The Philosophical Credo of an Absolutistic Personalist* (Mutlak Bir Kişiselcinin Felsefi İnancı), adlı denemesinde kendi felsefi görüşlerini şöyle özetler:

1. Evren çeşitli zihinsel gerçeklikler içerir.

2. Zihinsel görüngülerin doğrudan algılanabilir olduğuna inandıracak deneysel temeller vardır.

3. Zihinsel gerçeklikler, son temellerinde kişiseldir.

4. Bütün bunları içine alan bağımsız varlık, çeşitli tinsel parçalarının özdeşliğini sağlayan, kesinlikle bir kendisi olandır, bir kişidir" (alıntı, Magg 1947, s. 49).

Mutlak Kişilikçilik

Calkins, *Persistent Problems of Philosophy* adlı kitabında yeniçağın en önemli felsefe sistemlerini gözden geçirmiştir. Başkalarının yanı sıra, Descartes* ve Leibniz'i, Kant ve Alman idealistleri Fichte ve Schelling'i, Schopenhauer ve Hegel'i incelemiştir.

20. yüzyıl felsefesi bölümünde, mutlak kişilikçilik⁷ konusundaki kendi düşüncelerini tartışır (bkz. Calkins 1925, s. 399 d.) Bunun ilkelereğini şöyle tanımlar:

a. Evren her şeyi kapsayan bir "mutlak kendisi olandır." Onda yer alan bütün öteki kendisi olanlar, onda özdeş ve halis parçalar olarak

⁶ Bowne'nin *Personalism* adlı kitabı 1908'de çıktı. *The Persistent Problems of Philosophy*'den bir yıl sonra.

⁷ "Self and Soul" (1908) adlı makalesinin konusu aynıdır.

yer alırlar.

b. Teklerin (individuum) kendi kararları, "mutlak kendisi" olanın sınırları içinde olup biter.

c. Tek olan sonludur, toplumsal bir şeydir ve bilinçlidir; bundan dolayı da özgür bir kendisi olandır (bkz. a.g.y., s. 449).

"Mutlak kişilikçilik" kavramında, başlangıçta bir paradoks varmış gibi görünüyor. Mutlak olan, tanımına göre, mekân ve zaman bakımından sınırsızdır. Bir kişi ise böyle değildir, sınırlıdır; örneğin kendi teklifiyle sınırlıdır. İnsanlık bir topluluktur. O, birliğini, "bütün kendisi olan"ların birliğinde bulur. İnsanlar onun bir parçası olarak, hem sınırlı, hem de sınırsızdırlar.

Her insanın ruhunun, yani kendisi olanın, biricikliği düşüncesi, Gottfried W. Leibniz'in monadlar öğretisiyle (Conway, Cilt 1); ve de Berkeley ve John Locke'la ilişkilidir (bkz. Calkins 1908, s. 275). Bu eski görüşlerde iki esaslı eksiklik vardır: Onlarda ruh maddeyle, bedenle karşılaştırılır ya da bunun eksikliği olarak görülür. Modern kişilikçilik ise, içebakımsımlı (introspektif) olarak doğrudan kendisini gösteren kendisini; ve bunda (yeniden) tanınan edimsel deneyim içeriğini inceler (bkz. a.g.y., s. 280). Bu noktada bu felsefe akımı için psikolojinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkıyor. Mary W. Calkins, kendi düşüncesini, psikolojik dirimselcilik (vitalizm) olarak da niteler (bkz. Calkins 1919, s. 115).

Josiah Royce'da olduğu gibi, Calkins için de kişinin ontolojik* bir önemi vardır. O, çağının birçok felsefe sorununun çözümünü burada görür. Fakat ona göre, Royce'un karşıtı olarak, mutlak olanla tanrı birbirinin eşanlamlısı değildirler. "Mutlak kendisi olanın" mevcudiyetinin kabul edilmesi için, hiçbir şekilde dinsel bir temel deneyim gerekli değildir. Fakat bunun böyle görülmesi, (ahlak bakımından) kötü olanın, insandaki ya da dünyadaki varlığının yadsınması anlamına gelmez. Tersine, mutlak kişilikçilik tasarımı için, insanın özgür bir

istencinin olması, yani onun ilke bakımından, iyi ve kötü arasında seçim yapabilmesi önemlidir. Bu, insanın en "halis ve değiştirilemez" karakter çizgisi olarak görülür (bkz. Calkins 1925, s. 464). O, aynı zamanda, çok yaygın olan insan hayatının önceden belirlenmiş olduğu tezine de karşı çıkar. "Benim ... ödev bilincim, yani neyi 'yapmam gerektiği'⁸ hakkında bir inancım var." Eğer bu duygu bir hayal değilse, ahlak alanında özgürlüğün bulunması gerekir. Ahlaksal ödev, Mary W. Calkins için hayatı boyunca çok önemli olmuştur. İkinci elden literatürde, bütün kadın ve erkek yazarlar, onun salt akademik ilkelere bağlı bir bilimci olmakla kalmadığını, felsefesini aynı zamanda yaşamaya çalıştığını vurgularlar. Calkins, kendisini toplumsal sorunların çözümü için etkin olarak ortaya atmış, örneğin Tüketiciler Birliği'nde çalışmış; yurttaş haklarının düzeltilmesi için savaş vermişti; ve de Birinci Dünya Savaşı'nda "militan bir pasifist"⁹di. (bkz. Magg 1947, s. 49).

Onun etik inancı, eğitim sorunu temelinden geliyordu: İnsanlar hangi ahlak değerlerine göre ve hangi amaçlar için eğitilmelidir? (bkz. a.g.y., s. 50) Bu bakımdan felsefeyle uğraşmak, bir ayrıcalık değil, bir "ödev"dir. Çünkü felsefenin vardığı sonuçların, her insanın hayatı üzerinde kuşkuya yer bırakmayan bir etkisi vardır.

YARARLANILAN YAPITLAR:

- CALKINS, MARY WHITON. "Militant Pacifism." In: *International Journal of Ethics*. 28. Philadelphia 1917. s. 70-79.
- "Self and Soul." In: *Philosophical Review*. 17. Ithaca, NY 1908. s. 272-280.

⁸ "I have, so the argument runs, the consciousness of obligation, the conviction that 'I ought'." (Calkins 1925, s. 475).

⁹ Aynı başlığı taşıyan denemesi "Militant Pacifism"de (1917) kadın psikolog, insan doğasında kaçınılmaz şekilde savaşıma eğiliminin bulunduğu şeklindeki yaygın dogmaya karşı çıkar (bkz. Calkins 1917).

- The Persistent Problems of Philosophy. An Introduction to Methaphysics through the Study of Modern Systems. 5. Aufl. New York 1925.
 - "The Personalistic Conception of Nature." In: Philosophical Review. 28. Ithaca, NY. 1919, s. 115-146.
 - "The Philosophical Credo of an Absolutistic Personalist." In: Contemporary American Philosophy, Cilt 1, New York. 1930. s. 197-218.
- KERSEY, ETHEL M. "Mary Whiton Calkins." In: Ethel M. Kersey. Women Philosophers. A Bio-Critical Source Book. Westport 1989. s. 67-69.
- MAGG, P. "The Personalism of Mary Whiton Calkins." In: The Personalist. Los Angeles. Winter 1947. s. 44-53.
- MUNK, ARTHUR W. "Samples of the American Feminine Mind: Focus on Mary Whiton Calkins as Philosopher." In: Review Journal of Philosophy and Social Science. 2. Meerut, Indiana, Winter 1977. s. 170-182.
- ONDERDONK, VIRGINIA. "Mary Whiton Calkins." In: Edward T. James (Hg.). Notable American Women 1607-1950. Cilt 1. Cambridge, Mass. 1971. s. 278-280.
- SCARBOROUGH, ELISABETH ve LAUREL FURUMOTO (Hg.). "The Quest for Graduate Education: Mary Calkins' Contest with Harvard University." In: Elisabeth Scarborough u. Laurel Furumoto. Untold Lives. The First Generation of American Women Psychologists. New York 1987. s. 17-51.

**Helene von
Druskowitz
(1856-1918)**



Dr. Helene Druskowitz

"15.IV.04. Daima aynı görüntüyü veriyor. Kendini beğenmiş, kendinden emin, ilişkilerinde çok seçici, ama daima dostça ve sevimli. Felsefe sorunlarıyla uğraşiyor ve makaleler yazıyor; dergilere ilanlar veriyor vb. Çok çabuk, hemen hemen anlaşılmas konuşması yanında canlı hareketler yapıyor, heceleri ve sözleri yutuyor. Özellikle duygusal alanda hayal görme çok şiddetli; bazen duygu ve işitme aldanmaları var. Gezintilerde hasta mükemmel hareket ediyor.

Özellikle 'edebiyatla' uğraşiyor. Okunaksız bir yazıyla karmakarışık erkek korkusu gösteren makaleler yazıyor. Buna karşın hiddetli tutumu yüzünden, kadın hakları savunucusu dergilerde yayımlanıyor. Büyüklük idelerine göze çarpıcı budalaca düşünceler katılıyor.

Hasta hayaller içinde heyecanlı olduğu zaman bile, zararsız kalıyor." (Krankengeschichte, alıntı, Hensch 1988, s. 89 d.).

Burada söz konusu olan hasta, felsefe doktoru Helene von Drusko-

witz'tir; onu tanıyan zamanın tinsel büyüklerinin büyük bölümünün sevdiği kadın filozof.

Alıntısı yapılan bu raporun yazıldığı zaman, o 13 yıldan beri hastanedeydi. 1891 Şubat'ında, üstü başı perişan bir halde, bağırarak, etrafa tükürerek odasından fırlamıştı. Ev sahibi polisleri çağırması ve Dresden Akıl Hastalıkları Hastanesi'ne kapatılmıştı. Ev sahibinin anlattığına göre, Helene Druskowitz birkaç aydan beri çılgınca hayaller görmekten rahatsızdı. Druskowitz'in kendisi, "telepatik hayaller" in onu rahatsız ettiğinden söz ediyordu. Daha sonra verilen psikiyatri raporunda, durumu, "halüsinasyonlu delilik" olarak nitelenmişti.

Helene von Druskowitz 2 Mayıs 1856'da Viyana'da Hietzing'de doğdu.¹ Ne ailesi ne de kardeşleri hakkında fazla bir şey biliniyor. Hakkında yazılanlarda, çelişkili şeyler anlatılıyor. Birisine göre üç erkek kardeşi var, ve o ilk çocuk; ötekine göre iki erkek kardeşi var, o en küçükleri. Bunun nedeni, Helene Druskowitz'in kendisinin, sadece adı için değil, soyu soppu hakkında da değişik şeyler anlatmış olması olabilir. O daima büyük bir saygınlık gereksinimi gösteriyordu. Yaygın söylentilere göre, Ventravin adlı bir Bulgar prensinin evlilikdışı kızıydı. Kesin görünen şey, babasını çok erken kaybetmiş ve bir manastırda büyümüş olduğu; ve annesinin, onun hem sanat hem bilim alanında erken ortaya çıkan yeteneklerini desteklediğidir.

Druskowitz'in sanatsal yanı, müzik yeteneğiydi. Bunu geliştirmek için Viyana Konservatuari'na girdi ve piyanist olarak eğitim gördü. 1873'te piyano olgunluk sınavı verdi. Liseyi 1874'te dışarıdan bitirdi. Çünkü o zaman kızlar henüz liseye alınmıyordu.

¹ O, adını daima değişik şekillerde yazmıştır: Druscowicz, Druscowitz, Truskowitz vb. gibi. Soyululuk ünvanını kendi kendisine vermiş görünüyor. Bundan başka çeşitli ve çok kez çok güzel imgeli takma adlar kullanmıştır (örneğin H. Sancrosant); çok kez de erkek adlan almış ve "Dr. med." ünvanını benimsemekten çekinmemiştir.

O sırada Zürih Üniversitesi, kadınların normal eğitim görmesine izin veren tek üniversite olduğu için, annesiyle birlikte oraya taşındı.

Burada felsefe, klasik filoloji, arkeoloji, oryantalistik, Germanistik ve modern diller okudu ve eğitimini 1878'de, *Über Byrons 'Don Juan'* adlı doktora teziyle tamamladı.

Bundan sonraki yazınbilimsel çalışmaları, esas olarak Romantik yazın üzerinde yoğunlaştı. 1885'te yayımladığı *Drei englische Dichterrinnen* adlı deneme tarzındaki kitabında, öykücü George Eliot'ı çok ayrıntılı şekilde ele alır. Çok saygı duyduğu Eliot, onun için en büyük kadın yazardır. Eliot'ın son yıllarında evlenmeye karar vermiş olması, köktenci bir evlilik karşıtı olan Druskowitz tarafından iyi karşılanmaz: "Yazık ki, hayatının son yıllarında, onun en sıcak hayranlarının bile kafa sallamadan geçemeyecekleri bir adım attı... Çoktan ağırbaşlı bir hanımefendi olduğu halde, bir Bay Walter Croß'un karısı olmaya karar verdi..." (alıntı, Gronewold 1992, s. 102).

Aynı şekilde 1884'te romantik şair Percy Bysshe Shelley'in 387 sayfalık oylumlu bir yaşamöyküsünü yayımladı.

Zamanının birçok kadın düşünürü gibi Druskowitz de, dar anlamda bir kadın hakları savunucusu olmaksızın, kadınlara eşit haklar tanınması ve toplumda onlara eşit davranılması için savaştı; bu savaşı söz ve yazıyla sürdürdü: "Bana öyle geliyor ki, biz kadınlar şimdi harekete geçmeliyiz ve bize verilen özgürlüğü bütün gücümüzle kullanmalıyız. Belli bir alanda yeteneği olan, bunu kabul ettirmeye çalışmalı. Çünkü ancak kişilerin birey olarak yeteneklerini göstermelerleriyle genel olarak kadınların yeteneklerine karşı duyulan inanç yükselecektir" (Alıntı, a.g.y., s. 99).

Druskowitz, kadınların haklarının yenmemesi ve zarar görmeleri için, artık eylemde bulunan bir varlık olmaları; çok yönlü ye-

teneklerini kanıtlamaları gerektiği düşüncesini temsil eder. Kendisi de, bir kadın olarak, eğitim görme ayrıcalığını tatmış ve buna göre davranmakta olan kadınların, erkek meslektaşlarının yanında nasıl güç durumunda olduklarını ve durmadan sınıra doğru itildiklerini bilmiş olmalı.

1884 yılında Druskowitz Zürih'de Malwida von Meysenbug grubuna katılır. Burada, →Lou Andreas Salomé, Meta von Salis, Resa von Schirnhöfer, Rainer Maria Rilke, Paul Rée ve Friedrich Nietzsche'yle karşılaşır. Büyük bir saygınlık gereksinimi içinde olan Nietzsche'de bu eğilim, geniş izleyici edinmek (özellikle kadınlardan) şeklindeydi; bu nedenle başlangıçta Druskowitz'den çok etkilendi. Aralarında canlı düşünsel alışverişin yaşandığı bir dostluk ilişkisi kuruldu. Nietzsche kız kardeşine şöyle yazıyordu: "Tanıdığım kadınlar içinde kendisini benim kitaplarıma en ciddi şekilde veren o; bu boşuna değil" (alıntı, Janz 1981, s. 352) diyor ve ona Druskowitz'in yazın felsefesiyle ilgili yazılarını okumasını salık veriyordu. Daha aynı yıl içinde Druskowitz Nietzsche'ye ilk eleştirisini yaptı. Bu, ondan sonra yazdığı felsefi yazılarında Nietzsche'nin din felsefesiyle hesaplaşmaya vardı. 22 Aralık 1884'te Druskowitz, Conrad Ferdinand Meyer'e şunları yazıyordu:

"Nietzsche'ye karşı duyduğum coşkulu duygular, anlık bir heyecan, zavallı bir saman aleviymiş. Nietzsche'nin peygamberce tavırları şimdi bana gülünç geliyor. Bu adamın tinsel zenginliği ve şekil verme yeteneğini kim yadsıyabilir? Fakat onun coşkusu, ancak şu ya da bu konuda ince düşünceler dile getirmeye yetebilir. Ama kendi inancının tersine, gerçek bir ciddilikten yoksun ve çok yüzeysel bir şekilde ele aldığı büyük felsefi sorunlara gücü yetmez" (Druskowitz 1988, s. 84).

Bundan kısa bir süre sonra, Nietzsche'nin ona armağan ettiği Za-

rathustra IV'ü geri gönderir. Nietzsche'nin buna tepkisi, daha önceki benzer durumlarda olduğu gibi (→Lou Andreas-Salomé) nesnel bir tavır değildir. O, Druskowitz'i "küçük edebiyat kazı" olarak niteler. Sonradan Nietzsche'nin yaşamöyküsünü yazan Curt Paul Janz bu konuda onun yanındadır: "Nietzsche, Helene Druskowitz konusunda tamamıyla yanıldı. Bu garip yaratık, onu uzun süre kızdırarak uğraştırarak" (Janz 1981, s. 352).

Druskowitz'in felsefesi, aslında bir yandan din felsefesidir; öte yandan da karamsar bir temel tavra dayanan ayrılıkçı feminist bir felsefedir. Feminist tavrı, kökten dindışı bir dünya görüşüne dayanır. Druskowitz için tanrı, "erkek beyninin bir ürünüdür." Erkek, bir (erkek) tanrı uydurdu, ataerkilliği kurmak için. *Moderne Versuche eines Religions-ersatzes* (1886), adlı kitabı, Comte, Feuerbach ve Spencer'le bir hesaplaşma olmasının yanı sıra, Nietzsche'nin özgünlükten yoksun olduğunu ileri sürdüğü bir saldırıdır. Onun (Zerdüşt'ün) "üst insan"ı, kendisini tanrılığa yüceltir. Oysa o, yalnızca bir "tanrı yedeği"dir. Druskowitz, Nietzsche'nin "tanrı öldü" dediğini, ama kendi tanrısı olmaksızın yaşayamayacağını söyler.

Buna karşılık köktenci din eleştiricisi Druskowitz, bundan sonra 1888'de kendi *Yeni Öğreti'sini* (*Zur neuen Lehre*) açıklar. Yeni dünya görüşlerinin, felsefe ve doğa bilimlerini yayan düşüncelerin, dinsel-gelecekte bastırması gerektiğini söyler.

Druskowitz, Nietzsche felsefesiyle ve onun çok etkilenmiş olduğu Schopenhauer'la bağlantılı olarak, özellikle istenç özgürlüğü sorunuyla uğraşır. 1887'de yazdığı *Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich?* adlı denemesinde, tavrını belirtir. Hem Schopenhauer hem de Nietzsche'nin istenci, hayatın ve insanca olanın temel yapısı, bir bakıma motoru olarak gördüklerini; bu şekilde de hayatı, istencin yönetimi altında, dinamik bir oluş olarak anladıklarını söyler. Nietzsche, istenç kavramını, dünyayı yöneten "güç

istenci" olarak genişletmiştir. Druskowitz bu nihilist tezi olumluya çevirir. Ona göre insanı insan yapan potansiyel istenç özgürlüğüdür. İnsan istediğini "yapabilir," bu ona bir olanak olarak verilmiştir. Bu "yapabilirlik" insanın etik sorumluluğunun bir ön koşuludur. İnsan neyin iyi, neyin kötü olduğunu bildiği içindir ki, bu bilgiye dayanarak dünyayı tanımak ve bundan kendi ahlak ilkelerini geliştirmek sorumluluğu onun en yüksek amacı olmalıdır.

1888'den 1891'e kadar olan yıllar yoğun bir şekilde yazarlıkla uğraştığı yıllar olmuştur. Druskowitz dramlar yazmayı da –pek başarılı olamadan– denedi. Dramlarının içeriğini feminist sorunlar oluşturuyordu. Kadın sorunlarıyla ilgili bilgilerle hesaplaşıyordu. Bu çalışmalar, *Aspasia* (1889), *Die Emanzipationsschwärmerin und Dramatische Scherze* (1890); *Die Pädagogin* (1890); ve *Leonie*'dir (1891).

Zorla akıl hastanesine kapatılmasından altı yıl sonra, 1905'te *Der Mann als logische und sittliche Unmöglichkeit und als Fluch der Welt* başlığı altında *Pessimistische Kardinalsätze*'yi yazdı. Yapıt aynı yıl yayımlandı. Bu yazı zamanımızda (1988) yeniden basılan tek yapıtı oldu. Onun bu yazısından dolayı kökten erkek düşmanlığıyla damgalanması boşuna değildir. Ama aşağıdaki satırları okursak, zamanına karşı giriştiği polemikte, büyük bir uzak görüşü ve ünlü "hakiki çekirdeği" kesinlikle tanıyabiliriz:

"Erkek canı yaradılışlıdır, doğuştan bir demondur, şeytan denen. O, bütün canlıların en tehlikelidir. Furiaların Furiasıdır [öç alma tanrıçaları –ç.n.]... Erkek bütün canlılar arasında en sahiplenme düşkünü olanıdır. O, vahşi bir hayvandan daha kötü bir şekilde toprakananın her yanını eşelemiş ve onun hazinelerini kapmıştır. O, erkeklerin hiddetini, en acımasız ve akılsız davranışını açığa vuran savaşlar yapar... Çok azı dışında bütün tarih sadece bir erkek tarihidir. Bu yüzden son derece ham ve çok kötü bir örnektir" (Druskowitz 1988, s. 40 d.).

Druskowitz bu yapıtta, bir kez daha, önceki din eleştirisi tezini şu noktaya getirir: "Asıl filozof tanrıtanımazdır (ateisttir)" (a.g.y., s. 21). Kadınlara tanrı düşüncesinden tamamıyla uzaklaşmalarını salık verir. "Tanrı imgesi, tümüyle acınası bir uydurmadır; özellikle de kadınlar dünyası için. Onların gelişmesini olağanüstü engellemiştir" (a.g.y., s. 19). Kadınlarıii kendileri yeterince tanrısaldır. O, kadınların ataerkillikten kurtulmaları ve kendilerini bulmaları için biricik olanağı, "kentleri cinslere göre ayırmak ve bütün kadın işlerini kadın bölgesinde toplamakta" görür (a.g.y., s. 75). Bütün canlıların anası olarak kadınların olumlu yönde yüceltilmesini kökten bir karamsarlığa çevirir: Onlar felsefi anlamları bakımından Schopenhauer'in düşünce dünyasına uygun olarak "ölüm rehberleri" olarak görülmelidirler.

Hayatının son yıllarını Helene Druskowitz de Nietzsche gibi artan bir düşünsel karmaşa içinde geçirdi. Onda da verimli bir dionizik katıksızlık, "deha ve delilik" bulunduğunu itiraf etmeli miyiz? [EK]

YARARLANILAN YAPITLAR:

DRUSKOWITZ, HELENE. *Aspasia*. 1889.

- *Die Emanzipationsschwermerin und Dramatische Scherze*. 1890
- *Die Pädagogin*. 1890.
- *Drei englische Dichterinnen*. 1885.
- *Leonie*. 1890.
- *Moderne Versuche eines Religionsersatzes*. 1886.
- *Percy Bysshe Shelley*. 1885.
- *Pessimistische Kardinalsätze*. 1905. (Neu aufgelegt unter dem Titel "Der Mann als logische und sittliche Unmöglichkeit und als Fluch der Welt." Hg. v. Traute Hensch. Freiburg 1988).
- *Über Byrons 'Don Juan'*. 1878.
- *Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne anname der Willensfreiheit möglich?* 1887.

- GRONEWOLD, HINRIKE. "Helene Druskowitz 1856-1918. Die geistige Amazone." In: Sibylle Duda u. Luise F. Pusch (Hg). "Wahnsinnsfrauen" Frankfurt/M. 1992, s. 96 d.
- HACKER, HANNA. "Frauen-Liebe-Männer-Haß. Ein Exkurs zu Helene von Druskowitz." In: Frauen und Freundinnen: Studien zur "Weiblichen Homosexualität." Basel 1987. s. 165 ff.
- THIESEN, SUSANNE. "Helene Druskowitz." In: Ursula I. Meyer u. Heidemarie. Ben-nent-Vahle (Hg.). Philosophinnen Lexikon. Aachen 1994. s. 117 ff.

Charlotte Perkins Gilman

(1860-1935)



Charlotte Perkins Gilman bir pragmatistti. Bitmek tükenmek bilmez bir eylem itkisi, yorulmak bilmez bir istençle, temiz havada hareket etmeyi, jimnastiği, reform giysilerini [o zamanlar kadınlar dar korseli elbiseler giyerlerdi; reform giysileri rahat spor giysilerdi, – ç.n.] severdi. Ev işlerine ve annelikle ilgili ev hizmetlerine karşı derin yadsıyıcı bir tavrı vardı. Zamanının egemen kadın imgesine karşı olan tutumunu, *Eğer Bir Erkek Olsaydım* adlı öyküsünde şöyle anlatır:

“Pek doğal ki, o, ancak orta boyluydu – gerçek bir kadın çok uzun olmamalı ve de doğal ki hoş olmalı. Gerçek bir kadının etkileyici olmaması, olanaklıdır. O, özgün, kaprisli ve sevimlidir. Asla aynı duygusal havada kalmaz, güzel giysilere düşkünlüğü vardır. Bu işten anlayanların söylediği gibi, ‘o daima yakıştırmayı bilir’. (Bunun giysiyle o kadar ilgisi yoktur, giysiden gelmez – öyle görünüyor ki bu ancak bazı kadınların sahip oldukları belli bir şıklıktır; giyinmenin, giysiler içinde hareket etmenin belli bir tarzı.)” (Gilman 1988, s. 73)

Ama bu kadın, birdenbire bir erkeğe dönüştü ve rahat ayakkabıların, kendi parası dahil her şeyin yerini bulduğu, çok cepli giysilerin tadını çıkarmaya başladı.

Charlotte Perkins Gilman'ın görüşüne göre toplumsal bir değişimin olması için, sorunun merkezini, kadının para, yani ekonomik bağımdan bağımsızlığı oluşturuyordu. O, başyapıtı *Women and Economics*'de (1898) (*Kadın ve Ekonomi*), asıl kötülüğü *sexuo-economics* (cinsellik ekonomisi) olarak gösteriyordu. Bu tezin hareket noktası, cinselliğin insanda hayvanca bir edime indirgenmekle kalmayıp toplumsal bir çizgiye getirilmesiydi. Bunun sonucu olarak, cinsler, yeni ikincil cins belirleyicileri geliştirmişlerdi – erkeklerde bu, başarı ve paraydı; kadınlarda teslimiyet, hizmete hazır olma, güzellik ve narinlikti. Ama cinsellik erkeklerde hayatın sadece bir parçasıyken, kadınlarda “aşırı cinselleşmiş”lerdi. Cinsle bağlılık, aynı zamanda bütün öteki toplumsal ilişkileri tanımlıyordu, ki bu, kadının zararınaydı. Onun amacı bir paradoks içindeydi; edilgin ve geri planda kalarak, kendisine ve çocuklarına gereğince bakacak bir erkeği avlamaktı. Bu, kendi güç siyaseti bakımından kendini düşünen, bencil olan erkeğin zararına ve sonunda çocukların da zararınaydı. Bunların narin, zayıf, çok cinselleşmiş anneleri, belki öteki yeteneklerini kısırlaştırmak zorunda kalmış ve artık ev işleri ve çocuk bakımında hiçbir yetenekleri kalmamıştı.

Charlotte Perkins Gilman'ın cinslerin ilişkileri konusundaki düşünceleri, son derece devrimci düşüncelerdi:

“Bizim gözümüzde “erkekliğin” özülle ilgili özellikler, başlangıçta temel insan özellikleriydi. Bunlara erkekler tarafından el kondu, kendilerinin olarak gösterildi ve kadınlara yasaklandı. O halde iki cins de bütün insansal etkinliklere sahiptiler;

ve sonra bunlar 'erkekçe' olarak gösterildiler."¹

Gilman aynı zamanda pragmatist ve görü (vizyon) sahibiydi ve geleneksel olmayan çözüm yolları önerdi. *Yazevi*'nde öykünün anlatıcısı kadının gelecekteki kocası, onun sanat yeteneğini savsaklamaması, özen göstermesi için yemek yapmaya son vermesi gerektiğini söyler. *İyi Bir Kadın* ve *Dulkadın* hayatlarının üstesinden gelmelerini sağlayan sağlıklı bir bencillik sergilerler. Genç bir kadın ve kaynanası, her biri en iyi yaptığı şeyi yaparak, evlerinin durumunu yeni buluşlar ve ticaret anlayışlarıyla zenginleştirirler: Büyükanne bir çocuk yuvası açar, gelin müzik dersi verir (bkz. Gilman 1988).

Charlotte Perkins Gilman şöyle der: "Sadece sevgi, bir çocuğu büyütmek için yeterli değildir." Bütün toplum, bütün çocuklar için kendisini sorumlu görmeli ve içlerinde bunun için en yetenekli olanlar, eğitim ödevini üstlenmelidirler. Eğitim içgüdüye bırakılmamalıdır. Gilman kendi yaşamış olduğu çok acılı deneyimden biliyordu neden söz ettiğini. Annesi, iki çocuğunu, erkeksiz ve parasız, büyük sıkıntılarla büyütüştü. Baba aileyi terk etmişti. Çünkü yeni bir gebelik anne için ölüm olacaktı. Annesi, çocuklarını hayal kırıklığına uğratacak bir sevgiden korumak için, onlara her türlü bedensel yakınlaşmayı yasaklamıştı.²

Gilman'ın babası kütüphaneci olarak çalışıyordu. Seçme yazılar, antolojiler, bibliyografyalar yayımlıyor, denemeler, konuşmalar, öyküler, skeçler ve satirik yazılar yazıyordu. Ama ailenin öteki üyeleri *Tom Amcanın Kulübesi*'nin yazarı Harriet Beecher-Stowe, Brooklyn'deki

¹ "What we think of as 'masculine' traits, she said, are human traits that men have usurped as their own and to which women have been denied access. One sex has monopolized virtually all human activities, and then called them male." (Lane 1990, s. 5; yazanın çevirisi)

² Özyaşamöyküsünde anlattığına göre Gilman, annesinin iyi geceler öpücüğünü hissedebilmek için, geceleri yattığında uyuyormuş gibi yapıyordu.

Plymouth Kilisesi'nin rahibi Henry Ward Beecher Hooker, ünlü bir kadın hakları savunucusu olan Isabella Beecher Hooker, eğitimci ve A *Treatise on Domestic Economy*'nin yazarı olan Catharine Beecher kadar başarılı değildi.

Akrabalarıyla yakın bir ilişkisi olmasa da, Charlotte Perkins Gilman da aynı konuları işliyordu: Toplum, aile ve din üzerine çalışmalar.

Human Work (1904) adlı kitabı onun en önemli gördüğü kitabıydı. Kadınların kendi özdeşliklerine ulaşmaları için, çalışmalarını ve ekonomik açıdan bağımsız olmalarını temel ön koşul olarak görüyordu. Ressam Charles Walter Stetson'la ilk evliliğini yaptıktan sonra bu görüşe gelmişti. 24 yaşındayken uzun tereddütlerden sonra evlenmeye karar verebilmişti. Fakat evlilikteki hareketsizlik, tekdüzelik onda çok şiddetli depresyonlara neden oldu. Sağaltma için kullanılan, hastaları tamamıyla edilginleştiren uyku kürleri,³ onu çılgınlık sınırına kadar götürdü. Bu deneyiminin en önemli yazınsal tanığı, *Sarı Duvar Kâğıdı* (1892) adlı öyküsüdür. Bu çalışma estetik bir duyarlılıkla, evli bir genç kadının, bir annenin, deliliğe varan ruhsal çöküntüsünü, klinik bir tamlıkla betimler.

Boşanma, toplumsal çalışmalar yapma –o zaman California'da konferanslar vermeye başlar– ve sanat çalışmaları, o zamanki adıyla Charlotte Perkins Stetson'un sağlığına tamamıyla kavuşmasını sağlar. Zamanının gazeteleri, onu “doğadışı anne” olmakla suçlar. Çünkü ki-

³ Onu hastaları üzerinde hayret edilecek başarılar gösteren ünlü psikiyatr Silas Weir Mitchel tedavi etti. Son yüzyılda Amerika'da kadınların hastalanması çok normal bir durumdu. Bunda belki de onlara verilen rolle kişisel duygularındaki aykırılık rol oynamıştır. İdeal kadının sadece eve bağlı kalması yetmiyordu, aynı zamanda bundan hoşlanması gerekiyordu. Ondaki neşeli ve uyumlu olması bekleniyordu. Ama erkekler arasında da sinir hastalıkları çok yaygındı (depresyon ve hipokondri). Üst tabaka bu rahatsızlıklar için su kürleri ya da uyku kürleri yapıyordu.

zını, kocasına ve onun yeni karısına –aslında kendi en iyi arkadaşı Grace Ellery Channing'dir– bırakmıştır. Ancak kendi hayatını bağımsızca kurduktan sonra, 1900 Haziran'ında, daha olgun düşüncelerle yeniden evlenir. Kendisinden yedi yaş genç yeğeni George Houghton Gilman'la yaptığı evlilik, eşit haklara dayanan, çok yakın bir ilişki ve beraberlikti. Evlendiği sırada artık, California'da verdiği konferansları bir araya toplayan *Women and Economics* (Kadın ve Ekonomi) ile uluslararası bir üne ulaşmıştı. Bu yapıt, feminist felsefenin standart yapıtı sayılıyordu ve yedi dile çevrilmişti. Sosyalizm, feminizm ve Darwinizmin bir sentezini oluşturan bu yapıtta, "insanların toplum düzenini, kendi görüşüne göre değerlendiriyor, yani hayat vermek, korumak gibi tipik kadın değerlerine dayandırıyordu" (Lane 1990, s. 4). *Concerning Children* (Çocuklar Üzerine) (1903) adlı kitabı, Lester Ward'tan alıntılıdığı "We have the Power to improve the species" cümlesiyle başlıyordu. Kadının özgürleşimi, insanın özgürleşmesine yol hazırlamalıydı. Bunun için etik eğitim çok önemliydi. Sosyalleştirilmiş birliklerden kurulmuş bir dünya hayaliyle Lester Ward'ın ötesine geçmişti. Bununla birlikte ne Marksistler, ne de feministlerle birleşmek istiyordu: Bunların annelik cinsinin gücü ve idesi hakkında açık bir fikirleri yoktu. Onlar sorunun çözümü konusunda yanılıyorlardı. İlk önce kadınlar kurtulmalıydılar, sonra erkekler.

Man-Made World; or, Our Androcentric Culture'de (Erkek Yarattığı Dünya ya da Eril Merkezli Kültürümüz) (1911), bizim kültürümüze, kendini gösterme, savaş ve yarışma gibi erkek cinsinin ilkelerinin nasıl işlemediğini gösterir. Bu ilkeler cinsel alanda anlamlıdır; fakat bütün toplumsal alanlarda, bir araya toplama, bir arada tutma ve yapılandırma gibi kadınlık ilkelerinin zararına, genel insanlık davranış tarzlarına işlememelidirler.

His Religion and Hers. A Study of the Faith of Our Fathers and the Work of Our Mothers (1923) (Erkeğin ve Kadının Dini; Babalarımızın

İnancı ve Analarımızın İşleri Üzerine Bir İnceleme) adlı din araştırmalarında, cennetin tanrıya bırakılmamasını, onun yeryüzünde kurulmasını ister; bunu yaparken de kadınların istekleri göz önünde tutulmalıdır. Cinsel çekiciliğin eş seçmede ölçüt olarak alınmasının tehlikeli olduğunu, soya çekmenin bundan daha büyük önem taşıdığını söyler. Ona göre, Freud'un Sublimierung (yüceltme) teorisi, onun kendi cinsel taşkınlığına verilebilir.

Charlotte Perkins Gilman yaşadığı yıllarda büyük yankılar uyardı. Tamamen kendisinin yazdığı aylık *Forerunner* dergisi (1909-1916) ile kendisine bir forum oluşturdu. Kitap konuşmalarının yanı sıra şiir yorumları ve denemeleri her yıl iki büyük kitap halinde yayımlandı. Geniş okuma ve konferans gezileri yaptı. H. G. Welles 1906'da Amerika'ya geldiği zaman, ilk olarak onu tanımak istedi. John Dewey de ona büyük değer verdi; ve bir eleştiriye karşı onu aşağıdaki şekilde savundu:

"O, olağanüstü, neşeli, iyimser, güler yüzlü bir insan... Eğer erkek olsaydı, daha iyi bir eğitim görebilir, bir uzman olabilir, büyük bir saygınlık ve üne kavuşabilirdi. Kısacası o, erkekler arasında çok görülen tek yanlı tiplerden, pratik bir insan; hemen hemen bütün uzmanlar gibi, ben de dahil olmak üzere tüm üniversite profesörleri gibi."⁴

Charlotte Perkins Gilman 20'li yılların ortalarında –henüz hayat-tayken– unutuldu. 1935'te öldü. Altmışlı yıllarda, dergisi, köktenci Amerikan dergileri içinde yeniden yayımlandı. Ama asıl başarıyı, Amerika'daki kadın hareketleri keşfetti. Onun bütün yapıtlarının arka

⁴ "She is an unusually cheerful, optimistic, amiable person... If she were a man, she would have had a better technical training and become a specialist and won a great reputation and praise. In short she is the one-sided type that is extremely common among men, practically every scientific specialist, every university Professor – including myself." (alıntı, Upin 1993, s. 41 d.; yazının çevirisi).

arkaya yayımlanmış ve bir bölümünün Almancaya çevrilmiş olmasını Ann J. Lane'e borçluyuz. [GG]

YARARLANILAN YAPITLAR:

GILMAN, CHARLOTTE PERKINS. *Concerning Children*. Boston 1900, 1901.

- *Die gelbe Tapete und andere Erzählungen*. Frankfurt/Berlin 1988.
- *Herland*. Hamburg 1980.
- *His Religion and Hers. A Study of the Faith of Our Fathers and the Work of Our Mothers*. New York/London 1923. (Repr. 1976 Hyperion Press, Inc. Westport Connecticut).
- *The Living of Charlotte Perkins Gilman*. Wisconsin/London 1990.
- *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture*. New York 1911/1970.
- *Women and Economics. A Study of the Economic Relation Between Men and Women as a Factor in Social Evolution*. New York 1966. (Repr. 1989).

LANE, ANN J. *To Herland and Beyond. The life and work of Charlotte Perkins Gilman*. New York 1990.

UPIN, JANE S. "Charlotte Perkins Gilman: Instrumentalism beyond Dewey." In: *Hypatia*. Special Issue. *Feminism and Pragmatism*. Bd. 8, Nr. 2. Frühjahr 1993. s. 38-63.

Karen Horney
(1885-1952)



Psikanalizin tarihi, başlangıcından beri, kadınların katkısına sıkı bir şekilde bağlılık gösterir. Kadınların teorisinin kavranıp formüle edilmesinde payları olduğu gibi psikanalizin sağaltma pratiğinin yayılmasında da rolleri vardı. Bunlar arasında Viyana Psikanaliz Derneği'nin eğitim enstitüsünü kuran Helene Deutsch; çocuk psikanalizinde çalışan Melanie Klein ve Anna Freud; ve Sabina Spielrein, Marie Bonaparte, Hilda Doolittle ve başkaları sayılabilir. Eğer onlar olmasaydılar, psikanalizin de asla onlarsız düşünölemeyeceği kadınlar da vardır: Örneğin Sigmund Freud'un ilk hastaları. Onlar acıları konusunda yaptıkları konuşmalarla, Freud'un teorisinin yapısına, yüzlerini ve çok belirgin esin güçlerini verdiler. Bu kadınlar Freud'un yazılarında örtöülü adlarıyla geçerler: Anna O., Irma, Dora, Emma.

Hekim Karen Horney, Freud öğretisinin denenmesi, işlenmesi ve geliştirilmesi için bütün enerjisini kullanan kadınlardan birisidir. Psikanalist ilk kuşak kadın düşünörlerden çok açık farkı, Freud'un belli felsefi teorilerinden uzak durmasıdır. O bunu açıkça yapmıştır. Karen Horney, psikanaliz adını koruyarak, Freud'la bozuşma riskini

de göze alarak, kendi okulunu (ya da birçok okulu) kurdu. Onun katkıları, zamanla çok zenginleşen etkiler geliştirdi. Bugün bile göç ettiği Amerika'da Avrupa'dan daha çok tanınmaktadır.

Karen Wackels varlıklı, Protestan bir kaptan ailesinin kızı olarak, Hamburg'da büyüdü. Babası, küçük kızı birçok kez deniz yolculuklarına beraberinde götürdü. Yine de dindar ve dürüst bir adam olan babasıyla arasındaki mesafe büyüktü. Ailede anne baba arasında, gittikçe büyüyen bir uyumsuzluk ortaya çıktı. Ailenin merkezi, Karen ve kendisinden büyük olan erkek kardeşinin sevgiyle "Sonni" diye çağırıldıkları sıcak kalpli, çok canlı anneydi. Kocasından 18 yaş daha gençti ve Karen için düşünsel bakımdan etkileyiciydi. Küçük kız bir yaşamöyküsü yazarının dediği gibi, "annenin kızı" olarak büyüdü (bkz. Stephan 1992, s. 243 d.). Büyük bir coşkuyla yazdığı günlüğü, babasıyla çatışmalarını anlatır. Çok istediği lise eğitimine, babasının yasaklamasına karşın, annesinin enerjik tutumuyla 1901'de olanak buldu. Karen, coşkulu, öğrenme isteğiyle dolu bir öğrenciydi. Liseyi bitirdikten sonra Freiburg'da tıp okumaya başladı. Bu arada evliliği ayrılıkla sona eren anne de oraya taşındı. Sonni'yle iki çocuğu arasındaki ilişki, hayata boyunca, sıkı bir dostluk ilişkisi olarak kaldı.

İnsanlarla yoğunluk bir sevgi ilişkisi kuran genç Karen, güçlü ve canlı bir kişiydi. Önce Freiburg, sonra Göttingen'de sürdürdüğü üniversite eğitimi sırasında, geniş bir arkadaş çevresi edinmişti. O, kendisini ilişkilerinde edilgen ve alingan hissettiği halde, davranış tarzı etkin ve coşkulu görünüyor. Birçok kez yoğun bir şekilde âşık oldu. Dostluklarını da, ayrılıklarını da yükseklerde ve derinlerde yaşadı. İnsansal sorunların yanı sıra Karen, siyasal sorunlara da ilgi duydu. Hayatta otoriter olmayan yeni görüş açıları aradı; serbest aşk yanlısı oldu. Eğer olacaksa, evliliği, tam bir beraberlik olarak kabul etti. Tıp kitaplarının yanı sıra şiir, Shakespeare, Zola, Maupassant ve başkalarını okudu. 1909'da üniversiteden arkadaşı hukukçu Oskar Horney'le

evlendi. Onunla Berlin'e taşındı. Devlet sınavını verdiği yıl, 1911'de ilk çocuğu doğdu.

Berlin'de artık derin psikolojik sorunlarla uğraşmaya başlamıştı. Freudçu Karl Abraham'ın yanında çözümlemelere başladı ve yeni kurulmaya başlayan Berlin Psikanaliz Derneği'nin üyesi oldu. İki yıl sonra Abraham'ın yanındaki çalışmalarına son verdi – hem kendisinin edindiği deneyim sonuçlarından hem de psikanalizin saptadığı durumdan memnun değildi: “Çözümleme bir kimseye kendi karşıtlarını gösteriyor; fakat sonra bunlarla gün be gün savaşmak gerekiyor. Ben teorik bakımdan bilinçlenmekle yetinmek eğilimindeydim. Fakat bu birisinin eline sadece silah vermektir...” Onun postaya vermediği, kendi analizcisine yazdığı 9 Temmuz 1911 tarihli bir mektuba göre, kuşkuya düştüğü şey, çözümlemenin, hastada, onun gerçekten mutlu bir günlük hayat edinmesine yardım edecek pratik değişiklikler yapabilme gücüdür. “Hekim kendi etkisini bu yönde geçerli kılmalı, daha olumlu eğitim çalışması yapmalı...” diye ekliyor aynı mektupta (Horney 1980, s. 270 vd.). Bütün bu düşüncelerine karşın (ya da belki bundan dolayı) sonraki yıllarda bütün enerjisini yeni kurulan Berlin Psikanaliz Enstitüsü'ne verdi. Kendi çözümlmelerini burada Hanns Sachs'ın yanında sürdürdü. Enstitüde Karl Groddeck ve Franz Alexander'la sıkı dostluk ilişkileri kurdu. Bu ikisi de, grubun onun gibi ortodoks olmayan kanadından sayılıyorlardı. 1919'da Karen “sinir doktoru” ünvanını bırakıp çalışmalarını “psikanaliz uzmanı” adı altında sürdürdü. 1920'de, analizci teorisyen olarak, enstitüde, özellikle pratik yapan analizcilerin karşılıklı kontrolünü yapan, kontrol çözümlmeleriyle uğraşmaya başladı. Karen Horney'in psikanalize ilk teorik eleştirileri, Freudçu görüşün kadın libidosu ve cinselliği konusunda oldu. Kadınların “penis arzusu”nu o kültürel koşullu bir fenomen olarak görüyordu. Küçük kız çocukları, aslında başka bir rol ve başka bir toplumsal konum istiyorlardı. Kızların “penis kıskançlığı,” erkek-

lerin kültürel ayrıcalıklarından başka bir şey değildi. Freud'un aşkı kaybetme korkusunun, kadınların temel korkusu olduğu tezini de Horney kesin şekilde yadsır. Ona göre kadın "mazoşizmi"nin kökeni, kadınların kendilerine güvenlerinin sarsılması ve nevroitik teslimiyet, kadın doğasından değil, kadının kendi rolünden duyduğu hoşnutsuzluklandır. Horney'in bu konudaki ilk yazıları, 1967'de *Feminine Psychology*'de (Alm. *Die Psychologie der Frau* 1977) bir araya getirilmiştir.

Oskar Horney'le evliliği 1927'de, borçlar ve meslek sorunları nedeniyle son buldu. Karen bundan sonra üç kızına da kendisi baktı. 1932'de Amerika'ya göç etti. Kadın çalışma arkadaşı Franz Alexander'la Chicago'da çalışmaya başladı. Freud'a karşı tutumlarında anlaşmazlık çıktığından, oradaki psikanaliz çevresi çözülünce, Karen Horney New York'ta bir muayenehane açıp yeniden başlama cesaretini gösterdi. New York'ta çok çabuk ünlendi ve teorik bilgi alışverişinin merkezi oldu. 1941'de New York psikanalistleri arasında bir tartışma vardı. Horney, Margaret Mead, Ruth Benedict, Paul Tillich ve Fromm çiftinin içinde yer aldığı fraksiyondan ayrılıp başkalarıyla "Association for the Advancement of Psychoanalysis"i kurdu. 1944'te ikinci bir ayrılma oldu. Bu kez Erich Fromm, Harry Sullivan ve Clara Thompson başka bir yöne yöneldiler. Psikanalitik okullar arasındaki tartışmalar sürüyordu. Bu, Karen Horney'in kendi görüşünü keskinleştirmesine olanak verdi.

Horney'in ilk kitabı *Der neurotische Mensch unserer Zeit*, 1937'de yayımlandı. Horney burada bireylerin karakterlerinin oluşmasında kültür faktörünün önemini öne çıkarır ve Freud'un biyolojizmini eleştirir. *Neue Wege in der Psychoanalyse* (1939); *Selbstanalyse* (1942); *Unsere inneren Konflikte* (1945); *Neurose und menschliches Wachstum* (1950) adlı kitaplarında, itki teorisyle sinir hastalıklarındaki ortodoks anlayış hakkındaki sorularını genişletti. Böylece, teorik alanda

olduğu gibi, terapi alanında da vurguları değişik bir psikanaliz şekli kazandı. Horney, sinir hastalıklarının birinci derecede itki konstellasyonlarından ya da “temel çatışkı”dan değil, bozulmuş insan ilişkilerinden oluştuğuna inanıyordu. Bu durum, Freud’dan farklı olarak, tam bir iyileşmeyi olanaklı görmesine neden oluyordu: “Ben bir insanın yaşadığı süre içinde, kendisini değiştirebileceğine inanıyorum” (Horney 1980, s. 16) diyordu. Ancak nevrotik bir zorlamanın yapısı içinde insanları itkiler yönetir; tedavinin anahtarı güncel durum içindedir; yani oluşan karakterle bozulan ilişkilerin karşılıklı rol oynamasında, buradaki somut karşılıklı hareketlerdedir. Onun görüşüne göre, sonradan kazanılmış “davranışların” toplumsal hayatla uyumsuzlukların, çözümleme çalışmalarının merkezine konmalıdır. “Ben, uyumsuzluk davranışlarından doğan çatışkılarını, sinir hastalıklarına neden olduğunu savunuyorum” (a.g.y., s. 38). O, hastanın kendisinin iyileşme isteğinin gücüne ağırlık veriyordu. İlişkilerin somut yapısının tanınmasıyla kendi kendini tanıma: Çözümlemenin en sonunda varmak istediği bu olmalıdır. Kişiliğin oluşması, kişinin gelişmesidir sonuç. Kendi kendini çözümleme de –ortodoks Freudcular için saçma bir şeydir bu– Karen Horney’in görüşüne göre, çok büyük anlam taşıyabilir. Klasik analizciler, Horney-okulunun yeni denen “neopsikanaliz”ini, “ben-psikolojisi” ve psikanalizi pedagojileştiren bir sulandırma olarak nitelerler. Horney’in görüşünün “ben” ve kendini tanımaya ağırlık vermesinin nedeni, onun çocukluktan çok, şimdiki duruma bakmasından; kişilerin hastalıklarını toplumsal karakterde görmesindedir. Bu bakımdan analiz yapanlar, toplumsal çatışma nedenlerini anlamada ve kişilerin güncel ilişki öğeleri hakkında dikkatli olmada, Freud’da olduğundan daha iyi yetişmiş olmalıdırlar.

Analizci olarak hasta tedavisindeki ününün artmasıyla K. Horney, teorik alandaki verimini de geliştirdi. İlerlemiş yaşlarına kadar yaşamı yaptı. Onun çalışma sevinci ve canlılığı dillere destan oldu. Aka-

demik çerçeve içinde, serbest ve basit sözcüklerle konuşan ve dinleyicileri coşturan bir konuşmacı olmakla ünlendi. Özel hayatında bilinçli bir şekilde kadınlarla dostluk kurmaya özen gösterdi ve onlardan destek aldı. Üç kızıyla da yakın ilişki içinde yaşadı. Kızı Marianna'nın kayınvalidesi Gertrude Lederer onun sekreteri, örgütçüsü, güvendiği bir insan oldu. Karen Horney 1952'de kanserden öldü. Hastalığının ilk belirtilerine aldırış etmedi; hayatının son yıllarında Japonya'ya bir gezi yaptı. [PG]

YARARLANILAN YAPITLAR:

HORNEY, KAREN. *Analytische Technik. Die letzten Vorlesungen.* Frankfurt/M. 1990.

- *Der neurotische Mensch unserer Zeit.* Frankfurt/M. 1984.
- *Die Psychologie der Frau.* Frankfurt/M. 1987.
- *Neue Wege in der Psychoanalyse* Frankfurt/M. 1992.
- *Neurose und menschliches Wachstum.* Frankfurt/M. 1985.
- *Selbstanalyse.* Frankfurt/M. 1984.
- *The Adolescent Diaries of Karen Horney.* New York 1989.
- *Unsere inneren Konflikte.* Frankfurt/M. 1989.

HÖLKER, REINHOLD. *Karen Horney. Leben und Werke,* Mainz 1982. (Diss.)

QUINN, SUSAN. *A Mind of Her Own: The Life of Karen Horney,* New York 1987.

RUBINS, JACK L. *Karen Horney. Gentle Rebel of Psychoanalysis,* London 1978.

STEPHAN, INGRID. *Die Gründerinnen der Psychoanalyse,* Stuttgart 1992, s. 229-250.

WESTCOTT, MARCIA. *The Feminist Legacy of Karen Horney,* New Haven 1986.

Lenore Kühn
(1878-1955)



Lenore Kühn¹ 31 Ocak 1878'de Riga'da doğdu. Annesi Elly Kühn (kızlık adı Guleke) çok yetenekli bir müzikçi, piyanist, çok aranan ünlü bir piyano öğretmeniydi. Kızının eğitimine, özellikle özel derslerle yetişmesine çok önem verdi. Babası Oskar Kühn, Riga kenti lisesinde öğretmendi.

Daha sonraları şair, gazeteci, arkeolog ve filozof olan Lenore Kühn, 1896'dan 1898'e kadar Berlin'de müzik yüksek okulunda, sonra da Paris'te Raoul Pegro'nun yanında eğitim gördü. 1899'da Riga'da piyanist ve müzik eğitimcisi olarak çalıştı. Daha çocukken, başka metinlerin yanı sıra Heinrich Heine ve Friedrich Schiller'den parçalar besteledi.²

¹ Sanatçı adı aynı zamanda Kühn-Frobenius'dur. 1922'de ressam H. Frobenius'la ikinci evliliğini yaptığında, birinci kocasından ayrılmıştı ve Ripke-Kühn adını taşıyordu. Bu evliliği de 1926'ya kadar sürdü.

² Onun seslendirdiği şarkılar, koro ve orkestra yapıtları şimdiye kadar yayınlan-

1901'de Helene Lange'nin kadınlar için lise kurslarına devam etti ve 1903'te liseyi bitirdi. Bundan sonra Erlangen, Freiburg i. Br.'de felsefe okudu.

Filozof Lenore Kühn'ü, Yenikantçı Heinrich Rickert çok etkiledi. 1907'de onun yanında, Berlin'de, estetik özerklik sorunu üzerine doktora çalışması yaptı. Deutsche Philosophische Gesellschaft'ın kurucu üyelerindendi.

Yazar olarak lirik bir denemeciydi. Birçok kitap eleştirisi, gezi notu yazdı. Yirmili yıllarda gazeteci olarak çalıştı. Başlarda milliyetçi, tutucu bir tavır sergiledi. Weimar Cumhuriyeti'nde Deutsch Nationale Volkspartei'a (DNVP)³ girdi. 1919'dan sonra partinin kadınlar kolunda yüksek düzeyde görevler aldı. Partinin *Die deutschnationale Frau* dergisini yönetti. 1924'te birkaç ay kendi ulusal kadın dergisi *Frau und Nation*'u çıkardı. Fakat bu, maddi olanaksızlıklar nedeniyle ancak altı kez çıkabildi. Makalelerinde eski burjuva kadın hareketleriyle faşizmin bir sentezini yapmaya çalıştı. 1937'de yasaklanan Reichsfrauenausschuss'un ilerici bir gazetesi olan *Deutsche Kämpferin*'de yazılar yazdı (bkz. Wittrock 1981, s. 172 d.). Yazı yazması engellenince, kendisini yeniden yoğun bir şekilde besteciliğe verdi; örneğin *Magna Mater* kitabını seslendirdi.

Lenore Kühn pek çok gezi yaptı. İtalya, Fransa, İspanya, Yunanistan, Anadolu ve Kuzey Afrika'ya gitti. Gezileri hakkında yazılar yazdı.

madı. Terekesini Detlef Kühn, Kassel Gesamthochschule-Musik'deki Archiv Frau und Musik'de araştırmaların hizmetine bıraktı.

³ DNVP'nin politik amacı, monarşinin yeniden geri getirilmesi ve devletle Hristiyanlığın birbirine bağlanmasıydı. Onlar milliyetçi bir yenilenme bekliyorlardı ve askerlik görevi için propaganda yapıyorlar, Versay anlaşmasının düzeltilmesini istiyorlardı. Genel olarak, onlar, "komünizm karşısındaki aşın sağcılar" olarak görülebilirler. "Yeni olan, Alman milliyetçilerinin bir partı kurmaları, kadınlar da seçmen olarak kazanmak istemeleri ve milliyetçi düşüncedeki işçileri kendilerine çekmeleri..." Bu parti, halkın üçüncü derecede güçlü partisiydi (bkz. Vogt, s. 135 ve 144).

Berlin'deki evi 1943'te, bombardımanda yıkıldı ve kitapları, mektupları yok oldu. 21 Ekim 1955'te Oberbayern Tutzing'de kanserden öldü.⁴

Individuum (Tek Olan)

Felsefenin temel konularından birisi, teklik, individualite sorunudur. 1948'de Kühn, *Das Individuum im Weltbild Goethes und Nietzsches* adlı bir deneme yazdı. Bundan 20 yıl önce de sanatçının individualite-si konusunu araştırmıştı (*Schöpferisches Leben*, 1928).

Lenore Kühn için Goethe, Yeniçağ'ın teklik kavramının kurucusudur. Tek olma, bütün canlıların bir özelliği olarak "parçalanamaz bir şeydir; çünkü herhangi mekanik bir araya gelme değildir, organik bir oluşumdur, – o halde oluşumun biricikliğini taşıyan ve yinelenemeyen bir şeydir..." (Kühn 1948, s. 5). Goethe gibi o da bircidir (monist), yani her türlü ikiciliği (dualiteyi) yadsır. Kühn için en önemli etik ilke, Kant'ın kategorik buyruğudur. Bundan yola çıkarak "... başkasının kişiliğinde, insanlığın, asla bir araç olarak değil, her zaman bir amaç olarak görülmesi gerekir," der (a.g.y., s. 29).

O, Nietzsche'deki "vurgulanmış dehanın ya da tek insandaki kahramanlığın yüceltilmesi"ni, Goethe'nin tek olmanın doğuştan geldiği ve devredilemezliği anlayışıyla karşılaştırdığında; "kişinin yok edilemez metafizik saygınlığı"nı, daha çok ikincide bulur. Bu ilişkiler içinde, Nietzsche'nin böbürlenen "efendi ahlakı"nı ve onun "pek çoklar" dediği yığın karşısındaki aşağılayıcı tavrını eleştirir (bkz. a.g.y., s. 30). Buna karşılık Nietzsche'nin psikoloji konusundaki keskin görüşüne özellikle "köle ahlakı" açıklamalarına hayranlığını dile getirir. Nietzsche'nin "baskı altındakilerin, ezilmişlerin ve zayıfların kendilerine nasıl bir köle ahlakı, korku, hile, ve art niyet ahlakı," geliştirdiklerini gösterdiğini anlatır (a.g.y., s. 31).

⁴ Ne yazık ki, hayatının ayrıntıları bilinmiyor.

Kühn, Goethe'nin "bütünün hakkı", yani toplumun hakkı düşüncesini sürdürerek, tek kişilere kendi "en iyi"lerini yapma olanağı tanır. Buna karşılık Nietzsche'nin "pesimizm temelli radikal aristokrasi" yanlılığında, toplumsal bütünlük görüşü eksiktir. Burada sadece "asıl anlamı teklerde" gören, "kültür basamaklı bir düzen" geçerlidir (a.g.y., s. 59).

Bu iki görüşün karşı karşıya konmasından, Kühn kendi değer özerkliği teorisini geliştirir. Bunun için, estetik özerklik konusunu ele aldığı doktora çalışmasında, *Das Problem der ästhetischen Autonomie*'de (1908), bilgi teorisi bakımından bir temellendirme yapmıştı. Başka nedenlerin yanı sıra Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla, *Autonomie der Werte. Kritische Grundlegung nach transzendentalteleologischer Methode* adlı yapıtı ancak 18 yıl sonra, 1924'te yayımlandı.

Değer Felsefesi

Değerlerin Özerkliği'nin önsözünde kendi felsefi yöntemini şöyle açıklar: Bu yöntemin "felsefi görüş tarzı, temel değerlerin içkin anlamından ve temel değerlerin amaçla ilgili taleplerinden" başka hiçbir şeye dayanmak istemeyen; yani eski transandantal-teleolojik son temellendirmelere (örneğin tanrı ya da dünya bütünü gibi) dayanmayan felsefi bir görüş olmak istiyor" (Kühn 1924, s. 7).

Felsefe tarihindeki amaç, telos hakkındaki soru, hayatın anlamı sorusuna sıkı sıkıya bağlıdır. Kant'ın Kopernikanische Wendung'uyla [Kopernik'in yaptığı durumu tersine çeviren büyük yenilik gibi, Kant'ın nesne yerine özneyi merkez yapması. -ç.n.] bu bağ eskidi, kullanılmasını kaybetti. Her şeyin temelinde bulunan bir ilkeye, örneğin tanrıya, ancak inanılabilir, ama böyle bir şey kanıtlanamaz (bkz. a.g.y., s. 17, kitapta da →Yenikantçılıktan Pragmatizme).

Kühn bu temel üzerinde, "geniş değerler alanında gerekli yapısal temel olarak... a priori olandan başka hiçbir şeye dayanmaksızın," an-

lam sorusunu teklere, individuuma, yerleştirir. Bunun için, daha önce “nesnel karşısında insanın yeni yerini” temellendirmiş olan filozof Fichte’ye dayanır. Fichte, “özerk ben”in, bütün bilginin taşıyıcısı olduğu koyutunu ileri sürmüştü (a.g.y., s. 18). Öznenin bilgi teorisi bakımından özerkliğiyle değerlerin özerkliğinin birbirine uygunluğunu, Max Weber ve Heinrich Rickert geliştirerek göstermişlerdi. Her iki düşünür için de “kültür bilimlerinin özelliği, onların... tarihsel olan araştırma nesnesiyle ‘kültür değerleri’ arasında ilişki kurmalarıdır” (Skirbekk/Gilje 1993, s. 782).

Fakat sadece Rickert bu değerleri nesnel olarak geçerli görür. Kühn, *Değerlerin Özerkliği*’nde özgün bir değer teorisi geliştirir. Bu teoriyi, *Schöpferisches Leben* (1928) adlı kitabında, genel olarak anlaşılabilir bir şekilde ele alıp, anlatır. Onun bu anlayışının kaynaklandığı dayanak, beden ve tinin, dış dünya ve iç dünyanın bir “hayat sentezi” oluşturduğu görüşüdür. “Gelişme,” onun için “canlı tek varlığın belirleyici formu”dur; “kendi kendisine hareket etme,” “organik alanın temel ilkesidir”⁵ (Kühn 1928 b, s. 46).

Bu benzetme çok özel bir şekilde “mevcut güçlerin gelişmesi, olgunlaşması ve geleceğe aktarılması” biçiminde, sanatsal ve tinsel ürünler için de geçerlidir (a.g.y., s. 53). Fizik varlığın devredilip sürdürülmesi, yani anneliğin yanına, “tinsel hayatın iletilmesini,” bunun özel değerini vurgulayarak koyar. Özerk bir değer olarak tinsel hayat ve “genellikle hayatın değeri” hakkındaki soru, onun düşüncelerinin merkezinde yer alır. Çünkü ona göre insanın varoluşu, anlamı sorusundan ayrılamaz:

“Anlam olmadan kimse yaşayamaz. İnsan böyle bir şey bulamazsa, uydurur; yoksa önünde bütün insan hayatının taşlaştığı anlamsızlığın Medusa başı kendini gösterir.” (a.g.y., s. 102)

⁵ Terminoloji bakımından o, radikal yapısalcılığın teorisiyle yakınlık gösteriyor.

Metafizikçi olmayan Kühn için hayatı yöneten değerler, hazır bulunmaz; "kendi başına var" değildirler; tersine tarihsel, kültürel bir şekilde oluşurlar, sürekli değişirler. "...Biz bir şeyin doğru ya da yanlış olduğuna doğrudan karar verip yargılayarak, etik ya da estetik değerler dile getirerek" yeni değerler ortaya koyarız, ya da eskileri koruruz. Kendi kendine davranan – düşünen teklerin özerkliğini ileri sürmek, dindarlığın "rahat yastığı"nın yadsınmasıdır. Bu konuda Nietzsche'yle uzlaşır. Nietzsche'nin Hıristiyanlığın değerlerini yıkması (Umwertung), Kühn için "yeni ve kapsamlı bir değerlendirmenin ilk denemesidir" (a.g.y., s. 115). Nietzsche'nin Hıristiyan metafizikine okuduğu felsefi mezar şarkısı ("Gott ist tot" [tanrı öldü]), birçok filozofun hayatın anlamını, insanın yaratıcılığında aramasına yol açtı. Lenore Kühn, yaşanan dünyaya bağlı bir estetiği ilk formüle edenlerden dir. Sanatsal üretimin amacı, ona göre, tek olarak hayatı sürdürmek ve ona bu şekilde anlam kazandırmaktır (bkz. a.g.y., s. 232).

"...kim yaratıcıysa, o herhangi bir şekilde hayata karşı olumlu düşünür. Çünkü o, onun anlamını sormaz, fakat yaşar. Ancak düşüncenin kemirdiği ürünler veren modern tipe, 'hayatın anlamı,' hayatı harabeye çeviren bir sorun olabilir" (a.g.y., s. 223).

Kadın Sorunu

1923'te *Kadınların Eğitimi Hakkında Yazılar* dizisi içinde, Lenore Kühn'ün *Wir Frauen* adlı kitabı çıktı. Her ne kadar bazen yaptığı benzetmeler ve coşkulu-duygulu üslubu bize pek modern görünmese de, içeriği bakımından bugün için de çok güncel. Kühn burada erkeğin nesnel değerlerin taşıyıcısı sayıldığı, buna karşılık kadınınsa, tümünden erkek damgalı bir yaşama dünyasına oğullar doğurmaya indirgenmiş bir "anlamsızlığın yük hayvanı" yapıldığını saptar (bkz. Kühn 1923, s. 21). O, geleneksel kadının kendi rolünü, aradığı değer olarak –hiç

de ender görülmeyen biçimde “pis burjuva tanrısı” gibi yorumlanabilecek bir anlamda erkeğe– kendisini verişte görmesini eleştirir. Kühn kadınların neden erkeklerden daha az yaratıcı olduklarını, bunun zorluklarının nedenlerini araştırır. Düşünsel verimlilik için, “kadınların gereksindikleri” şeyin özü, onlarda bencilliğin eksik olmasıdır.

Kadına ödev ve fedakârlık istenci için verilen alışılmış eğitimle, erkeklerin “egemenlik hırsı,” tiranlığı, psikolojik bakımdan bir zıtlık çağrıştırır (a.g.y., s. 142). Bu yüzden o, kadınlar için, kendi çalışmaları ve kendi değerlerine dayanan yeni bir hayat tarzı ister. Buna, doğal olarak, maddi bakımdan kendini gerçekleştirme de girer. “Bu, bütün özgürlüklerin ve etkinliklerin anahtarıdır – o, gerçek bir eylem ve sorumluluk yeteneğini olanaklı kılar” (a.g.y., s. 129). Bu amaca ulaşmak için kadınlar arasındaki dostluk ve karşılıklı destek, çok önemli bir araçtır.

“Nerede kendi kendine karşı büyük bir sevgi varsa, bu, orada bir gebeliğin olduğunun işaretidir! – der Nietzsche; tinsel verimlilik uzmanı. Gebe olan kendine düşkündür, olmalıdır da” (a.g.y., s. 106).

Kühn, gebeliğin bencilliğini ister kadınlardan; her türlü yaratıcılığın önkoşulu olarak.

Retorik bir soru olarak, bugünün kadınlarından ne istediği sorunu, kısaca şöyle yanıtlanır: “...bütün bir yeni dünya yaratmaktan daha azını değil; evet varolanın, bir dünyanın özelliklerini değiştirmekten daha fazlasını” (a.g.y., s. 23). Bunun için kadının kendisini evetlemesi gerekir. Kendi kendisine, şimdiye kadarki çok tek yanlı, ussal olarak belirlenmiş değer tasavvurlarını düzeltme sözü verir. “Kadın, nesnenin üstündeki canlı kişiyi asla unutmaz” (bkz. a.g.y., s. 31). Bunun için, kültürün oluşumunda hem kişisel hem de nesnel başarıların, her iki yanın da, aynı şekilde pay sahibi olduğunu görmeyi ve bunu kabul etmeyi savunur. Monist Kühn’e göre kadının ruhsal olana

İlgisi, kendiliğinden anlaşılır bir şeydir. Çünkü o, doğaya yakındır, yani daha bilgi insanının dualist* görüş tarzıyla hastalanmış değildir (bkz. a.g.y., s. 48).

Alıntılama

Geniş kapsamlı yapıtına karşın, ondan ne germanist ne de felsefe literatüründe söz edilir. Onun özellikle estetik özerklik teorisiyle ilgili olarak değer teorisi; cinsler arasındaki farklılık hakkındaki görüşü; kadınların kültürün ve teorinin gelişmesine özgün katkılar yapmaları talebi; yani semboller sisteminin gelişmesine katkıda bulunmaları talebi, eleştirel bir değerlendirilmeyi hak etmiştir. Onun sorun bakımından Alman nasyonal düşünce dağarına yakınlığı, yapıtları üzerinde uzun araştırmalar yapılmasını çok gerekli kılıyor. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

KÜHN, LENORE. Das Individuum im Weltbild Goethes und Nietzsches. Bremen/Schildhorst 1948 (Deutsch/Englisch).

- Das Problem der ästhetischen Autonomie. Berlin 1908 (Diss.).
- Die Autonomie der Werte. Eine kritische Grundlegung nach transzendentalteleologischer Methode. Berlin 1924.
- Kant contra Einstein. Erfurt 1920.
- Magna Mater. Jena 1928(a).
- Schöpferisches Leben, Langensalza 1928(b).
- Wir Frauen. Langensalza 1923.

Rosa Mayreder

(1858-1938)

Rosa Mayreder'e 30 Kasım 1928'de, 70. doğum gününde, kendi yurdu Viyana kentinin onur hemşeriliği verildi. Aynı zamanda Eugen Diederich Yayınevi, onun için bir "onurlandırma" kitabı çıkardı →Lou Andreas-Salomé'den Stefan Zweig'a kadar birçok tanınmış kimsenin selamlarıyla. Daima "normların tiranlığına karşı çıkmış, öyle düşünüp öyle yaşamış olan" bir kadındı, hayatının sonunda onurlandırılmıştı.



Bir otel sahibinin kızı olarak 30 Kasım 1858'de Viyana'da doğan Rosa Mayreder, varlıklı ve geniş bir burjuva aile içinde büyüdü. Annesi sekizinci çocuğunu doğururken ölmüştü. Çocukluğunda çok okuyan Rosa Mayreder'in yazarlık yeteneği ve felsefeye eğilimi çok genç yaşlarında ortaya çıktı. Onbeş yaşındayken, düzenli olarak günlük tutmaya başladı ve bu alışkanlığını hayatının sonuna kadar sürdürdü.

Çevresi onu bu ilgilerinden ne kadar uzaklaştırmaya ve geleneksel kadın rolüne sokmaya çalıştıysa, o da o kadar şiddetle buna karşı çıktı. Hatta, o zaman için çok radikal bir davranış olduğu için, ailenin bütün kadınlarını korku içinde bırakarak, korsesini çıkarıp attı. Gerçi Mayreder, o zaman kızlar için çok gerekli görülen piyano ve Fransızca dersleri alıp şarkı söylemeyi ve resim yapmayı öğrendi; fakat er-

kek kardeşinin Latince ve Grekçe derslerine katılmasına da izin verildi. Yaşadığı burjuva gelenekleriyle kişiliğini özgürce gerçekleştirme isteği arasındaki sürekli çatışmalar, onu “hayatı boyunca, kadın ve erkek cinsleri sorunuyla uğraştırdı” (Kubes-Hoffmann 1992, s. 135).

Mayreder eğitim görmüş bir müzisyen ve ressamdı. Özellikle manzara resimleriyle birçok sergi açtı. Ayrıca Aquarellisten-Clup üyesiydi. Daha sonra kocası olan mimar Karl Mayreder, onu aydınların sürekli olarak bir araya geldiği bir lokalde tanımıştı. Orada özellikle Richard Wagner’in yazıları okunuyordu. Rosa Mayreder bununla yetinmedi, Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche’nin yazılarıyla da ilgilendi; bundan başka Immanuel Kant ve Johann Wolfgang von Goethe’yle uğraştı.

1881 yılında yazdığı mektupları ve günlüğü –dört yıllık bir nişanlılıktan sonra, o yıl Karl Mayreder’la evlenmişti– onun, Karl Mayreder’e karşı ihtirashlı duyguların yanında düşünceleri ve eleştirel duyguları da olduğunu gösteriyor. Herhalde sonradan “birbirini tamamlayan iki bireyin sürekli birliği” olarak sözcülüğünü yaptığı evlilik ideali hakkındaki düşünceleri, bu yıllara geri gider. 1912 yılından sonra bu beklentisi, kocasının kişiliğini değiştiren ve tedavi edilemeyen sinir hastalığı yüzünden, gittikçe daha kuşkulu bir duruma girdi.

Rosa Mayreder, hayatı ve yapıtı karşılıklı bir etkileşim olarak görme çabasındaydı. Bu arada teorinin daima yeniden uygulamada kanıtlanması gerekiyordu. Bu şekilde o, yeni kadın hareketinin “özel olan siyasidir” tezinin ilk temsilcisi olarak görülebilir. Mayreder Genel Avusturya Kadın Birliği’nin kurucularındandı ve 1893’ten 1903’e kadar başkan yardımcılığı yapmıştı. 1915’ten sonra, uluslararası kadın barış hareketine katıldı; bu konuda pek çok makaleler yazdı.

Yazar olarak, toplum felsefesi konusundaki ve kültür eleştirisi yaptığı denemelerin yanı sıra, kitap konuşmaları, soneler, romanlar ve bir de libretto yazdı: *Der Corregidor*. Bunu Hugo Wolf seslendirdi

(ilk sahnelenmesi Münih'te 1896'da).

1907'de Viyana'da kurulan Sosyoloji Kurumu'nun üyesi oldu. Burada, sonradan yayımlanan birçok konferans verdi: *Der typische Verlauf sozialer Bewegungen* (1925); *Mensch und Menschlichkeit* (1928) gibi. Sonuncusu antropolojik-etik bir çalışmadır. Burada, geniş şekilde Birinci Dünya Savaşı'nın korkunçluğunu anlatır; insanlık tarihinin "bir cinayet tarihi olarak adlandırılabilirliği"ni söyler (Mayreder 1928, s. 11). Son aydınlanmacılardan Jean Jacques Rousseau'dan farklı olarak, kurtuluşu, "iyi olan doğal duruma" dönmekte görmez. Böyle bir şey onun için ancak teorik bir kurgu olabilir. Onun anlayışına göre –burada Nietzsche'yle birleşir– ahlak, insan doğasının bir yandan dizgin-siz itki varlığı, öte yandan da kültür varlığı olarak ikiye bölünmesiyle ortaya çıkar (bkz. a.g.y., s. 12 d.).

Tek Olma ve Gelişme

Rosa Mayreder'in düşüncelerine egemen olan ikinci temel çizgi, tekliliğin (individualite) vurgulanması ve Darwinist gelişme düşüncesi-dir. Bu teoriyi o, metafizik kurtuluş anlayışı yerine geçirecek toplum felsefesine taşır. Ona göre, gelişmeyi ilerleten, daima "büyük kişiler" olmuştur (bkz. a.g.y., s. 19). O, daima insan bilincinin etkinliğini vurgulamıştır. Rosa Mayreder'e göre insan sadece bir yorumcu değil, aynı zamanda dünyanın yaratıcısıdır da; "kozmojik bilgiler," onun "düşünen düşünme yeteneğinde" değil de nerededir? (a.g.y., s. 26) İnsanın artık kendisini "insanüstü bir tanrının yarattığı" saymaması, yani artık ancak "kendi çabalarıyla hayvansal bir varlık olmaktan çıkıp" yüksek bir varlık olabileceği bilinci, bunu kendisinin yapabileceğini de bilmesi – işte etik gelişmenin ön koşulu budur (a.g.y., s. 54).

*Der typische Verlauf sozialer Bewegungen*¹ adlı denemesinin (1925)

¹ Bu konuda onun kadın ve barış hareketleri alanındaki yıllar süren çalışmalar etkili olmuştur.

önsözünde şunları yazar: “Her çalışmaya, onun deneyime dayanması, yeterli bir yarar sağlar” (Mayreder 1926 b, Önsöz). Bütün toplumsal hareketlerin kaynağında tek kişinin tini vardır; ama bu tek kişinin dış dünyayla ilişki kurması da gereklidir. Bunun için üç basamaklı bir model geliştirir (a.g.y., s. 11). Hareket ilk olarak, yeni bir ideye karşı duyulan “büyük coşkunun kahramanlık çağı”yla başlar. Böyle bir ideolojik² kalkışma basamağı, bütün değişimlerin koşuludur. Etkin siyasal hareketleri, bunların gerçekleştirilmesi izler; örneğin bir parti örgütünün kurulması gibi. Bütün hareketler için “talepleri gerçekleştirme gücüne ulaşmak,” vazgeçilemez bir şeydir (a.g.y., s. 36 d.). Mayreder asıl sorunu tam bu noktada görür. Çünkü her ulaşılmış güç, yani iktidar karşısında, kural olarak hemen “tutucu yönde karşı bir iktidar olma iddiası” belirir (a.g.y., s. 37). Sürekli hareketin, değişimin, gerekliliği bundandır. Ideolojiden siyasal uygulamaya ve yeniden ideolojiye geçiş, hayatın yasadını, daima yeninin ortaya çıkıp yok olmasını gösterir.

Cinslerin Eşitliği ve Farklılığı

Mayreder’in felsefesinin ana yapıtları, *Zur Kritik der Weiblichkeit* (1907) ve *Geschlecht und Kultur* (1923) adlı iki denemedir. “Kadınların ne olduğu, ancak, onların ne olmaları gerektiği önceden belirlenmezse bilinebilir” düşüncesi, *Kanon der schönen Weiblichkeit* (Mayreder 1907, s. 199) adlı yazıda yer alır. Cinsler sorunsalındaki çözümlenmelerinde, erkeklik ve kadınlık hakkında yapılagelen tanımları eleştirir. O, geleneksel anlayışın, –“erkek=akıl/etkinlik”; “kadın=cinsellik/edilgenlik” gibi– betimlemelerin, tarihsel bir oluşum, yani değişebilir olduğunu gösterir. Onun için asıl soru, kadının, erkek gibi, bir teklifi, kişiliği yani farklı ve özgün bir varlığının olup olmadığıdır (bkz.

² Mayreder ideolojiden, “varlığa karşı bir olması gereklilik getirecek olan bir bilgi sistemi” anlar (Mayreder 1926 b., s. 12).

a.g.y., s. 8). Kadın ve erkek hakkında, onlar sanki “metafizik reel varlıklar”mış gibi söylenen sözleri yadsır; çünkü bunlar, “genelleştiren ifadelerdir; ve bu yolla nesnel geçerliklerini ileri sürerler” (a.g.y.). Bu tür ifadelerin pratik hayatta ne kadar gerçeklikten uzak ve çok kez çelişkili olduğunu, kadın düşmanı söylemlerden seçtiği örneklerle gösterir. Hekim Rudolf Viechow, “Yumuşak olma, yumurtalıklardan gelen bir bağımlılıktır” derken Havelock Ellis³ de şunları söyler: “Çabuk hiddetlenmek, çabuk etkilenme biçimidir ve haklı olarak eskiden beri kadına atfedilir” (alıntı, A.g.y., s. 9).

Batı felsefe ve bilim tarihinde, başlangıçtan beri, daima kadının düşünme yeteneğinden ve böylece de kişilikten yoksun olduğu ileri sürüldü. Mayreder filozof Lotze'den yeni bir örnek verir: “Kadın çözümlenme yapmaktan nefret eder; bu yüzden de hakikati hatadan ayıracak durumda değildir” (a.g.y., s. 11). Otto Weininger'in o zamanın çoksatanlarından, kadın düşmanı kitabı *Geschlecht und Character*'i (Cins ve Karakter) (1903) de bu çerçeve içinde eleştirir. Yaptığı kanıtlamaların –onun düşüncelerini sonuna kadar götürerek– ne kadar saçma olduğunu gösterir. Weininger, başka iddiaların yanı sıra, “en alt düzeydeki erkek, en yüksek düzeydeki kadından sonsuz derecede üstündür” der; çünkü sadece erkek ruh sahibi bir monad'dır, kadınsa ruhtan yoksundur. Mayreder buna şu yanıtı verir: “Weininger en erkek gibi kadında bile ruhun bulunmadığını, en kadın gibi erkeğin ise ruh sahibi olduğunu söylemekle, ruhu birincil olarak cinselliğin işareti bağlar, istemeden fallusu ruhun taşıyıcılığına yükseltir” (a.g.y., s. 32 d.). Mayreder için kadının kendine özgü kişiliğinin gelişmesi, “kadın cinsi bakımından, kültür tarihinin en büyük olayıdır.” Çünkü bu şekilde kadın, ilk kez nesne statüsünden kurtulup öznelige, kişiliğe yükselecektir (Mayreder 1923, s. 100 vd.).

³ İngiliz yazar Henry Havelock Ellis (1859-1939) kendi zamanında önemli bir cinsel psikolog olarak tanınıyordu.

Rosa Mayreder cinslerin eşitliği sorununun çok ayrıntılı bir çözümlenmesini yapar. *Mutterschaft und Kultur* (Annelik ve Kültür) (içinde: Mayreder 1907) adlı yazısında, "eşitliği" mutlak bir ölçü olarak alır. Fakat bu ancak nesnel kararlarda, örneğin bir iş için her iki cinsten de talipler için uygulanabilir. Ama öznel olarak, kadının bütün başarılarını daha yüksek sayar. Çünkü bunlar onun kural olarak bir kenara bırakılmaz "çok daha büyük engelleri" aşmasını gerektirmiştir; örneğin annelik gibi. Mayreder'e göre, bizim bütün kültürümüzün "erkek işi" olduğunu... "erkek tarafından, erkek amaçları için ortaya konduğunu; kadının bağımsız bir birey olmasına en uygun olmayan bir biçimde ve tek yanlı çıkarların egemen olabileceği bir şekilde kurulduğunu" bu da göstermektedir (a.g.y., s. 73). Ona göre bugüne kadar, gerçi ilke bakımından annelikle tinsel yaratıcı çalışmanın birbirine bağlanması olası olmuşsa da, bu ancak çok güç koşullarda gerçekleşmiştir. Bu konuda değişikliği erkeklerden beklemek "haklı olmaz." Çünkü bu, orta düzeydeki erkeğin doğal sınırlarını aşar (a.g.y., s. 72). Kadınlara toplumda layık oldukları yerin verilmesi, onların kendilerinin başa çıkmaları gereken, onlara düşen bir ödevdir.

Von der Mannlichkeit (Mayreder 1907 içinde) adlı denemesinde, erkek cinsinin rolüyle uğraşır. Kadının durumunun değişmesiyle, iki cinsin birbiriyle yeni bir uzlaşma şekli bulması kaçınılmaz olacaktır. Çünkü onlar birbirleriyle sıkı bir ilişki içindedirler. Birçok erkeğin "naif cinsel gururlanma"dan dolayı bu ödevi görememelerini eleştirir. Onlar, erkeklik hakkında, hayatın yeni gerekliliklerine uyup uymadığını ölçüp biçmeden, çocukluklarında öğrenmiş oldukları, devralınan geleneksel ölçülere sıkı sıkıya bağlı kalırlar (bkz. a.g.y., s. 103). Buna örnek olarak, burjuva çifte ahlakiyla daha da güçlenen erkeklerin itkisel cinsel davranışını ele alır. Ona göre, hayatı boyunca şiddetle karşı çıktığı satılık aşkın, kişiliğin yolunu kapatması tehlike-

si vardır. Cinsellik, erotik, asla bu yolla geliştirilemez.⁴ Çünkü “ışık-
tan korkan, gizli, dürüst olmayan, satın alınan bir cinsel ilişki,” nasıl
olur da erkeklerin duygularını etkilemeyebilir? Bundan zorunlu ola-
rak, ya yüzeysel ya da yalancı bir cinsellik doğabilir (bkz. a.g.y., s.
135). *Geschlecht und Kultur* deneme yazısında, “babalık krizi”nin çö-
zümlemesini yapar. Burada, ataerkilliğin kökten bir eleştirisidir söz
konusu olan – özellikle de güçlülük ve cinsellik bağlamında.

“Yüzyılın dönümünde, ondan başka hiçbir feminist, şiddet kullan-
ma, cinsellik ve egemenlik ilişkileri bakımından, cinslerin birbiriyle
ilişkileri sorununu onun kadar kökten ele almadı” (Kubes-Hoffmann
1992, s. 12). Daha da şaşılacak olan, Rosa Mayreder’in şimdiye kadar
hiç alıntılanmamış ve cinsler konusundaki başyapıtı iki deneme cildi-
nin yeniden yayımlanmamış olmasıdır. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

MAYREDER, ROSA. *Askese und Erotik*. Jena 1926(a).

- *Der typische Verlauf sozialer Bewegungen*. Wien/Leipzig 1926(b).
- “Die Frau und der Krieg.” In: *Internationale Rundschau*. 1. 1915, s. 516-527.
- *Fabeleien über Göttliche und Menschliche Dinge*. Leipzig/Wien 1921.
- *Geschlecht und Kultur*. Jena 1923.
- *Mensch und Menschlichkeit*. Wien/Leipzig 1928.
- *Tagebücher. 1873-1937*. Hg. u. Eingel. v. Harriet Anderson. Frankfurt/M. 1988.
- *Zur Kritik der Weiblichkeit*. Jena 1907.

⁴ Bu konuyu daha sonra *Askese und Erotik*'te (1926) ele aldı. Burada insan cin-
selliklerinin tarihsel-kültürel değişimlerini ele alır. Daha az bireysel olan doğal cin-
selliklerin zaman içinde gelişmesiyle, daha yüksek bir gelişme düzeyine varılmasın-
da; “cinsel itkinin ruhsal-kişisel” olanla bağlılığının rol oynadığını anlatır.

BUBENIČEK, HANNA. Rosa Mayreder oder Wider der Tyrannei der Norm. Wien/Köln/Graz 1986.

KUBES-HOFFMANN, Ursula. "Berichte über zwei 'Entartete'. Rosa Mayreder und Helene von Druskowitz." In: Die Frauen Wiens. Hg. v. Eva Geber, Sonja Rotter, Marietta Schneider. Wien 1992. s. 126-140.

Der Aufstieg der Frau. Zu Rosa Mayreders 70. Geburtstag am 30. November 1928 als Ehrengabe, dargebracht vom Verlag Eugen Diederichs in Jena.

Constance Naden (1858-1889)

Constance Caroline Woodhill Naden, 24 Ocak 1858'de İngiltere'de, Edgbaston'da doğdu. Annesi Caroline Anne Naden, doğumundan kısa bir süre sonra öldü. Babası Thomas Naden, Birmingham'da mimarlar birliğinin başkanı olduğundan çok meşgul bir insandı. Bu yüzden onu büyükannesiyile büyükbabası büyüttü. Onlar koyu Baptist oldukları ve bütün dünya eğlencelerini ahlakdışı gördükleri için başlangıçta yalnız ve sakin bir hayat yaşadı.



Onsekiz yaşına kadar özel bir okula gitti. Sonra bütün zamanını edebiyata verdi. Midland Enstitüsü'ndeki botanik kurslarına devam etti. Almanca ve Latin dilleri, Fransızca öğrendi; Grekçenin temel bilgilerini de edindi.

Çocukluğundan beri dizeler yazmaya başlamıştı. 1881'de bunlardan yapılan seçmeler *Sonnets of Spring-Time* adıyla yayımlandı. Daha başlangıçta yazdığı şiirlerde, felsefi düşünmeye eğilimi ortaya çıktı. Genç yaşlarında dinsel inancını kaybettikten sonra, hayatı boyunca onun yerine koyabileceği idealler bulmaya çalıştı.

"Panteistin şarkısı

Herkese yer var, dünya geniştir.
Zenon büyüktü, İsa da büyüktü,
Platon ve daha onlarcası.

Gençtim ve seninle birlikte yapabiliyordim,
Ama bilgi yüreği dinginleştirir ve gözü açar;
Orada bin çeşit inanç var, ama hiçbiri doğru değil.
Ve ben yakında öleceğim.”

(alıntı, Dale 1891, s. 514) (Çev. Pervin Adataş)

1881'den beri kadınların tartışma kulübüne girmişti (The Ladies Debating-Society). Burada bir süre de başkanlık yaptı. Bu şekilde konuşma yeteneğini geliştirdi. Kendisi maddi bakımdan güvencedeydi; ama toplumsal kurumlara çok önem veriyordu. Özellikle yardıma muhtaç kadınları destekliyor ve işçilerin durumunun düzeltilmesi konusunda sosyalistlerin isteklerine ve kadın örgütlerinin özgürleşim çabalarına sempatiyle bakıyordu (bkz. Daniell. In: Naden 1890, s. XVII).

1881 sonbaharında öğrenci olarak Birmingham'da Mason-College'e girdi. Fakat daha en başta oradaki sınavı kazanamayacağını saptadı. Bunun üzerine kendisi için, kendi özel ilgilerine göre bir eğitim planı yaptı. Felsefe öğrenimini çok sayıda kimya, zooloji, botanik, fizik ve jeoloji dersleriyle destekledi.

1876'da hekim ve filozof Dr. Robert Lewins'i tanınması, hayatında önemli bir dönüm noktası oldu.¹ Dr. Robert Lewins onun felsefe yeteneğini hemen fark etti; tinsel gelişmesine yardımcı oldu. Özellikle Herbert Spencer'in felsefesiyle uğraştı; onun ilk hayranlarından oldu; sonradan hakkında konferanslar verdi. 1881-1885 yılları arasında *Journal of Science*, Constance'ın pek çok denemesini yayımladı.

1887'de ölümünden iki yıl önce, ikinci şiir kitabını yayımladı: *A Modern Apostle; The Elixir of Life; The Strong of Clarice; and other Poems*.

Aynı yılın eylülünde, büyükannesinin ölümünden birkaç ay sonra, Constance Naden kız arkadaşı Madeline Daniell'le uzun bir geziye çık-

¹ Robert Lewins hakkında başka bir bilgi aktarılmamıştır.

tı. Viyana'dan Budapeşte üzerinden önce İstanbul'a, Şam'a, İzmir ve Filistin'e; sonra da Mısır ve Hindistan'a gitti. Orada hastalandı. Ağır bir Hint ateşi yüzünden, yedi hafta boyunca zorunlu olarak Hindistan'da kaldı. 1888'de İngiltere'ye dönünce, kendisine Londra'da bir ev satın aldı. Yüksek ateş yüzünden çok zayıf düşmüştü; fakat doktorların dinlenme tavsiyelerini kendisine çok gördü ve 23 Aralık 1889'da öldü.

Onun erken ölümünden sonra, Lewins, yapıtlarının yayımcılığını üstlendi; ve Mason-College'de onun adına, her yıl en iyi deneme yazmasına verilmek üzere, bir altın madalya ödülü için vakıf kurdu.

Hylo İdealizm

Constance Naden da Robert Lewins gibi Hylo idealistiydi (Grekçe *hyle*=madde, malzeme). Bu öğretilerde, idealizmin yeniçağın doğa bilimleriyle bağdaştırılması deneniyordu. Hareket noktası, Kant'ın bilgi teorisiydi. Buna göre "nesnelerin kendisinin kendi başına ne olduğu" bilinemezdi. Robert Lewins'in onun denemelerini bir araya getirdiği kitabın (*Induction and Deduction* 1880) önsözünde yazdığı gibi, Constance Naden, henüz ilk gençlik yıllarında antikçağ filozofu Protagoras'ın (yak. İ.Ö. 481-411) teorisinin izleyicisi olmuştu (bkz. Naden 1890. s. IX). Onun credosu, "insan her şeyin ölçüsüdür" düşüncesinden daha da dar anlamdaydı: "insan kendisi içindir; göreceli bilgi teorisi anlamında, her şeyin ölçüsüdür."²

Daha Antikçağ'da Sextus Empiricus ve Protagoras gibi bazı filozoflar, bilginin bizim algılarımızdan bağımsız ve nesnel olarak kavranabileceğinden kuşku duyuyorlardı. Biz algılarımızı yine ancak kendi algılarımızla karşılaştırabiliriz, ama nesnelere, onların "kendi başla-

² "Man is to himself, on the relative theory of knowledge, the measure of all things." (Naden 1880, s. XXII)

rına” nasıl olduklarıyla değil.³

Das Ideal adlı şiirinde, o, bu düşünceyi çok şairce dile getiriyor:

“Rüzgâr ancak kendi esintisiyle güçlenir,
Eylem gücü doğurdu:
Ben daha yokum. İnsan ancak o zaman olacaktır,
Eğer o, tanrıyı yaratırsa.
Güzel şair düşü kaybolmadı,
O, çok dar ve renksizdi:
Ancak insan ruhunda doğacak
Yer ve gök âlemi.”
(Naden 1881, s. XX)

Hyo-Idealism denemesinde (Naden 1890), bilgi, algılama ve insanların anlaşması, konuşması hakkındaki anlayışını anlatır. İnsan tını, insanın teklîğinin sahibi olduğu ve başkalarına daima kapalı kalan “kendisine özgü” ve “bildirilemez” bir şeydir (bkz. a.g.y., s. 169). Bir gökkuşağına bakan elli kişi, elli ayrı gökkuşağı görür – ve hepsi aynı şeyi gördüklerini sanırlar. Daha tam söylenirse, hepsi sadece kendi gökkuşağını görmekle kalmaz, kendininkini yapar da. Çünkü ışık ve renk duyumları, beyin hücrelerinin ürünleridir⁴ (bkz. a.g.y., s. 170). Kesin anlamda, psikolojiyle fizyoloji arasında bir ayrılık yoktur. Çünkü onlar bizim düşüncemizin maddesel güçlerini oluştururlar. Naden’e göre hücrelerdeki enerji, bizim düşüncemizi, istencimizi ve bütün insani etkinliğimizi yönetir. Bu enerji ruhsal bir özvarlık değildir; hem doğum hem de ölümü içinde taşıyan kozmik bir canlılık olarak anlaşılmalıdır. Organik ve inorganik hayat arasındaki (enerji) akım, asla kesintiye uğramaz. Naden bu enerjiyi, Grekçede

³ Birkaç yıldan beri bu teori radikal yapısalcılıkla çok güncelleşti.

⁴ Bugün “indifferenzierten Codierung” ilkesinden söz ediliyor: Sinir hücrelerinin alıcılan, sadece uyan durumlarının yoğunluğunu kodlar, yoksa bunun fizik ya da kimyasal nedenlerini değil (bkz. Foerster 1990, s. 439).

tin anlamında kullanılan (*hyle*'nin karşıtı) bir sözcükle "nous" ile adlandırır (bkz. a.g.y., s. 172).

Fakat o zaman insanlar nasıl anlaşabiliyor; eğer sadece tasavvurlar, hayaller söz konusuysa, bizim her gün yaşadığımız "gerçeklik dramı"nda durum nedir? Ve bizim bir beynimizin olduğunu nereden biliyoruz? Naden bunu kanıtlarken, beynimizin sürekli etkin olduğunu, başka insanlarda da bunun böyle olmasından çıkardığımızı söyler. Eğer beynimiz çalışıyor ve düşünüyorsa, o zaman var demektir. Eğer biz beynimizin varlığını kabul ediyorsak, bunun anlamı, bizimizin nesnelere de maddesel bir temelini olması gerektir; yani dünya reel olarak vardır (bkz. a.g.y., s. 173). Bunu bir sonuç olarak çıkarabiliriz, ama gerçekten bilemeyiz. Çünkü bizim bütün evrenimiz, sadece duyu verilerinden ibarettir. Bu teoride düşünme, bir bakıma "cerebral cortex" yoluyla algılamının özel bir biçimidir. İlk temel olarak Aristoteles anlamında madde, bizim için bilinemez kalır, bu yüzden bu felsefeye "hylo idealizmi" adı verilmiştir. (bkz. a.g.y.) İnsanların karşılıklı anlaşması anlamında bunun anlamı şudur: Eğer biz karşımızdakiyle kendimizi özdeşleştirebiliyorsak, bu yeteneğimiz varsa ve bunu istiyorsak, birbirimizi anlayabiliriz. O zaman bizim düşünmemiz, başkalarını anlama ve sempati duymanın anahtarıdır.

Evrimsel Etik

Evolutionary Ethics adlı denemesinde Naden, filozof Herbert Spencer'in etikini ele alır ve bu yolla empirik utilitarizmi* eleştirir. Yeni doğabilimsel bilgiye yer vermediğini, onda bunun yerinin olmadığını anlatır. Utilitarist etikin ana izleği, toplum için yararlı olmaktır; "olabildiğince çok sayıda insanın olabildiğince mutlu" olmasına çabalamaktır. O, bunu yadsır.

Gelişme, insanın çevresine uymada sürekli düzeltmeler yapma yönünde işlediğinden, bizim ne zaman mutluluk, acı, hoşluk hissedece-

ğimiz genetik olarak saptanmış değildir; bunun yerine bu duygular, toplumun yapısı ve değerlerine bağlıdır.

Bütün çağlarda insanlar, mutluluğu ve mutlu olma çabasını tanım-
layıp kişi ve kamunun rahatlığını garanti altına alacak ilkeleri ortaya
koymaya çalışmışlardır. Evrimsel etikin ahlak ilkeleri, doğa yasaları
ya da tanrı vergisi değildir; bu ilkeler tarihsel ve kültürel gelişim
içindedir ve eşitlik çabası özellikle önemlidir. Bu yüzden Kategorik
İmperatifi*ahlaksal ölçü olarak savunur.

Naden'e göre insan soyunun hayatta kalması için, hem bencil, hem
de özgeci (altruist) davranışlar önemlidir. Öteki etik teorilerin tersine
Naden, bu insan davranışlarından ne birini ne ötekini kötölemek ya
da yadsımak ister. Bunun nedenini şöyle temellendirir: Tek kişilerin
esenliği, toplumun genel esenliğinden ayrılamaz. Çok özgeci bir dav-
ranışın sürekliliği sonunda zamanla bireyler, kendi kendilerine bak-
mayı unuturlar. Bu durumun gelişmenin anlamı içinde yer alması
olanaksızdır (bkz. a.g.y., s. 109).

Tümevarım ve Tümdengelim

*Induction and Deduction. A Historical and Critical Sketch of Successive
Philosophical Conceptions; Respecting the Relations Between Inductive and
Deductive Thought and Other Essays*, onun bütün deneme yazılarının
bir araya toplandığı kitabın tam başlığıdır. Bu yazıda Naden, açık bir
şekilde Batı felsefe tarihinin tümevarım ve tümdengelim yöntemle-
riyle girdiği doğru ve yanlış yolları betimler.⁵

Naden tümevarımı, genel geçer hakikate varmak için azdan çoğa
doğru gitme yolu olarak tanımlar. Buna karşılık tümdengelim ise, da-
ha az genel geçer hakikate ulaşma yoludur (bkz. a.g.y., s. 25). Ona
göre o zamana kadar tümevarım yöntemi tümdengelimde göre yeteri

⁵ Tümdengelim = mantıksal sonuç çıkarmalarla genel olandan özel olana var-
ma. Tümevarım = tek tek özel hallerden genel olan hakkında yargıya varma.

kadar önemsenmemiştir.

Şimdiye kadarki bilim tarihi betimlemelerinin gösterdiği gibi, tümevarım yöntemini ilk geliştiren, filozof ve diplomat Francis Bacon (1561-1626) olmuştur. O, doğanın "sırlarını çözmek" için, onun nasıl "sorgulanması" gerektiğini göstermişti. Bundan sonra Naden, Grek doğa felsefesinden Bacon'a, Descartes'tan Immanuel Kant'a kadar, felsefe tarihinden örneklerle bunları inceler. Bu arada modern doğabiliminin babası Aristoteles'in bile tasım⁶ yöntemiyle tümevarımcı yöneme öncülük etmiş olduğunu saptar (bkz. a.g.y., s. 14). Naden, Aristoteles için bir hipotezin ancak gerçeklikte denenmesiyle kanıtlanmış bir bilgi olacağı üzerinde durur (bkz. a.g.y., s. 25).

Hylo idealizm konusunda, şimdiye kadar ne Constance Naden ne de Robert Lewins alıntılanmıştır – hem de bu iki yazar radikal yapısalılık ve kaos araştırmalarıyla şaşkınlık verecek bir uyumluluk gösterdikleri halde. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

- NADEN, CONSTANCE C.W. *A Modern Apostle; The Elixier of Life; The Strong of Clarice; and other Poems.* London 1887.
- *Further Reliques.* London 1891.
- *Induction and Deduction, A Historical and Critical Sketch of Successive Philosophical Conceptions; Respecting the Relations between Inductive and Deductive Thought and other Essays.* Hg.v. Robert Lewins, M.D. London 1890.
- *Songs and Sonnets of Spring-Time.* London 1881.
- *What is Religion?* London 1883.
- DALE, R. W. "Constance Naden." In: *Contemporary Review.* London, April 1891. s. 508-522.

⁶ Genel olandan özel olan hakkında yargıya varma. En ünlü tasım şudur: Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates insandır, Sokrates ölümlüdür.

Helene Stöcker (1869-1943)

“Eğer erkek mutlak olarak daha üstün olsaydı, erkek olmamaya nasıl dayanabilirdik? Sonuç olarak, erkek olmak, mutlak üstün bir şey değildir! –Nietzschevari bu ‘tanrılar sonucu’nu biz de çıkarıyoruz.– Hayır, hayır erkek olmayı istemeye ya da onunla karıştırılmaya: Bunun bize ne yararı olabilirdi ki!” (Stöcker 1908, s. 14).



Helene Stöcker bir yandan teorisyen, yazar ve filozof, ama aynı zamanda siyasi alanda etkin, radikal feminist, cinsel reformcu, savaş karşıtı ve pragmatistti. Düşüncelerini sadece yazmakla yetinmedi, uyguladı da. Yapıtlarında daima Nietzsche’yle bağlar kurdu; ve yüzyılın dönümünde, Nietzsche’yi izleyenler arasında, düşünce bakımından en zengin, aynı zamanda en tanınmış olanıdır. Stöcker, Nietzsche felsefesinin “ayaklarını yere bastırdı.” Bu arada –Heide Schlümann’ın işaret ettiği gibi– “feminist bir ölüm atlayışı” (feministische Salto mortale) gerçekleştirdi (Schlüpmann 1988, s. 190). Kendi yazdığı hayat öyküsünde Helene Stöcker: “Yaşayanlar arasında ondan başka hiçbir ruha kendimi böyle derinden bağlı duyumsamıyorum” der (s. 14).¹

¹ Helene Stöcker’in terekesinin bir bölümü ABD’de, Pennsylvania’da, Swarthmore-College’in Peace koleksiyonunda bulunuyor. Bunlar arasında şimdiye kadar yayımlanmamış olan özyaşamöyküsü de var. Bu belgelerin bir kopyası, Kassel’daki Alman Kadın Hareketi’nin arşivinde görülebilir. Sadece sayfa numarası verilen bütün alıntılar, Helene Stöcker’in özyaşamöyküsünden aldım.

13 Kasım 1869'da Wuppertal Elberfeld'de sekiz kardeşin en büyüğü olarak dünyaya geldi. Ve koyu Kalvinist bir aile içinde büyüdü. Ailesinin katı dindarlığı yüzünden, daha çocukken onda gelişen korku ve baskı altındaki hayal dünyası, erkenden dine karşı eleştirel bir tutum geliştirmesine yol açtı.

Çocuk yuvasından sonra kız okuluna gitti. Büyük bir hırsla okumaya ve erkenden yazmaya başladı. Yazar olmak ve kadın hakları için savaşmak istiyordu. Daha Elberfeld'deyken, radikal burjuva kadın hareketinin önde gelenlerinden Minna Cauer'le ilişki kurdu. 1892'de istemediği halde ailesinin arkasından üniversitede okumak için Berlin'e gitti. Öğretmenlik sınavını kazandı. Kadınları lise bitirme sınavına hazırlayan yeni kurulmuş "lise kursu"na devam etti ve 1896'da Berlin Üniversitesi'ne yazın tarihi, ulusal ekonomi ve felsefe okumak için konuk öğrenci olarak yazıldı. Friedrich Nietzsche gibi hayat felsefesi temsilcisi olan Wilhelm Dilthey'in yanında asistan oldu. Onunla Friedrich Schleiermacher'in yaşamöyküsü üzerinde çalıştı. 1899'da bir sömestr için Glasgow'a, oradan da doktora yapmak için Bern'e gitti. Aslında Bettina von Arnim üzerinde çalışmak istiyordu, fakat yeterli malzeme olmadığından başka bir konu aldı. Doktorasını 1901'de verdi: *Zur Kunstanschauung des 18. Jahrhunderts. Von Winckelmann bis Wackenroder* adlı doktorası kabul edildi. Doktorasını verdikten sonra Berlin'e döndü. Serbest yazar olarak çalışmaya ve konferanslar vermeye başladı. Konferans verdiği yerler arasında Berlin Lessing-Yüksekokulu da vardı. Burjuva kadın hareketinin köktenci kanadına katıldı.

1905'te, Maria Lischnewska'yla birlikte 1933'e kadar önemli roller oynadığı Anneleri Koruma ve Cinsel Reform Birliği'ni kurdu. Birinci Dünya Savaşı sırasında köktenci bir savaş karşıtı oldu ve hemen bütün pasifist örgütlerde çalıştı. 11 Kasım 1929'da 60. doğum yılını kutlarken, çok tanınmış bir kişi olarak ününün doruğundaydı. Dünyanın her yanından kutlamalar geliyordu. Berlin ve Viyana'da onun

için doğumgünü kutlamaları yapıldı. Yurt içinden ve dışından yaklaşık 400 dergi onun çalışmalarını övüyordu. Bu doğumgünü onun hayatında bir dönüm noktası oldu. Bunu, çok acı talihsiz olaylar izledi. Sağlık nedeniyle çalışmalarını kısmak zorunda kaldı. Bir kalp rahatsızlığı, onu uzun süreli kürler yapmaya ve dinlenmeye zorladı. 1931'de 25 yıl birlikte yaşadığı hayat arkadaşı Bruno Springer öldü.

1933'te –Nasyonal Sosyalistlerin farklı siyasal düşüncede olanlara karşı başlattıkları terör ve aşağılama siyasetleri nedeniyle– acele Almanya'yı terk etmek zorunda kaldı. 1941'de İsviçre, Londra, Stockholm üzerinden, çok ağır hasta olarak ABD'ye ulaştı. "Sadece çıplak mevcudiyetini kurtaran bir deniz kazazedesi gibi" diye yazıyordu 27 Temmuz 1941'de dostları Fritz ve Paulette Brupacher'e. Elinde sadece sürgünde hazırladığı kendi hayatöyküsünün el yazmaları kalmıştı. Nasyonal Sosyalistler 1937'de onu Alman yurttaşlığından çıkardılar ve onu "kötü ünlü, aşağılık-pislik edebiyat yazarı" olarak aşağılayıp yapıtını yok ettiler (a.g.y., s. 142). Weimar Cumhuriyeti'nin en parlak ve tanınmış kişilerinden olan Helene Stöcker, 23 Şubat 1943'te New York'ta yapayalnız öldü. Uzun süre unutuldu. Ancak yeni kadın hareketleri ve barış hareketleri içinde yeniden keşfedildi. Çoktan yayımlanması gereken yaşamöyküsü de ancak 1991'de yayımlandı.

Helene Stöcker'in felsefesi ve eylemleri her şeyden önce Friedrich Nietzsche'nin damgasını taşır. Yirmibir yaşındayken Elberfeld'in ödünç kitaplar aldığı kitaplığında, Ola Hanssoon'un yazdığı *Friedrich Nietzsche, Seine Persönlichkeit und sein System* adlı broşürleri keşfetti. Helene Stöcker bunları okuduğu zaman sanki yabancı bir ülkeye, sihirli bir dünyaya girmişçesine etkilendi. "Burada olağanüstü, benzersiz bir şeyin bulunduğunu, daha derinine inmek istediğimi hissettim" diye anımsıyor Helene Stöcker bu karşılaşmayı (s. 14 vd). Küçük burjuva hayatının ve ahlak anlayışının körükörüne dinsel inançları ve ailesinin tutucu kadın imgesi göz önünde bulundurulur-

sa, yirmibir yaşındayken Friedrich Nietzsche'nin onun üzerinde yapmış olduğu etki anlaşılabilir. Nietzsche'nin felsefesinde çok büyük bir patlama gücü vardır. O, kendisi hakkında: "Ben bir insan değilim, ben dinamitim!" diyordu. O, çağının kötülüklerini, çarpıklıklarını heyecanla ortaya döktü, Hıristiyanlığı eleştirip tahtından indirdi; eski hakikat ve değerleri sorgulayarak her türlü dogmatizme karşı insanları uyardı. Herhalde Nietzsche'nin din eleştirisi, "tanrı öldü" sözü, Helene Stöcker'i çok derinden etkilemiş olmalı; aynı şekilde "kurtulmuş ruh" imgesiyle formüle ettiği bağımsız tavrı da.

Helene Stöcker'in yazdığı gibi o, Nietzsche'nin şu sorusunu çok etkileyici bulmuştu: "Bu benim yolum –sizlerinki nerede?– yani olmayan yolunuz" (Nietzsche, alıntı, s. 15).

O, yolunu bulmak için hem Nietzsche'nin yazdığı hem de Nietzsche hakkında yazılan her şeyi okuyordu. Onun yapıtları hakkında konferanslar veriyor, kadın imgesi² üzerine makaleler yazıyordu. Sürgündeyken bile, onun teorilerinin faşistlerce kabulü hakkında bir kitap yazmayı planladı. Nietzsche'nin izleri üzerinden giderek, onun Engadin'de (Sils-Maria) 1880'den 1888'e kadar yaz aylarını geçirdiği yerlerde dolaştı. 1897'de onu Weimar'da ziyaret etti. Sonradan, "O ruhun, o kadar büyük, olağanüstü, benzersiz yaradılıştaki onun, böyle bir ruh hastası durumunda olduğunu bilmek" diyordu (s. 8); "bu sarsıcı yaşantı, içimi günlerce titretti" diye anımsıyordu.

Onun ilk ve tek romanı *Liebe*, bütünüyle özyaşamöyküsel renktedir ve Friedrich Nietzsche önemli rol oynar. Dörtüyz sayfalık roman da genç sanat öğrencisi Irene'yle Prof. Robert Braunwald'in arasındaki ilişkinin yükseklik ve derinlikleri anlatılır. Her bölüm Nietzsche'nin bir sözüyle başlar ve romanın başkişisi Irene'nin Nietzsche'den oku-

² 1901'de *Nietzsche ve Kadımlar* başlıklı bir kitap yayımlamak istedi. Fakat yayınevi iflas edince kitap hiçbir zaman yayımlanamadı. Bu konuda birçok makale yayımladı; bkz. yapıtlar listesi.

dukları, ayrıntılarıyla anlatılır. Irene için Nietzsche bir peygamberle eşanlamlıydı: ideal ve umut bağışlayıcı; sevgiliyle arasındaki üzüntülerde sığınağıydı. *Zerdüş'tü* okumak bir aydınlanma yaşantısıydı onun için: "*Zerdüş'tü* ilk kez okuyorum; bu insanlık için en büyük kehanet!" (Stöcker 1925, s. 141).³

Stöcker, Friedrich Nietzsche'yi sadece romanında peygamber gibi kutsallaştırmakla kalmadı, yazdığı özyaşamöyküsünde de büyük düşünüre karşı kutsayıcı, bir bakıma eleştirel olmayan saygısı hissediliyor. Öte yandan da Helene Stöcker bilinçli eklektik bir düşünürdür; ve bunu Nietzsche'nin yapıtına özel bir şekilde uygular. O, kadının kurtuluşunu, "bütün değerlerin yıkılıp yenilerinin konması" talebine bağlar; ve "yeni bir etik" ortaya atar. Bu asıl anlamında bir program içermeyen bir ütopyaydı; uzak bir gelecekte kadın ve erkeğin beraberliklerinin (hem de cinsellikleri ile) nasıl olacağı konusundaydı. Hareket noktası Nietzsche'nin ahlak ve din eleştirileriydi. Helene Stöcker, aşkı kötülükle damgalayan (bkz. Stöcker 1906, s. 5), anneliği ilk günah imgesiyle olumsuzlaştıran ve "cinsel itkiyi kötünün kendisi" olarak gören "Kilise Babaları"nın hasta hayallerini suçluyordu. Kadının gelişmesi, bedenine ve cinselliğine sahipliği, Hıristiyan dini ve ege-men olan çifte ahlak tarafından düzenleniyordu. Helene Stöcker, kadının, Nietzsche'nin "özgür tin" modeliyle bütün metafiziklerin yadsınması sayesinde "kendine gelmesini," kendi sorumluluğunu kendisinin taşımasını ciddiye almasını ve her türlü otoriteyi silip atmasını istiyordu. Erkeklerin koyduğu mutlak sayılan bütün değerler, değerden düşürülmeli, kadınlar tarafından yenileri konulmalıydı. Kadının kendisi hakkında karar vermesinin önüne konulan bütün engeller kaldırılmalıydı. Parola şuydu: "Ne isen o ol" (Stöcker 1908, s. 14 d.)⁴

³ *Liebe* adlı romanındaki Nietzsche alıntıları için bkz. Soltau 1984, s. 252.

⁴ Nietzsche'de bu şöyledir: "Senin vicdanın ne söylüyor? – Ne isen o olmalısın." (Nietzsche 1984, Cilt II, s. 433)

Helene Stöcker, Nietzsche'nin hayat felsefesini "sevinç dini" olarak betimliyordu (a.g.y., s. 7). Çünkü o, insanın varoluşunun anlamını, bu dünyada görüyordu. Şimdi önemli olan ödev, bu dünyadaki ilişkilerin düzeltilmesi için savaşıyordu. Onu hayranlık içinde bırakan şey, Nietzsche'nin "aynı şeylerin ebediyen yinelenmesi" idesinin arkasında gizlenen, bizden istenen, çok büyük sorumluluktur: Bizim daima ve daima yine aynı şekilde yaşamayı ve davranmayı isteyebilecek şekilde yaşamamız. "Bizim kutsal bir ödevimiz var" diye yazıyordu Helene Stöcker: "Şimdi ve her an, ebediyen yaşanmaya değer bir şey olacak şekilde kaderimizi, yakınlarımızın kaderini ve aynı şekilde en uzaktakilerin de kaderini çizmek için savaşmak" (a.g.y., s. 2).

Daha yüksek insan olmak için, insanlığın daha yüksek bir gelişme basamağına ulaşmak için, kadınların bazı önemli öncülleri gerçekleştirmeleri gerekiyordu: Tinsel eğitim, ekonomik bağımsızlık, mutlu bir hayat sürme ödevi, saygın bir toplumsal konum, evlilik ve çocuk. (a.g.y., s. 13)

"Genç ve çaba gösteren kadınlar kuşağı olarak bizim istediğimiz, dar kafalılardan bu dünya ve öbür dünya için hayal ettiklerinden çok fazladır. Sadece dış hekim ve avukat olmayı değil, bütün bunları ve bundan fazlasını istiyoruz: Yeni bir insanlık istiyoruz –kadınlar ve erkekler– Nietzsche'nin üst-insanları olarak hayata ve kendisine evet diyebilen..." (a.g.y., 7)

Helene Stöcker sadece Nietzsche felsefesiyle feminist teoriyi ilginç bir şekilde birbirine bağlamakla kalmayıp yaşadığı sürece bunu hayata geçirmeye de çalıştı. Anneleri Koruma Birliği ve cinsel reform çalışmalarlarıyla, ayrılmış anneler ve çocuklarının durumunun düzeltilmesi için çaba gösterdi. Yirmisekiz yıl boyunca, bu birliğin çıkardığı *Die neue Generation* adlı derginin yayın yönetmenliğini yaptı. Burada halkın büyük bir bölümünün alay, anlayışsızlık ve kızgınlıkla karşılaştığı konular ele alındı. Çocuk aldırma ceza verilmemesi, korunma

araçlarının serbestçe edinilebilmesi, cinsel bilgi derslerinin verilmesi, boşanmanın kolaylaştırılması, memur kadınların hâlâ yürürlükte olan evlenme yasağının kaldırılması; ya da eşcinsel hareketlerin desteklenmesi gibi konular, daima birçok kadın ve erkeğin karşıt hareketleriyle karşılaştı. Birliğin düzenlediği toplantılar, resmi boykot çağrılılarıyla engellendi ya da bozuldu. Cinsel reformu değerden düşürmek için büyük bir mürekkep denizi kullanıldı. 1909'da Anneleri Koruma Birliği ve cinsel reform çalışmaları artık 4000 kadın üye tarafından destekleniyordu; ve Berlin, Dresden, Frankfurt am Main vb. gibi Almanya'nın onbir kentinde anneler yurdu ve cinsel danışma merkezleri kurulmuştu. 1911'de uluslararası bir kongrede, Uluslararası Anneleri Koruma ve Cinsel Reform Birliği kuruldu.

Birinci Dünya Savaşı, Helene Stöcker'in ilerleme inancını, "yüksek gelişme" umutlarını, kendisinin dediği gibi, bir anda yok etti. "Bütün kültürlerin temeli olan insan hayatının dokunulmazlığı güvence altına alınmadığı sürece" diye yazıyordu, "herhangi bir kültür görevi yapan çalışmalar, anlamsız ve boşunadır" (alıntı, Bockel 1991, s. 48). O, çalışmalarını anneleri korumaktan insanları korumaya kaydirdi.

Bir savaşçıydı Helene Stöcker, kavga kadınıydı – yılmaz ve cesur, güçlü ve inanmış. Onun her konudaki köktenciligi, Friedrich Nietzsche'nin felsefesini yorumlamada, onu hayata geçirmede, cinsiyetler arası egemenlik ilişkisi yorumundaki kesinlikte, pasifizme bağlılığında, hayranlık vericiydi. Fakat onun, yüzyılın dönümünde, nüfus siyaseti söylemine katılımı tartışmalıdır.⁵

YARARLANILAN YAPITLAR:

STÖCKER, HELENE. *Die Liebe und die Frauen*. 2. Aufl. Minden 1908.

— (Hg.) *Die Neue Generation*, Publikationsorgan des Bundes für Mutterschutz und

⁵ Helene Stöcker'in nüfus politikası tasarımları için bkz. Janssen-Jurreit 1979, s. 139-175 u. die Entgegnung von Schlüpmann 1984, s. 25-34.

- Sexualreform. Berlin 1908-1932 (4 - 28. Jg.), Die Jahrgänge 1-3 (1905-1907) erschienen unter dem Titel (Mutterschutz).
- "Friedrich Nietzsche und die Frauen." In: Das Magazin für Literatur, Nr. 6. 1898, s. 128-132 u. Nr. 7. 1898. s. 153-158.
- Liebe. Roman. München 1925.
- BOCKEL, ROLF VON. Philosophin einer "neuen Ethik." Helene Stöcker. Hamburg 1991. (Hier findet sich auf s. 88 ff. eine Auswahl an Primär- und Sekundärliteratur zu Helene Stöcker).
- JANSSEN-JURREIT, MARIELOUISE. "Nationalbiologie, Sexualreform und Geburtenrückgang – über die Zusammenhänge von Bevölkerungspolitik und Frauenbewegung um die Jahrhundertwende." In: Die Überwindung der Sprachlosigkeit. Hg. v. Gabriele Dietze. Darmstadt/Neuwied 1979. s. 139-175.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. Sämtliche Werke. Band I-V. Hg. v. Karl Schlechta. 6. Aufl. Frankfurt/Berlin/Wien 1984.
- SCHLÜPMANN, HEIDE. "Radikalisierung der Philosophie. Die Nietzsche-Rezeption und die sexualpolitische Publizistik Helene Stöckers." In: Feministische Studien. 3. Jg., Nr. 1. Mai 1984, s. 25-34.
- "Zur Frage der Nietzsche-Rezeption in der Frauenbewegung gestern und heute." In: Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968. Hg. v. S. Bauschinger u.a. Bern/Stuttgart 1988. s. 177-193.
- SOLTAU, HEIDE. Trennungs-Spuren. Frauenliteratur der zwanziger Jahre. Frankfurt 1984.
- WICKERT, CHRISTL. Helene Stöcker. 1869-1943. Frauenrechtlerin, Sexualreformerin und Pazifistin. Eine Biographie. Bonn 1991.



Olga Rosanowa, *Gegenstandslose Komposition*, 1916.

Yirminci Yüzyılın İlk Yarısında Felsefe: Mantıksal Pozitivizm*, Fenomenoloji, Varoluşçuluk ve Siyasal Felsefe

Yirminci yüzyılın ilk yarısına çeşitli felsefe akımları egemen oldu. Bunlardan önemli olanları, Edmund Husserl'in *Logische Untersuchungen*'le (1900/01) kurduğu fenomenoloji ile Ludwig Wittgenstein'in mantıksal pozitivizm ve dil pragmatizmidir.

Kriz havası ve savaş deneyimleriyle varoluş düşüncesi bunlara eklendi. Birçok aydın politize oldu; özellikle 1917 Rus Devrimiyle Marksizm-Leninizm* felsefesi hesaplaşmaları önemlidir (→Agnes Heller, Alexandra Kollontai, →Rosa Luxemburg, →Simone de Beauvoir).

İki dünya savaşı arasında Yenikantçılık son buldu: "Aşkın özne teorisinden, somut insan felsefesine dönüldü" (Holzhey, Hügli/Lübeck 1992 içinde, s. 45).

Fenomenoloji ya da Şeylerin Kendisine Dönüş

Edmund Husserl (1859-1938), başlangıçta matematiği kesin bilimsel yöntemli psikolojik bir bilim olarak temellendirmeye çalıştı. Sonradan, felsefeyi psikolojik ya da fizyolojik süreçlere indirgemek isteyen çabaları eleştirdi.

Bundan sonra Husserl'in eğilimi, felsefeyi bilimsel olarak temellendirmek; ama tek tek bilimlere de, onların nesnelliklerinin temeli konusunda yeni bir görüş getirmektir. "Sanmaların," "görüş açılarının" ve "dünya görüşlerinin" göreceliliği karşısında Husserl, bizim "şeylerin kendisine doğrudan girebileceğimiz ve böylece şeylerin kendilerini oldukları gibi göstereceği" görüşünü temsil ediyordu (alıntı,

Hügli/Lübcke 1993, s. 160). Husserl, Descartes'la yaptığı hesaplaşmalarla, fenomenolojik indirgeme (redüksiyon) yöntemini geliştirdi. Bu yöntem, en son ve kuşku duyulmaz temel olana geri gitmeyi, bir şeyin özüne (*Eidos*) inmeyi sağlıyordu. Bu fenomenolojik yöntem, öteki bilim alanlarına olağanüstü bir etki yaptı: Örneğin pedagoji, psikoloji, tarih ya da hukuk bilimleri. Filozof Gerda Walther (1897-1977), fenomenolojik çözümlmeyi, para-psikolojik¹ temel araştırmalara uygulamayı denedi. →Edith Stein, uzun yıllar Husserl'in asistanıydı ve onun yazılarının yayımlanmasında büyük ölçüde rol aldı. Aynı şekilde →Simone Weil da Husserl'den etkilendi. →Hedwig Martius (sonra Conrad-Martius), onun ilk kadın doktora öğrencilerindendi; ve Husserl'in başlangıçtaki felsefesini, özgün bir reel ontoloji haline getirdi.

Mantıksal Pozitivizm, Ludwig Wittgenstein ve Dilbilimsel Dönüş

20. yüzyılda felsefe dilbilimsel bir dönüş yapmışsa ve dil felsefesi en önemli değilse bile, çok önemli bir felsefe disiplini haline gelmişse, bunu, Viyana çevresi (Wiener Kreis) mantıkçılarına, özellikle de Wittgenstein'a borçludur. Immanuel Kant'a dayandığı zaman, nasıl her felsefe, insan bilinci alanında bir bilgi eleştirisi, yani akıl eleştirisiyle uğraşıyor idiyse, Wittgenstein'da da, dil ortamı içinde, dilin anlamı sorusuyla uğraşır. Yani felsefe dil eleştirisidir. Şimdi onun ödevi, "düşüncelere mantıksal bir açıklık" kazandırmaktır. Buna göre artık o, "bir öğreti değil, bir eylemdir..." Daha sonraki yazılarında Wittgenstein'ın dil felsefesi, kökten bir değişikliğe uğradı. *Philosophische Untersuchungen*'da, "hayat biçimi," "dil oyunu" gibi kavramlardan yola çıkarak, her dil ifadesinin bir davranış bağlamına dayandığı kanısına ulaştı. Bir sözcüğün anlamı, onun dil içinde kullanımına bağlıydı. (Wittgenstein 1977, s. 41). Değişik hayat biçimleri, "arala-

¹ "Zum Problem der Visionen." In: *Philosophisches Jahrbuch* 66. 1958. s. 347 ff.

rında, birbirine çevrilemeyen bir dil oyunu çeşitliliği" oluştururlar (a.g.y., s. 29). Felsefenin işlevi, "dilimizin anlayışımızı bozmasıyla" savaşımdır (a.g.y., s. 78); bu arada o, başkaları arasında sadece bir dil oyunudur.

Wittgenstein'in düşüncesi, bugüne kadar pek çok kadın ve erkek filozofu etkiledi. Onun Tractatus'ta ileri sürdüğü başlangıçtaki düşünceleri, Rudolf Carnap (1889-1951) ve mantıksal pozitivizm tarafından geliştirildi. Bu felsefe yolu, mantık ve dilin mantıksal çözümlenmesiyle uğraştı (→Lizzie Stebbing). Sanat dilleri, kesin bilimsel ifadeler için yardımcı araçlar hazırlamalıydılar.

Analitik felsefe denen felsefeler (bilinç felsefesi), bugün dünyada çok etkili olan felsefe okulları, Wittgenstein'in geç dönem yapıtlarına dayanırlar. İngiliz ve Amerikan dil çözümlenmesi yapan felsefeler, örneğin Gilbert Ryle ve →Gertrud E. M. Anscombe günlük dilin çözümlenmesini öne alırlar. Onlar "özel dil"i, "sağduyu"yu (common sense), yaşama dünyası içinde ele alırlar. Mantıksal pozitivistlerden farklı olarak, dil çözümlenmesi yapan filozoflar, günlük dil araştırmalarının biçimsel mantığı pek de yararlı olmayacağı kanısındadırlar.

Varoluş Düşüncesi

"Modern felsefe, Ne'nin Bu'yu açıklayamayacağı bilgisiyle, yani gerçeğin boş olduğu şokuyla başlar" (Hannah Arendt).

a) Almanya'da Varoluş Felsefesi

Varoluş felsefesi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişti. Bu felsefe, "ratio" ile "hayat" antitezinin aşılması denemesidir. Onun yöntem ve bilgi teorisi sorunsalı, daha gerilere gider. Husserl'le nesneye bir yöneliş başlamıştı; "şeylerin kendisine" dönüş ortaya çıkmıştı. İnsanın varoluşu, felsefenin asıl konusu olmuştu – ama çeşitli ele alışlarla dile getirilerek. Varoluş felsefesinin çıkış noktası, filozof Sören Kierkegaard'ın felsefesidir. O, "insanın Tanrı karşısındaki yalnızlığı-

nı" koyut olarak ileri sürüyordu. Bu, varoluş felsefesinde, örneğin Sartre'da, insanın hiçlik karşısındaki yalnızlığına bürünür. Temel durum korkudur; bu, insanın asıl "varlığı"dır, onu özgürlüğe götüren "kendi varlığı"dır. İşte bu, insanın özünü, o bütün öteki şeyleri kaybetse de ondan ayrılmayan özü açığa çıkarır.

Martin Heidegger, *Existential-Ontologie'sini** (Varoluşsal Varlıkbilim) çok büyük bir etki yapan *Sein und Zeit* (1927) (Varlık ve Zaman) adlı kitabında ortaya atar. O, burada insanın bugünkü zaman içindeki varoluş koşullarını araştırır. Heidegger'e göre her varoluş, "ölüme var olmak"tır. Bu yüzden varoluşun temel motifi, arkasında hiçlik karşısında duyulan korkunun gizlendiği "kaygı"dır. O, bizim günlük hayatımıza kadar, bütün varoluşumuzu belirler. Heidegger hem üniversite hocalığı hem de yazılarıyla, büyük bir felsefeci kuşağını etkilemiştir. →Hannah Arendt, →Hedwig Conrad-Martius ve →Katharina Kanthack bunlar arasındadır.

Heidegger'den yola çıkan Hannah Arendt, onu aşarak, felsefe tartışmalarına, ölüm düşüncesinin doğum düşüncesiyle tamamlanması fikrini getirmiştir.

Karl Jaspers (1883-1969), varoluş felsefesinin bir başka şeklini ileri sürdü. O, Heidegger'in "varlığın anlamı" sorusunu yanıtlanamaz bularak yadsır. Bunun yerine, "insanın varoluşunun varlık tarzı'nın "aydınlatılması" ve onun tanrısal transzendenz ile bağları konusunda yoğunlaşır. Jaspers'da, insanın ölüm, acı, suç ve tarihsellik gibi sınır durumları önemli rol oynar: İnsan bunlarla nasıl başa çıkar? Jeanne Hersch ve →Hannah Arendt, Jaspers'den büyük ölçüde etkilenen kadın filozoflar arasında sayılabilir.



Georgia O'Keefe, *Jack-in-the-Pulpit No II*, 1930.

b) Özgürlük ve Sorumluluk – Fransa'da Varoluş Felsefesi

Fransa'daki varoluşçuluk; fenomenoloji, Heidegger'in varoluş felsefesi ve Hegel felsefesi tartışmalarından doğdu. Jean-Paul Sartre, →Simone de Beauvoir ve Albert Camus, ellili yıllarda çok önem kazanan bu felsefenin önde gelen isimleriydi.

Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir 1929'da üniversitede öğrenciyken birbirlerini tanıdılar ve sevdiler. O zamandan sonra Sartre'in ölümüne kadar birlikte çalıştılar ve çok sayıda yazınsal-felsefi yazılar yayımladılar.

"Biz özgürlüğe mahkûmuz", der Sartre, *L'être et le néant* (1943) adlı yapıtında. Bunun anlamı, bizim kararlar vermek zorunda olduğumuzdur; özgürlük bizim hayatımızı belirleyen, temel bir değişmezdir. Özgürlüğe zorlanma, özellikle kriz zamanlarında açıklık kazanır. Örneğin İkinci Dünya Savaşı'nda, Fransa'daki direnişte, ister sözle ister bir şey yaparak olsun, Alman işgalcilerin baskısına karşı olma durumuna bağlanma gibi.

Varlık ve Hiçlik'te Sartre, "kendi başına varolan"la "kendisi için varolan" arasında bir ayrım yapar. "Kendi başına varolma," insan bilincinden bağımsız olarak şeylerin varlığını ifade eder. "Kendisi için varolma" ise, bilincin belirlediği insansal varlıktır. Sadece insan "hayır" diyebilir ve hayırlamanın paradoksunu, hiçliği dünyaya getirir. Bu yüzden kendisi olarak bir şey yapan sadece insandır; onun özgürlüğü ve sorumluluğu buradadır.

Simone de Beauvoir *Öteki Cins*'te, kadının "kendisi için varolan"dan "öteki" olarak dışlanmasını inceler. Onun Sartre'in varoluşçuluğundan hareket eden temel tezi şudur: Bütün çağlarda, kadın erkeğin bir nesnesi olarak aşağı değerinde görüldü. Onun özneliği yadsındı. Bu şekilde de özgün davranışlar için onun özgürlüğü ve sorumluluğu da yadsınmış oldu. Geleneksel ataerkil söylemde, kadın içkinliği temsil ederken, sadece erkek transandala yükseldi.



Mary Cassatt, *Nursing*, 1891.

Siyasal Felsefe

Karl Marx, Friedrich Engels ve Lenin'in öğretilerinin, 1917 devrimiyle Rusya'da uygulanma olanağı bulması, birçok aydının siyasal bir tavır almasına neden oldu: Komünizme karşı ya da onun yanında. Jean-Paul Sartre ve →Simone de Beauvoir 1950'li yıllarda Sovyetler

Birliği'ni tuttular ve sonrada →Julia Kristeva gibi onlar da Maocu Çin'e gittiler.

Marksizm-Leninizm* siyasal felsefesi, pek çok filozof kadın ve erkek tarafından eleştirildi, kısmen de geliştirildi. Örneğin →Alexandra Kollontai'nın kadınların kurtuluşu teorisi, sosyalist dogmayı aşarak, kadının ezilmesini "yan çelişki" olarak açıklar. O, özgürleşimi de kadının erotizm ve cinsellik konuları gibi özel bir konu olarak ele alır. Marksist →Rosa Luxemburg, SPD'nin revizyonizmini* de Leninizm'i de eleştirir.

Agnes Heller, komünizmde, başlangıçtaki ortodoks dogmatik tavrı, eleştirel bir tavra dönüşen, sonra da bütün Marksist kategorilerden tamamen uzaklaşanlardandır.

Hannah Arendt, Marksist düşüncelerle yoğun şekilde hesaplaştı, ama komünizmin karanlık yanlarını da unutmadı Onun *Totaliter Egemenliğin Kaynakları ve Ögeleri* adlı kitabında, faşizmi ve komünizmi, yapısal olarak, aynı şekilde totaliter egemenlik sınıfına sokması, ateşli bir eleştiriye neden oldu.

Marksizm* ile yoğun bir hesaplaşma, özellikle eleştirel teori çerçevesi içinde bir kez daha yapıldı.

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (Doğ. 1919)

G.E.M. Anscombe, Allen Wells ve Gertrude Elisabeth Anscombe'un kızıdır. 1941'den beri felsefe profesörü Peter Geach'la evlidir. Üç oğlu dört kızı vardır. Cambridge, Hall'de yaşamaktadır.

Felsefe eğitimine 1937'de Oxford'da başladı. Tutor'u Gilbert Ryle idi. Filoloji ve felsefe okudu; eğitimini Litterae Humaniores'le tamamladı. Bundan sonra 1942'de ve 1944-46 yılları arasında Ludwig Wittgenstein'in derslerini dinledi. Bu dersler onda kalıcı etkiler bıraktı. Bundan sonra Oxford'da Sommerville College'de araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 1970'ten sonra da Cambridge'de felsefe profesörü oldu. 1976'da emekli olduktan sonra da ABD'de, John-Hopkins Üniversitesi'nde ve bazı başka üniversitelerde derslerini sürdürdü. Pek çok ödülleri aldı: 1978'de Avusturya şeref madalyası, Pro Litteris et Artibus; 1983'te Alexander von Humboldt Vakfı'nın ve 1986'da I. D. Notre Dame Üniversitesi'nin araştırma ödülünü aldı.

Özdeşlik ve Niyet

Anscombe'un ana çalışma alanı, etikin yanı sıra *Philosophy of Mind*'dir; yani başyapıtı *Intention* (1957, Alm. *Absicht* 1968) adının da gösterdiği gibi, bilinç felsefesidir. Analitik felsefenin bu dalı, Wittgenstein'in son yapıtlarına dayanır. Anscombe'un *Intention*'u, doğa ve tin bilimlerin bir dil çözümlemesidir. Bu kitapta, o, mantıksal pozitivizmin* göstermek istediği gibi, sadece doğa bilimleri dilinin biricik geçerli dil olmadığını göstermektedir. Bu şekilde Anscombe, tin bilimcilere, günlük dile doğa bilimleri dilinden daha yakın olan kendine özgü dilsel bir bildirim biçimi tanıtmış olur.¹

¹ Anscombe'un *Intention*'u, William Dray'in *Laws and Explanation in History*; ve Peter Winch'in *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* adlı yapıtı-

Niyet, önemli bir zihinsel fenomendir: Bu noktadan hareketle insan davranışları hakkında bir teori nasıl kurulabilir? Anscombe, Aristoteles'in pratik ve teorik felsefe ayırımına dayanarak, kitabında ilk olarak; "pratik felsefenin dil felsefesi bakımından temellendirilmesine" girişir (Connolly/Keutner, in: Anscombe 1986, s. IX). Burada, felsefedeki, kavramlarda pratik olanı teorik olanın bir işleyiş tarzı olarak gören kavram karıştırmalarına karşı çıkmak ister (bkz. a.g.y., s. LIII). Onun amacı, davranış teorisinin, toplumsal ya da siyasal bağlam içinde anlaşılmasından bağımsız olarak kendine has bir kategori olarak görülmesidir. Hareket noktası formel-teleolojiktir: Bütün davranışlar için bir son neden olmalı – yoksa insan genel olarak neden davranışta bulunsun? Kant'ın kategorik imperatifinden* hareket ederek, yani insanın özgürlüğünün, onun davranışının yasal temelini kendi kendine koyması demek olduğuna dayanarak, insanın özerk olduğunu koyut olarak ileri sürer. Öznenin niyeti, kendi kendisini gerçekleştirmektir. Ahlaklılık kendini gerçekleştirmenin başarısı için yeterli bir koşul olmadığına göre, Anscombe, davranış teorisiyle etikin birbirinden ayrılmasına varır.

Intention iki ana bölüme ayrılmıştır. Anscombe birinci bölümde (1-27) "niyet" ve "davranış"ın gramerini ele alır. İkinci bölümde (28-48) pratik bilgi ve bilmenin ilişkisini inceler. Burada genel olarak, niyet ve davranış arasındaki ilişki anahtar rolü oynar. Onun buradan çıkardığı tez, salt arzulamanın değil, ancak niyetin davranışa neden olduğudur.

Niyetin varolmasının ölçütü davranıştır, yani bir davranışta bulunmak. O, niyete dayanan bir davranış, neden sorusunun sorulabildiği bir davranış olarak betimler (bkz. a.g.y., s. 19); neden sorusunu

ları yanında (üçü de 1957'de çıktı), pozitivizm yanlılarıyla Wittgenstein'in son zamanlarındaki düşüncelerini izleyen ve günlük dil felsefesine bağlı olanlar arasındaki çatışmada ağırlıklı olan bir yapıttır.

içermemesi olanağını yadsır. Bir kimsenin, “bunu neden yaptığımı bilmiyorum” dediği halin bir istisna olduğunu söyler. Çünkü bu çok sık olsaydı, karşılıklı anlaşma olanaksız olurdu (bkz. a.g.y., s. 41).

Özel İşaret Eden Tanımlama

Private hinweisende Definition (1988) adlı yazı, Hagen Açık Öğretim Üniversitesi kız ve erkek öğrencileri için ders notu olarak hazırlanmıştı. Burada Anscombe, John Locke'a kadar geri giden (1632-1704) bir soruyu ele alır. John Locke'un, *İnsan Anlığı üstüne bir Deneme* (1690) adlı kitabında ileri sürdüğü teze göre, bizdeki bütün idelerin temelinde iki tür deneyim yer alır: Duyu organlarının dış algıları ve iç zihinsel işlemler (bkz. Anscombe 1988, s. 23 d.). Şimdi Anscombe için asıl soru şudur: Acaba biz, mantıksal alanda kendileriyle bilinen, onlardan hareket ederek bir “dış dünya”ya ulaşabileceğimiz özel bilgi nesnelere sahip miyiz? Eğer bu doğru ise, özel işaret eden tanımlar var demektir (a.g.y., s. 111).²

Burada nesneden, gramerdeki nesne değil, bireysel duygular ve algılar anlaşılır. Örneğin acı ya da sadece benim yaptığım bir gezinti gibi. Bu, “... kavrayabildiğim ilk varolma biçimidir; bu tür nesnelere, benim dünyayla bildirilebilir biricik bilgi bağımlı oluştururlar” (a.g.y., s. 113). Bütün özel olanlarda, örneğin acıda daima bir “kamuşal görüş açısı vardır,” yani ben burada bütün ötekiler “aynı özel nesneye sahiptirler, tıpkı benim gibi” düşüncesinden hareket etmeliyim (a.g.y., s. 115). Yoksa insanlar arasında bir anlaşma olmazdı. O, temellendirmelerinde, Wittgenstein'a dayanarak, özel bir duyumsamayı adlandırmak için özel işaret eden bir tanıma gerek olmadığı sonucuna varır.

² “Hinweisende Definition” (işaret eden tanımlama), (bir analitik felsefe kavramı) örneğini bir kelimenin ya da hareketin açıklanmasıdır. Ağacın yeşil yaprakları var. Özel işaret eden tanımlama, bireysel zihinsel olanla ilgilidir, yani kişisel bir duyumsamanın tanımını kasteder.

Modern Çağ'da Ahlak Felsefesi

Moderne Moralphilosophie makalesinde (1974), şimdiki uygun ahlak felsefesi tezini formüle eder. O, bir görev ahlakının artık çağa uygun olmadığı kanısındadır. Çünkü artık genel geçer bir ahlak yoktur. Üstelik hâlâ psikolojinin tam uygun bir felsefesi de yapılmamıştır. Bu böyle olduğu sürece, Kant geleneğinin temsilcilerinin hâlâ kullandıkları "ahlaksal ödev ya da bir ödevi yüklenmek"³ gibi kavramlardan vazgeçilmesi daha yerindedir (bkz. a.g.y., s. 217). Onun için, daima, davranış ve buna bağlı olan niyet ölçü olmuştur. Bununla birlikte o, sonuççuluğa da bağlı değildir; o zaman hayatın çelişkileri görmezlikten gelinecektir (bkz. a.g.y., s. 232). Çünkü iyi bir niyet, bir davranışın sonucunun olumsuz olmasını, esas olarak olanaksız kılmaz.

Katolik olan Anscombe⁴, 1960'lı yılların başlarında yazdığı *War and Murder* (1961)⁵ adlı makalesinde, göstermelik nükleer korkutma ahlakına karşı çıkar. Çünkü her atom bombası, zorunlu olarak sivil halkın üzerine atılacaktır. O, kutsal kitabın, "Yahudi-Hıristiyan etikinin ... suçsuz insanları öldürmeyi" hangi nedenle olursa olsun, çok kesin şekilde yasakladığını söyler (Anscombe 1974, s. 229).

Toplu yazılarının üçüncü cildinde yer alan *Ethics, Religion and Politics* girişinde, etik araştırmalarını, çok çeşitli amaçları olan çeşitli

³ Ödev ya da ilkeler etiki (deontoloji), Hıristiyan inancına tanının koyduğu ahlak yasası düşüncesine dayanır. Aydınlanmadan beri bu düşüncenin çağı artık geçmiş olduğu halde, bu kavram kendisini sürdürüyor (bkz. Anscombe 1974, s. 224). Bunun felsefedeki karşısı, Konsequentialismus (Sonuççuluk) teoridir. Buna göre bir davranış sadece sonucuna göre yargılanır.

⁴ Anscombe kural olarak kendi kişisel Katolik inancıyla etik-felsefe teorisini birbirinden ayrı tutar. Pek az makalesinde Katolikliğini açık şekilde dile getirir. *War and Murder* ve *You Can Have Sex Without Children* bunlardır.

⁵ Bu sırada Katolik ahlak öğretisine yakın olan dil çözümlemecileri, filozof Peter Geach ve Anthony Kenny gibi G. E. M. Anscombe de bu konuda önemli yazılar yazdılar. Yazık ki bunlar 70'li yılların ortalarına kadar dikkate alınmadılar.

gruplar için yazdığını, bu bakımdan alıntılanırken bunun göz önünde bulundurulması gerektiğini açıklar. Örneğin sözü edilen *War and Murder* makalesi, çok açık bir şekilde Katolik görüşle yazılmıştır. Ama korunma ve kürtajla hesaplaştığı, *You Can Have Sex Without Children: Christianity and the New Offer*⁶ (Anscombe 1981 b, s. 82-96 içinde) adlı bir yazısı da vardır. Bu makalenin ilk şekli pek çok eleştiri aldı. İnanmış bir Katolik, açıktan kürtaj ve korunmayı savunuyordu. Burada Anscombe, modern toplumda, cinsellikle anneliğin birbirinden ayrılmasından sonra, kadının durumundaki kökten değişikliği ele alır. Katolik görüş açısından korunmaya izin vermenin ne anlama geleceği sorusunu sorar. O, bu şekilde cinsel özgürlüğün kabul edilmiş olacağını gösterir. Fakat Anscombe'in bu tartışmadaki tavrında değişiklik oldu. O da birçokları gibi kürtajın azalacağına inanmıştı. Yazının ikinci yazılışının girişinde bu tezin artık savunulamaz olduğunu yazıyordu. Buna karşın yine de kadının karar vermesinin gerektiğini ileri sürmüştü (bkz. a.g.y., s. Viii f).

G. E. M. Anscombe yirminci yüzyıl İngiliz felsefesinin önemli bir kadın filozofudur. Diğer yapıtlarının yanı sıra başyapıtı *Intention*'un Almancaya çevrilmiş olması ve bir portresiyle *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*'de yer alması da bunu gösterir (bkz. Chwaszcza 1991).

Ludwig Wittgenstein'in ölümünden önce, 1951'de, Rush Rees ve G. H. von Wright'in yanı sıra, özellikle de yayımlanmamış yapıtlarını ona emanet etmiş olması, uluslararası bir ün kazanmasına neden oldu. Her ne kadar Wittgenstein'in terekesinin yayımı biraz gecikmeli yapılabildiyse de, Anscombe'in, onun yapıtlarının birçoğunu, İngilizce çevirileri ve yorumlarıyla, felsefeye ilgi duyan İngiliz toplumuna ulaştırmış olduğunda bütün eleştiriler birleşiyorlar (bkz. a.g.y., s.

⁶ 1966'da *Contraception and Chastity* başlığı altında değiştirilmiş bir baskısı yapıldı.

23). Bundan başka Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959) ile bu felsefenin en yetkin yorumcularından olma ününü de elde etti. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR

ANSCOMBE, GERTRUDE E.M. Absicht. Übers., hg. u.eingef. v. John M. Connolly u. Thomas Keutner. Freiburg/MüniH 1986.

- *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londra 1959.
- *Causality and Determination. An Inaugural Lecture*, Cambridge 1971.
- "Die erste Person." In: Peter Bieri (Hg.) *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/TS 1981 (a).
- *Ethics, Religion and Politics. The Collected Philosophical Papers*. Bd. III. Oxford 1981 (b).
- "Moderne Moralphilosophie." In: *Seminar Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Hg. v. Günther Grewendorf. Frankfurt/M. 1974.
- *Private hinweisende Definition*. Fernuniversität Gesamthochschule Hagen 1988.
- "War and Murder." In: Walter Stein (Hg.) *Nuclear Weapons: A Catholic Response*. London/New York 1961. s. 45-62.

CHWASZCZA, C. "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe." In: Julian Nida-Rümelin (Hg.) *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*. Stuttgart 1991. s. 23-27.

KERSEY, ETHEL M. "Anscombe, G.E.M." In: Ethel M. Kersey. *Women Philosophers*. New York 1989. s. 19 f.

Hannah Arendt (1906-1975)



Seksenli yılların başlarından beri, dostu Hans Jonas'ın Hannah Arendt'i adlandırdığı gibi, "çoşkulu çapraz düşünür"ün siyasal felsefesi yeniden doğuşunu yaşıyor. O, önceleri solcular tarafından hiç dikkate alınmadı ya da idealist olarak eleştirildi; "yarı anarşist" Rätedenken'le suçlandı (Hans Morgenhau) (bkz. Kallscheuer 1993, s. 147).

Feministler de başlangıçta Hannah Arendt'i hiç fark etmediler. Çünkü Arendt, yapıtlarının hiçbir yerinde, felsefi bakımdan kadın sorunlarıyla ilgili açıkça bir şey söylemedi.¹

Bu arada Hannah Arendt ABD ve Avrupa'da yeniden keşfedildi; özellikle totalitarizm teorisi, *The Origins of Totalitarianism* "yeniden incelenmeye" alındı.²

Yahudi ve Parya: Çocukluğu ve Almanya'daki öğrenimi

Hannah (Johanna) Arendt 14 Ekim 1906'da Hannover, Linden'de doğdu. Paul Arendt ve karısı Bayan Martha (Cohn)un biricik kızlarıydı. Tek çocuk olarak büyüdü; babası 1913'te öldü.

Bilinçli asimile olmuş bir Yahudi olarak annesi Martha Arendt, kızına olabildiği ölçüde "normal bir gelişim" sağlamaya çalıştı. Bir sü-

¹ Ancak 1994'te Ursula Kubbes-Hoffmann, feminist açıdan Hannah Arendt'le hesaplaştığı bir antoloji yayımladı.

² Bkz. Schulin 1991 vb.

re Yahudi bir din adamı ona din dersi verdiyse de, Hannah'yı sıkı inançlı bir Yahudi gibi eğitmekten kaçındı. Hannah da erken yaşlarda Yahudi karşıtı sataşmalara karşı kendisini korumayı öğrendi.

1918-19 devrim yıllarının olayları –o sırada annesinin evi sosyal demokrat Bernstein çevresinin bir toplanma merkezi olduğu halde– küçük kıza dokunmadı. 14 yaşındayken felsefeyle ilgilenmeye, Immanuel Kant, Karl Jaspers ve Sören Kierkegaard okumaya başladı.

Liseyi bitirdikten sonra, enflasyon yıllarında, amcası Ernst Aaron'un parasal yardımıyla teoloji ve Grekçe okumak üzere Marburg'a gitti. Marburg'da ilk aşkı Heidegger'le karşılaştı (bkz. Young-Brühl, s. 88).

O sırada otuzbeş yaşındaki Heidegger, orada "felsefenin gizli kralı" sayılıyordu. Heidegger'in düşüncelerindeki dolaysızlık, Hannah Arendt'i hayran bırakmıştı. Yıllar sonra o, "Husserl'in çağrısını yaptığı ... şeylerin, akademik olanla ilgili olmadığını, düşünen insanla ilgili olduğunu ... (bu şekilde) düşünmenin yeniden canlandığını, geçmişin öldü sanılan kültür değerlerinin yeniden dile geldiğini" Heidegger biliyordu diyecekti (alıntı, a.g.y., s. 91). "Coşkuyla düşünen kadın" da hareket noktasını canlı gerçeklikten aldı.

Arendt'in Heidegger'e duygusal bağlılığı, onun 1933'te Nasyonal Sosyalist iktidar sahipleriyle birlikte Yahudi düşmanı yüksek okul siyasetini tutmasından sonra da sürdü. Bununla birlikte, Heidegger ve felsefesini "siyasetdışı" olarak daha eleştirel görmeye başladı. O zamandan sonra kendisini filozof değil, siyaset teorisyeni olarak gördü.

Evli olan Heidegger'le kısa aşk ilişkisi son bulduktan sonra, 1928'de doktora yapmak için Heidelberg'e, Jaspers'in yanına gitti. *Augustinus'ta Sevgi Kavramı* üzerine doktora yaptı. Jaspers'le olan yakın dostluğu, hayatı boyunca sürdü.

Jaspers onu çalışmalarında önemli yer tutacak olan iki felsefi gö-

rüşle tanıştırdı: İnsanın özgürlüğünün bir biçimi, yani varoluş olarak; “insanın hazır bir sonuç olmadığı, onun kendi spontanlığının bir olanağı” olduğu; ve daha da önemlisi, insanın Heidegger’de olduğu gibi “kendi varlığı”nı, yani kendi kendini, yıkan öğelerin bir varlığı olmadığını gördü. Arendt bunlardan kalkarak, kendi insan felsefesini kurmaya ve bulmaya başladı (bkz. Heuer 1987, s. 23 d.).

Eğitimini tamamladıktan sonra, ilerde evleneceği filozof ve yazar Günther Anders’le (aslı Günther Stern) Berlin’e gitti. Daha o zamandan özgür olmak istiyordu. Bu nedenle akademik kariyer onun için söz konusu değildi; ve habilitasyon (doçentlik tezi) yapmak da. Bunun yerine 1930’da kendi özgün yapıtı üzerinde –Yahudi romantik kadın filozof →Rahel Varnhagen üzerinde– çalışmaya başladı. Bu kitap onun çok kişisel bir kitabıdır. Rahel’in hayat öyküsünü, “onun kendisinin anlatabileceği gibi” anlatmaya çalışırken, Rahel onun “ikinci ben”i oldu (Arendt 1981, s. 10). Rahel Varnhagen’in “Yahudi doğmuş olmak olgusuyla ... savaşıması” (a.g.y., s. 23), onun Alman çevreye uyma, asimile olma çabaları, 1933’e kaclar kültürlü Alman Yahudilerinin tipik davranış şekliydi. Arendt, *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* adlı çalışmasını 1938’te Paris’te sürdürüneyken tamamladı. Kitap ancak 1958’de ABD’de yayımlandı.

Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesinden sonra, 1933’te Arendt Gestapo tarafından bir süre tutuklandı. Bunun üzerine aynı yılın ağustosunda kocasıyla Paris’e kaçtı. Siyonist hareketlerde etkin olarak çalıştı – ve Varnhagen’in yaşamöyküsünün sonunu değiştirdi: Şimdi burada bir parya varoluşu kabul edilerek özümsemenin bütün formlarına hayır dendi. Bu bir varoluş koşulu olarak sadece Yahudiler için değil, modern toplumdaki bütün bireyler için de geçerliydi.

“Artık ortaya çıktı ki, parya, gerçek gerçeklikler karşısında sadece daha anlamlı olmakla kalmıyor; bu koşullarda yeni yetmelerden; kendisiyle ilgisi olmayan nesnelere içinde sadece bir

karnaval figürü olmaya, bir görüntü mevcudiyetine mahkûm yeni yetmelerden [çağın insanından -ç.n.]; daha fazla gerçeklik taşıyor" (a.g.y., s. 209).

Amerika – Yeni Bir Başlangıç

Hannah Arendt 1941'de, annesi ve 1936'da tanıdığı, komünist olarak izlenen ikinci kocası³ Heinrich Blücher'le ABD'ye göç etti. Başlangıçta New York'taki Alman-Yahudi haftalık gazetesi *Aufbau*'da çalıştı. Sonra Kafka'nın günlüğünü de yayımladığı (1946 vd.) büyük bir gazetenin şef lektörü oldu: 1948'den 1952'ye kadar Jewish Cultural Reconstruction, Inc.'da çalıştı. 1953'ten sonra Amerika'nın en önemli üniversiteleri Princeton, Harvard, Berkeley vb.'de konuk olarak konferanslar ve dersler verdi. 1963'ten 67'ye kadar Chicago Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. 1967'den 1975'te ölümüne kadar New York'ta New School of Social Research'de siyaset felsefesi profesörü olarak dersler verdi.⁴

Uluslararası saygınlığa ulaşan Arendt, çok sayıda nişanlar aldı; 1959'da Hamburg kentinin Lessing-Ödülü, 1967'de Dil ve Yazın Alman Akademisi Sigmund Freud Ödülü, 1975'te Avrupa kültürüne hizmet edenlere verilen Kopenhagen Üniversitesi Sonnog Ödülü'nü aldı.

Blücher'in etkisiyle Marksist toplum teorisiyle uğraşmaya başladı; örneğin →Rosa Luxemburg'un *Imperialismus-Studie*'sini ele aldı. Kendisi hakkında, kocası sayesinde "siyasal düşünmeyi ve tarihsel bakmayı öğrendiğini..." söylüyordu (alıntı Young-Brühl 1991, s. 187).

1951'de tarihsel-fenomenolojik yazısı *The Origins of Totalitarianism* (Alm. *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, 1955) çıktı. Zamanın tinine çaprazlama girerek, sonradan faşizm ve Stalinizmi, siya-

³ 1937'den beri Hannah Arendt ve Günter Anders boşanmışlardı.

⁴ O zamandan beri bu kürsü onun adıyla anılmaktadır (→Agnes Heller).

sal baskının yeni formları olarak damgalamak için, önce Yahudi karşıtlığı ve kapitalizmin çözümlemesini yaptı. Arendt için Auschwitz ve Gulag Takımadaları'nın ikisi de, totaliter egemenliğin özü bakımından eşanlamlıydı – ve de tarihte mutlak anlamda yeni ve örnek-sizdirler.

“Öldürmemelisin’ cümlesi, hayata yararı olmayanları ve aşağı ırkları ve kişileri’ ya da ‘yok olmakta olan sınıfları’, sistemli bir şekilde, fabrika gibi yok etmek şeklindeki halk siyaseti karşısında çaresiz kalıyor. Ve bu, bir defalık bir eylem değil, sürekli olması hesaplanmış ve ortaya konmuş bir işlem” (Arendt 1986, s. 704).

Ona göre “3. Reich’in gaz odaları ve toplama kampları... Batı tarihini kesintiye uğrattı” (a.g.y.). Her iki terör sistemi de “insanları, onlar sanki çoğul değil de tekilmişler gibi bir örgütlenme içine sokmayı başardı” (a.g.y., s. 714).

Çalışmak – Üretmek – Eylem Yapmak

Bundan sonra yazdığı, birçoklarının başyapıtı saydığı *Vita activa*'da (1960) Arendt, daha önceki siyasal teorilere çok kökten eleştiriler getirir. Burada insanın varoluşunun koşullarını araştırır: doğum, ölüm, yaşamak, çeşitli olma (plüralite) ve dünya, aynı şekilde insanın yapıp etmeleri, çalışmak, üretmek, eylem yapmak, bunların olup bittiği alanlar.

Çalışmasının hareket noktası kavramsal bir ayırmadır. Hayatta kalmak için gerekli bedensel çalışmalar, elişleri ya da bir şey meydana getiren sanat işleriyle ne birinci ne de ikinci kategoriye giren eylemde bulunmayı birbirinden ayırır. Bu ayrımı yeni yazılarda bulamadığından çözümlemesi için geriye, Grek kültürüne döner. Bu kültürde bu üç yapıp etme birbirinden ayrı tutuluyordu. İnsanın yaşayabilmesi için gerekli olan bedensel çalışma, bu ister ekmek pişirmek olsun ya

da çocukların doğması olsun, kölelere, barbar denen yabancılara ve kadınlara düşer. Bu çalışmalar, kamusal hayatın tamamen dışına atılmışlardı; özel hayat alanına giriyorlardı. Aristoteles için örneğin çalışma, aynı şekilde *vita activa*, elişişisinin bir şeyler yapması, erdemden apayrı şeylerdi (bkz. Ritter 1971 vd., Cilt I, s. 481). Bir sanat yapıtı meydana getirmek de özgür bir erkeğe yakışmaz; çünkü bu da bedensel güç sarf etmeyi gerektirir. Bir şey yapmanın olumlu olanı, *vita contemplativa*, salt düşünme, konuşma ve polis'in kamu işleri için eylem yapmaktır. İşte bu son kavramı Arendt, insanı insan yapan antropolojik bir tanımlama olarak alır. Bu ona göre bir "çeşitli olma" olgusuyla koşulludur. İnsanlar gerçi aynı türdendirler –yoksa aralarında bir anlaşma olanağı olmazdı– ama aynı zamanda birbirlerinden çok başka türledürler; ve bu başkalık, konuşma ve eylemi gerekli kılar. "Konuşma ve eylem, insanların biricikliğinin ortaya çıktığı yapıp etmelerdir" (Arendt 1981 b., s. 165). Çalışmadan yaşayan bir insanın insan olmadığı söylenemez. Fakat konuşmadan ve eylem yapmadan yaşanan bir hayat, "kelimenin tam anlamıyla, bir hayat değil, bir insanın hayatı boyunca yaşadığı bir ölümdür." (a.g.y.)

Arendt için insan ancak eylem yaparak ve konuşarak kendisini açıklayabilir; ancak bu şekilde "öz varlığının kişisel biricikliğini" "dünya sahnesinde" gösterebilir (bkz. a.g.y., s. 169). "Gezegende insan değil, insanlar oturuyor. Çeşitli olma, dünyanın yasasıdır" (Arendt 1993, s. 29). Jürgen Habermas, bu yüzden *Vita activa*'yı "dilsel eylemin antropolojisi" olarak niteler (Habermas 1979, s. 290).

Düşünmek – İstemek – Yargılamak

Arendt'in tinsel vasiyeti, 1979'da arkadaşı Mary McCarthy'nin sonradan yayımladığı *Vom Leben des Geistes* adlı tamamlanmamış bir üçlemedir. Tamamlanmış iki bölüm, *Das Denken* ve *Das Wollen*'dir. Üçüncü bir kitap olarak *Yargılama* bunları izleyecekti, ama olmadı. 4

Aralık 1975'te ikinci kalp kriziyle hayatı sona erdiğinde bu yazının başlığı yazı makinesinde kâğıda yazılmış bulundu. Bu konuyu ele almış olduğu Kant'ın siyaset felsefesi dersleri ölümünden sonra, *Das Urteilen* adı altında yayımlandı.

"Yargılama" sorunu Arendt'i, 1961'de, Eichmann davasında *New Yorker*'ın muhabiri olarak haber hazırlamak için Kudüs'te bu davayı izlediği zamandan beri uğraştırıyordu. *Eichmann in Jerusalem* (1963) adlı kitabı, özellikle Eichmann'ın kişiliğini nitelemek için kullandığı "Banalität des Bösen" (kötünün sıradanlığı) kavramıyla büyük bir hid-det fırtınası koparmıştı. Arendt, açıkça şunu söylüyordu: Yahudi soy-kırımı deneyimi bile, cani Eichmann'ı insanlık dışı ilan etmeye hak kazandırmaz. Tersine insanın yargıları sadece insana karşı verilebilir.

Bundan sonra şu soruyla uğraştı: Eğer insan sadece kendi yargı gücüne dayanabiliyorsa ve egemen ahlak haksız olanın yanındaysa, haklı ve haksız ayırabilme gücüne nasıl sahip olabilir?

Eichmann'ın açıkça "düşünme yeteneğinden yoksun" kişiliği, Arendt'e şu soruyu sordurmuştu: Kötü olma, "kötü davranışın" zorunlu nedeni midir? Yoksa, "iyi ve kötü ... sorunu bizim düşünme yetimizle mi ilgilidir?" (Arendt 1993, s. 13 vd.) Arendt, ahlaksal yargı gücü ve düşünme arasında bir bağ olduğu ve bu yüzden düşünmede "düşünme mesleğinden" olanlara bir öncelik hakkı tanınmaması gerektiği sonucuna varmıştı (bkz. a.g.y., s. 23). Her iki güç de, hem düşünme hem de pratik akıl, Arendt'e göre, insan için varoluşsal bir ilgi taşır. "Çünkü akıl, hakikati değil, anlamı arar" (a.g.y., s. 25).

Natalite ve Mortalite (Toplumsal Bir Olay Olarak Doğum ve Ölüm)

Arendt'in şimdikiye kadar hiçbir felsefe tarihinde ve ansiklopedide yer almayan bir kavramı felsefe tartışmaları alanına sokması, birçok hizmeti yanında yeni bir hizmetidir. Bu kavram natalitedir.

Felsefe yapmakla ölüm düşüncesi arasında sıkı bir bağ vardır: "Felsefe yapmak ölmeyi öğrenmek demektir" diye yazar Michel de Montaigne; ve Martin Heidegger, bizim doğduğumuz andan itibaren ölüme yaklaştığımız tezini ileri sürer (Sein zum Tode). Heidegger'in öğrencisi olan Arendt'in Augustinus'a dayanarak doğmayı ölümlülüğün karşısına koyan, karşı yönde kesin bir adım atması, herhalde bir rastlantı değildir. Bu kavram, Arendt'in eylem kategorisiyle ilgilidir: Çünkü çok geniş anlamda "eylem yapmak ve yeni bir şeye başlamak" aynı şeydir. "Çünkü her insan doğmuş olmak temeli üzerinde bir initium, bir başlangıçtır, yeryüzüne yeni gelendir; insan girişebilir (*initiative ergreifen*), bir yeni başlayan olabilir ve yeni bir şeyi harekete getirebilir" (Arendt 1981, b, s. 166). "Natalite, 'Prinzip Hoffnung'un (umut ilkesinin) antropolojik, biyolojik gerçekliğidir" (Krippendorf 1994, s. 89). Adriana Cavarero, feminist açıdan Arendt'in burada, "Batı felsefesinin en değişmez ilkesini" kuşkulu bir duruma soktuğunu ileri sürer; yani felsefeyle ölüm arasındaki tek yanlı bağlılığı (bkz. Cavarero 1992, s. 43).

Hans Jonas'ın yargısına göre, Arendt "yoğun kadındı, bu yüzden de feminist değildi." O, 1953'te Princeton'da ilk ders veren kadın, 1959'da orada ilk profesör olan kadın olduğu ve büyük bir medya hareketi ortaya çıktığı zaman, ona tanınan "ayrıcalıklı kadın" statüsünden hoşnut olmamıştı. Arendt kadın sorunlarını ayırıp ayrıca ele almak istemiyordu; tıpkı Yahudilik sorununda hayatı boyunca yapmış olduğu gibi. O, üniversite felsefesinin erkek ortamına girmişti; yalnız başına ve kendi gücüyle bunun sağlam teorik temellerini sarsmıştı. Tıpkı ele aldığı iki kadın →Rosa Luxemburg ve →Rahel Varnhagen gibi o da, erkekler dünyasında yalnız başına ilerleyen bir insandı.⁵ [MR]

⁵ Bkz. Kubes-Hoffmann 1994, ve Benhabib 1991.

YARARLANILAN YAPITLAR:

- ARENDDT, HANNAH. Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Hg. v. Ronald Beiner. M \ddot{u} nh/Z \ddot{u} rih 1985.
- Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalit \ddot{a} t des B \ddot{o} sen. M \ddot{u} nh/Z \ddot{u} rih 1964.
 - Elemente und Urspr \ddot{u} nge totalit \ddot{a} rer Herrschaft. M \ddot{u} nh/Z \ddot{u} rih 1986.
 - Macht und Gewalt. M \ddot{u} nh 1970.
 - Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen J \ddot{u} din aus der Romantik. Neuausg. M \ddot{u} nh 1981 (a).
 - Vita Activa oder vom t \ddot{a} tigen Leben. Neuausg. M \ddot{u} nh 1981 (b).
 - Vom Leben des Geistes. Bd. 1. Das Denken. Bd. 2. Das Wollen. M \ddot{u} nh 1993.
 - Wahrheit und L \ddot{u} ge in der Politik. Zwei Essays. M \ddot{u} nh 1987.
- D'ARCAIS, PAOLO FLORES. Libert \ddot{a} rer Existentialismus. Zur Aktualit \ddot{a} t der Theorie von Hannah Arendt. Frankfurt/M. 1993.
- BARLEY, DELBERT. Hannah Arendt. Freiburg 1990.
- BENHABIB, SEYLA. "Der Paria und sein Schatten. \ddot{U} ber die Unsichtbarkeit der Frau in Hannah Arendts politischer Philosophie." In: Babylon, Heft 9. 1991, s. 95-107.
- BREIER, KARL-HEINZ. Hannah Arendt zur Einf \ddot{u} hrung. Hamburg 1992.
- HABERMAS, J \ddot{U} RGEN. "Hannah Arendts Begriff der Macht." In: Adelbert Reig (Hg.). Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Viyana 1979, s. 287-306.
- HEUER, WOLFGANG. Hannah Arendt. Reinbek 1987.
- KEMPER, PETER (Hg.). Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt. Frankfurt/M. 1993.
- KUBES-HOFFMANN, URSULA (Hg.). Sagen, was ist. Zur Aktualit \ddot{a} t Hannah Arendts. Viyana 1994.
- SCHULIN, ERNST. "Die drei S \ddot{a} ulen der H \ddot{o} lle. Vor 40 Jahren erschien H. A. Darstellung des Totalitarismus." In: Frankfurter Rundschau v. 22.6.1991.
- YOUNG-BR \ddot{U} HL, ELISABETH. Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt/M. 1991.

Simone de Beauvoir (1908-1986)

"Fakat benim için bir düşünce, teorik bir şey değildir; o, yaşanır ya da teori olarak kalır ve geçerli değildir" diyor Simone de Beauvoir'ın *L'invitée* (1943) adlı ilk romanının başkişisi. O, bu şekilde Françoise'ya kendi felsefi ve yazınsal yaratılarının ilkesini söylüyor. Doğrudan ve yaşanan deneyimler, onun felsefesinin temellerini oluşturmuştur. Bu tutum onun yapıtından yansıyan bir etkidir; nasıl ki, romanın başkişisi Françoise büyük ölçüde özyaşamöyküsel çizgiler taşır ya da özyaşamöyküselidir.



Simone de Beauvoir varoluş felsefesine bağlıdır. *Sie kam und blieb* onun bu felsefenin temel sorunlarıyla yaptığı ilk yazınsal hesaplaşmadır. Temel soru şudur: Eğer kendisi olan, yabancı bir bilinçle karşı karşıya gelirse, ne olur? Kendisini "mutlak bir şey" olarak gören bir ben, bir başka "mutlak"la karşılaşırsa bununla nasıl başeder?

"Sana şaşıyorum" diyor Françoise'nın sevgilisi Pierre, "tanıdıklarım içinde, başka birisinin de kendisi gibi bir bilinçle sahip olduğunu keşfettiği an, ağlayabilen biricik insansın" (a.g.y.). Bu durum, başka bir kadın olarak, Jean-Paul Sartre'la aşk ilişkisinde Beauvoir'ın başına gelmişti ve bu romanın temelini oluşturmuştu. Beauvoire, burada sadece bir kıskançlığın söz konusu olmadığı, onun, yukarıda adı geçen

anlamda metafizik bir deneyim olduğu üzerinde durur.

Simone daha çocukken kendisi ve dünya üzerinde düşünmeye başlar. Onda günlük yaşantılar, metafizik deneyimler olacaktır. Hayat ve felsefi düşünceler onda daima birbirini etkiler. Simone de Beauvoir, yaşanmış deneyime dayanmayan bir felsefeyi yadsır.

Simone de Beauvoir 9 Ocak 1908'de Paris'te doğdu. Ona tinsel ve eğitsel en yüksek olanakları sağlayan, düşünsel eğilimlerini ve yeteneklerini destekleyen, varlıklı bir burjuva çevre içinde özenle büyütülüp yetiştirildi. Daha 14 yaşında bir çocukken, bilinçli bir şekilde artık tanrıya inanmayacağına karar verdi. O zamana kadar, annesiyle birlikte dua eden ve bir Katolik olarak bütün görevlerini de yerine getiren, dindar, uslu bir kız olarak yaşamıştı. Şimdi artık o, "ölümsüzlüğün" aslında kendisini ilgilendirmediğini fark etmiştir. Daha önce bu dünyanın, "ölümsüz" olan dünyanın yanında önemsiz olduğunu düşünüyordu. Ama şimdi asıl olan biricik şeyin, bu dünya olduğunu anlamıştı; çünkü onu seviyordu. Bundan dolayı, ölümsüzlük demek olan tanrıdan vazgeçmeliydi. Bu gelişimi, ilk anılar kitabı *Memoires d'une jeune fille rangée*'de (1958) anlatır. Bundan başka, kendi geçmişinin burjuva ideolojisinden söz eder ve çok erkenden özdeşleşmek istemediği ve özdeşleşemediği evlilik ve anneliğin temel olduğu kadının imgesinden nasıl koptuğunu anlatır. Bu kitabı, kendi hayatının belirli bölümlerini anlattığı üç kitap izler: *La force de l'âge* (1960; Alm. *In den besten Jahren*, 1961), *La force des choses* (1963; *Der Lauf der Dinge*, 1966), *Tout compte fait* (1972; Alm. *Alles in allem*, 1972).

Onun bu özyaşamöyküsel yapıtı, hayatı bir bütün olarak gösterir: Rastlantıların, gelişigüzeğiliğin ve bilinçli davranışların bir birliği, bağlantıları olarak. Kendi hayatını yazma edimi içinde insanın varoluşundaki rastlantısallığın örtüleri kaldırılarak; felsefi bir büyüklük olarak gerçekleştirilir.

Simone de Beauvoir 1925/26'da filoloji ve matematik okur; 1926'da, Sorbonne'da felsefe öğrenimine başlar. 1928/29'da Leibniz hakkında bir diploma çalışmasıyla öğrenimini bitirir. Öğretmen adayı olarak stajını Lycée Janson de Sailly'de tamamlar. 1931'den 1943'e kadar felsefe hocası olarak önce Marsilya'da, sonra Rouen ve Paris'te çalışır. Ancak öğretmenliği bıraktıktan sonra, kendisini salt yazarlık çalışmalarına verir.

Beauvoir üniversitede öğrenciyken Jean-Paul Sartre'i tanıdı ve 1980 yılında Sartre ölünceye kadar onunla birlikte yaşadı. Onun Sartre'la ilişkisi, insansal değişmez fenomenlerin değiştiği, bir felsefe teoremi, bir ide, bir kurgu oldu. Onların ilişkisi, özgürlük ve bağlılık arasında kurulan akılcı bir denge temeline dayanır. Burada, başka aşk ilişkileri konusunda mutlak bir dürüstlük sözünün verilmiş olması, büyük bir rol oynar. İkisi de bu dürüstlüğü gerekli görür. Çünkü Sartre hiçbir zaman evlenmeyeceği gibi, bir tek kadınla da yetinmeyecekti. İlişkileri başladığı zaman, daima yenilemeyi istemiş oldukları iki yıllık anlaşmalar yaparlar. Bu şekilde birlikteliklerinin sürekliliğini güvence altına aldıkları gibi, aşklarını korumayı da düzene sokacaklardır. Bu ilişki kurgusu, bir aşk ilişkisinin ancak eğer her iki taraf kendi tekliklerini sürdürür ve özgürce yaşayabilirse kalıcı olabileceği bilgisinden kaynaklanıyordu. Bu anlaşmayı tutmak için bir belgeye gerek vardı. Beauvoir için sürekli ve özgür bir ilişkinin bundan başka garantisi, kadın-erkek rollerindeki davranış biçimine kendisinin hayır diyebilmesiydi. Böylece o, her türlü ev hayatını kesinlikle yadsıdı. Çok yaşlanıncaya kadar ortak bir evleri olmadı. Birlikte yemek pişirilmedi, doğal ki çocukları da olmadı. Onu kadınca bir role zorlama tehlikesi taşıyan her şeyden sert bir şekilde kaçındı. O, "biz ikili hayatın yararlarına sahiptik, ama tatsızlıklarına değil" der, *La force de l'âge* adlı romanında (Beauvoire 1988, a, s. 268).

Bununla birlikte Beauvoir, bir kadın için tipik bir davranış içinde,

kendini vererek yaşadı. Onun için ön planda olan daima Sartre'la birlikte yaşamak isteğiydi. *La force de l'âge*'da, sadece Sartre'la birlikte olduğu zamanların anlamlı olduğunu yazar. Ama sonradan şunu görür: "Sartre'la karşılaştığım zaman, her şeyi kazandığıma inanmıştım. Onun yanında benim kendimi gerçekleştirmem başarısızlığa uğrayamazdı. Şimdi kendi kendime şunu söylüyorum: Kurtuluşu bir başkasında görmek, yıkılmanın en güvenli yoludur" (a.g.y., s. 56).

İlişkilerinin çok sıklığı, hemen hemen simbiyozca, sürekli tinsel bir alışveriş içinde bulunmaları, Beauvoir'ın yapıtının özgünlüğünden daima kuşku duyulmasına neden oldu. Hakikat ise, her ikisinin sürekli olarak birbirini eleştirdiği, düşünce ve yazılarında birbirini etkilediğidir. Bununla birlikte Sartre'in yapıtının özgünlüğünden asla kuşku duyulmadı. Alıntılmalarda, Sartre daima Sartre olarak düşünüldü; Beauvoir ise daima Sartre'la birlikte. Beauvoir da Sartre'i dâhi bir fikir verici olarak gösterir; Sartre gibi dâhi olmadığını ve onun düşüncelerine bağlı olduğunu söyleyerek, bu önyargıyı besler. Fakat Beauvoir düşüncelerini özgün bir şekilde dile getirebilecek durumdaydı. Özgünlüğü, varoluşsal düşünce dağarına, çok bireysel, kendine özgü ve geliştirerek şekil vermesinde; teorilerinin "yaşanmış olan deneyimlere" dayanmasında ve salt felsefi kurgu olmamasında yatar. Bunun yanı sıra o, varoluşçuların ihmal ettiği eylem kategorisiyle, varoluşçu temel sorunları genişletti: Onun felsefi düşünce dağarı, daha çok etik ve ahlakla ilgili sorunlar etrafında dönüp dolaşır.

Beauvoir'ın düşünceleri, belli bir özgürlük kavramıyla kenetlenmiş çok bireyselci bir temele dayanır. Özgürlük tanrının verdiği bir şey değildir. İnsanın her gün kendisi için yeniden savaşmak zorunda olduğu bir olanaktır. İnsan varolduğuna göre, onun kendisini sürekli olarak yeniden yapması gerekir. Onun eylemleri daima bir amaca doğru hareket eder. Bu amaç özgürlüktür. İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla, insanın kendi planına göre hareket etmesi demek olan öz-

gürlük kavramının yeniden tanımlanması gerekecektir. Çünkü teklerin özgürlüğü, artık kendisini gerçekleştiriyordu. Ben, şimdi dış durumlara bağlıydı; bunun örneği, Sartre'in Eylül 1939'da askere alınması, 1940'ta Almanlara esir düşmesi ve ancak Mart 1941'de geri dönebilmesi olgusuydu. Beauvoir, savaş deneyimleri sonucu, şimdi başkasının özgürlüğünü, artık ben için bir tehdit olarak değil, kendi özgürlüğünü gerçekleştirmenin bir gerekliliği olarak görüyordu. Bundan çıkan etik talep, her insanın başka insanların özgürlüğü için kaygı taşımakla görevli olduğuydu. *Le sang des autres* (1945; Alm. *Das Blut des anderen* 1963) romanında ve *Les bouches inutiles* (1945) oyununda bu konu işlenir. Bu bağlamda Beauvoir, *Pyrrhus et Cineas* (1944; Alm. *Pyrrhus und Cineas*, 1964) denemesinde, insan hayatını bir ölüm varlığı olarak tanımlayan Heidegger'e karşı çıkar.

"O halde ölmek için varolunmaz – hiçbir nedeni ve amacı olmadan ... insan varlığı var olmak varlığıdır; o, her an kendisini var etmeye çalışır – bu, kendisini planlamaktır. İnsan varlığı, planlar şeklinde var olur. Bunlar ölüm için yapılan planlar değil, belli bir amaç için yapılan planlardır. İnsan avlanır, balık tutar, kendisine aletler yapar, kitaplar yazar: Bu bir eğlence, kaçış değil, varolma yönünde hareket etmektir. İnsan varolmak için bir şeyler yapar. O, kendisini dışlaştırmalıdır (*transzendieren*); çünkü o, varolmayandır..." (Beauvoir 1988 c, s. 228).

İnsanın "kendisini planlayabilme" yeteneği, özgür olma yeteneğidir.

Özgürlüğün temel koşulu olarak eylem, ve aynı şekilde tek kişinin özgürlüğünün gerekli koşulu olarak, gelecek için amaçlar saptayarak, bunun şimdide dışlaştırılması ve benzerleri, Beauvoir'ın kadının toplumsal durumu konusunda hesaplaştığı temel felsefi düşüncelerdir. Onun kapsamlı yapıtı *Le deuxième sexe* (1949; Alm. *Das andere*

Geschlecht, 1951), kadın hareketlerine, kadına yapılan baskıyla ilgili önemli felsefi bilgi sağlar.

Simone de Beauvoir, sürekli eylemde bulunmakla kendisini gerçekleştiren kendisini planlama idesinin, geleneksel kadın rolü içinde gerçekleşmediğini görür. Bu yüzden ona göre kadın özerk değil, "göreceli" bir varlıktır, yani kadınlar kendilerini, erkek olmadan düşünmezler ve erkek olmadan düşünülmezler. "O, erkeğe göre belirlenecek ve farklı görülecek, erkekse ona göre değil; erkek öznedir, o mutlak; kadın başka olandır." (Beauvoir 1989 a, s. 11) "Başka olan," özü olan bir şey olamaz.

Beauvoir, eskiden beri varolan bu koşulu, kadının eskiden beri öne sürülen biyolojik analık ödeviyle geride tutulmasında; onun "içsel" olanın bekçisi olmasında; erkeğin ise "dışarıya" gitmesine, kendisini "homo faber" olarak geliştirmesine ve dünyaya egemen olmasına izin verilmesinde görür. Kadın için yaratıcısı, erkek dışın yaratıcısıdır.

"... işte erkekler kadını daima verilmiş olanın iç'i (*immanenz*) olarak gördüler. Eğer kadınlar ürün alır, çocuk doğururlarsa, bu bir istenç edimi olarak olup bitmiş değildir. Kadın, bir özne, bir dış varlık, yaratıcı güç değil, ısıltı yüklü bir nesnenin yansımasıdır" (a.g.y., s. 175). Erkek, baştan beri yeni şeyler yaratır ve dünyayı "kendisi" için şekillendirirken, kadın sadece tekrar üretti, türü korudu: "...ama bu yaptıkları, daima aynı hayatın değişen şekillerde yinelenmesinden başka bir şey değildir" (a.g.y., s. 72). Ondan yeni bir şey çıkmaz.

O halde Beauvoir için erkeğin egemenliği, çok kez kabul edildiği gibi, daha büyük olan bedensel gücünün bir sonucu değil, eylem yapan özne olmasının sonucudur. Ama o, ancak eylem yapmayan nesneye, kadına göre böyle olabilir; yani dışlaşma ve içleşme ilişkisinden dolayı; "birisi" karşısında "ötekine" göre. Kadınlar "verilmiş" olan bu durumu kabul etmemeli. Çünkü: "Dünyaya kadın olarak gelinmez,

kadın olunur. Kadının insan özünün, toplumun kucağında aldığı şekil, biyolojik, psikolojik, ekonomik kaderin verdiği bir şekil değildir; uygarlığın bütünüdür, erkeğe ve kadın denen kısırlaştırılmış ara ürüne şekil veren.” (a.g.y., s. 265)

Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*'de, kendisinin, kendi kadınlığından acı çekmekten çok uzak olduğunu; çünkü her iki cinsin de avantajlarından yararlandığını söyler (bkz. Beauvoir 1970, s. 187). Ama onun kitapları okunur, konuşmaları dinlenirse, onun kendisini çok “göreceli” bir varlık olarak gördüğü duyumsanır; Sartre olmasa, Beauvoir da olmamış gibi bir kuşkuya düşülür.

1953'te Sartre'in Marksist görüşünü benimsedikten sonra, onun için çok hareketli bir dönem başladı. İkisi, başka yerlerin yanı sıra sosyalist ülkelere birçok gezi yaptı. O zamanlar o, kadınların ve işçilerin baskı altında olmalarının, kapitalist ülkelerde zorunlu olarak kapitalizmle birlikte ortaya çıktığını sanıyordu. Sosyalist ülkelere işçi sınıfı, ona göre baskı altında olmadığından; bundan, kadınların orada eşit haklara dayanan bir hayat sürdürecekleri sonucunu çıkarıyordu. Fakat bunun doğru olmadığını gördü. Bu bilginin ışığında, 70'li yıllardaki siyasi çalışmalarının ağırlık noktasını, kadın hareketleri üzerinde topladı.

Onun son yaşamöyküsel yapıtı sadece Sartre'la ilgilidir. *La cérémonie des adieux* (1981; Alm. *Die Zeremonie des Abschieds*, 1983) adlı kitabında, 15 Nisan 1980'de ölen hayat arkadaşının fiziksel çöküntüsünü anlatır. Bu yazı, son yıllarda Sartre'la yaptığı konuşmaları içerir. Bunlar eleştirilere neden oldu: bir yandan “büyük bir adamın bedensel düşkünlüklerinin gereksiz yere çok ayrıntılı anlatılması”; öte yandan “eleştirel mesafenin çok az olması” kusurları ileri sürüldü. (Zehl 1992, s. 135 vd.)

Beauvoir hayatının son yıllarını Sartre'in anılarına verdi. Kendisinin söylediğine göre, artık yeni bir şey yazmak için gerekli esini bulamıyordu.

14 Nisan 1986'da, kendi felsefesini, bütün çelişkileri ve kopukluklarıyla yaşamış olan bir kadın öldü. [EK]

YARARLANILAN YAPITLAR:

BEAUVOIR; SIMONE DE. Das andere Geschlecht. Reinbek 1989 (a).

— Der Lauf der Dinge. Reinbek 1970.

— Die Zeremonie des Abschieds. Reinbek 1983.

— In den besten Jahren. Reinbek 1988 (a).

— Die Memoiren einer Tochter aus gutem Hause. Reinbek 1988 (b).

— Sie kam und blieb. Reinbek 1989 (b).

— Soll man de Sade verbrennen? Reinbek 1988 (c).

BAIR, DEIRDRE. Simone de Beauvoir. Eine Biographie. München 1990.

FRANCIS, CLAUDE u. FERNANDE GONTIER. Simone de Beauvoir. Reinbek 1989.

ZEHL, CHRISTIANE. Simone de Beauvoir. Reinbek 1992.

**Hedwig
Conrad-Martius**
(1888-1966)

Hedwig Martius, 27 Şubat 1888'de Berlin'de doğdu. Bir hekim ailesinden geliyordu. Çocukluğu Rostock'da geçti. Son okul yıllarını Berlin'de Helene-Lange-Schule'de geçirdi. Bu okul, o zaman, onun Abitur, yani lise bitirme sınavı verebileceği tek okuldu.



Almanya'da normal bir üniversiteye alınan ilk kadınlardandı. Üniversite eğitimini Münih'te yaptı. Filozof Hans Lipps'in (1889-1941) çevresine girdi. Lipps, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'unu okuyarak fenomenolojiye yönelmişti. Hedwig de Husserl'in yanında çalışmak için 1911'de Göttingen'e gitti. Onun gibi Münih'ten Göttingen'e gelmiş başka filozoflarla birlikte Göttingen fenomenoloji grubunu oluşturdular. Martius kısa sürede bu grubun başkanı oldu. Grupta, Dietrich von Hildebrandt (1889-1977), Roman Ingarden (1893-1970), →Edith Stein (1891-1942), Moritz Geiger (1880-1937), sonradan kocası olan Theodor Conrad da (1881-1961) vardı. Bu çevrenin düşünsel merkezi, hukuk felsefecisi Adolf Reinach'dı (1883-1917).

1912'de *Über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus* adlı çalışmasıyla doktorasını yaptı. Bu çalışma Göttingen Üniversitesi tarafından ödüllendirildi.¹ Aynı yıl Theodor Conrad'la evlendi. Filo-

¹ Konu 1911'de Göttingen Üniversitesi tarafından verildi. Ödül tanınmamış Rostock'lu bir kız öğrenciye gitti. Bu, "Husserl'i sevindirdi ama, kadınların üniversite öğrenimi görmelerine karşı çıkan Husserl'i değil" (Ave-Lallemant 1965,

zof çift bir sebze bahçesi edinerek ekonomik açıdan bağımsız oldu. Çünkü Hedwig Conrad-Martius'un habilitasyon yapma olanağı yoktu; Almanya'da kadınlara akademik kariyer yapma olanağı henüz tanınmamıştı (→Yüzyılın Sonlarından Günümüze Kadınların Durumu).

Birinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki ekonomik güçlükler, filozof çiftin sürekli olarak felsefeyle uğraşmasını güçleştiriyordu. Otuzlu yıllarda kadınlara habilitasyon yapma olanağı verildi. Ama şimdi de Nasyonal Sosyalistler Hedwig Conrad-Martius'u engelliyorlardı. Büyük babaannelerinden birisi Yahudi olduğu için yazarlar odasından çıkarıldı. Bunun anlamı tümüyle yazma yasağıydı. Ancak savaş sonrasında yeniden engelsiz bilimsel çalışmalar yapıp yayımlayabildi. 1949'da doçent, 1955'te Münih Üniversitesi'nde onur profesörü oldu. Yaşadığı çok çeşitli kısıtlamalara karşın arkasında kapsamlı bir yapıtı bıraktı. Özellikle ellili yıllarda çok sayıdaki konferans, radyo konuşması, dergi yazısıyla kadın filozof olarak isim yaptı. 1966'da Münih'te öldü.

Hedwig Conrad-Martius, erken ölen Adolf Reinach'ın "öz fenomenolojisi"ni geliştirdi. Reinach'ın ölümünden sonra, uzun yıllar onun kurduğu "Bergzabern-Zirkel"in fenomenoloji tartışma forumunu yönetti (bkz. Ströker/Janssen 1989, s. 68). Hedwig Conrad-Martius'un asıl sorusu, reel dünyanın özü hakkındaydı (zaman, mekân, doğa). Husserl'in en önemli öğrencisi olarak, reel ontolojinin yeni kurucusu sayılır: "... Göttingenli fenomenologlar içinde, büyük sistematik bir üslup ve sorularında olağanüstü bir kapsam (gösterir)" (a.g.y.).

Transandantal Fenomenolojiden Ontolojik Fenomenolojiye

1958'de Conrad-Martius yazdığı bir makalede, Husserl'e katılan üç

s. 209). Bunun ne kadar alışılmadık bir şey olduğunu, basındaki yankılan da gösteriyor: hatta *San Francisco Examiner* da bu haberi yazmıştı (bkz. a.g.y.).

felsefe akımını ele alır: Aşkın-felsefe akımı, kendisinin de içinde yer aldığı Münih-Göttingen Okulu ve Martin Heidegger'in varoluş felsefesi. (bkz. Conrad-Martius 1964, s. 393 vd.) Münih-Göttingen Okulu, öteki iki akımın tersine, Husserl'in başlangıçtaki düşüncelerine bağlı kaldı. Conrad-Martius, Husserl'in sonradan terk ettiği "saf-eidetik ontolojik fenomenoloji"sini geliştirdi. Bu bakımdan, Husserl'in aşkincılığa dönüşüne karşı, belli bir anlayışsızlık gösterir (bkz. a.g.y., s. 394). Fenomenolojiyi, bu zamanın felsefecileri (kadın, erkek) için bu denli ilginç kılan, "hangi alan söz konusu olursa olsun, ona yakalanmış herhangi bir sorunsalda, şaşmaz bir şekilde yeni bir başlangıç ve kökten bir nesnellik" getirmesiydi (a.g.y., s. 396).

Varlığın Özü

"Öz hakkındaki soru" Conrad-Martius'u çok eski yıllardan beri uğraştırmaktaydı. Yani, "reel varlığın, böyle bir şey olarak ve özellikle de doğanın özü" hakkındaki soru (a.g.y., s. 396). 75'inci doğum günü dolayısıyla, Hedwig Conrad-Martius'un o zamana kadar yayımlanmamış yazıları üç cilt halinde çıktı. Birinci cildin merkezinde, "varlık felsefesinin temel soruları" vardı. Buradaki fikirler, 1957'de yayımlanan kitabı *Das Sein*'daki (1923'te yazılmıştı) düşünceleriydi. Conrad-Martius, fenomenolojik yöntemle reel dünyanın özünü araştırıyor ve reel ontolojik* bir temellendirme yapmaya çalışıyordu.

Conrad-Martius'a göre, saf bilincin "evrensel bir özsellikle," Kant'ın kriticizmine karşın, "bütün varlığın ölçüsü" olabilmesi, Husserl'in fenomenolojik indirgemesi sayesinde olmuştur (a.g.y., s. 21).

Fakat Conrad-Martius, bilincin önceliğini, üzerinde düşünmeksizinin kabul etmek istemez: "Hemen baştan beri varlığı ve mevcudiyeti bilinçle ölçmek yerine, bilincin hakiki varlığını incelemeli ve ölçmeliyiz" (a.g.y., s. 22). O, saf bilincin, "kendi içinde, kendisinde, kökten bir şekilde dışarıya yöneldiği" düşüncesini temsil eder (a.g.y., s.

22 vd.). Bilinç ancak gerçekleştirme ediminde mevcuttur.

Conrad-Martius'un –ve de bu noktada Martin Heidegger'e dayanır– “varlık anlayışı, ... mevcudiyetin (*Dasein*), kendisinin varlığı belirlediği”dir (a.g.y., s. 26). Mevcudiyetin (*das Dasein*) varlık tarzı, öyle bir şeydir ki, “o, engelsiz... varlığı bilir, onunla kaynaktan tanıdığı bir şey olarak ilişki kurabilir” (a.g.y., s. 27).

Zaman ve Mekânın Özü

Die Zeit (1954) adlı yazısı, felsefenin en eski konularından birisini, relativite teorisi ve kuvantum fiziğine göre inceler. Husserl'in “zaman akışı” düşüncesini ontolojik olarak temellendirmeyi dener. Yaşanmış zaman, biz onu bir kesintisizlik olarak yaşarken ilerleyen zaman akışı içinde, kesintili zaman kuvantumları halinde geriye doğru gider: bir kez geriye doğru akarak bir kez de geleceğe yönelerek.

Bu paradoksun çözümü için Conrad-Martius, daha önce Aristoteles'in felsefi tartışma alanına soktuğu *äonik*² boyuta başvurur. *Äon*'da zamanın hareketi mekânsal olarak kavranabilir. Sadece şimdideki zaman algısının bir varlığı vardır; geçmiş ve gelecek mevcut değildir. *Äon*, bizim zamanı da içine alan dört boyutlu dünyamızda yer alan boyut olarak düşünülür (bkz. Conrad Martius/Bamm 1954/55, s. 131).

Kitap iki tez sergiler: a) Deneyimin zamanı, yani akış içindeki zaman; o, reel bir şeye, yani zamanın “kuvantumlara ayrılmasına” varsa da, bu sadece insansal bir görüştür. b) Bu reel zamanda, geçmiş zamanı yapılandırıp içeren *äonik* bir boyutta temellendirilebilir.

1954'te Conrad-Martius, Peter Bamm'la bir tartışmaya girdi: *Disput über die Zeit* (bkz. Conrad Martius/Bamm 1954/55). Bu onun meta-

² *Äon* (Grekçe *aion*=hayat): Zaman, sonsuzluk; gökyüzünde yıldızların yıldız kümeleri etrafında dönerek aynı noktaya geldikleri zaman süresi (yaklaşık 26000 yıl).

fizik ve modern doğa bilimlerine yakınlığını gösteren bir tartışma oldu. En yeni kuantum fiziği, gerçi “klasik kesintisiz zaman”ı parçalamıştı, ama bu şekilde zamanın özü hakkındaki eski ontolojik soru yanıtlanmamıştı (bkz. a.g.y., s. 125). Modern fizik, fizik olanın sınırlarına ulaştığında, o aynı zamanda metafiziğin de sınırına varmıştır. Conrad-Martius için fizik fenomenlerin ontolojik betimlenmeleriyle bazı paradoksların çözülebileceği kesindi. Böyle bir durum, saf maddesel alanı terk eder ve fenomeni, “fizik ötesi olarak; yani maddesel olanın yapısının ilk kez kurulduğu bir alanda betimler” (a.g.y., s. 126).

Fizikle felsefe arasındaki gerginlik ilişkisinde, gerçi ontolojik bilgi, fiziğin deneysel sonuçlarıyla çelişkili olamazdı, ama Martius’un “açıklamalarında” bu olabilirdi. “Çünkü deneyin açıklanması, haklı olarak, şeylerin özünü ilgili olacaktı” (a.g.y., s. 127).

Hedwig Conrad-Martius, zaman gibi mekân hakkında da, klasik bilgilerle özel relativite teorisi çerçevesi içinde, ontolojik bir araştırma yapar (*Der Raum*, 1958); o, doğa kategorisine de daha önce kendi fenomenolojik yöntemini uygulamıştı (*Der Selbstaufbau der Natur*, 1944). Cinsler konusunda da, “genel anlamda ‘erkeklik’ ve ‘kadınlık’ denebilecek şeyin açıklanması için, fenomenolojik bir öz araştırması yapılabileceğini açıkça dile getirmiştir. (alıntı, Gerl 1991, b, s. 42)³

Alıntılar

50’li ve 60’lı yıllarda Hedwig Conrad-Martius Almanya’nın en ünlü kadın fenomenologlarından birisi sayılıyordu. A. Dempf, Hedwig Conrad-Martius’un yetmişinci doğum yılında yayımlanan kutlama kitabına (*Festschrift Hedwig Conrad-Martius zum 70. Geburtstag*) (Philo-

³ Hildegard Deppisch, filozof Martius’a, “tipik kadınca” olanın ne olduğunu sormuştu. Conrad-Martius bunu 2.10.1961’de bir mektupla yanıtlamıştı. Bu soruya yanıt vermenin kolay olmadığını, üstelik doğada da ikilik olduğunu, kadın duygulu ruhuna sahip erkekler olduğu gibi, erkek istençliliğinde kadınların da bulunduğunu yazmıştı (alıntı, Gerl 1991 b, s. 42).

sophisches Jahrbuch 66, 1958) yazdığı önsözde, bunun, Martius'un günümüz felsefesindeki önemli yerini anmak için iyi bir vesile olduğunu; çünkü "onun, fenomenolojiden ontolojiye saygıdeğer hocanın ilerisine atılan ilk adım olduğu" açıklamasını yapar (a.g.y., s. 1).

Hermann Krings, *Die Zeit* için yaptığı kitap konuşmasında, Martius'un yaptığı "öz çözümlemesi"nin, "fenomenoloji, modern doğa bilimleri ve varoluş felsefesini cesur bir ele alısla birleştirdiğini"; ve bunu ontolojik-kozmolojik genel bir görüş çerçevesi içinde günümüz felsefesinin en tepe noktasındaki tartışmalara getirdiğini söyler (Krings 1954/55, s. 179).

Fenomenoloji literatüründe Hedwig Conrad-Martius adından daima söz edilir; ama çok kez eleştirel bir tonda. Onun metafizikçi olduğu söylenir. Elisabeth Ströker, örneğin onun yapıtının gittikçe artan bir ölçüde "fenomenolojik gelenekten uzaklaştığı, azımsanamayacak ölçüde metafizik bir vurgu ve çok keyfi bir dile" sahip olduğunu yazar. (Ströker/Janssen 1989, s. 69). Hedwig Conrad-Martius'un büyük başarıları, bu itirazlara karşın varlığını sürdürüyor. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

CONRAD-MARTIUS, HEDWIG. *Das Sein*. München 1957.

— *Der Raum*. München 1958.

— *Der Selbstaufbau der Natur*. 2. Aufl. München 1961.

— *Die Geistseele des Menschen*. München 1960.

— *Die Zeit*. München 1954.

— *Schriften zur Philosophie*. Hg. v. Eberhard AVE-LALLEMENT. Bde. I-III. München 1963, 1964, 1965.

— u. Peter Bamm. "Disput über die Zeit." In: *Hochland*, Jg. 47 1954/55, s. 123-131.

AVE-LALLEMANT, EBERHARD. "Hedwig Conrad-Martius (1888-1966). Bibliographie".

In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31. 1977. s. 301-309.

Hedwig Conrad-Martius

AVÉ-LALLEMANT, URSULA. "Hedwig Conrad-Martius, eine große Philosophin unserer Zeit. 1988-1966." Ev. Akademie Tutzing. Jahrbuch 15. 1965. s. 302-312.

Festschrift Hedwig Conrad-Martius zum 70. Geburtstag. Philosophisches Jahrbuch 66. 1958.

KRINGS, HERMANN. "Zeit und Sein. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch." In: Hochland, Jg. 47. 1954/55. s. 178-184.

Agnes Heller
(Doğumu 1929)



Agnes Heller 12 Mayıs 1929'da Macaristan'da, Budapeşte'de doğdu. Filozof Georg Lukács'ın öğrencisi ve asistanıydı. Ferenc Fehér, Mária Markus, Mihály Vajda, György Márkus vb. ile birlikte Budapeşte okulu denen gruptandı. Bu okulun üyeleri, Marksist ortodoks düzene karşıt, eleştirel bir tutum içindeydiler. 1974'te, Macar Bilimler Akademisi, onların durumunu, geleneksel sağ revizyonizm ve Batı damgalı yeni sol ekstremciliği ve de son temelinde burjuva ve Marksizm karşıtı olmakla suçladı. Daha 1949'da Heller komünist Parti'den çıkarılmıştı. Birkaç yıl sonra da, Bilimler Akademisi, meslek ve yazı yazma yasağı getirmişti. Siyasal baskıların artması üzerine, 1977'de kocası Ferenc Fehér'le ülkeyi terk etti. 1978'den 1986'ya kadar Avusturya/Melbourne La Trobe Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji dersleri verdi. 1987'de Hannah Arendt'in New York, New School Graduate Fakültesi'ndeki toplumsal araştırmalar kürsüsünü üstlendi. Bu, felsefe için çok önemli bir kürsüydü. 1981'de, siyasal-teorik çalışmaları dolayısıyla Hamburg kenti Lessing ödülünü aldı. Agnes Heller onbir dilde çok sayıda kitap yayımladı.

A Reneszansz Ember (1964/65; Alm. *Der Mensch der Renaissance* 1967) adlı kitabı, onun ilk kitapları gibi, Marksist felsefenin uygulanması sınırları içindedir. *A mindennapi élet* (1970; Alm. *Das Alltagsle-*

ben. *Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, 1978), *A Theory of Needs in Marx* (1974; Alm. *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* 1976), ve *Philosophie des linken Radikalismus* (1978) adlı yazıları açık bir şekilde Marx'a dayanır. Bununla birlikte, Agnes Heller, bunlarda, Karl Marx'ın yapıtlarının güncel veriler bakımından temellerini araştırır; zorunlu olarak kendisini tarih felsefesinin katı dogmatik kategorilerinden çözerek, teorik bir kurguyla, onun hayata uygulanması arasında bir bağ kurar. *Alltagsleben*'de üretim ve yeniden üretim alanlarının sentezini yaparak kendi günlük hayat teorisini oluşturur: "Günlük hayat, bireyin üretim için yapıp etmelerinin bütünüdür; ve bu toplumun yeniden üretilmesi olanağını sağlar" (Heller 1978 a, s. 24).

Burada "günlük hayat"ın yanı sıra, ağırlıklı kavramlar, "nesnelleştirme" ve "türe özgü olma"dır. Nesnelleştirme, insanın zorunlu olarak içinde hareket ettiği, bu yüzden de türe özgü olan ve hayatı boyunca kurallarını benimsemek zorunda olduğu ilişkiler sistemidir. Onlar yapıp etmelerin bağımsız kuruluşlardaki örnekleridir; bireyin somut günlük hayatla olan ilişkisini yansıtır. Türe özgü nesnelleştirme "kendi kendisi olarak," insanın yaptıklarının bir bileşkesidir (çalışma, dil) ve bir "zorunluluk alanıdır" (Das Reich der Notwendigkeit). Günlük hayatın yabancılaştıran yapıları göz önüne alınırsa, bu bizi bireyselliğin eğitimi sorusundan "bizim için" olan nesnelleştirme kavramına götürür (siyaset, bilim, sanat, insanlığın tarihi boyunca ortaya koyduğu ahlaksal değerler). İnsanlar kendilerini "kendi kendisi" olan alandan çözemeler; bununla birlikte birey, günlük hayatını, nesnelleşmiş kendi başına olanlarla, bilinçli etkin bir ilişki kurarak, "bizim için" bir hayata şekil verebilir. İnsana yakışır bir günlük hayat sağlamak için, yabancılaşmaya karşı öznele başkaldırma ve savaşım; "gelecekteki insanlığın yabancılaşmayı, hem de nesnel olarak, ortadan kaldırmayı başarmasının; ve yabancılaşmış öznele ilişkilerin, günlük hayat için artık tipik olmayacağı bir hayatın," önkoşuludur

(a.g.y., s. 311). Agnes Heller, yazısında, zorunlu ve mutlak bir yabancılaşma düşüncesine karşı çıkar. O, insandaki bireysel yapıp etmeleri daima olanaklı kılan, yok edilemez özsel bir çekirdekten hareket eder. Bunun sonucu olarak bireyin işçi sınıfının kurtuluşunda bir sorumluluk taşımasından, geriye dönüş olanağı yoktur.

Agnes Heller, *A Theory of Needs* adlı yapıtında, Marx'ın insanın gereksinimleri ve bunların yapısıyla ilgili düşüncelerini inceler. Heller'e göre "Doğal gereksinimler" insanın fizik varlığıyla ilgilidir (zorunluluklar alanı). Komünizmde, bunun karşısında, topluma yönelik "tinsel ve ahlaksal gereksinimler" yer alır (özgürlük alanı). Radikal gereksinimler özgürce kendilerini dile getirirler. Heller'in Marx'ı yorumlayarak, yaptığı açıklamaya göre kapitalizm, gereksinimlerin radikal bir yapısını içerir. Çünkü kapitalist toplum sadece yabancılaşmayı değil, bunun bilincini de üretir. Bu yüzden komünizme geçiş sadece ekonomik bir süreç değildir; işçi sınıfının radikal gereksinimlerden kopmasıyla gerçekleşecektir. Agnes Heller, komünizme geçişte işçi sınıfının "öznel" deneyimlerine çok büyük bir önem biçerek bir kabul olan nesnel hareket yasasını kabul etmez. Agnes Heller'in anlayışına göre, bugüne kadar komünizme ya da sosyalizme ulaşılmış değildir.

Philosophie des linken Radikalismus adlı yazısında, özellikle 20. yüzyılda, hayat hakkında varoluşsal soruların yanıtlarına belirgin bir gereksinim duyulduğuna; nasıl düşünmek, nasıl davranmak, nasıl yaşamak gerektiğini; hangi değerlerin hakiki değerler olduğunun sorulduğuna işaret ediyor. Sol radikalizmin ideali, değerlerin çeşitliliğinin ve "hayat tarzlarının çeşitliliği"nin güvence altına alınmasıdır. Bu yüzden değerlerin özgürce seçilmesi ve bunlar üzerine rasyonel tartışmalar yapılması desteklenecektir. Fakat sadece en yüksek iyiyle yani özgürlükle uyumlu değerler, yani insan olmada kişiliğin özgürce gelişmesini sağlayan değerler kabul edilmelidir. *A Theory of History*

(1982) adlı yazısında, bir toplumda ortak olan ve artık insana bağlayıcı ve basamaklı bir değer anlayışı sağlamayan bir değer düşüncesi sorunuyla uğraşır. Modern çağda, gelişme ve ilerleme hakkında, birbiriyle çelişen mantıklar varlıklarını sürdürüyor. Sadece sosyalizmin mantığı çelişkisiz bir demokrasi mantığıdır; ve sadece o, evrensel özgürlük ve insanların eşitliği gereksinimine yanıt verebilir (bkz. Heller 1982, s. 317).

80'li yıllardan beri, Agnes Heller'in yapıtları, Marksizmin* tarih felsefesinin kurgularını aşmış yapıtlar olarak göze çarparlar. O, bireyselliği ve insanın karar verme yeteneğini yadsıyan ya da değerden düşüren bütün felsefeleri geri çevirir. Düşüncelerinin merkezinde ahlak felsefesi vardır. 80'li yılların başlarında ahlak teorisi adı altında üç bölümlük bir kitap yazmaya başladı. İlk kitap *General Ethic* (1988), ahlakın kavramsal ön koşullarıyla uğraşır (*interpretative approach*). İkinci bölüm *A Philosophy of Morals* (1990), "ne yapmamız gerektiği" hakkında uyulacak kuralları tartışır (*normative approach*); *Ethics of Personality*, haber verildiğine göre, mutlu bir hayatın olanaklarını ele alacak (*approach of paideia*). Kitabın bütününün temelinde şu kabul ediliyor ve şu soru soruluyor: Bugün iyi insanlar var. Onların bugün ve burada varolması nasıl olanaklı olmuştur?

Agnes Heller'in düşünceleri devrimci sol, özellikle Almanya ve İtalya'da 68 kuşağı tarafından coşkuyla karşılandı ve güncelliği tartışıldı. Bununla birlikte, bu kadın filozofun dünyaca tanınmış olmasına ve felsefe alanında yapıtlarının büyük önem taşımasına, bilimsel yetişmesindeki olağanüstülüğe karşın, bugüne kadar yapıtları alıntılanmadı.

YARARLANILAN YAPITLAR:

HELLER, AGNES. *A Philosophy of History*. Oxford 1993.

- A Philosophy of Morals. Oxford 1990.
- A Theory of History. London/Boston/Henley 1982.
- Beyond Justice. Oxford 1987.
- Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Hg. u. eingel. v. Hans Joas. Frankfurt/M. 1978 (a).
- Das Leben ändern. Radikale Bedürfnisse, Frauen und Utopie. Gespräch mit Ferdinando Adornato. A. d. Ital. v. Frank Thomas Gatter. Hamburg 1981.
- Der Mensch der Renaissance. A. d. Ungar. v. Hans-Henning Paetzke. Frankfurt/M. 1988.
- Die unersättliche Moderne. A. d. Engl. v. John Kim. Wien 1994.
- General Ethics. Oxford 1988.
- Philosophie des linken Radikalismus. Ein Bekenntnis zur Philosophie. Hamburg 1978 (b).
- The Power of Shame, London/Boston/Melbourne/Henley 1985.
- Theorie der Bedürfnisse bei Marx. M. e. Vorw. v. Pier Aldo Rovatti. Hamburg 1976.
- Theorie der Gefühle. Hamburg 1981.

SEMLER, CHRISTIAN. "Heller, Agnes." In: Metzler-Philosophen-Lexikon. Stuttgart 1989. s. 340-343.

MEIER-SEETHALER, CAROLA. "Ethik jenseits der patriarchalen Philosophie." In: Carola Meier-Seethaler. Ursprünge und Befreiung. Die sexistischen Wurzeln der Kultur. Frankfurt/M. 1992.

Katharina Kanthack

(1901-1986)

Katharina Heufelder, Berlinli banka sahibi, varlıklı burjuva bir aile içinde büyüdü. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yirmi yaşındayken, Berlin Üniversitesi'nde Alman dili ve edebiyatı ve sanat tarihi okumaya başladı. Daha sonra bunlara Anglistik ve felsefe eklendi. 1928 yılında Katharina Heufelder, psikoloji ve fizyolojinin sınırları alanında dersler veren filozof ve psikolog Max Dessoir'ın yanında estetikle ilgili *Der architektonische Raum* adlı doktora çalışmasını yaptı. 1933'te, Nasyonal Sosyalistler gelince habilitasyon çalışmaları kesildi. Bir

yıl sonra evlendi. Kocasını hukukçuydu ve Berlin kentinin belediye meclisi üyesiydi. Aynı yıl iki oğlunun birincisi dünyaya geldi. Hazırlanmış olan habilitasyon çalışması, *Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für Leibnizsche System* gerçi 1939'da yayımlandı, ama Katharina Kanthack ancak 11 yıl sonra Freie Universität Berlin'de doçentlik işlemlerinin yenilenmesiyle doçent olabildi. 1952'de kürsüsüz profesör oldu.

1930-40'lı yıllar arasında Kanthack çeşitli konularda pek çok yayım yaptı. Kapsamlı bir çalışma olan Leibniz çalışmasında o, artık bölünmez bir bütün olan "monad"ı, bir tür iç-ruhsal sentez olarak yo-



rumlar: Monad'ın içinde bir mekanizma değil, etkin olan, bilen-psişik bir "şekil verme" gücü vardır ki, bu idelerin 'materia prima'sını kavrar. Leibniz'in Monad'ı, geniş anlamda "ruhsal-tinsel bir varlık"tır. Monadlar ülkesi, öz bakımından "spritüel" nedenlidir. 1954'te yazdığı bir yazıda bu tezi yeniden biçimlendirerek, felsefe tarihi bakımından değerlendirmesinde keskinleştirdi; Leibniz'in Kant'tan önce davrandığını söyledi (bkz. Kanthack 1954, s. 98). Leibniz'in metafiziğinin yanı sıra, yazın ve yazın tarihi de Kanthack için önemli çalışma alanlarıydı. Kanthack, Knut Hamsun'un natüralizmine hayrandı. *Zum Wesen des Romans* adlı çok iyi temellendirilmiş bir makale yayımladı. Buna göre roman, "hakiki ruhsallığın" ideal bir betimleme aracı olduğu kadar teknik olanaklar çağında büyük ölçüde yaygınlaşmasıyla da yazınsal "düzey" kavramı ve sallantılı hale gelmiş olan değerlendirme ölçütlerinin büyük oranda koruyuculuğunu yapar. Tam da roman, "tinsel varlık üzerinde soylulaştırma etkisi yapma olanağına sahiptir. Ve eğer tinsel alanda savaşmaya değebilecek bir yer varsa, bu herhalde herkesin ve her bir kişinin yargıç olabileceğine inandığı bir alanın normları olabilir" (Kanthack 1940, s. 14). Ona göre deha sahibi roman yazarları, ruhsal verileri tanımakta deneysel psikoloji yöntemlerinden daha "keskin bir 'içsel anlayışa' sahiptirler." Ruhsallığı tanıma ve tanıma "temel yeteneği" (bkz. a.g.y., s. 221), -daha çok natüralist- betimlemelerle keşifler yapan başarılar gösterir, ruh çözümlemeleri yapar. Epik düz yazı, "ruhun en derin noktalarını aydınlatmak... günlük hayatta insanın hemen hiç fark etmediği karmaşaları açıklamak gücündedir" (a.g.y., s. 218). Sonuç olarak romanın hem estetik hem de bilimsel değeri vardır. Buna onun eğitsel değeri de katılır. Ama "dâhice başarıların halis parlaklığı," çok kez, zamanın rekam mekanizmalarıyla, ışıklı "hokkabazlıklara" saptırılır. "Yüksek kültür ırkları, ... dâhide bulunan, dâhiyi dâhi yapan şeyi, zevkin arılığını kazanmaya çaba göstermeli... Burada ulusun tinsel başarılarının

sorumluluğunu taşıyabileceğine inanan geniş bir tabakanın vicdanına seslenmeli" (a.g.y., s. 213). Kanthack'ın kendisi de, 1949'da *Gaston Remis* adlı bir roman yazdı. Bundan az önce de, resimli bir şiir kitapçığı *Buch der Entgleisung*'u yayımladı. Bu "kurtçukla kabak" şeklinde düşünülmüş mizah içeren minyatürlerle süslü, felsefi havada bir kitaptı: "...asla sataşmamaları için / kurtçuklara, öğüt verdi düşünür çocuklarına / ve buyurdu, Karma'ya [Budizm-Hinduizmde insan kadere -ç.n.] engel olunamayacağına göre, kabağın hiç olmazsa turşusunu yapmalarını" (Kanthack 1948 a, s. 29).

1946'da onun *Leibniz. Ein Genius der Deutschen* adlı kitabı çıktı. Bu kitap, "içinden çıktığı ulusa, kendi köklerindeki ruhsal cesaret ve gururu yeniden görmesi için" (Kanthack 1946, s. 6), düşünürün hayatı ve yapıtlarını ele alan, kolay okunabilir bir kitap olarak yazılmıştı. Yöntem bakımından, Dilthey-Spranger'in tin bilimsel psikolojisine dayanıyordu (bkz. a.g.y., s. 118). Bunu tek tek filozoflar için yazılmış, yaşamöyküsel ögelere dayanan birçok monografi izledi: *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht* (1948) ve *Nicolai Hartmann und Ende der Ontologie* (1962) adlı bu monografilerde, somut ve nesnel yapıt çözümlenmeleriyle kişilerin imgesi tamamlanır. Bu arada artık Kanthack'ın felsefi çalışmalarının merkezini, Heidegger'in son zamanlarının varlık felsefesi oluşturmaktadır. Onun belki de en tanınmış monografisi, *Vom Sinn der Selbsterkenntnis* (1958) ve *Das Denken Martin Heideggers* (1959), bu tutum değişimini gösterirler. 1958'deki girişte, kendi çalışmalarının "yetersizliğini" belirtir. Heidegger'in soru tarzı, "tarihte bir dönüm noktası" anlamını taşıyordu (Kanthack 1958, s. 4). Bu, bundan sonra Kanthack için ölçü olacaktır. Bütün klasik bilgi teorisi hareket noktalarının ötesinde, şimdi şu soru söz konusudur: "Metafizik nasıl bir kenara atıldı ve kenara atıldığı halde o kendisini nasıl koruyabildi?" (a.g.y., s. 28) Çünkü "biz öyle sanıyoruz ki, düşünsel yakalamanın gerçek gücü, ilk kez ancak insan kendi kendisindeki var-

lığa yorum getiren 'artık' hakkında soru sorarsa ortaya çıkar" (a.g.y., s. 30). Heidegger'le birlikte, Sartre'la yaptığı sıkı hesaplaşma içinde, "Mitsein"i (birlikte olma) özellikle vurgular; ve buradan kendisini ve yabancı olanı anlama teorisi geliştirir. Bu teori, "dörtleme"dir: insan ve tanrı, yeryüzü ve gökyüzü dörtlüsünde, insanca yaklaşıma özel bir değer verir. Suç ve bireysel zayıflık, günlük hayatın yapılır-edilir'ine ["man" alanı, sorumsuz alan, -ç.n.] dolanıp kalma tehlikesi ve de politik baştan çıkmaya uğrama tehlikesi, bunun açığa çıkan parçalarıdır. Öyle ki, bu alan aynı zamanda içinde bireyin kendini tanımamasının ve "uyumluluğun" da ortaya çıkma olanağı bulduğu yerdire. Bu temel üzerinde 50'li yıllarda Kanthack birçok yerde siyasal eğitim soruları üzerine düşünceler ileri sürer. *Toleranz als Erziehungsproblem* (1953) adlı yazısında, Sartre'la birlikte, ırkçı, biyolojik temelli antropojilere karşı çıkar. Buna karşılık, eğitim özellikle gençleri hazırlamalıdır. "Irka dayanan kinin birinci derecede aşağı değerde bir insanlık olarak temellendirilmesi," Sartre'ın bir hizmetidir. Kanthack'ın kendisi, ırkçı şiddeti, ırkçılığın bu tür "kaba görünüşlerini" bir saldırı, "dirimsel olanın aşağılık bir saldırısı" olarak sınıflandırır. Kanthack 1976'da Berlin'de emekli olduktan sonra, Marburg'a yerleşti. 1984 yılına kadar ünlü bir profesör olarak dersler verdi. 1986'da öldüğü zaman, arkasında, bütün gecikmelere karşın, başarılı bir yüksek okul hayatı ve bilimsel kariyer bıraktı. O, alanının değerli bir temsilcisi olarak anılarda yer aldı. [PG]

YARARLANILAN YAPITLAR:

KANTHACK, KATHARINA. *Buch der Entgeleisung*. Berlin 1948 (a).

- *Das Denken Martin Heideggers*. Die große Wende der Philosophie. Berlin 1959. (2. Aufl. 1964).
- "Das Wesen der Dialektik im Lichte Martin Heideggers." In: *Studium Generale* 21 (1968). s. 538-554.
- *Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System*. Leip-

zig 1939.

- "Erkenntnis als Formung bei Leibniz und Kant." In: Kant-Studien 45 (1954), s. 96-112.
- Gaston Remis. Bremen 1949.
- "Idee und Form im Werk Knut Hamsuns." In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 33 (1939). s. 202-225.
- Leibniz. Ein Genius der Deutschen. Berlin/Hannover 1946.
- "Macht die Technik frei oder unfrei?." In: Mädchenbildung und Frauenschaffen 8 (1958 a). s. 572-582.
- Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht. Berlin/Hannover 1948.
- Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. Berlin 1962.
- "Toleranz als Erziehungsproblem." In: Pädagogische Blätter 4 (1953), s. 481-485.
- Über den Mut. Gedanken und Gestalten. Berlin 1948.
- Vom Sinn der Selbsterkenntnis. Berlin 1958.
- "Zum Wesen des Romans." In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 34 (1940). s. 209-239.
- Zur Lehre vom überindividuellen Bewußtsein. Leipzig 1931.

HEBEL, KIRSTEN. "Kanthack, Katharina." In: Ursula I. Meyer u. Heidemarie Bennent-Vahle (Hg.), Philosophinnen Lexikon. Aachen 1994. s. 191-194.

Alexandra Kollontai (1872-1952)

Alexandra Michailowna Kollontai 19 Mart 1872'de Sankt Petersburg'da General Michail Alexjewitsch ve karısı Bayan Alexandra Alexandrowna'nın biricik kızları olarak dünyaya geldi. Schura adını taktıkları Alexandra, sadece özel dersler aldıktan sonra, 1888'de olgunluk sınavı verdi ve Sankt Petersburg'da kadınlar için verilen yüksek okul kurslarına giderek tarih ve edebiyat okudu. 1893'de, 21 yaşındayken, ailesinin karşı çıkmasına rağmen,



hiçbir geliri olmayan yeğeni, mühendis Vladimir Ljudwogowitsch Kollontai'la evlendi. Bir yıl sonra Mirscha diye çağırdıkları oğlu Michail dünyaya geldi. 1898'de kocasından ayrıldıktan sonra İsviçre'ye, oradan da İngiltere'ye gitti. Zürih Üniversitesi ekonomi ve istatistik fakültelerinde sosyal bilimlerle ekonomi bilimleri okudu; ve Londra'da işçi hareketleri üzerine dersler aldı. Marksist eğitimi tamamlamak için, 1901'de, dış ülkelere giderek işçi hareketi temsilcisi kadın ve erkeklerle ilişki kurdu.¹

Daha 1890'lı yıllarda, Alexandra Kollontai, o zamanlar siyasal bilince sahip bütün Rus aydınlarının yaptığı gibi, toplumsal eylem bağ-

¹ Rosa Luxemburg Zürih'te, Paul ve Laura Lafargue Paris'te, Karl Kautsky ve Georgi I. pechanow Cenevre'de.

lantularına girdi (eğitim sorunuyla uğraşma gibi). 1896 yılı, Alexandra Kollontai'nin sonraki hayatı ve siyasal gelişmesi için önemli bir yıl oldu. Bu sırada Rusya'nın en büyük tekstil fabrikalarından birisi olan Kremgolmsche Manifaktür'deki çalışma koşullarını yakından tanıdı. Burada gördüğü ve kendisinin de başından geçen grev deneyimlerinden sonra, Marksist gazete *Obrasowanige*'de (Eğitim), tarihsel materyalizme* bağlandığını resmen ilan eden, eğitim psikolojisiyle ilgili ilk çalışmasını yayımladı: *Dobroljubow'un Görüşlerine Göre Eğitimin Temelleri* (1898).²

Alexandra Kollontai, *Cinsellikte Özgür Komünist Bir Kadının Özyaşamöyküsü* (1926) adlı yazısında, ancak kocasından ayrıldıktan ve anne babası öldükten sonra, kendisini tümüyle, Rusya'daki devrim ve dünya işçi hareketlerine verebildiğini yazar.

İlk Rus devriminde, ajitator ve gazeteci olarak bütün gücüyle Rus işçi kadın hareketlerine katıldı. 1908'de Finlandiya'nın bağımsızlığını istediği için, çar yanlısı yönetim tarafından mahkemeye verildi. Tutuklanma tehlikesi karşısında, yıl sonunda Berlin'e kaçtı. Orada Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne üye oldu. Ondan sonraki yıllarda lektör ve gazeteci olarak, siyasal amaçlı geziler yaptı. Belçika, İsveç ve İngiltere'ye gitti. 1914'te savaş ve askerlik karşıtı ajitasyonlarından dolayı, Alman yönetimi tarafından tutuklandı, bir gün sonra serbest bırakıldı, ama ülke dışına çıkarıldı. Aynı şekilde, Danimarka'yı da emperyalizme karşı hareketlerinden dolayı terk etmek zorunda kaldı. 1917'de İsveç ve Finlandiya üzerinden tekrar Rusya'ya döndü. Burada devlet yardımından sorumlu halk komiseri ünvanıyla çalışmaya başladığında, komiser olarak çalışan ilk kadın olmuştu. 1922'de Rappallo'da imzalanan Sovyet-Alman anlaşmasından sonra, SSCB birçok devletle diplomatik ilişkiler kurmuştu. Alexandra Kollontai, Nor-

² Dobroljubow, Rus sosyal eleştirmen, edebiyat bilimcisi ve yazar.

veç'te SSCB'nin ataşesi ve 1930'da da İsveç elçisi oldu. 1926'dan 1927'ye kadar Meksika'da SSCB'nin yetkili ticaret ataşesi olarak çalıştı. İkinci Dünya Savaşı başlangıcında, Finlandiya'yla silah bırakılması yapılmasının gerçekleşmesinde rol oynadı. 1946'dan ölümüne kadar SSCB Dışişleri Bakanlığı'nda danışman olarak çalıştı. 9 Mart 1952'de bir kalp krizi sonucunda öldü.

Özgürleşim Teoremi

Alexandra Kollontai'n yazıları sosyalizm* teorisyenlerinin temel düşüncelerine dayanır. Friedrich Engels ve August Bebel gibi, "işçi sınıfının birleşmesi" görüşündedir. Fakat geliştirdiği özgürleşim teorisıyla, temel tutumunda, tarihsel materyalizmden önemli bir noktada ayrılır. Engels'in düşüncelerine karşıt olarak, kadının toplumsal aşağı durumunun nedenini, özel mülkiyette değil, cinslere özgü çalışma ayırımı yapılmasında görür:³

"Özel mülkiyet, eğer kadın önceden soyun geçimi için başsorumlu olmak anlamını kaybetmiş olmasaydı, onun köleleşmesi sonucuna varmazdı... Bu işbölümü ne kadar tam olduysa, kadın o derecede bağımlılaşmış, en sonunda onun köleliği bir olgu haline geldi" (Kollontai 1976, s. 33).

Alexandra Kollontai için kadının gittikçe artan aşağılanma ve somutlaşma süreci, somut şekilde bir "elkoyma" olarak gerçekleşti:

"Erkeğin egemenliği yani ataerkillik ve babalık hukuku, bir günde oluşmadı... Kadınların egemenliği, analık hukuku, kolektif ilkel ekonomide, o başüretken olarak yer aldığı sürece ağırlıklıydı. Erkek hukuku, özel mülkiyetin ortaya çıkması ve

³ Friedrich Engels (1820-1895) dostu Marx'dan sonra Marksizmin en önemli teorisyeni. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*'de (1884), işbölümünü özel mülkiyetin doğuşunun temeli ve bunu da kadının ezilmesinin nedeni olarak görür.

bununla birlikte ortaya çıkan çatışmalarla kendisini gösterdi. Ve bu, o zamana kadar olduğu gibi içgüdüsel bir birliktelik, ortak bir ocak başında birleşme temeli üzerinde değil... daha güçlü olanın otoritesi temeli üzerinde oldu" (a.g.y., s. 30 f.).

Buna göre kadının aşağı düzeydeki durumu, ancak, onun etkin el-koymasıyla yeniden değişebilir.

Yeni Komünist Cinsel Etik

Alexandra Kollontai, resmen yeni proleter cinsel ahlak ve etik sözcülüğü yapan biricik Rus bolşevik kadındı (bolşeviklik)*. En tanınmış yazısı, *Yeni Ahlak ve İşçi Sınıfı* (1918) adlı yazısıdır. Birinci bölümde, "yeni bir kadın tipi"ni, "bekâr kadın"ı niteler: O, "hayattan, bağımsız beklentileri olan bir kahramandır" (Kollontai 1977, s. 9). Kişiliğini ortaya koyarak, kendisinin devlet içinde, ailede, toplumda köleştirilmesini protesto ederek, hakları için savaşıyor. Bu kadın için aşk, hayatının sadece gelip geçici bir evresidir.

İkinci bölümde Alexandra Kollontai yeni proleter aşk ve cinsel ahlak teorisini geliştirir. Bu arada, burjuva kadın hakları savunucusu Grete Meisel-Heß'le (*Die Sexuelle Krise*, 1908) yasal evlilik, fahişelik ve serbest aşk konularını sorgular. Burada öz, "erotik bir arkadaşlığın" savunuculuğudur. Bunun görevi, insanın yetersiz sevgi yeteneğini geliştirmektir. Onu, tekeşli, birleştirici bir sevgi toplumunun "büyük aşk"ına hazırlamaktır. Bu yeni ilişki, iki ilkeye dayanacaktır: Tam bir özgürlük ve dürüst, arkadaşça bir birlik (bkz. Kollontai 1977, s. 65, 73). Genel cinsel kriz ve kadının kurtuluşu ancak işçi sınıfının kurtuluşuyla olanaklıdır; çünkü her ikisi de insanın özgürleşimini istemektedirler, diye yazmayı sürdürür. Ancak, eğer burjuva aile şekli, artık cinslerin ilişkisinin tek yasal şekli olmaktan çıkarsa, o zaman kadınlar ve erkekler bütün yaratıcı güçlerini, insan onuruna yakışan komünist bir toplum kurmak için sarf edeceklerdir.

Bu bağlamda o, sosyalistlerde bu tür bir değişim için gerekli devrimci stratejilere hiç yer verilmemesini eleştirir:

“...‘proleter etik’ ya da ‘proleter cinsel ahlak’tan söz edilir edilmez, hemen kalıplaşmış yanıt hazır: Proleter bir cinsel ahlak, bir ‘üst yapı’dan başka bir şey değildir. Bütün ekonomik temel değişmeden, ona yer yoktur” (a.g.y., s. 83).

Buna karşılık, herhangi bir sınıfın ideolojisinin ancak toplumsal ekonomik ilişkilerin değişmesiyle kurulabileceğini savunur. Tarihsel deneyim, ideolojinin ve toplumsal grubun cinsel ahlakının hesaplaşmalar içinde oluştuğunu göstermektedir. Bu yüzden sosyalist devrim, sadece savaş kazanmak, siyasal güç elde etmek ve ekonomik yapı değişiklikleriyle ölçülmez. Asıl önemli olan, cinslerin ilişkisinin siyasal ve ekonomik savaşım içine çekilmesiyle yeni bir proleter etik ve cinsel ahlakın kurulmasıdır.

Alexandra Kollontai’ya göre, duygusallık ve cinsellik, ekonomik koşulların bir yansıması değildir; o, bunu da etkileyen kendine özgü bir niteliğe sahiptir. Cinselliğin dinamiği ve gücünün, o zamana kadar birbirinden ayrı olan özel alanla çalışma alanlarının dönüşüm ve bütünleşme aracı olarak düşünülmesi gerekir. Lenin, Kollontai’ın tersine, ekonomik zorunluluklar karşısında, Sovyetler Birliği’nin ilk evresinde, cinsel devrim taleplerini geriye bırakmıştır. Ön planda, dünya savaşı ve iç savaşın, Batı endüstri ülkelerinin ekonomik bloklaşmasının sarstığı ekonomik sistemin yeniden kurulması geliyordu. Parti ahlakı, Alexandra Kollontai’ın cinsel devrim düşüncesinin tutunamayacağı burjuva-gerici ahlaklara bağlı kaldı.

Karşıt Tepki ve Alıntı

Parti yayınlarında Alexandra Kollontai aile ve kadın siyaseti bakımından “feminist” ve “anarşist” olarak hücumu uğruyordu. Onun,

gelecekteki toplumun, mülk ortaklığı yerine, aşk ortaklığı şeklinde olmasını öngördüğü ileri sürüldü. Marx tarihi, sınıflararası bir savaş alanı olarak görürken; Kollontai, tarihi cinsiyetler arası bir savaş alanı olarak yorumluyordu. O, "George-Sandizm"le⁴ suçlandı ve "büyük dozda feminist süprüntü yüklü komünist kadın" olarak aşağılandı (bkz. Tröger 1976, s. 257).

Alexandra Kollontai, yazdığına göre, kendi deneyimlerinden başka kadınların yararlanabilmesi için, kendisine "bir tür örnek statüsü" istiyordu (Kollontai 1979, s. 231). Onun bir örnek olarak algılanma isteği gerçekleşmedi. Komünist olarak, başka şeylerin yanı sıra, kadınların özgürleşimi konusunda da Bolşevik Parti'nin görüşünden sapan düşüncelerinden dolayı diplomatik hizmetten alıkondu. Komünist kadın hareketlerinde, onun yerini, kadınların özgürleşimine daha az bağlı olan, partide daha az önemli yer tutan kadınlar aldı (bkz. Walters 1898). [MM]

YARARLANILAN YAPITLAR

KOLLONTAI, ALEXANDRA. Autobiographie einer sexuell emanzipierten Kommunistin.

Hg. u. m. e. Nachw. vers. v. Iring Fetscher. Berlin o.J. (1970).

— Der weite Weg. Erzählungen, Aufsätze, Kommentare, Hg. u. m. Betr. vers. v. Christiane Bauermeister, Helene Imendörffer, Krisztina Mánicke-Gyöngyösi. Frankfurt 1979.

— "Die Arbeiter-Opposition in Russland." In: Die russische Arbeiteropposition. Hg. u. eingel. v. Gottfried Mergner. Reinbek 1972. s. 131-177.

— Die neue Moral und die Arbeiterklasse, Münster 1977 (a).

— Die Situation der Frau in der gesellschaftlich-en Entwicklung. Vierzehn Vorlesun-

⁴ Fransız kadın yazar Amandine Aurore-Lucie Baronin Dudevant, baba adı Dupin (1804-1876), George Sand takma adıyla birçok roman yayımladı: (*Rose et Blanche*, 1891; *Indiana*, 1832; *Lelia*, 1833). Bu romanlarda, erkeklerden duygusallık bekleyen ve kendisini burjuva evliliği zincirinden kurtarmak isteyen kadın figürlerine yer verilmiştir.

- gen vor Arbeiterinnen und Bäuerinnen an der Sverdlov-Universität 1921. A. d. Schwed. übers. v. Claudia Sternberg. Hg. u. bearb. v. Tilman Fichter. 2. Aufl. Frankfurt 1976.
- Selected Writings of Alexandra Kollontai. Translated with an introduction and commentaries by Alix Holt. London 1977(b).
 - Wege der Liebe. Drei Erzählungen. Berlin 1982.
- CLEMENTS, BARBARA EVANS. Bolshevik Feminist. The Life of Aleksandra Kollontai. Bloomington/London 1979.
- ISRAEL, MONIKA. "Über die Probleme der Frauenemanzipation im nachrevolutionären Rußland (1917-1928)." In: Alexandra Kollontai. Die neue Moral und die Arbeiterklasse. Münster 1977. s. 87-188.
- KÖBBERLING, ANNA. "Ausschaltung von Kollontai und Krupskaja." In: Anna Köbberling. Zwischen Liquidation und Wiedergeburt. Frauenbewegung in Rußland von 1917 bis heute. Frankfurt/M. New York 1993. s. 47-51.
- SCHEJNIS, SINOWI. Alexandra Kollontai. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. 2., erweit. Aufl. Berlin 1987.
- TRÖGER, ANNEMARIE. "Alexandra Kollontai: Zwischen Feminismus und Sozialismus." In: Alexandra Kollontai. Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung. Vierzehn Vorlesungen vor Arbeiterinnen und Bäuerinnen an der Sverdlov-Universität 1921. A. d. Schwed. übers. v. Claudia Sternberg. Hg. u. bearb. v. Tilman Fichter. 2. Aufl. Frankfurt 1976. s. 243-264.
- WATERS, ELIZABETH. "In the Shadow of the Comintern: The Communist Women's Movement, 1920-43." In: Promissory notes. Women in the transition to socialism. Ed. by Sonia Kruks, Rayna Rapp, and Marilyn B. Young. New York 1989. s. 29-56.
- ZINNER, HEDDA. "Liebe auf dem Wege." In: Alexandra Kollontai. Wege der Liebe. Drei Erzählungen. Berlin 1982. s. 275-287.

Susanne Katharina Langer (1895-1985)

Susanne Katharina Knauth 20 Aralık 1895'te, New York'ta bir Alman göçmenin kızı olarak dünyaya geldi:

Uzun yıllar çok ağır hasta olduğu için, okul eğitimini özel derslerle aldı. Babası ona çello ve piyano çalmayı öğretti. Bu, onun hayatı boyunca süren müzik sevgisinin temel taşı oldu. Müzik alanındaki teorik ve pratik bilgileri, ona, felsefe alanında, yeni bir estetik görüşe varması için hareket noktası sağlıyordu.



Radcliffe College'de özellikle Alfred North Whitehead'in (1861-1947) yanındaki çalışmalarıyla 1920'de sanat bakaloryası kazandı. Bir yıl sonra tarihçi William Leonard Langer'le evlendi. 1926'da, Harvard Üniversitesi'nde mantıksal anlam çözümlemeleriyle ilgili bir doktora çalışması (*A Logical Analysis of Meaning*) yaptı. Önce bu fakültede tutor olarak kaldı, sonra Delaware Üniversitesi'ne geçti (1927-1942). Ancak 1943'te, 48 yaşındayken aynı üniversitede asistan-profesör oldu. Columbia Üniversitesi'nde, New York'ta konuk profesör oldu (1945-1950); ve sonra da, Connecticut College'da dersler verdi. ABD'nin önemli üniversiteleriyle çok sayıda öğretim anlaşması yaptı.

Bir araştırma bursuyla parasal yönden güven içinde 1959'tan ölünceye kadar serbest yazar olarak çalıştı.

Uzun yıllar New England Connecticut'taki¹ bir çiftlikte yalnız başına yaşadı. 17 Temmuz 1985'te 90 yaşına girmesine az kala öldü.

Yeni Bir Yolda Felsefe

Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art (1942, Alm. *Philosophie auf neuem Wege*, 1965), onun en tanınmış ve Almancaya çevrilmiş tek yapıtıdır. Burada Langer, felsefede yeni bir yola girmiştir. "Düşünce, dinsel törende ve sanatta" sembollerin anlamını araştırarak, Descartes* ve Kant'tan beri bilgi teorisinde egemen olan rasyonel tek yanlı yoldan başka bir yol gösterdi.

Deneysel düşünceye dayanan modern doğa bilimlerinin etkisi, onun ölçülerinin öteki bilimlere ve felsefeye de uygulanmasının denenmesi sonucunu doğurdu (→20. Yüzyılın İlk Yarısında Felsefe). Langer'e göre bu arada temel bir bilim olan matematiğin deneysel olgulara değil, saf kurgusal olana, insanın düşündüğü sembollere dayandığı gözden kaçırıldı.

Fizik verilerinin de temeli, genel olarak rahatlıkla ileri sürüldüğü gibi, "deneysel bilgi" değildir. Böylece biz bir ışık lekesini, "fizik olguların" bir işareti" olarak, yani ışığın molekül yapısı olarak yorumlamayı öğrendik (Langer 1984, s. 28 vd.).

Bizim bütün algılarımız, eğer onlar duyuların verileri olacaklarsa, kültürel-tarihsel koşullu, bir ön bilgiyi gerektirirler. "Gözlem sorunu, anlama tamamen gölgelenmiştir; ve empirizmin doğa bilimlerindeki utkusu, bizim duyu verilerimizin ilk çizgide semboller olması şaşırtıcı hakikatiyle kuşkulu bir duruma düşecektir" (a.g.y., s. 29). Langer bundan, "sembolizmin gücünün" yeni bir bilgi teorisinin temelleri olabileceği sonucunu çıkarır. Onun için, insanın düşünme yetisinin özel anahtarı, sembolizmdir (bkz. a.g.y., s.35).

¹ Yazık ki elimizde daha fazla bilgi yok.

Teorisini geliştirirken, önce Ernst Cassirer'in *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29) adlı yapıtından kalkar. Fakat referans teori ve buna bağlı olarak sembollerin amaçlılığından büyük ölçüde ayrılır. Sembolizmin işlevi, onun için, sembolleştirme sürecinin temelinde bulunan deneyimin dile gelmesidir.

Öyle görünüyor ki, her çağda, rasyonel bir temele dayanmayan semboller vardı. Bu görünüşteki irrasyonellik, insan beyninin programlaştırmasındaki bir "hata" değildir. Bu semboller her şeyden önce, büyük bir olasılıkla, "toplumsal bir beraberliğe" hizmet ederler. Örneğin dinsel törenler, daima çok önemli bir şeyi temsil ederler, grubun birlikteliğine yararlar (bkz. a.g.y., s. 54, 57).

Langer sembollerin iki biçimini birbirinden ayırır: Diskursif olanlar ve presentatif olanlar. Dil her şeyden önce birinciye girer. İkincisine de sanatlar, özellikle de "en anlatılamaz" olan müzik, dinsel tören ve kutsallık girer. Hayat ve ölüm ya da kozmos gibi temel motifleri oluşturan semboller, bütün kültürlerde kutsal sayılırlar (bkz. a.g.y., s. 153).

Algılamalarda duyu verileriyle çalışılması, "biçimlerin bilinçdışı bir anlam" taşıdığını açığa çıkarır; ve bu, "bütün soyutlamaların en ilkel olan köküdür ve de onlardaki rasyonelliğin anahtarıdır. O halde bu, rasyonelliğin koşullarının, bizim saf hayvansal deneyimlerimizin derinliklerinde bulunduğunu gösterir – bizim deneyim yeteneğimizde:..." (a.g.y., s. 96). Bütün düşünme edimlerinin temeli olan sezgi, başlangıçta kaotik olan bir içgörünün izlenimleridir. Bu olguyu şimdide kadar hiçbir bilgi teorisi göz önüne almadı.²

"Bir şey 'tasavvur etmek' yeteneği –ideye sahip olmak yeteneği– insanın özel bir yeteneğidir; ve bu yeteneği fark etmek, insan gücü-

² Onun →Julia Kristeva'nın sembolik ve semiyotik yapılar teorisine yakınlığı henüz araştırılmadı.

nün heyecan verici bir duygusudur" (a.g.y., s. 153).

Langer, bu sezgisel bilginin, "prezentatif sembolizmin" bir ürünü olup olmadığını araştırır (bkz. a.g.y., s. 104). Bu şekilde ifade edilen duygular, yapısal formlarda, örneğin müzikte ortaya konur; doğru-
dan kendisini dile getirme şeklinde değil, bestecinin insan dünyasın-
dan bildiklerinin sembolü olarak (bkz. a.g.y., s. 219).

Langer'e göre çok genel olan şey, sembol oluşturmanın bir anlam verici olmasıdır. Bu, hayatın anlaşılamayan karmaşıklığıyla başa çık-
ma olanağı sağlar.

Semboller tarihsel değişime uğrarlar; bazen tamamen kaybolup
sonra yeniden ortaya çıkarlar. Varolan sembol sisteminin yıkılıp ye-
nisinin kurulması, kuşku bir durumdur. "Törensellik, özel hareket
şekilleri, bir iç tutum içermeyen bir hayatta, tinsellik yer bulamaz.
Tümden duyarsızlık noktasına kadar, gündelik olan salt rastlantısal
bir hayat, "kişilik" dediğimiz düşünce ve duygu yapısından yoksun
bir hayat olurdu" (a.y.y., s. 285).

Duygu ve Form

O, üç ciltlik *Mind. An Essay on Human Feeling* (1967, 1972, 1982)
adlı yapıtında, teorisinin temellerinin çözümlemesini yapar; tin ve
duyguların karşılıklı ilişkilerini çok ayrıntılı bir biçimde ele alır. Ön
plandaki soru, sanatta neden duyguları dile getirebilmek için, formlar-
ın canlı formlar olması gerektiği sorusudur: Duyguları yapısal ola-
rak dile getiren sanat aracılığıyla, kendi bilinç yapımızı, canlı formu,
tanıyabilecek duruma geliriz.

Felsefede Yeni Yol'un devamı olan *Feeling and Form*'da (1953) canlı
formlar olarak dile gelen duygu ve formların çeşitli sanatlarda karşı-
lıklı ilişkilerini araştırır. Bu kitabın asıl amacı, estetik araştırmalar
için düşünsel bir çerçeve hazırlamaktır. Bunun için Langer, doğa ve
bilinç bağlantısını yeniden belirler: Hem bütün düşünsel fenomenleri

salt mekanist bir yolla açıklayan pozitivist düşünceye, hem de bütün bunları salt bilinçle açıklamak isteyen öznelci görüşe sınır getirir. Onun teorisi orta yolu izler: duygulardan “formlar geliştirilir, bunlardan da kesintisiz bir şekilde kavramlılığın yapıları ortaya çıkar” (Kösters 1993, s. 13). Langer için duygular, sembollerden önceki organik sürecin görüntüleridir. Bu hareket noktasıyla o, geleneksel töz/ilinek, form ve içerik dualitesini aşmış olur.

Estetik normlar ve kurallar, her türlü felsefi eğilimin dışındadır (bkz. Langer 1953, s. 1). Felsefenin ödevi kavramları aydınlatmak, tanımlar bulmaktır. Bu noktada pozitivismle* birleşir. Buna uygun olarak çeşitli estetik kavramları, ekspresyon, sezgi, yaratma, sembol vb.’ni açıklamaya çalışır. Bu arada çeşitli sanatları, müzik, dans, tiyatro, şiir, film vb.’yi ele alır. Çünkü çeşitli duyular değişik yaratıcı formlarla karşılıklı ilişki içindedir: örneğin görme duyusu, resimle, ama müzikle değil; plastik sanatlar, dokunma duyusuyla, ama işitmeyle ilişki içinde değildir.

1957’de estetik anahtar kavramlarla hesaplaştığı derslerini bir araya getirdiği *Problem of Art*’ı yayımladı. Burada hareket noktası, dansı örnek alıp açıkladığı “canlı form”dur. Dans, insanın yaratıcılığının ürünleri içinde en eski olan bir formdur. O, fizik olarak verileden fazla, dinamik bir görüntüdür: mekân, yerçekimi, beden, müzik, adale enerjisi ve kontrol. Dans ne kadar iyi olursa, biz bunları o kadar az fark ederiz. Dans, bütün sanatlar gibi, “insan duygularının dile gelen doğasının algılanabilir formudur...”³ Burada söz konusu olan, dansçının kişisel duyguları değil, bir idedir. Söz konusu olan: bizim iç hayatımızı, kişisel özdeşliğimizi oluşturan, gidip gelen öznel algılarımız ve duygulardır (bkz. Langer 1957, s. 7).

³ "... is a perceptible form that expresses the nature of human feeling..." (Langer 1957, s. 7: yazanın çevirisi)

Sanat, bu "iç ideleri" dile getirmek, içimizdeki sürece bir dış imge kazandırmak, kendisi ve başkası için "nesnel bir sembol" oluşturmak gücüne sahiptir (bkz. a.g.y., s. 9). Bu anlamda her sanat ürünü, öznel gerçekliğin nesnel bir sunumudur.

Alıntılar

Anglo-Amerikan dil çevresinde Langer çok tanınmış bir kadın filozoftur; ve yapıtının burada büyük bir etki alanı vardır (bkz. Kösters 1993, s. 121-131). Almanya şimdiye kadar onu pek fark etmedi; Barbara Kösters'in doktora çalışması dışında. Kösters, Langer'ın felsefesinin önemi hakkında şunları yazar: "Onun başarısındaki özgünlük, sadece organik doğa sürecini göz önünde bulundurmakla kalmayıp şimdiye kadar yeterince anlaşılmamış kültür biçimlerinin ortaya çıkış sürecini, özellikle sembol oluşturmayı, süreç düşüncesinin yeni bir oluş tarzıyla araştırmaktır" (a.g.y., s. 12). [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

LANGER, SUSANNE K. *An Introduction in Symbolic Logic*. Boston 1937.

- *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from "Philosophy in a New Key."* New York 1953.
- *Mind. An Essay on Human Feeling*. 3 Bde. Baltimore 1967, 1972, 1982.
- *Philosophical Sketches*. Baltimore 1962.
- *Philosophie auf neuem Wege*. Frankfurt/M. 1984.
- *Problems of Art*. New York 1957.

KERSEY, ETHEL M. "Langer, Susanne Katharina Knauth." In: Ethel M. Kersey. *Women Philosophers*. New York u.a. 1989, s. 144-146.

KÖSTERS, BARBARA. *Gefühl, Abstraktion, symbolische Transformation. Zu Susanne Langers Philosophie des Lebendigen*. Frankfurt/M. u.a. 1993. (Diss.).

- "Langer, Susanne Katharina." In: Ursula I. Meyer u. Heidemarie Bennent-Vahle (Hg.). *Philosophinnen Lexikon*. Aachen 1994. s. 206-208.

Rosa Luxemburg (1871-1919)



Rozalia (Röza) Luksemburg ya da adının Lehçe¹ söylenişiyile Luksemburg; kendisine Almanca Rosa Luxemburg dedi. 5 Mart 1871'de² Zamosc'da³ burjuva bir ailenin beşinci çocuğu ve en küçük kızı olarak dünyaya geldi. Babası Elias Luksenburg, asimilasyon baskısı altında bir Yahudi idi. Annesi Lina Löwenstein'in dedeleri, 12. yüzyıla kadar geri giden Yahudi din adamları ve İbranice bilginlerinin soyundan gelmekteydi. Rosa Luxemburg Polonya ve Yahudi kültürünün ege-men olduğu, sıcak bir aile havası içinde büyüdü. Ama o kendisini bunlardan hiçbirinden saymıyordu. Kendisini Polonya kültürüyle özdeşleştirmedigi gibi, hayatı boyunca Yahudiliği de kabul etmedi.

Ailesinin 1874'te yerleştiği Varşova'da liseye gitti (1880-1887) ve

¹ Ettinger'e göre, 1889'da İsviçre'de adının yazılışını Luxemburg olarak değiştirdi (bkz. 1990, s. 30, 44, 62). Buna karşılık, Strobel'de onun asıl adı Rozalia Luxenburg idi. Rosa Luxemburg Almanca, Roza Luksemburg Lehçeydi.

² Doğum tarihinde bir açıklık yoktur. Evlenme cüzdanında 25 Aralık 1870; onun hayatını yazan Ettinger'in nüfus örneğine göre, 5 Mart 1871'dir.

³ Zamosc, Polonya'nın bir zamanlar çarlara ait olan güneydoğusundadır.

yasadışı siyasal bir grubun üyesi oldu. Siyasal çalışmalarında saldırganlıkta o kadar ileri gitti ki, en geç 1889'da Varşova'yı terk etmek zorunda kaldı ve İsviçre'ye kaçtı. 1889/90'da Zürih Üniversitesi'nde, zoolojinin temelleri ve jeolojik laboratuvar ve miskoskopi teknikleri okudu. 1890/91'de ekonomi, felsefe ve hukuk; 1892'den 97'ye kadar yine hukuk ve ekonomi dersleri aldı. Burada, ileride sevgilisi ve savaş arkadaşı olan Leo Jogiches'i⁴ tanıdı. İkisi birlikte ilk Polonya Marksist işçi partisini, Polonya ve Litvanya Krallığı Sosyal Demokrasisi'ni kurdular. 1897'de burjuva bir profesörün yanında, *Polonya'nın Endüstriyel Gelişmesi* konusunda, Marksist bir doktora yaptı; hem de "magna cum laude"yle (pekiyi derece) (bkz. Hetmann 1980, s. 30-34). 1889 Nisan'ında Gustav Lübeck'le⁵ yaptığı göstermelik bir evlilikle Alman vatandaşı oldu (boşanma 1903'te). Bir yıl sonra Berlin'e taşındı ve Alman Sosyal Demokrasi Partisi'ne girdi. Hayatını öğretmenlik, yazarlık ve parti gazeteciliğiyle kazanıyordu. Rosa Luxemburg'un, siyasetçi olarak olağanüstü bir konuşma yeteneği vardı. Teori ve pratikte ödünsüz tutumuyla, fikirleri ve inançları için kendisini ortaya atan, uluslararası düzeyde tanınmış bir sosyalist teorisyen olarak tanınıyordu. Rosa Luxemburg savaşa karşı işçilere sesleniyor, onları bir savaş halinde başka ulusların askerlerine ateş etmemeye çağırıyor, askerlerin kötülüklerini afişlerle ilan ediyordu. Bu yüzden ilk olarak 1904'te Zwickau'da iki ay, Rusya'da ilk devrimin patlak vermesinden sonra, Varşova'da dört ay; daha sonra 1914'ten 1918'e kadar çeşitli hapisanelere kapatıldı; ve en sonunda 15 Ocak 1919'da bir denizci asker tarafından öldürüldü.

Rosa Luxemburg, hapisanede 1916'da "Junius-Broschüre"⁶ başlığı

⁴ Leo Jogiches (1867-1919), Rus-Polonya-Yahudi işçi örgütünde çalışıyordu. Onun devrim çalışmaları için bkz. Tych 1991.

⁵ Dostu Karl ve Olympia Lübeck'in oğlu.

⁶ Büyük olasılıkla devlet memuru olan Sir Philip Francis'in Junius takma adı arkasında saklandığı, London *Public Advertiser* Briefe'ler çıktı. Bunlar egemen

altında yayımlanan *Die Krise der Sozialdemokratie* adıyla, Alman sosyal demokrat partilerini çok ağır bir dille eleştiren bir yazı yazdı. Onun Marksist muhalefeti, 1916'da "Spartakusbund" adıyla tanınan "Gruppe Internationale"nin⁷ kurulmasına vardı. Bu grup, Leo Jogiches'in yazınsal yönetiminde *Spartakusbriefe*'yi yayımlıyordu. Rosa Luxemburg hapisten çıktıktan sonra, "Spartakusbund"un resmi organı olan *Roten Fahne*'a (Kızıl Bayrak) katıldı. Makalelerinde anayasa hazırlayacak bir meclisin kurulmasına ve şura yönetimine karşı çıktı. İşçi ve asker şuralarının birinci Reich Konferansı'nda, yakın zamanda ulusal meclisin kurulması kararlaştırıldıktan sonra, Luxemburg, 1818'de Karl Liebknecht⁸ ve Leo Jogiches'le birlikte "Alman Komünist Partisi"ni kurdu. Gustav Noske'nin⁹ yönettiği Spartakus ayaklanması bastırıldıktan sonra, tutuklanmamak için sürekli ev değiştirmek zorunda kaldı; ama Berlin'i terk etmedi.

Rosa Luxemburg'un öldürülmesine, Noske'nin onayıyla, önceden karar verildi. Bundan geniş bir subay çevresinin de haberi vardı. Resmî açıklamalarda, Karl Liebknecht'in "kaçış yolunda" olduğu ve Rosa Luxemburg'a "kalabalık arasından, kimliği belirlenemeyen bir kişi tarafından" ateş edildiği bildirildi. Gerçekte bu, denizci çavuş Hermann S. Souchon¹⁰ idi. Cesedi Landwehr Kanalı'na atıldı; 31 Mayıs 1919'da bir kanal kapağında bulundu. 13 Haziran'da Berlin-Friedrichsfeld'de gömüldü. Yıllarca bu olayla ilişkisiz sayılan Souchon'un buna katıldı-

çevrelerin bozukluğunu ilan ediyordu.

⁷ Karl Liebknecht ve Franz Mehring'le birlikte.

⁸ K. Liebknecht (1871-1919) Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin sol kanadındandı. 1914-1915'te savaş kredisini reddetti. 1916'da fraksiyondan çıkarıldı.

⁹ Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin politikacılarından. Halk Şurası üyesi olarak askeri sorumluluğu olmuştu.

¹⁰ Hermann W. Souchon (1894-1982), Marine -Eskadron Pflugk- Hartung üyesi. İkinci Dünya Savaşı'nda hava kuvvetlerinde albay. Suçlandığı, olaydaki rolünün yargılandığı ve kazandığı dava için 1969-1971 bkz. Gietinger 1993.

ğı gün ışığına çıktığında, önüne çıkarıldığı yargıç, 70'li yılların başlarında, daha önceki davanın dosya ve yargısına dayanarak katilin saptanamaz olduğuna karar verdi (bkz. Gietinger 1993).

Revizyonizm* ve Devrim Üzerine

Rosa Luxemburg'un *Sozialreform oder Revolution* (1898/99'da *Leibziger Volkszeitung*'da yayımlandı) adlı yazısı, Marksizmin* temel düşüncelerinin daha da güçlendirildiği bir yazıdır. Sosyal demokrasinin revizyonist tutumuna karşılık, o, partinin görevini, "işçi sınıfının savaşını yönetmek, son amaç olarak siyasal iktidarı ele geçirip ücret sistemini kaldırmak yönünde çalışmak" olarak görüyordu (*Gesammelte Werke*,¹¹ Cilt 1/1, s. 369). Onun görüşüne göre, gerçi reformlar, kapitalist üretim tarzının toplumsal etkilerini yumuşatabilirdi, ama toplumsal üretim ve özel mülkiyet arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmazdı. Eğer kapitalist sistemin, uyum yeteneği sonucu, kendisinin neden olduğu krizi aşabileceğinden hareket edilirse, o zaman sosyalizm* "tarihsel bir zorunluluk" olmaktan çıkardı (bkz. a.g.y., s. 377). Bu nedenle revizyonizm ve Marksizm, aynı amaca giden iki yol değil, iki ayrı amacın izlenmesidir. Luxemburg, Bernstein'in¹² teorisinin sonunda, sosyal demokrasiyi amaçladığını, yani toplumsal devrimin terk edilmesi sonucuna varacağını ilan ediyordu. "Bu teori; toplumsal reformu sınıf savaşımının bir aracı olmaktan çıkarıp amaç yapıyordu" (a.g.y., s. 369); "Olmak ya da olmamak" anlamında, "toplumsal reform mu, devrim mi?" sorusu, Bernstein anlamında, sosyal demokrasi lehine karara varıyordu (bkz. a.g.y., s. 370).

¹¹ *Gesammelte Werke* için GW harfleri kullanılacaktır.

¹² Eduard Bernstein (1850-1932), sosyalist siyaset adamı, yazar. 1890'lı yılların ortalarından sonra, kendi görüşlerini bildirmek üzere çalışmalar yaptı. Ona göre, toplumun sosyalist yeniden şekillenmesi, burjuva demokrasisi içinde de başlanabilir.

Kitle Grevi ve Örgütlenme Hakkında

Rus Sosyal Demokrasininin Örgütlenme Sorunu (1903/4) adlı yazısının çıkış noktası, Ruslara özgü ilişkiler üzerine düşünceleridir. O, Rus sosyal demokrasisine örneksiz bir ödev düştüğünü yazar: "Mutlakıyetçi bir devlette, işçi sınıfına göre biçilmiş bir taktikle sosyal demokrasiyi kurmak" (GW Bd. 1/2, s. 423). Buradaki özel sorunu, parçalanmış dağınık yerel örgütler ve özerkliklerinde görüyordu. Siyasal bakımdan başarılmış bir örgütlenme biçimi temelinde, Rus partisinin "aşırı merkezîyetçi" yönünün ve "merkezîyetçilik" parolasının yanlış olacağını haber veriyordu (bkz. a.g.y., s. 424 vd.). Eleştirilerinde, "hareketin bürokratik bir merkezîyetçiliğin zırhına sokulmak için zorlanması" işçi kuruluşlarını "bir 'komiteye' boyun eğmiş bir alet" derecesine düşüreceğini söylüyordu. Buna karşılık Rosa Luxemburg, işçi kuruluşlarının siyasal istençlerini, devrimin özgün ögesi olarak vurguluyor ve onların ancak kendi örgütleri içindeki tartışmaları benimseyebileceklerini yazıyordu. Hareket, "kitle karakterinin feda edilmesi ve son amacın terk edilmesi; görüşlere ayrılma ve bir burjuva reformuna düşme arasında ilerlemeliydi" (a.g.y., s. 442).

Demokrasi ve Diktatörlük Hakkında

Rus Devrimi Üzerine'de¹³ iktidarın merkezîleşmesi sorunuyla uğraşır. Emperyalizme karşı savaş olması koşuluyla, tutucu bir askeri gücü, bolşevikliği,* Lenin'in¹⁴ tutumunu iyi karşılar. Çünkü o, sosyalizmin son amacını, pratikteki siyasetin programı olarak ilan etmişti (bkz. GM, Cilt 4, s. 341). Fakat Rus devriminin dünya tarihindeki saygın yerinden söz ederken, Lenin'in diktatörlük kavramını yadsır:

¹³ Bu yapıt 1918'de hapishanede yazıldı. 1922'de terekesinden yayımlandı.

¹⁴ Vladimir İliç Lenin (1870-1924) Rus devrim politikacısı. Programının teorik temelini; Karl Marx ve Engels'in teorilerine göre oluşturdu. 20. yüzyılda bütün komünist sistemler, onun Marksizmine, Marksist-Leninist adıyla dayanırlar.

"Özgürlük sadece, yönetime bağlı olanlara, sadece parti üyelerine... özgürlük değildir. Özgürlük daima başka türlü düşünenlerin de özgürlüğüdür... Böyle durumlarda zorunlu olarak kamu hayatının vahşileşmesi ortaya çıkar; suikastlar, rehin alma ve öldürmeler vb. Bu, çok güçlü nesnel bir yasadır ki, hiçbir parti bunun dışında kalmaz" (a.g.y., s. 359).

Rosa Luxemburg'un demokrasi ve özgürlük kavramları, bu noktada liberal-parlamentar bir kavram değildir; devrimci-sosyalist bir kavramdır. Savaşmak ve kan akıtmak, sosyalizmin savunulması ve yerleştirilmesi için kaçınılmaz bir öge olarak düşünülür ve kabul edilir. Çünkü sosyalist demokrasi,

"... bir proleter diktatörlükten başka bir şey değildir. Ama bu diktatörlük demokrasinin kullanılması şeklindedir, onun ortadan kaldırılması değil... Bu diktatörlük bir sınıfın işidir, sınıf adına önde gelen bir azınlığın işi değildir. Yani adım adım kitlelerin etkin katılımı sağlanmalı, onun doğrudan etkisi altında olmalı, kamunun bütününe kontrolü altında olmalı, halk yığınlarının siyasal yetişkinliğinin gelişmesinden kaynaklanmalı" (a.g.y., s. 363).

O, Rusya'da, diye yazıyordu, bu ödev ancak ortaya konabilir ama çözülemez (bkz. a.g.y., s. 365).

Emperyalizm Teorisi

Rosa Luxemburg'un ekonomi hakkındaki en önemli yazıları şunlardır: *Einführung in die Nationalökonomie, Die Akkumulation des Kapitals, Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus* (1913) ve *Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben – Eine Antikritik* (1921)¹⁵ *Einführung*'in temel söylemi, eğer geri kalmış üretim tarzları bastırılırsa, kapitalist üretim tar-

¹⁵ Yapıt Paul Levi'nin terekesinden yayımlandı.

zının çok büyük bir genişleme göstereceğidir. Bu şekilde kapitalizm, bir "temel çelişki" içine düşecektir: O ne kadar genişlerse, tek tek kapitalist üretim birimlerinin pazar şansı, o kadar azalacaktır (bkz. GW, Cilt 5, s. 778). Rosa Luxemburg, kapitalizmin son noktasını, onun toprak ve toplum olarak genişlemesi olanağının, kapitalist olmayan alanları da kaplamasında görür. Bu görüşüyle Marksist ekonomi teorisinden ayrılır. Gerçi Marx da sürekli pazar genişlemesini kapitalist değerlendirme için esaslı bir ön koşul olarak görür. Fakat ona göre, kapitalist üretimin en son önüne geçilmez bir sınırı yoktur. Çünkü Marx'a göre kapitalist üretim tarzının iç temel çelişkisinin hareketi, kapitalist olmayan ortam olmaksızın da olanaklıdır.¹⁶

Akkumulation yazısında, Rosa Luxemburg, emperyalizmi, kapitalizmin genişleme zorunluluğu olarak açıklar; "Emperyalizm, sermaye birikim sürecinin siyasal ifadesidir; kapitalist olmayan dünya ortamlarının geri kalan kısmındaki rekabet savaşıdır" (GW, Cilt 5, s. 391).

Emperyalizm, "kapitalin varoluşunu uzatmanın tarihsel yöntemi olduğu kadar, onun varlığına en kısa yoldan nesnel bir amaç koymanın da en güvenli aracıdır" (a.g.y.). Ama bununla kapitalizmin son noktasına ulaşacağı söylenmiş değildir. Çünkü, kapitalist gelişmenin bu son hedefi, eğilim olarak kapitalizmin son evresinin bir felaket evresi olacağı şeklinde görünüyor (a.g.y., s. 391). Kapitalist birikimin sınırı, bu felaket vizyonu, Rosa Luxemburg'da teorik bir düzeydedir. Çünkü kapitalin egemenliğine karşı, işçi sınıfının uluslararası ayaklanması, ondan önce olacaktır (bkz. a.g.y., s. 411).

Alıntılar

Rosa Luxemburg'un düşüncelerine getirilen Marksist eleştiri, onun kapitalizmin emperyalist son aşamasını, bu ekonomik ilişkiler

¹⁶ Bkz. Marx/Engels, Werke, Cilt 24, 25.

için bir tekel olarak görmediğidir. Bu ödevi, yani emperyalizmi, monopol kapitalizm olarak kavrayıp çözümlemeyi Lenin yerine getirmiştir.

Bundan başka onun yanlış olarak, kapitalizmin otomatik şekilde son bulacağı görüşünde olduğu ileri sürülür. Bu görüşte, kapitalist gelişme yasasına göre, sistemin kaçınılmaz şekilde ekonomik bakımdan çökeceği kabul edilir. Bu eleştirel düşünce temeli üzerinde, siyasal teori ve Marksist felsefe bir "Luksemburgizm" kavramı oluşturdu; bu, "kendiliğindenlik"le aynı anlama geliyordu. Bu görüş, kapitalizmin sanki kendiliğinden kendi sonuna doğru gittiği; ve bunun sistemin etkinliklerinde "algılandığı" anlayışıydı. Bu görüş tarzı özünde, toplumsal gelişmenin sürekli çözümlenmesinin gerekli olduğunun yadsınması; ve dogmatik teorilerin eleştirilmeden kabul edilmesine varıyordu.

Bugün felsefi söylemde Marksizmin artık temsil edilmediği bir olgudur. Bugünün tinsel atmosferi içinde, o zamanın Marksist dünyası yenilmiş bir durum gösteriyor. Marksist klasik kitaplar artık yayımlanmıyor (bkz. Litschev, Kegler 1992). Rosa Luxemburg'un yapıtı bir ayrıcalık oluşturuyor: Onun geriye bıraktığı felsefe, "demokratik sosyalizmin alternatifi" olarak değerlendiriliyor (Laschitz 1993, s. 3).

YARARLANILAN YAPITLAR

LUXEMBURG, ROSA. Briefe an Leon Jogiches. A. d. Poln. übers. v. Mechthild Fricke-Hochfeld u. Barbara Hoffmann. M. e. Einl. v. Feliks Tych. Frankfurt/M. 1971.

— Gesammelte Werke.

Cilt 1/1. Berlin 1972.

Cilt 1/2. Berlin 1972.

Cilt 2. Berlin 1972.

Cilt 3. Berlin 1973.

Cilt 4. Berlin 1974.

Cilt 5. Berlin 1975.

- Gesammelte Briefe.
 - Cilt 1. Berlin 1982.
 - Cilt 2. Berlin 1982.
 - Cilt 3. Berlin 1982.
 - Cilt 4. Berlin 1983.
 - Cilt 5. Berlin 1984.
 - Cilt 6. Hg. v. Annelies Laschitzka. Berlin 1993.
- Herzlichst Ihre Rosa. Ausgewählte Briefe. Hg. v. Annelies Laschitzka u. Gerd Adler Berlin 1989.
- Ich umarme Sie in Großer Sehnsucht. Briefe aus dem Gefängnis 1915 bis 1918. Berlin/Bonn 1984.

CHRISTOPH, KLAUS. "Politische Theorie Rosa Luxemburg." In: Handbuch Politischer Theorien und Ideologien. Hg. v. Franz Neumann. Erweit. Fassg. d. 1. Ausg. Reinbek 1977. s. 362-374.

ETTINGER, ELZBIETA. Rosa Luxemburg. Ein Leben. A. d. Amerik. v. Barbara Bortfeldt. Bonn 1990.

FÜLBERTH, GEORG. "Luxemburg, Rosa." In: Metzler-Philosophen-Lexikon 1989, s. 483-485.

GIETINGER, KLAUS. Eine Leiche im Landwehrkanal. Die Ermordung der Rosa L. Mainz 1993.

- "Nachträge, betreffend Aufklärung der Umstände, unter denen Frau Dr. Rosa Luxemburg den Tod gefunden hat." In: IWK Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. 28. Jg., Heft 3. 1992. s. 319-373.

HETMANN, FREDERIK (Hg.). Rosa Luxemburg. Ein Leben für die Freiheit. Reden, Schriften. Briefe. Ein Lesebuch. Frankfurt/M. 1980.

LASCHITZA, ANNELIES. "Vorwort." In: Rosa Luxemburg. Gesammelte Briefe. Cilt 6. Hg. v. Annelies Laschitzka. Berlin 1993. s. 1-20.

- u. Günter Radczun. Rosa Luxemburg. Ihr Wirken in der deutschen Arbeiterbewegung. Frankfurt/M. 1971.

NETTL, J. PETER. Rosa Luxemburg. A. d. Engl. v. Karl Römer. Köln/Berlin 1967.

STROBEL, GEORG W. "Die Legende von der Rosa Luxemburg. Eine politisch-historische Betrachtung." In: IWK Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur

- Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. 28. Jg., Heft 3. 1992. s. 373-394.
- TYCH, FELIKS. "Leo Jogiches' Kritik an der Bolschewistischen Partei." In: IWK Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. 27. Jg., Heft 4. 1991. s. 303-313.

Lizzie Susan Stebbing

(1885-1943)

Lizzie Susan Stebbing, 2 Aralık'ta Londra, Wimbledon'da doğdu. Hekim Alfred Charles Stebbing ve karısı Elisabeth'in (kızlık soyadı Elstob) altıncı çocuklarıydı.

1906'dan 1908'e kadar Girton-College'de tarih okudu. O zamana kadar, gençliğinde geçirdiği çok uzun süren bir hastalıktan dolayı, kendi kendisini yetiştirmek zorunda kalmıştı (Bkz. Magg 1946, s. 165).

Felsefeye ilgisi Yenihegelci Francis Herbert Bradley'in (1846-1924) *Appearance and Reality* (1893) adlı kitabını okuduktan sonra başladı. Bundan sonra Londra Üniversitesi'nde pragmatizm ve Fransız voluntarizmi üzerine bir bitirme tezi yaptı; ve böylece de ölümüne dek sürecek olan hocalık çalışmalarına başlamış oldu. Başlangıçta (1913-1915), Londra King's College'da; 1915'ten 1920'ye kadar da Bedford College'da hoca olarak çalıştı. Bundan sonra da 1924'e kadar Londra Üniversitesi'nde doçent olarak dersler verdi. Sonradan burada İngiltere'nin ilk kadın felsefe profesörü oldu (1933-1943). 1931/33 yıllarında, bu çalışmalarına ek olarak, New York Columbia Üniversitesi'nde konuk profesör oldu.

Onu Amerika'da öğrenci olarak dinleyen P. Magg, ondan söz ederken, "ders vermek onun diniydi" diye yazıyor (a.g.y.). Prof. A. E. Heath de, *Ideals and Illusions* adlı kitabına yazdığı önsözde, öğrencileri tarafından onun kadar çok sevilen başka hiçbir hocanın bulunmadığını söyler (bkz. Stebbing 1941, s. iii). Ve hem de tartışmaları sırasında, oldukça "sert rüzgârlar" estiği halde bu böyleydi; "açık biçimde aptalca" konuşan kimselere asla anlayış göstermezdi (a.g.y., s. V).

Kendisine Stebbing denmesini isterdi. Stebbing'i düşüncelerinde, Bertrand Russell, George E. Moore ve Alfred North Whitehead etkile-

mişti. Onların üçünü de, sonradan 1933'te başkan olduğu Aristotelian Society'de tanımıştı. Stebbing üzerinde Rudolf Carnap ve Wiener Kreis'in pozitivizmi de etkili olmuştu. Bundan başka o, Ludwig Wittgenstein'in da iyi arkadaşıydı; onun felsefi görüşlerinin birçoğuna katılıyordu. →G. E. M. Anscombe gibi Stebbing de Cambridge'de Ludwig Wittgenstein'in çevresinde oluşan analitik felsefe grubuna dahildi. Bu sayılanlardan hiçbirisinin öğrencisi olmamıştı ve herhangi bir felsefe okulundan olmayı da istemezdi (bkz. Kersey 1989, s. 154). En tanınmış kitabı *A Modern Introduction to Logic* (1930), birçok baskı yaptı. Kitabı, sembolik mantık okumaları gereken kız ve erkek öğrencileri için yazmıştı. Bu kitap, çok güç olan bu konunun ilk kez yapılan kapsamlı bir anlatımıydı; ve çok çabuk standart bir kitap oldu. Çünkü Stebbing burada klasik mantıkla (Aristoteles) modern sembolik mantık arasındaki bağları da gösteriyordu.

Stebbing hiç evlenmedi ve 11 Eylül 1943'te Tintagel'de öldü.

Personalizm ve Demokrasi

Onun üniversite bitirme çalışması *Pragmatism and French Voluntarism* (Alm. *Pragmatismus und Französischer Voluntarismus*) (Pragmatizm ve Fransız Voluntarizmi), Avrupalı personalistleri*, Maine de Brian ve Charles Renouvier'i ele alır. Onun son kitabı *Ideal und Illusions*, 1941'de, İkinci Dünya Savaşı sırasında çıktı ve demokrasinin kurtarılması olarak değerlendirildi. Bu her iki konu da onun için çok önemli olmuştur; ve bütün yapıtlarında yer almıştır. P. Magg, *Hommage to Stebbing* adlı kitabında, onun birçok filozofun tersine, kendi disipliniyle zamanının toplumsal sorunlarını bir araya getirmeyi başardığını yazar. O, öğrencilerine mantığı başka bir yüzüyle tanıtır. Mantık onun için, psikoloji ve tarih gibi, demokrasi düşmanlarına, faşizme karşı bir savaş aracıydı (bkz. Magg 1946, s. 169). Amerika'daki konuk profesörlüğü sırasında, Almanya ve İtalya'da ortaya çıkan fa-

şizmin, barış, özgürlük ve demokrasi ideallerine tehlike oluşturduğu bir zamanda, kendisini özellikle bu idealler için ortaya atmıştır (bkz. a.g.y., s. 166).

Felsefe ve Yeni Fizik

Philosophy and Physicists (1937) adlı kitabında, Stebbing, relativite teorisi,* kuantum mekaniği gibi en yeni bilgilerin felsefe üzerindeki etkilerini araştırır. Önsözünde, bu yeni fiziğin felsefi bir idealizmi desteklediği savının, Rus komünizminin bazı liderlerini, özellikle Lenin'i korkutmuş olduğunu yazar (bkz. Stebbing 1958, s. XI).

Bilim teorisyeni Sir Arthur Eddington (1882-1944) ve Sir James Jeans'in (1877-1946) o zaman çok popüler olan yazılarından kalkarak, felsefe ve fizik arasındaki ilişkiyi inceler. Burada fizik bilgilerinde ortaya çıkan göreceliğin, kaçınılmaz bir şekilde herhangi bir idealizme varması gerektiği ve materyalizmin durumunu zayıflatacağı görüşünü ileri sürer (bkz. a.g.y., s. Xii). Bu kitapta felsefe tartışmalarında kesin, şaşmaz bir kavramsallığı savunduğu ve soyut terimlerin eleştirisiz kullanılmasından sakınılması gerektiğini söylediği zaman, mantıksal pozitivizmin* onun üzerindeki etkisi açık bir şekilde görülür (bkz. Magg 1946, s. 170).

İnsan özgürlüğü ve sorumluluğu bölümünde, modern fizik ışığında, eski istenç özgürlüğü sorununu inceler. Biz "özgür" olduğumuzdan, davranışlarımızın özgürlüğünden ya da özgür hareket ettiğimizden söz ettiğimizde, tam olarak ne kastederiz? Bu, bütün sorumluluklardan da özgür olmayı mı içerir? (Stebbing 1958, s. 222).

Stebbing, mevcut bütün ahlak değerlerine sahip çıkar; bunlar onun için demokrasinin temelini oluştururlar. Mikrofizikteki sadece sınırlı bir önceden bilinebilirlik olanağı (indeterminasyon)¹, insanı

¹ Indeterminasyon, insanın özgür istencine dayanarak karar vermesi öğretisi. İnsan davranışlarının doğa yasalanna ya da tansal bir önceden belirlenmeye

bireysel ahlaksal sorumluluktan çözemeyiz (a.g.y., s. 239). Tersine, işte bu, özgür insan istenci için bağlayıcı bir etik gerekli kılar.

Ölümünden kısa süre önce, bu çok önemli konuya tekrar geri döndü. Fizik Enstitüsü, Mind Association ve Aristotelian Society'nin VIII. Sempozyumu'nda yaptığı konuşmada, buna katılanların, yeni fiziğin atomu parçalama olanakları karşısında, bunu, insanın sorumluluğu bakımından nasıl başaracakları konusunda da fikirlerinin olması umudunu dile getirdi (bkz. Stebbing 1943).

Stebbing klasik determinist fiziğe, onun mekanist insan anlayışına karşı çıkar. Bu anlayış, evreni bir makine ve insanı da bu makinenin bir parçası sayar. Birçok bilim adamı, Descartes* gibi, hâlâ, tanrının (dünya) saatini tıpkı önceden belirlenmiş (determine edilmiş) yasalar gibi yarattığı görüşündedir. Onun dünya saatini kurduğu, işlemlerini kontrol ettiği ve gerekirse de tamir ettiğini düşünmektedirler. Fakat bu arada birçok fizikçi insanın bu makine benzetmesine tam uymadığını fark etti; insanın doğanın bir parçası olduğu, ama ruhu ve tınıyla doğa değil, bir kültür varlığı da olduğunu gördü. İşte bu, determinist doğa teorisiyle açıklanamaz. Bu şekilde de eski felsefe sorusu, dualizm* mi, monizm mi, yeniden güncel olmuştur (bkz. a.g.y., s. 173).

İdealler ve Hayaller

Artık çok hasta olan Stebbing İkinci Dünya Savaşı sırasında yazdığı son kitapta, bir kez daha demokrasi için ateşli bir çağrı yapar. *Ideals and Illusion*'da (1941), toplumun gelişmesi için idelerin önemini altını çizer; ve zamana uygun olarak, realistlerin idealistler hesabına

dayandınlamayacağı hakkındaki öğretisi. Bu, fizikteki kuantlar teorisinin istatistik yasalarıyla ilişkilendirilir. Elementlerin tek tek parçacıklarının hareketleri, temelde hiçbir doğa yasasına bağlı değildir; ancak istatistiksel bir yinelenme, belli bir derecede bir düzenlilik gösterir.

zafer kazanmasına karşı durur. Çünkü Hitler ve Musollini her şeyden önce realisttirler, başarmak istedikleri bir idealleri olsa da. Stebbing, savaş çıkaran partilerin ideallerinin yıkıcılığını ilan eder ve bireylerden kendi ideallerini buna karşı öne çıkarıp kendilerini ortaya atmalarını ister.

Bu arada dil çözümlemesi yaparak, bir sözcüğün bağlamının, yani dilin gerçek kullanılış şeklinin ne kadar önemli olduğuna işaret eder (bkz. Stebbing 1948, s. 5). Bu şekilde "idealiste" sözü, günlük dilde felsefeden başka bir anlam taşır. Burada ideal sahibi bir insanı betimler; felsefede ise belli bir metafizik doktrinin temsilcisini gösterir. Betimlemeleriyle yaptığı sınırlamalarla, olgulara dayanan idealistler (bkz. s. 6) olanaksız isteyeni birbirinden ayırır. Bu sonuncunun ütopyistler olduğunu (bkz. s. 8); etik bakımından aşağıdaki ayrımın önemli olduğunu söyler: Realist için amaç, aracı haklı gösterir; hem de kötü olanı da. Bir idealist için ise bu kabul edilemez. Hiçbir iyi amaç, kötü bir aracı haklı gösteremez (bkz. a.g.y., s. 13). Bu nedenle, Stebbing'e göre siyasetçiler arasında idealist olanlar çok enderdir.

Güç ve ahlak, gerçeklik ve ütopi, özgeçililik ve kendi başını kurtarma karşıt kutupları, zorunlu olarak her toplumda vardır. Fakat bunlar çözümsüz çelişkiler değildirler (bkz. a.g.y., s. 15).

Heyecanlı son sözünde, "yıkıntılar ortasında" bile, özgürlük ideali, hakikat, mutluluk ve sevgi için kendini ortaya atmaya² savunur. Bu onun demokrasi için savaşanlara güç vermek için yaptığı "umut ve cesaret vasiyeti"dir (bkz. Magg 1946, s. 172).

Lizzie Susan Stebbing'in yapıtları şimdiye kadar çok az alıntılıdır. Almanca ansiklopedilerden *Ziegenfuß/Jung*'da ondan söz edilir. Orada

² "Amidst the ruins it still possible to preach the ideal of freedom, truth, happiness and love" (Stebbing 1948, s. 218).

Stebbing'in, "Aristotelian Society çerçevesi içinde tartışmacı yazıları ve çalışmaları ile ... çoğalan etkiler yaptığı ..." ve "onun eleştirme yeteneğinin ... dürüst olmayan düşünselliğe ve çağdaş felsefede yüzeysel bilgiye karşı çıktığı" yazıdır (Ziegenfuß/Jung 1950. s. 624).

Oxford-Okulu'nda ve burada özellikle filozof Gilbert Ryle'a (1900-1976) ait olduğu sanılan birçok teorik görüşün Stebbing tarafından daha önce ileri sürülüp sürülmediği henüz araştırılıp kanıtlanmamıştır: örneğin bir sözcüğün günlük dil bağlamının, onun bilimsel anlamı bakımından çok önemli olduğunu ileri sürmesi, dualizmi yadsıması ve bununla ilgili olarak makine benzetmesi ve de birçok felsefe sorununu salt kavram kargaşası olarak nitelemesi gibi. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

STEBBING, LIZZIE SUSAN. *A Modern Introduction to Logic*. Reprinted Seventh Edition. London 1961.

- *Ideals and Illusions. With an Introduction by Prof. A. E. Heath*. London 1941.
- *Philosophy and the Physicists*. New York 1958.
- "The New Physics and Methaphysical Materialism." In: *Proceedings of the Aristotelian Society New Series Bd. 43. 1941-1943*. London 1943. s. 167-184.

HAEZRAHI, PEPITA. "Some Reflections on Susan Stebbing's View that Pain and Pleasure are Moral Values." In: *Philosophical Studies*. 11. Dordrecht 1960. s. 71-78.

KERSEY, ETHEL M. "Stebbing, Lizzie Susan." In: *Ethel M. Kersey. Women Philosophers*. New York 1989. s. 194-196.

MAGG, P. "Homage to Susan Stebbing." In: *The Personalist*. 27. Los Angeles 1946. s. 165-172.

MEYER, URSULA I. "Stebbing, Lizzie Susan." In: *Ursula I. Meyer u. Heidemarie Ben-vent-Vahle (Hg.). Philosophinnen Lexikon*. Aachen 1994. s. 299-301.

Edith Stein (1891-1942)

“Rüyalarımnda daima ö-
nümde parlak bir gelecek var-
dı. Mutlu ve ünlü olma düş-
leri görüyordum. Çünkü daha
büyük şeyler için yaratıldığı-
ma inanıyordum; içinde do-
ğup büyüdüğüm dar burjuva
ilişkileri bana göre değildi”
(Stein 1965, s. 45).



Edith Stein 11 Ekim 1891'de Breslau'da doğdu. Yahudi bir aileden geliyordu ve onbir çocuğun en küçüğü idi. İki yaşındayken babası öldü. Babasının ölümünden sonra, ondan kalan kereste ticaretini başa-
rıyla yöneten, aileyi geçindiren annesinin kişiliğinde, küçüklüğünden beri çalışan kadın örneğini görmüştü. Bu, onun davranışlarında ve düşünsel gelişmesinde kuşkusuz etkili bir rol oynadı. Edith Stein da-
ha okula gitme yaşına gelmeden etkileyici bir kişiliği olduğunu gös-
termişti. Altıncı doğum gününde, okula girmek için –hem de ders yı-
lının ortasında!– savaşı verdi. Okulda kendisini evden daha rahat his-
sediyordu (bkz. Stein 1965, s. 35).

Edith Stein, o zaman için kadınlarda çok görülen bir şey olmadığı halde, üniversiteye gitmeye karar verdi. 1911'de Breslau'da psikoloji öğrencisi oldu; 1913'te Husserl'in yanında felsefe okumak için Göttingen'e gitti. Bunun nedeni, Husserl'in *Logische Untersuchungen* adlı kitabıyla, başka şeylerin yanı sıra, çağdaş psikolojiyi kuşkulu bir du-

ruma getirmiş olmasıydı. O, bu yazıyla tanıştığı fenomenolojide, kendisinin de görüşü olan, ama "temellendiremediği" bir düşüncenin, psikolojinin "gerekli temelleri açıklayıcı kavramlardan yoksun olduğu" düşüncesinin haklılığını görmüştü (a.g.y., s. 150). Stein için fenomenoloji, "çok özel bir açıklama çalışmasıydı"; ve o, tümüyle ona yöneldi. Fenomenolojinin Göttingen-Çevresi'nde¹ büyük hayranlık uyandıran² nesneliliği, felsefeci Stein'in da tutumu oldu: O, Gerl'in çok doğru olarak belirttiği gibi (Gerl 1992, s. 49), öyle bir düşündü ki, "kendi hayatında, şeylerin hakikatinin egemenliğini tanımıştı." 1916'da Husserl'in yanında, pekiyi derecede doktora yaptı. Çalışması, *Zum Problem der Einfühlung* başlığını taşıyordu. Burada, Husserl'in kullandığı, açıklanmamış *Einfühlung* kavramı ve başka teorilerle bir hesaplaşma yapıyordu. O, tek kişinin yapısı bakımından *Einfühlung*'un önemini gösteriyor; onu, yabancı bilinç hakkında özel bir bilgi biçimi, edinilen bir deneyim olarak betimliyordu.

Edith Stein 1918'e kadar Husserl'in asistanı olarak kaldı -Alman yüksek okullarında felsefe alanında ilk kadın asistan-; ve onunla Göttingen'den Freiburg Breisgau'a gitti.

Husserl'in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* adlı yapıtının 2. ve 3. ciltlerinin yayımlanması, onun canla başla yaptığı çalışmalarla oldu. Bunun yanı sıra onun başka bir hizmetinin, *Vorlesungen zum inneren Zeitbewußtsein*'i baskıya hazırlanması olduğu da söylenmelidir. Bu süre içinde Stein'in kendi çalışmalarını geliştirememesinde şaşacak bir şey yoktur. Çünkü yaptığı iş,

¹ Göttinger Kreis, Edith Stein ve →Hedwig Conrad-Martius gibi kadınların önemli roller oynadığı; bundan başka çeşitli uluslardan fenomenologların katıldığı bir grup olarak kendini gösterir (Alman Hans Lipps gibi filozofların yanı sıra, örneğin Odessa'dan Alexandre Koyré ve Polonyalı Roman Ingarden gibi).

² Husserl'in öğrencilerini inandırmış birer fenomenolog yapan, şeylerin kendisine dönmek istemesiydi. Transandantalizme yönelmesi, onu izleyenleri böldü.

“Husserl’in yüzlerce sayfalık el yazmalarının temize çekilmesiydi” (a.g.y., s. 20).

Stein’in düşüncelerini yönelttiği önemli alanlardan bir başkası da, “kadın sorunları” idi. Lise çağından beri bu konuyla ilgileniyordu (bkz. a.g.y., s. 44 ff.). O, 1928’den 1933’e kadarki pedagojik çalışmaları çerçevesinde, bu sorun alanıyla da çok çeşitli şekillerde uğraştı (bkz. a.g.y., s. 55 ve Stein 1959, yayımcının önsözü). Onun bu konudaki felsefi düşünceleri, antropolojik bir soru olarak, “kadına özgü” olanın, “kadının özü” bakımından ne olduğu sorusunun fenomenolojik yöntemin uygulanıp araştırıldığı bir çalışmadır. Stein, skolastik gelenek içinde, ruhu bedenin bir formu olarak görür ve onu psikolojik deneyim değerleriyle ilişkilendirir. Onun gözlemleri kadının bedeninden kalkar ve ruha nüfuz eder; buradan da tinin anlayışına yükselir. Bedensel annelik yapısı, ruhsal karşılığını, birlikte duyma yeteneğinde bulur: daha zayıf olan ya da çekici büyüklük karşısında bir birlikte duyma (*Einfühlung*); uyum içinde gelişmeye yardım, arkadaşlık yapma yeteneği, kısaca “gönül”le ilgili ruhsal özellikler Kadın tininin özgül formunu, tinsel aşkınlığa çaba göstermeyi, Stein, “sevgi sunmak ve sevgi görmek arzusu” olarak belirler (Stein 1959 a. s. 51). Stein annelikten, esas olarak kadının canlı kişiye bir bütün olarak yönelmesini çıkarır.

“Kadının tavrı, *canlı olan-kişiliğe* ve *bütünlüğe* bir yönelmedir. Korumak, sakınmak ve saklamak, beslemek ve büyümeyi geliştirmek: bunlar onun doğal halis annelik istekleridir. Ölü olan, nesne olan, onu ancak canlı kişiliğe hizmet eden bir şey olarak ilgilendirir; yoksa o şeylerin kendileri için değil. Başka şeyler de buna bağlıdır: Her anlamda soyutlama, onun doğasına uzaktır. Onun merakı, canlı-kişisel olana, somut bütünlügedir; ve o, bunun bir bütün olarak korunmasını, gelişmesini ister, bir parçanın ötekine feda edilmesini değil: beden uğruna

tinin; ya da tersine, öteki hesabına ruhsal bir yeteneğin" (a.g.y., s. 3).

Kadının "doğal" bilgi tarzı, görüye dayanan somut ve sezgisel yeteneğini; analitik, refleksif-düşünmenin karşısına koyar. Bilimsel çalışmayı ise, kesin nesneliliğiyle, kadının bu "yeteneği"nin düzelticisi olarak görür. Çünkü "tinsel dünyanın anahtarı" olarak anlayış (a.g.y., s. 82), onun yüreğinde yer bulur: "İşte zaten burada olan anlayış yeteneğine, bir şeyler yapmak için gereksinim olabilir ve olmalıdır. Ve o, hiçbir zaman yeterince aydınlık ve keskin olamaz" (a.g.y.). Ama "anlayışın oluşması, gönülle ilgili oluşumların hesabına olmamalıdır" (a.g.y.). Stein için "kadının özünün" belirlenmesinde ortaya çıkan güçlükler, onun bir cinselliği olmasının belirleyici öge olarak görülmesinde açıkça kendini gösterir: İnsan olma asıl temel olandır; kadın olma ikincildir ve "hiçbir kadın sadece kadın değildir" (a.g.y., s. 120, 109).

Bugün, cinslerin ayrımı ve insanın bir bütün olarak görülmesi konusunda yapılan feminist tartışma için, Edith Stein'in kadın sorununda ortaya koyduğu sorunların ve düşüncelerinin verimli bir hale getirilmesi gerekmektedir – işte bu henüz yapılmamıştır.³

Edith Stein'in doçentlik tezinin savı, o zaman felsefe yapan kadınların ne kadar istenmedikleri ve tanınmadıklarını⁴ göstermektedir. Husserl'le birlikte yaptığı çalışmayı 1918'de bıraktıktan sonra, 1919'da, Prusya Bilim Sanat ve Ahlak Eğitimi Bakanlığı'na, kadınlara doçent olma hakkı verilmesi için başvurdu. Onun başvurusu bir yasa çıkarılmasına neden oldu. Bu yasayla açıkça "kadın cinsinden olmanın, habilitasyon yapmak için bir engel olarak görülemeyeceği" ifade edildi. Edith Stein'in bu başarısından yararlanamaması, kaderin kötü

³ Yine de Gerl bu soruya özel bir bölüm ayırır; bkz. Gerl 1991 a, s. 43-77).

⁴ Bu açıdan Almanya bugüne kadar çok az değişti (→Üçüncü Bin Yıla Doğru).

bir cilvesi olarak görülebilir. 13 yıl boyunca (1931'e kadar) dört deneme yapmış, Freiburg/Br., Göttingen, Breslau ve Kiel'de habilitasyon yapmak için başvurmuş, ama tüm çabaları sonuçsuz kalmıştır: "Alman üniversitelerindeki felsefe fakültelerinin hiçbirisinde habilitasyon yapamamıştır" (Boedeker/Meyer-Plath 1974, s. 9) – Gerl'e göre bu, ender tarihsel bir olanağın ziyan edilmesidir (bkz. 1991a, s. 21).⁵

Kendisine parlak bir gelecek hayal eden bir kadının, erkek çalışma arkadaşlarının onu geride bırakıp öne geçtiklerini gördüğünde neler hissettiği, onun sessizce geri çekildiği düşünülürse, duyumsanabilir. Her ne kadar o zaman olayın içinde olanlar bunu açıkça söylememiş olsalar bile, çıkarılan yasaya karşın, onun kadın cinsinden olmasının doçentliğinin kabul edilmemesinde azımsanamayacak bir rolü olduğu düşünülebilir.⁶ Theresa Wobbe bu olaya iş ilişkilerinin neden olduğunu tahmin ediyor. Onun görüşüne göre, Stein'in doçentliğinin Göttingen'den geri çevrilmesi, psikoloji ve felsefede kürsü sahibi profesör Georg Elias Müller ya da Husserl'i darıltmamak içindi. Çünkü Stein'in doçentlik tezi, psikolojinin temelli bir bilim statüsünün olamayacağını söylüyordu.⁷ "Kadınların tinsel alanlarda çalışmalarına tümenden karşı" olan Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesi, (Boedeker/Meyer-Plath 1974, s. 1), eğitim ve bilim alanında savaşılarak elde edilmiş hakları yeniden yok etmişti. 1933 yılı Edith Stein'in yalnızca bilimsel kariyer umutlarına son vermekle kalmadı, ırkçı "memurların meslek-

⁵ Hocası Husserl'in Stein'a ünvanını kullanmadan hitap etmesi ve ilke olarak kadınlara doçentlik yaptırılmaması övünç verici değildir (bkz. Gerl, 1991 a. s. 47 ve Information Philosophie 1, s. 48).

⁶ Gerl, Heidegger'in kadın filozofları aşağılamasını anlatır; bkz. 1991a. s. 96 ve 100.

⁷ Stein'in toplum bilimlere hizmetini ortaya çıkaran ve Alfred Schütz'ün, Stein'in fenomenolojinin toplum bilimlerdeki kredisini düşürdüğü savına karşı onu savunan Wobbe olmuştur, bkz. Pellikaan-Engel 1992.

lerinin yeniden düzenlenmesi" yasasıyla Münster'deki bilimsel pedagoji enstitüsündeki hocalık yerini de kaybetti. Aynı yıl, Stein Köln'deki Karmel Manastırı'na girdi (bkz. Wobbe 1992, s. 74).

Onun Katolikliğe dönmesi, oniki yıl önce olmuştu. Bunda, bilimsel kariyer yolunda karşılaştığı engeller ve aşk konusunda uğradığı büyük hayal kırıklığı rol oynamış olabilir (bkz. Herbstrith 1971, s. 33 ve Gerl 1991 a. s. 20 ff.). Kendi anlatısına göre, bardağa son damlayı koyan, *Kutsal Theresa von Avila'nın Hayatı*'nı anlattığı özyaşamöyküsünü okuması olmuştu. İçinde "hakikat" bulduğu bu yapıttan derinden etkilenerek, 1922'de Bergzabern'de vaftiz olarak Katolik oldu. Vaftiz anası, arkadaşı Hedwig Conrad-Martius idi. Şimdi o, ulaşabileceği gerçekliği, gelenek yoluyla kavramaya çalışıyordu. Aquinalı Thomas'ın öğretisini inceliyor; Thomist varlık öğretisiyle Augustinus metafiziği ve Husserl'in fenomenolojisinin bir sentezini yapmaya çalışıyordu. 1935/36 yıllarında başyapıtı *Potenz und Akt*'ı değiştirerek, *Endliches und Ewiges Sein*'i yazdı. Burada "varlık teorisinin genel hatları"nı çizen Stein, temel varlık alanlarının ve bunların kavranabilirliklerinin çözümlenmesini yapıyor ve aralarında nasıl bir ilişki olduğu sorusunu soruyordu. 1938'den sonra Edith Stein, Hollanda'da Karmel zu Echt'de yaşamaya başladı. Burada tamamlamadığı son yapıtı *Studie über Johannes a Cruce'ü* yazmaya başladı. Ancak 1942'de Nasyonal Sosyalistler tarafından buradan sürüldü; ve aynı yıl toplama kampı Auschwitz'de öldürüldü. Trajik ölümü Edith Stein'a din şehidi ününü kazandı. Karmelit kadın, 1 Mayıs 1987'de kutsal ilan edildi; Edith Stein bu bağlamda anılır oldu. Asıl ilgi merkezi, birinci derecede kişisel hayatı oldu. Felsefi yapıtları buna ayak uyduramadı. Ancak son zamanlarda filozof Edith Stein'a karşı da bir ilgi uyanmaya başlamıştır.⁸

⁸ Gerl'in bu konudaki çabaları anılmalıdır. Bu arada, *Metzler-Philosophen-Lexikon*'un 1989'da çıktığı ve Edith Stein'dan söz etmediği belirtilmelidir.

Onun hayal ettiği gibi olmasa da, büyük doğmuş olma inancı hakikat oldu. Yapıtlarında içinde doğduğu burjuva ilişkilerin çok üstüne çıkmıştı – en sonunda toplum ona çok acımasızca ulaştı.

YARARLANILAN YAPITLAR:

STEIN, EDITH. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat. 2., unveränd. Aufl. Tübingen 1970.

- Edith Steins Werke. Hg.v. Dr. L. Gelber. Louvain/Freiburg.
- Bd. 1: Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce. 1954.
- Bd. 2: Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. 1962.
- Bd. 5: Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade. 1959 (a).
- Bd. 6: Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. 1959 (b).
- Bd. 7: Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend. 1965.
- Zum Problem der Einfühlung. Halle 1917.

GERL, HANNA-BARBARA. Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. Mainz 1991 (a).

HERBSTRIETH, WALTRAUD (Hg.). Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. Freiburg/Br./Basel/Wien 1983.

- Das wahre Gesicht Edith Steins. München 1971.
- Information Philosophie 1. März 1992. Porträt. Phänomenologie und Scholastik.
- Imhofs Biographie über Edith Stein. s. 16-25.

WOBBE, THERESA. Aspekte einer Phänomenologie des Sozialen bei Edith Stein. In: Pellikaan-Engel (Hg.). Against Patriarchal Thinking. Proc. of the VIth of the IAPH. Amsterdam 1992. s. 71-80.

Simone Weil
(1909-1943)



Sadece teorisinin gerçekliğini sınamak için, kendi isteğiyle zorlu bir fabrika işçiliği üstlenen acaba kaç filozof vardır? Hiç yok mudur? İşte bir kadın bunu yaptı: Simone Weil 1934'ten 35'e kadar Paris'te üç metal fabrikasında çalıştı. O, *La condition ouvriere* (1951) (Fabrika Günlüğü) adlı kitabında şöyle yazıyor: "Eğer 'özgür' bir işçi sınıfı yarattıklarını ileri süren büyük bolşevik liderlerin hiçbirisinin belki de –Troçki'nin kesinlikle, ama sanırım Lenin'in de– bir fabrikaya adım bile atmamış olduklarını, sonuçta da oradaki gerçek koşullardan hiçbir şekilde haberlerinin olmadığını düşünürsem, onların işçi esareti ya da özgürlüğünü düzenlemeleri, bana siyasetin ancak kötü bir şaka olabileceğini düşündürüyor." (Weil 1978, s. 15)

Onun olağanüstü hayatı bugün bile hayranlık uyandırıyor. "Sartre'dan yıllarca önce o, 'bağlanma'nın uygulamasını yaptı; teorik makaleler ve siyasal bildirimler yazdı, felsefe dersleri verdi ve devrimci olarak savaştı, düşündü ve metal fabrikalarında çalıştı" (Abosch 1990, s. 8). Simone Weil bütün bir kuşağın tapındığı bir kişi oldu;

aynı zamanda "ütopiyi tersine çevirdiğinden" (Jean Amery) lanetlendi (bkz. a.g.y., s. 9).

Adolphine Simone Weil 3 Şubat 1909'da Paris'te doğdu. Babası Hekim Dr. Bernard Weil Strasburgluydu; annesi Salomé, Don kenarındaki Rostow'dandı. İkisi de özgür düşünceli Yahudiydiler. Simone Weil hayatı boyunca bütün Yahudi geleneklerine kuşkuyla baktı.

Eğitimine özel derslerle başladı, 1917'de okula gitti ve üniversitede felsefe okudu. Bir süre, felsefe ve eşit derecede sevdiği matematik arasında kararsız kaldı. 1924/25'te Latince, Grekçe ve felsefe bakanlığı vererek okulu bitirdi. 1925-1928 yılları arasında IV. Henry Lisesi'nde okudu. Burada Alain'in (aslında Emile Chartier, 1868-1951) öğrencisi oldu. Onun toplumsal felsefe yazıları Weil'i çok etkiledi. Alain hiçbir felsefe okulundan değildi; tozlanmış kitapların bilgisine rağbet etmiyordu; günlük gözlemlerden genel sonuçlar çıkarıyordu. O, kuşkucu bir filozoftu. Her türlü üst kademedeki kuşku duyuyordu; yapıp etmeyi pratik felsefenin bir parçası olarak görüyordu. Onun sevgili öğrencisi Simone Weil, bu ilkeyi hayatı boyunca yüreğinde taşımış olmalı. Simone Weil, ilk kez Alain'in dergisi *Libre Propos*'da iki felsefe denemesi yayımlamak olanağı buldu: *Du Temps* ve *De la perspective ou l'aventure de Protée*. 1928'den sonra Paris Ecole Normale Supérieure'de felsefe okumaya başladı.

Daha üniversite öğrenimi sırasında ilginç davranışlarıyla dikkat çekti. Onda birörnekliliğe karşı koyma eğilimi vardı; ve de kendisinden hiç kuşkusu yoktu. Sık değişen düşüncelerine her zaman mutlak şekilde güveniyordu (bkz. Abosch 1990, s. 19). O, gençliğinde, çok yetenekli bir matematikçi olan büyük erkek kardeşi Andre gibi olmayı, kendisine hemen hemen bir görev saymıştı. Annesi de "... Simone elinden geldiğince bir genç kız zarafeti değil, biraz kabalığa kaçan oğlan çocuğu sadeliği geliştirmeye çaba göstermişti" (alıntı, a.g.y., s.

14). Simone Weil'in yaşadığı sürece yemek yemekle arası iyi olmadı. Zayıflığa düşkünlüğü de¹ kadınlığı kabul edemediğini gösteriyordu.

Üniversite öğrenimini tamamladıktan sonra 1931'de Le Puy'de bir kız okulunda felsefe öğretmeni oldu. Burada "kızıl bakire" hemen büyük heyecan uyandırdı. İşçi sendikalarıyla ilişki kurdu, işçilere parasız kurslar verdi. Derslerinde resmi programa bağlı kalmıyor, resmi sınavlara göre öğretim pek yapmıyor ve öğrencileri buna hazırlamıyordu. İşsizler için yapılan protesto hareketine katılınca ceza olarak Auxerre'e sürüldü. Bu yıllar onun siyasal ilgilerinin sürekli güçlendiği yıllar oldu; ama ne bir partiye ne de sendikaya girdi, fakat 20'li yıllarda Fransız sendikacılığı üzerinde büyük etkileri olan anarkosendikalistlere² yakındı (bkz. a.g.y., s. 4).

İlk gençlik yıllarından beri migren ağrısı çektiği ve bedensel durumu hiç de iyi olmadığı halde, 1934'te metal fabrikalarında çalışmak için bir yıllık izin istedi. *Fabrika Günlüğü*'nde burada yaptığı ağır bedensel ve ruhsal çalışmaları en ince ayrıntılarına kadar betimler. Karl Marx üzerindeki çalışmalarıyla doğrudan ilgili olan bu yazı, çok etkileyici belgeler ve aynı zamanda çözümlenmelerden oluşur.

Simone Weil, köleliğin, yalnızca üretilen üründen elde edilen kazancın bölüşülmesi ilişkisinden değil, çalışanların çalışma koşullarından kaynaklandığını saptar. Bu bakımdan, ona göre planlı ekonomi bir çözüm değildir, çünkü basamaklı iktidar yapısı değişmeyecektir. O zaman kapitalistin yerini, devletin denetçisi alacaktır. Çok büyük değişiklikler ya da devrim yapmak yerine, ilk önce çalışma koşullarının "insanca" olmasını ister (a.g.y., s. 9).

¹ Onun zamanında bunun zayıflama tutkusunu adlı bir hastalık olduğu bilinmiyordu. Ama belirtiler Simone Weil'in hastalığının bu olduğunu gösteriyor.

² İşçi kuruluşlarını örgütlemek ve onları "doğrudan eylem"e geçirmek isteyen sosyal devrimci hareket. İspanya, İtalya ve Fransa'daki büyük sendikaların kurulmasında temel oldu.

“Açıkça insafsız ve önüne geçilemez bir baskı, doğrudan bir başkaldırma tepkisi uyandırmaz, tersine boyun eğmeye neden olur” (Weil 1978, s. 122).

Simone Weil böyle ağır bir çalışmada, düşünme yetisini kaybetmemenin ne kadar güç olduğunu kendi kanında canında denedi: “Böyle bir hayat içinde, karşı koymanın gerekmesi gibi acı veren bir denemeye girişmek, en düşünülemez şeydir.” Bu bakımdan, eğitimlerini sürdüren işçilere karşı çok büyük bir hayranlık duyuyordu.

Fabrika yaşamından edindiği en kötü deneyim, onurunun kırılmış olması duygusu ve bunun sonucu olan boyun eğmeydi (a.g.y., s. 29).

Bir yıl sonra, kısmen hastalığı nedeniyle aldığı izinlerle kesintiye uğrayan okuldaki işine geri döndü; ve 1940'a kadar orada çalıştı.

Simone Weil, Karl Marx'ın teorisini eleştirdi ve geliştirdi (bkz. Weil 1975). Örneğin modern teknolojinin sonucu olarak, işçilerin teknisyenler ve yönetici memurlar hesabına kaybolacaklarını önceden gördü. O, gelişmeye çok inanmıyordu. *Reflexion über die Ursachen der Freiheit und sozialen Unterdrückung* adlı denemesinde şöyle der: “Teknik ilerleme iflas etti, çünkü o, yığınlara refah yerine fiziksel ve ahlakal sefalet getirdi” (a.g.y., s. 151). Weil'in yaşamöyküsünü yazan Heinz Abosch onun Marx eleştirileri hakkında şunları yazar: “Karl Marx'tan Simone Weil'e gelen uzun ve hayal kırıcı bir denemenin zorlandığı yol, bir ilerleme olabilirdi” (Abosch 1990, s. 11).

Baskı ve Özgürlük

Bütün baskılara karşın insanlar, “özgür olmak için yaratılmış olduklarını” duyumsuyorlar. İnsan asla “köleliği kaldıramaz, çünkü o, düşünüyor” diye yazıyor Simone Weil, *Theoretischer Entwurf einer Freien Gesellschaft* adlı yazısında (bkz. Weil 1975, s. 192). O, özgürlüğün yalnızca düşünüyü görmek istemiyor; onu planlıyor da. “Sonunda daha azına erişmek için, özgürlüğün en yetkini tasarlanmalıdır”

(a.g.y., s. 199). O, özgürlüğü sorumluluktan özgür olmak olarak değil, düşünmenin yönettiği bir davranma olarak görür. İnsan, eylemleri, varmak istediği hedefin ön bilgisine ve hedef için seçeceği uygun araçlara dayandığı zaman, tamamen özgür olabilecektir (a.g.y., s. 200).

Hiçlik – Simone Weil'in Olumsuz Teolojisi

1937/38 yıllarında Simone Weil, bundan sonraki hayatını belirleyen dinsel duyguların uyanışını yaşadı; örneğin Assisi'de ve 1938'de Karwoche'de [Paskalyadan önceki hafta –ç.n.] Solesmes Benedikt Manastırı'nda. Bundan sonra şiddetli migren nöbetleriyle gelen hayaller görmeye başladı. O, tanrıya olan büyük sevgisine karşın kilisenin hiyerarşik kuruluşuna ve gücüne kuşkuyla bakıyordu. Weil'in kişisel acı çekme mistiği, sonuna kadar yürüttüğü kendi kendisiyle savaşması, istencini, kendisini yok etme derecesinde kırmak arzusu, onun yoluydu. Şimdi amacı, kendi kendisini yönetme ve özgürlük yerine, tanrıya başeğme olmuştu.

Ölüm arzusunu, Ortaçağ mistik kadın ve erkekleri gibi, açlık ve eziyet çekmeyle pekiştiriyordu. Onda "mazoşist bir eğilim" ortaya çıktı; o, "acıda... sevinç arıyordu... çünkü acı, yoksullarla özdeşleşmeyi sağlıyor ve varoluşa bir anlam katıyordu" (Abosch 1990, s. 48).

Weil, teolojisinde olumsuzluğu, yıkıcılığı yüceltiyordu: Bu dünyada tanrı yoktur; olası tek kurtuluş yolu yok olmaktır. O da Budistler gibi hiçbir şey istememeye, arzusuz olmaya çabalıyordu: mutlak bir iç boşluğuydu amacı. Onun tanrı düşüncesi teselli edici değildi. Bu şekilde gnostikler [tanrı bilgisinde yaşayanların inanç yolu –ç.n.] ve Katharcılara [Lat. temizlenme; bir Ortaçağ mezhebi –ç.n.], Platon, Kierkegaard ve Pascal'ın düşünce geleneğine yakındı. Onlar gibi o da dünyanın tanrı tarafından değil, kötülük tarafından yönetildiği düşüncesinden hareket ediyordu. İyi, bu dünyada gerçekleştirilebilir bir şey

değildi. Bu yüzden insan “kötüye dayanmayı ve acıyı sevmeyi öğrenmek zorundadır” (a.g.y., s. 126).

1940 yılında Paris'in işgaliyle hayatı bir kez daha kökten değişti. Kalabildiği sürece Paris'te kaldı ve kaçanlara yardım etti. Yasadışı hareketlerinden –bildiri ve başka yazılar dağıtıyordu– dolayı tutuklandı, sonra serbest bırakıldı. Yeni bir tutuklanmadan korktuğu için, işgal dışında kalan Güney Fransa'ya, Marsilya'ya kaçtı. Orada direnişe katıldı. Burada 1941'de Donimikan bir rahip olan Jean-Marie Perrin'i tanıdı. Perrin onun yol göstericisi ve dostu oldu. Ölümünden sonra da terekesini yönetti.

1942'de Fransa'yı terk etmek zorunda kaldı. Ailesiyle birlikte önce Cezayir'e, oradan da Amerika'ya kaçtı. Ama 1942'de yeniden Avrupa'ya döndü. İngiltere'de “Force de la France Libre”ye katıldı; aynı zamanda siyasal vasiyeti olan kapsamlı kitabını yazdı: *L'Enracinement* (1949; Alm. *Einwurzelung*, 1956). Burada işgalden sonraki Fransa için bir anayasanın temellerini hazırlamak istiyordu.

Simone Weil 4 Ağustos 1943'te Ashfords, Kent'de yetersiz beslenme ve veremden öldü. O sırada kendi vatanındaki yiyecek kıtlığından dolayı karneyle verildiği kadar yemek yiyordu. Ahlak disiplini en yüksek noktasına varmıştı. Başkalarından da bu ölçüye uymalarını istiyordu. Buna karşılık tümünden çelişik bir durumu vardı. Kendi Yahudi soydaşlarına karşı, onların kaderleri karşısında, sonuna kadar ilgisiz kaldı. Hatta bir “Maniheist sadeleştirme”yle onları bu dünyanın sefaletinden sorumlu görüyordu (bkz. Abosch 1990, s. 121).

Simone Weil, teori ve pratiği, felsefi ve toplumsal bakımdan birbirine bağlamak istiyordu. Ama kendi hayatında beden ve tını, dualist bir tutumla birbirinden ayırıyordu: tinsel bakımdan sürekli canlıydı; ama bedensel gereksinimlerine karşı sakıngandı. Hemen hemen hiçbir şey yemiyordu. Sonunda örnek aldığı →Katharina von Siena (Birinci Cilt) gibi açlıktan öldü.

Alıntılar

Simone Weil, onu hiçbir felsefe akımına sokmayan parçalar halinde, çelişkili bir yapıtı bıraktı. "O, hiçbir felsefeyi temsil etmiyordu, kendisi felsefe yapıyordu" (Schlette 1986, s. 47).

Onun varoluş düşüncesi (Wicki-Vogt), bugün bile uyarıcılığını koruyor. O, bir din felsefesinden fazla bir şeydir. Çünkü Grek felsefesiyle kapsamlı bir şekilde uğraşır; özellikle Platon, Descartes,* Pascal, Kant ve Kierkegaard'la; aynı şekilde Çin ve Hint felsefesiyle de. Hayatın anlamı hakkındaki "en son" felsefe sorularında Weil, bir agnostik olarak kaldı.

Yaşarken sadece birkaç dergide birkaç makalesi yayımlandı. Geriye bıraktığı yazılardan ilk olarak çıkanlar, 1948'de dostu filozof Gustave Thibon tarafından yayımlandı. Simone Weil Amerika'ya gitmeden önce günlüğünü saklaması için ona bırakmıştı. Bunlardan bir seçme, *La Pesanteur et la Grace* (Alm. *Schwerkroft und Gnade*, 1952) başlığı altında yayımlandı. *Cahiers*'in tamamı Almanya'da ancak 1991'den sonra yayımlandı.

Simone Weil'in ilk hayatöyküsü, iki dostu, Jean-Marie Perrin ve Gustave Thibon tarafından *Simone Weil telle que nous l'avons connue* adı altında 1952'de yazıldı ve yayımlandı.

YARARLANILANYAPITLAR:

- WEIL, SIMONE. *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*. Ausgew. Schriften zu Fragen der Zeit. Hg. u. erl. v. Otto Betz. 3. Aufl. München 1987.
- *Cahiers*. 1991 ff.
 - *Das Unglück und die Gottesliebe*. München 1953.
 - *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Frankfurt/M. 1978.
 - *Schwerkraft und Gnade*. München 1981.
 - *Unterdrückung und Freiheit*. Politische Schriften. München 1975.

ABOSCH, HEINZ. *Simone Weil zur Einführung*. Hamburg 1990.

- CABAUD, JACQUES. Simone Weil. Die Logik der Liebe. Freiburg/München 1968.
- KROGMANN, ANGELICA. Simone Weil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1970.
- PERRIN, JEAN-MARIE u. GUSTAVE THIBON. Simone Weil telle que nous l'avons connue. Paris 1952.
- SCHLETTE, ROBERT. "Simone Weil." In: Information Philosophie. Heft 5. Dezember 1986. s. 38-48.
- WICKI-VOGT, MAJA. Simone Weil – Eine Logik des Absurden. Bern 1983.
- WIMMER, REINER. "Simone Weil." In: Reiner Wimmer (Hg.). Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg. Simone Weil. Edith Stein. Hannah Arendt. Tübingen 1990. s. 97-168.

Maria Zambrano

(1904-1991)

Siyasal Bağlanma ve Estetik Düşünce

“Şairce Akıl”ın düşünürü Maria Zambrano, 1904’te İspanyol taşrası Endülüs, Vélez-Málaga’da doğdu. Yirmi yaşında Segovia’da edebiyat ve felsefe okumaya başladı. 1926’dan sonra Madrid’de öğrenimini sürdürdü. Filozof Manuel Garcia Morente, Javier Zubiri ve Jose Ortega y Gasset’in derslerini dinledi. Madrid Yüksek Okulu’nda asistan olduğu sırada (1931-1936) “Spinoza’da Birey Ruhunun Kurtuluşu” konusu üzerine doktora tezi hazırladı.



Maria Zambrano’nun üniversite öğrenim yılları, 2. Cumhuriyet’ten önceki, siyasal bakımdan çok olaylı geçen bir zamana rastlar. Bu sırada o, *Cruz y Raya* ve *Revista de Occidente* dergilerine düzenli bir şekilde yazılar yazar.

İlk kitabı olan *Horizonte del liberalismo* (1930), giderek yaklaşan siyasal karmaşa karşısındaki kaygılarını dile getirir. Ortega y Gasset’in elit teorisinin etkisiyle, aristokrasinin yerine aydın elitlerin geçmesini savunur. Fakat bu tutumu Halk Cephesi’nin kuruluşuyla değişir.

1936 Haziran’ında İspanya iç savaşı başlayınca, Rafael Alberti, Ma-

ria Teresa León ve José Bergamin gibi şairler "Antifaşist Aydınlar Birliği"ni kurdular. Maria Zambrano kuruluş bildirisini imzalayanlar arasındadır. Birlik, eğitim ve kültür programlarıyla başarı kazandı ve İspanya Cumhuriyeti'nin uluslararası arenada tanınması için başka ulusların kültür kuruluşlarıyla birlikte çalışanları örgütleyerek dayanışma kampanyaları başlattı. Savaşa karşı, 1937'de değişik tarihlerde Madrid, Valencia ve Barcelona'da toplanan II. Uluslararası Yazarlar Kongresi, bu çalışmaların büyük başarısı olarak görülebilir.

İç savaş sırasında Maria Zambrano siyasal ve kültürel felsefi denemeler yazdı. Cumhuriyet için ödün vermeyen tavrını, birleşmek için yaptığı *La libertad del intelectual* (10.9.1936; Aydınların Özgürlüğü) adlı çağrıda, 1937 ilkbaharında eleştirmenlere yönelik açık mektupta, *Carta al Doctor Marañón* (Doktor Marañón'a Mektup) dile getirir.¹

1936 yılının sonbaharında, yeni evlendiği kocası tarihçi Rodriguez Aldave'yla, kocasının cumhuriyetçi yönetimin elçisi olarak gönderildiği Şili'ye gitti. Maria Zambrano, Güney Amerika'da 2. Cumhuriyet'in tinsel temsilcisi olarak görüldü; orada kaldığı sürece ülkesindeki siyasal durum hakkında bilgi vermek için yazarlar çevresi tarafından pek çok kez çağrıldı. Avrupa'nın faşistleşmesine karşı savaşta, aydınların rolleri konusunda, Arjantin'de çıkan *Critica* dergisine bir dizi makale yazdı. Bu yazılar 1937'te toplu olarak, *Los Intelectuales en el drama de España* (İspanya Dramında Aydınlar) adı altında Şili, Santiago'da yayımlandı.² Şili'de kaldığı sürece, 1936'da faşistlerin öldürdüğü şair Federico Garcia Lorca hakkında bir antoloji yayımladı.

¹ Zambrano, Maria. *La Libertad del Intelectual*. El Mono Azul. Madrid. 10.9.1936. Nachdr. Glashütten im Taunus. 1975, s. 18. "Carta al Doctor Marañón." In: Zambrano 1937, s. 42-54.

² *Los intelectuales en el drama de España*'nın 1977'deki ikinci baskısını 1986'da, Senderos-*Los intelectuales en el drama de España* başlığıyla üçüncü baskısı izledi – önemli bölümleri ve "Carta al Doctor Marañón" esaslı şekilde kısaltılarak.

1937 yazında geri döndüğünde, Maria Zambrano, önce Valencia sonra da Barcelona'da oturdu. Birliğin çıkardığı ve savaşın son aylarında yayımını üstlendiği kültür dergisi *Hora Espana*'ya yazılar yazdı. Halk Cephesi yönetiminin tarih ve kültür komisyonunun üyesi olarak çok yönlü bağlantıları vardı. Siyasal bağları onu, bir zamanlar hocası olan Ortega y Gasset'le ters düşürdü (bkz. Rodriguez Fischer 1989). Ortega y Gasset, 1931 seçimlerinden sonra cumhuriyetin ilanına varan demokratikleşme hareketini destekliyordu. Fakat 1937'den sonra ona çok devrimci görünen Halk Cephesi yönetimine karşı çıkmıştı.

Maria Zambrano 1939 ilkbaharında, Cumhuriyetçilerin ordusunun geri çekilmesi sırasında, göçmen akını içinde Pireneleri aştı ve 28 Ocak'ta Fransa sınırına ulaştı. Diplomat pasaportu olduğu için Paris'e gelebildi. Güney Fransa'daki sınır kampında yaşanan acı dolu deneyimden bu şekilde kurtuldu; ama yine de vatansızlara karşı gösterilen aşağılayıcı tutumu duyumsadı: "Yenilmişler, ölmemişler, ölüm için ince bir duygu sahibi olmayanlar, hayatta kalanlar" (Zambrano 1989 a, s. 238).

Maria Zambrano ve kocası ancak Fransa'da yeniden bir araya geldiler ve aynı yılın yaz sonunda Havana'ya gittiler.

Maria Zambrano bundan sonra yirmi yıl hemen hemen kesintisiz olarak Orta Amerika'da yaşadı. Annesinin 1946'daki ölümü, onu bir kez daha Paris'e getirdi. Kız kardeşinin hastalığı yüzünden uzatmak zorunda kaldığı Paris'e gelişi sırasında kocasından ayrıldı. 1949 yılında kız kardeşiyle birlikte Meksika'nın başkenti Mexico'ya döndü. Mexico Şehir Üniversitesi'nin felsefe kürsüsüne yapılan çağrıyı kabul etmedi. Yeniden Havana'ya yerleşmeyi yeğledi. Orada özel doçentlik çalışmalarıyla hayatını kazandı. 1953'te Maria Zambrano Küba'dan ayrıldı; kız kardeşi Araceli'yle birlikte Roma'ya taşındı. 1961 Hazi- ran'ında sürgündeki aydınların eski siyasal görüşlerini terk etmeleri koşuluyla, Franco yönetimi tarafından yeniden İspanya'ya gelebilecek-

leri işareti verildiği zaman, o buna *Carta sobre el exilio* (Sürgün Hakkında Mektup) ile açık bir yadsıma yanıtı verdi; "Bizler bellekleriz" diye yazdı (Zambrano 1961, s. 69).

1964'ten kız kardeşinin öldüğü 1972 yılına kadar, onunla Fransız Jura'sında bir kır evinde oturdu. 1965'te Venezuela Fina Gomez Vakfı'nın verdiği burs sayesinde, kendisini yazılarına verme olanağı buldu. 1978'de İsviçre'ye taşındı. 1984 yılında -kırkbeş yıllık sürgünden sonra- İspanya'ya geri döndü.

Maria Zambrano 1988'de, *Claros del Bosque* (1977; Alm. *Walddichtung*, 1992) (Orman Şiirleri) ile Cervantes ödülü'nü aldı. Yüksek para değerli bu ödül, Franco'nun dışladığı yazarların rehabilitasyonu için kurulmuş bir edebiyat ödülüydü ve Zambrano bu ödülü alan ilk kadındı. Yazarın ilerlemiş yaşı, ödül kendisinin almasına olanak vermedi.

Maria Zambrano için 1990'da yapılan uluslararası kongrede, yazarın bedensel zayıflığı yüzünden artık okuyup yazamadığı bildirildi. Son çalışmalarını dikte ederek yapabilmisti. Aynı yıl *Los Bienaventurados* (Rahmete Kavuşanlar) yayımlandı.

Maria Zambrano 6 Şubat 1991'de, Madrid'te öldü. Bunu izleyen yıl, 50'li yılların sonu ve 60'lı yılların başlarında yazılmış yazıların dan oluşan *Los sueños y el tiempo* (Rüyalar ve Zaman) yayımlandı.

Şairce Akıl

İlk sürgün yıllarında Maria Zambrano, *Poesia y pensamiento en la vida española* (İspanyol Hayatında Şiir ve Düşünce) adlı yazısında kendi felsefi düşüncesini "rasón poética" olarak niteler. Savaştan önce olduğu gibi, 1930'dan sonra da yeniden ruhsal hayata yönelir; ama bu kez akıldışı yeni bir alana, varlığın üst tabakası, duyularüstü alana çevrilir, öncelikle düş ve hayal görmelerle uğraşır. Onun akıl eleştirisinin de, Max Scheler ve Carl Gustav Jung'un yapıtlarının etkisi vardır.

Martin Heidegger gibi o da, şiirde, akla kapalı olan, asıl bilgiye açılan bir yol görür.

Los seños y el tiempo'da düş, gerçekliğin ötesinde arzu edilen ve çabalanan bir durumdur. Zambrano düşü, en yüksek basamağında hayatla birleşen, kişinin yetkinleşme süreci olarak görür. O, düşün ruhsal kaynağıyla ilgilenmez; düşe bir deneyim olarak, bir kendinden geçme, bir vizyon olarak ilgi duyar.

Onun hayaller görmeyle (Wahn) uğraşması, öncelikle kız kardeşi Araceli yüzünden oldu. Filozof Zambrano'nun aslında kendi hayat öyküsü olan romanı *Delirio y Destino*'da (1989; *Delice Hayal ve Kader*) anlattığı gibi, kız kardeşi, savaş sırasında Paris'te siyasal bakımdan baskı görenlere yardım ediyordu. Bir Yahudi çocuğu evine almıştı; bu yüzden kendisi de Gestapo'nun fiziksel ve ruhsal baskısının kurbanı olmuştu. Travmatik yaşantılarının sonucunda, açıklanamaz ve kâbus şeklinde duyumsanan gerçeklik karşısında, kendi iç dünyasına çekilmişti. Kız kardeşine ölümüne kadar bakan filozof, çeşitli yazınsal yapıtlarında, delice hayalleri, kefaret kurbanının acı çekme kaderi olarak betimler. Ve bu, aynı zamanda tanrıya dokunmanın bir işaretidir (bkz. Zambrano 1948 ve 1983).

Sürgündeki uzun yıllar boyunca Maria Zambrano, dünya tarihini, gittikçe artan ölçüde, Hıristiyanca bir kurtuluş tarihi olarak yorumlar. Tarih felsefesi yapıtında, iktidar güçlerine karşı sürdürülen örgütlü savaşları eleştirir; bunu, tarihin katlanılması gereken kendi akısına bir karışma olarak görür. Bireysel sorumluluk sorunuyla ortaya çıkan çatışkı durumu, yazara göre, ancak edilgen bir karşı koymayla çözülebilir. *La tumba de Antigona*'da (1967; *Antigone'nin Mezarı*) adlı oyununda kendi iç savaş deneyimleri dile gelir. Bu trajedide yazarın kendisi ve kız kardeşiyle özdeşleştirdiği Antigone figürü, Hıristiyanca bir uzlaşmanın habercisidir.

Claros del bosque'da Maria Zambrano, düşünsel bir kendinden geç-

meyi lirik bir şekilde dile getirir. Bu, "asli bir duyumsama"nın uyan-
dırılmasıyla ulaşılan duyularüstü bir gerçekliğe bakışın parça parça
dile getirilmesidir.

Şairce akıl, akılcılığın eleştirisinden kalkarak bir mistisizme ula-
şır; Augustinus'un yazılarına dayanarak, belli kişilerin seçilmiş oldu-
ğu (tanrı tarafından) kesin inancıyla, insanlık tarihi, tanrının belirle-
diği bir kader olarak betimlenir.

Maria Zambrano'nun aklın sınırlarında yaptığı gezintiler, onu ge-
çerlikte olan mantığı yadsımaya götüren acıları belleğe getirir. Düş-
ve delice hayaller, mitos ve benzetmelerle şairce bir kendinden geç-
menin arka perdesinden, bir kadın görüntüsünün dinmeyen yakınma-
ları yükselir.

Alıntılar

Maria Zambrano'nun felsefi yapıtı, Fransa'da daha 50'li yıllarda il-
gi uyandırmışken (bkz. Guy 1956), İspanya'da ilgi ancak 70'li yıllar-
da ürkek alıntılarla başladı.

Çalışmaları 1939'dan beri Güney Amerika'da sayısız kültür dergi-
sinde yayımlandı. Sürgündeyken yazdığı denemelerin büyük bölümü
bir araya getirildi.

– *Hacia un saber sobre el alma* (1950; Ruh Hakkında Bir Bilgiye
Doğru)

– *Persona y Democracia* (1958; "Person und Demokratie," Kişi ve
Demokrasi)

– *El hombre y lo divino* (1955; "Der Mensch und das Göttliche," In-
san ve Tanrısallık)

– *Obras reunidas – Primera entrega* (1971; "Teilsammlung," Toplu
Bir Bölüm)

– *De la Aurora* (1986; "Von der Morgenröte," Şafak Üstüne)

Daha 40'lı yıllarda yazar, şiir ve düşüncenin bir senteze ulaştığı

aforizmalar halindeki yapıtına kendine özgü bir dile getiriş kazandırmaya başladı. *Claros del bosque*'nin 1977'de yayımlanmasına kadar kendisi "Fragmentos"larından –ki bunların stili sonradan ödül aldı– çok azını yayımlamıştı. Kübalı şair Jose Lezama Lima'nın yönettiği *Origenes* dergisi yayımlandıkları tek yer olmuştu.

1988'de verilen yazın ödülü onun adını tanıttı; İspanya'da 40 yılı aşkın bir gecikmeden sonra yayımlanan kitaplarına gösterilen ilgi küçük bir çevreyle sınırlı kaldı – etkisi estetik ve felsefeyle ilgili yazıları üzerine yoğunlaştı. Şairce aklın ideler tarihi içindeki yeri ve anlamı pek aydınlanmadı; beri yandan, Ortega y Gasset'in etkisi gereğinden fazla değerlendirilirken, Bergson, Mounier, Scheler, Heidegger ve Jung'dan çok kez ancak kenarda köşede söz ediliyor.

Yazarın özellikle *La confesión, como génera literario y como método* (1943; Die Beichte als literarische Gattung und als Methode; Yazınsal Tür ve Yöntem Olarak Günah Çıkarma) adlı yapıtta ortaya koyduğu şairce aklın dinsel ve tarih felsefesi bakımından temelleri sorulmuyorsa, bunun nedeni, onun yorumcularının kendilerinin de duyularüstü –dinsel ya da esoterik– bir dünya görüşüne eğilimleri olmasındır.³

Kuşku yok ki, Maria Zambrano'nun şairce-felsefi söyleminin yüksek düzeydeki estetik etkisi, bu koşullarda, kolaylıkla şairi dokunaklı bir hayranlığın nesnesi yapmaya vardı. İlk çocukluğuna, Endülüs çevresine, pırıltili bir şekilde yinelemelerle işaret edilirken – "Büyüleyici bir çevrede" (Guy 1956, s. 267) – hayatının silinmez yaşantıları, 2. İspanya Cumhuriyeti, iç savaş ve sürgün bir kenarda kalıyor.

³ José Demetrio Jiménez'in (1991) kendisi Augustiner tarikatındandır. Zambrano'nun yapıtlarına yaptığı yorumda, onun aydınlanma öncesi düşünceye döndüğünü ileri sürer. Chantal Maillard (1992) şairce aklı kendi görüşüne göre, mistik olarak değerlendirir; bunun yönemsel geçerliğini göstermek için, Zambrano'nun düşünceleriyle Zen-Budizm arasında bir köprü kurar.

Maria Zambrano'nun uzun sürgün yıllarından dolayı, onun savaş öncesi yılların aydın yenilikçileri içindeki etkileri ve sonraki Antifasist Aydınlar Birliği üyeliği, büyük ölçüde bilinmiyor. Son yıllarda çıkan kısa hayat öykülerinin çoğunda, onun ilk siyasal yazılarından olan *Los intelectuales en el drama de Espaná*'dan söz edilmiyor. Gerçi yazarın geç de olsa dönüşü karşısında, İspanya onu iyi dileklerle karşılıyor, ama uzun süre yokluğuna neden olan siyasal çatışkı göz ardı ediliyor. Cumhuriyetten yüz çeviren "düşükler"e karşı yaptığı suçlamalar, İspanya tarih çizgisinin uyumlulaştırma yönündeki genel eğilimine ters düşer görünüyor.

Bundan başka, bir kadın düşünürü, olduğu gibi onurlandırmaya karşı duyulan bilinçli ya da bilinçsiz karşı çıkış; neden babasının onun düşüncelerinin kaynağı olarak görülme istendiğini ve Zambrano'nun sevgiyle "küçük kız" olarak ya da "felsefeci kadın" olarak isimlendirildiğini açıklıyor (Abellan 1967, s. 170 ve Diego 1987, s. 3).

Krausismo⁴ ile damgalanan idealist kadın filozof ve yazarın hayatı ve yapıtları hakkındaki eleştirel bir incelemede, onun, İspanya'daki iç savaş sırasında birkaç yıl estetik düşünme tarzını bıraktığı söyleniyor. Zambrano'yu birinci derecede etik bir temele dayanan bu karara vardırıran inancın ne olduğunu, onun diktatörlük zamanında İspanya'ya dönmek istememesi gösteriyor. Hem de daha devrim sırasında, devrimi, tanrıdan gelmiş olana karşı, insanın kendini beğenmişliğinin attığı bir geri adım olarak yargılamış olduğu halde.

⁴ Kant'ın öğrencisi Carl Christian Friedrich Krause (1781-1832) adından türetilmiştir; dünyanın dinsel yorumundan kalkan idealist bir reform hareketidir. Bu görüşü, 19. yüzyıl ortalarında ilk İspanya Cumhuriyeti'nin bilginleri benimsemişlerdi. 20. yüzyılın başlarında bu dünya görüşü, dünyasallaşan okulların kurulmasında ve İspanyol aydınları içinde toplumsal bilincin canlanmasında önemli bir rol oynamıştır.

YARARLANILAN YAPITLAR:

- ZAMBRANO, MARIA. Algunos lugares de la pintura. Madrid 1989 (b).
- Andalucía, sueño y realidad. Granada 1984.
 - "Carta sobre el exilio." In: Cuadernos por la libertad de la cultura, Nr. 49. Paris 1961. s. 65-70.
 - Claros del bosque. Barcelona 1977. (Waldlichtungen. Übers. v. Gerhard Poppenberg. Frankfurt a.M. 1992).
 - De la aurora. Madrid 1986.
 - "Delirio de Antígona." In: Orígenes, Bd. 5. Nr. 18. La Habana 1948. s. 14-21.
 - Delirio y destino. Madrid 1989 (a).
 - "Diótima." In: Litoral Nr. 121-123. Toremolinos-Málaga 1983, s. 107-119.
 - Dos fragmentos sobre el amor. Málaga 1982.
 - El freudismo, testimonio del hombre actual. La Habana 1940 (a).
 - El hombre y el divino. Mexico 1955.
 - El nacimiento. Dos escritos autobiográficos. Madrid 1981.
 - El pensamiento vivo de Séneca. Buenos Aires 1944.
 - "El sueño creador." In: Obras reunidas. Madrid 1971 (a) s. 17-112.
 - España, sueño y verdad. Barcelona 1965.
 - Filosofía y poesía. Morelia 1939 (b).
 - Hacia un saber sobre el alma. Buenos Aires 1950.
 - Horizonte del liberalismo. Nuevo liberalismo. Madrid 1930.
 - Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor. La Habana 1940 (b).
 - La agonía de Europa. Buenos Aires 1945.
 - "La confesión, como género literario y como método." In: Luminar, Bd. 6. Nr. 1. Mexico 1943. s. 20-51.
 - La España de Galdos. Madrid 1960.
 - La tumba de Antígona. México 1967.
 - Los bienaventurados. Madrid 1990.
 - Los intelectuales en el drama de España. Santiago de Chile 1937.
 - Los sueños y el tiempo. Madrid 1992.
 - Notas de un método. Madrid 1989 (c).
 - Obras reunidas - Primera entrega. Madrid 1971 (b).

- Persona y democracia. San Juan de Puerto Rico 1958.
- Poesía y pensamiento en la vida española. México 1939 (a).
- Rumbos para América, nuestra misión en un nuevo mundo. Übers. in Zus. m. Luis Orsetti u. José Basiglio v. Chart for rough waters (1940) v. Waldo Frank. Buenos Aires 1942.
- ABELLÁN, JOSÉ LUIS. "María Zambrano: La razón poética en marcha." In: *Filosofía española en América (1936-1966)*. Madrid 1967.
- DIEGO, ELISEO (Hg.) *María Zambrano en Orígenes*. Vorw. v. Eliseo Diego. Madrid 1987.
- DORANG, MONIQUE. *Die Entstehung der razón poética im Werk von María Zambrano*, Frankfurt/M. 1995.
- "Una lectura marxista de la obra de María Zambrano: Los intelectuales en el drama de España." In: *Philosophica Malacitana*. Bd. 4. Málaga 1991. s. 101-109.
- "Kalliope auf Holzwegen." In: *Die Philosophin*. Bd. 6. Tübingen 1992 (a). s. 87-90.
- "María Zambrano: Propagandistin der Republik." In: *Tranvia – Revue der iberischen Halbinsel*. Nr. 24. Berlin 1992 (b). s. 7-9.
- "Die Poetisierung des philosophischen Diskurses bei María Zambrano und Martin Heidegger" (Vortrag zum Deutschen Hispanistentag im März 1995). In: *Wechselbeziehungen der spanischen und deutschen Literatur im 19. und 20. Jahrhundert*. (Erscheint im Vervuert Verlag, Frankfurt/M.)
- GUY, ALAIN. "María Zambrano," In: *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Paris 1956.
- "Espérance, raison et temps selon María Zambrano." In: *Humanitas* Nr. 16. Monterrey, N. L. México 1975. s. 77-94.
- JIMÉNES S. MARISCAL u. JOSÉ DEMETRIO. *Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación al pensamiento de María Zambrano*. Madrid 1991.
- MAILLARD, CHANTAL. *La razón poética en María Zambrano. Su posibilidad y su validez metodológica*. Dissertation: Universidad de Málaga 1990.
- *Creación por la metáfora: Introducción a la razón poética de María Zambrano*. Barcelona 1992.
- *Philosophica Malacitana* 4. Número monográfico dedicado a María Zambrano. Málaga 1994.
- RODRIGUEZ FISCHER, ANA. "Línea de una amistad (Carta inédita de María Zambrano a Rosa Chacel)." In: *Insula*, Nr. 509. Madrid 1989. s. 17-18.



Ernestine Ruben, *Gerçekliğin Katmanları*.

Auschwitz'den Sonra Felsefe Yapmak – Modernin Bunalımından Yapıbozumculuğa

Adorno'nun, 2. Dünya Savaşı'nın dehşetinden, özellikle de Yahudi kıyımından sonra, sadece Auschwitz'de değil, genelde bir daha şiir yazılabilir mi sorusuna benzer şekilde şu sorulabilir: Auschwitz'den sonra, bütün felsefeler başlangıçlarını oradan almak zorunda değiller mi? Artık, yaşanan dünyayla etik bir ilişki kurmadan, salt soyutlama-ya dayanan bir felsefe yapılabilir mi? →Sarah Kofman ve →Hannah Arendt, yapıtlarında özellikle bu sorunla yoğun şekilde uğraşan kadın filozoflardır.

Eleştirel Teori

Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969) ve Herbert Marcuse, Frankfurt Okulu¹ denen akımın en önde gelen temsilcileridir. Her üçü de Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesinden az önce ABD'ye göç ettiler. Orada Karl Marx, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Max Weber ve de Friedrich Nietzsche'den hareketle eleştirel bir toplum teorisi geliştirdiler.

Adorno ve Horkheimer 1942-44 yılları arasında, *Dialektik der Aufklärung* (1947) (*Aydınlanmanın Diyalektiği*, 1995, Kabalcı Yayınevi) adıyla, aydınlanmanın kendi kendini yıkacağı uyarısını yaptıkları ortak bir kitap yayımladılar. Aydınlanma, kendi düşüncesi içinde "geriye dönük güçleri" hesaba katmamakla, "ilerlemenin yıkıcı öğelerini kendi düşmanına" bıraktı (Horkheimer/Adorno 1984, s. 3). Bu tonda-ki yazı akılcılığa, bununla da, teknolojinin büyüklük hayallerine kökten bir eleştiri getiriyor. Bir yandan doğaya egemen olma, öte yandan insanın insana hükmetmesi, fatal bir şekilde birbirine bağlıdır:

¹ Frankfurter Institut für Sozialforschung'un Nasyonal Sosyalistler tarafından kapatılmasından sonra 1934'te, New York'ta kurulan devamına verilen ad.

“Aydınlanma, nesnelere karşı, tıpkı bir diktatörün insanlara karşı davrandığı gibi davranıyor. Onu yönlendirebildiği ölçüde tanıyor. Bilim adamı, nesneyi onu yapabildiği kadarıyla tanıyor” (a.g.y., s. 12).

Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung* (1944) adlı yazısında dünyayı ve insanı sadece rasyonel amaçlara göre yargılayan “aklın salt araç olarak” kullanılması tehlikesine karşı açıkça uyarıyor. Doğaya karşı gittikçe artan yabancılaşma, sonunda insanın kendi kendisine yabancılaşmasına varacaktır. Aklın parçalanması sonucunda bireyin parçalanması, sadece bir zaman sorunudur. Felsefenin görevi, bu görüşe dayanarak, daima yeniden akılçılığın sınırlarını göstermektir.

Eğer Auschwitz’den sonra, hâlâ aklın diyalektiği olabilecekse, bu ancak, Adorno’nun aynı adı taşıyan kitabında (1966) söylediği gibi, “Negative Diyalektik” biçiminde olacaktır. Ölümünden sonra yayımlanan *Ästhetische Theorie* (1970) adlı fragman büyük bir etki yaptı. Burada negatif diyalektik düşüncesinin temellerini sağlamlaştırıyordu. Adorno iki kitapta da deneyime, “özdeş olmayan”a, özel bir yer vermeyi savunuyor; sanatta böyle bir durumun örneğini görüyordu.

İdeal Karşılıklı Konuşma ve Transandantal Felsefenin Şekil Değiştirmesi

Eleştirel teorinin arkasından, Jürgen Habermas ve Karl-Otto Apel, bir “karşılıklı konuşma etiki” kurmayı denediler. Her ikisi de pragmatik ve analitik felsefe geleneği içinde yer alır. Apel, Charles Peirce’den yola çıkarak, “klasik aşkın felsefeyle dil çözümlemesine dayanan bilim mantığının” sentezinin yapılabileceğini göstermek istiyordu (bkz. Apel 1973, s. 285). Yine Frankfurt Okulu üslubundaki *Strukturwandel der Öffentlichkeit*’da (1962), modern demokrasinin aydınlanmış tartışma ortamının ortaya çıkışı ve yapısını araştırır.

Die Theorie des kommunikativen Handelns (1981), transandantal özne yerine (a priori), ideal karşılıklı anlaşma birliğini koruyor. “Dürüst

kanıtlama" önkoşuluyla, öznel arasında geçerli olan karşılıklı anlaşma etiki oluşacaktır. Bu düşüncenin temelinde, "araştırmacıların sınırsız bir yorumlama birliği" kurmaları tasarısı vardır. Farklı düşüncelerin ortaya atılması, burada rahatsız edici bulunmayacaktır. Buradan beklenen tartışmaya dayanan anlaşma, kurulan bir konsensus biçimi içinde olanaklıdır. Fakat kanıtların anlaşmayı sağlayan gücünün nereden geldiği," açık kalmalıdır (Habermas 1984, s. 161).

Apel ve Habermas, "kanıtlama olanaklarının koşulları"nın ne olduğunu sorarak, genel anlaşmaya dayanan bir etik'e ulaşmak istiyorlar. Kant'ın kategorik buyruğu* buna uygun olarak şekil değiştirecektir. Başkaları yanında, tartışma etiki üzerine eleştirel düşünceler ileri süren Brigitte Weisshaupt, özellikle, "araştırmacıların ideal yorum birliği" kurgusu üzerinde durur ve kadın araştırmacıların da erkekler tarafından eşit haklara sahip tartışmacılar olarak tanınacaklarının hiç söz konusu edilmediğini söyler.

Yapısalcılık, Postyapısalcılık ve Yapıbozumculuk

Yapısalcılık, dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857-1913) ve Roman O. Jakobson'a (1896-1982) kadar geri gider. Saussure, dilde önce şu alanları birbirinden ayırır: a) Lang (gösterge sistemi olarak dil); b) langage (dil yeteneği); c) parole (bireysel konuşma). Bundan başka o, temelden farklı iki tür dile yaklaşım şeklini birbirinden ayırır: diachron (dilin tarihsel gelişmesinin incelenmesi); ve synchron (güncel işaret sisteminin incelenmesi). Dil, Saussure ve Jacobson için yalnızca dilin kullanılmasında ve bütün konuşanların konuşmalarında varolan bir göstergeler sistemidir. Bu, farkında olmadan, toplumsal dünyanın yapısını oluşturur. Gösterilen ve gösteren arasındaki ilişki kabul edilmeye dayanır, yani isteğe bağlıdır. Fakat konvensiyon ile düzenlenmiştir. Saussure'ün araştırma yöntemi şimdiye kadar olduğu gibi, tarihsel değil, ağırlıklı olarak eşsüremlidir. Onu ilgilendiren, bir di-

lin belirli bir zaman noktasında nasıl işlediği, karşılıklı konuşma sistemi için ne gibi kurallar üzerinde kurulmuş olduğudur. Dilin tek tek göstergelerinin kendi başına hiçbir anlamı yoktur. Anlam ancak başka göstergelerden farklı olmayla oluşur. Saussure'ün teorisi, özellikle Fransa'da 60'lı yıllardan beri olağanüstü etkili olmuştur. Bu etki sadece dil ve edebiyat bilimlerinde değil, felsefe, tarih yazımı (Annales Okulu), matematik (Nicolas Bourbaki grubu), psikanaliz (Jacques Lacan) ve etnoloji (Claude Lévi-Strauss) üzerinde de görülmüştür.

Postyapısalcılık denen düşünce akımı bu düşünürlerin yazılarının gerilim alanında ortaya çıktı. Bu ad, artık yöntem bakımından çok farklı olan unsurları bir araya getiren bir kavramdan başka bir şey değildir. Burada Michel Foucault'nun tarihsel-genealojik araştırmalarının yanı sıra, Heidegger ve Freud'dan gelen Jacques Derrida'nın "yapıbozumculuğu"ndan da söz edilmelidir. Aynı zamanda Helene Cixous, →Julia Kristeva ya da →Luce Irigaray gibi feminist dil ve edebiyat eleştirmeni kadınlar üzerinde de etkili olmuştur.

Postmodern

Başlangıçta resimde, mimaride, sanat ve edebiyatta da, farklı çağlardan gelen biçemlerin karışımı postmodern olarak niteleniyordu. Felsefede bu kuramla, "büyük anlatular"ın (ideolojilerin, dinlerin, felsefe sistemlerinin, vd.) modern olandan "sonra," geçerliklerini kaybettikleri durum kastedilir.

Filozof Jean-Francois Lyotard (doğ. 1924) *Das postmoderne Wissen* (1986) adlı kitabında bu yeni çağı betimler. Postmodernin "... bir kültür durumu, bilimin edebiyatın ve sanatların 19. yüzyılın sonlarından beri oluşturdukları oyun kurallarının şekil değiştirmesi durumu" olduğunu söyler (Lyotard 1986, s. 13). Sadece Lyotard değil, Michel Foucault ve Jacques Derrida da bilimin evrensellik ve "hakat" savına karşı çok büyük eleştiriler ileri sürdüler. Bilimin bu se-

kilde üstünde kurulduğu, tartışılmayan, tartışma ötesi bırakılan kurallarının suskunlukla geçiştirdiğini söylediler. Daha önce metafizik anlatılar bunu peçelemişlerdi. Böyle büyük anlatılar, –örneğin “akıl sahibi öznenin bağımsızlaşması” ya da “aydınlanma” ve “ilerleme” gibi – postmodern çağda krize girdiler.

Karşıtlık Yerine Farklılık: Feminist Akıl Eleştirisi

Yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası düşünme, artık Hegel'in diyaletliğinde ya da aşkın felsefede olduğu gibi karşıtlıklarla uğraşmaz. Çünkü bu, tarihsel somut olan ve de “canlı” bilgi formlarıyla çelişir (bkz. Lyotard 1980, s. 31). Feminist tartışmalarda, çok kez buna benzer bir kavram olarak “farklılık” kullanılır. Daha tam söylenirse: “cinslerin farklılığı” ya da “cinsel farklılık” kullanılır. Şimdiye kadar kadınlık, erkek düşünmesinin eksikliği ya da negatif filmi olarak düşünüldüğünden, şimdi istenen, yeni bir hiyerarşiye yer verilmemesi için cinsel farklılık felsefeye sokmaktır. Radikal akıl eleştirisi yapan –ister Adorno'ya isterse postmodern düşünceye bağlı olsunlar– birçok kadın düşünürü temsil eden Sarah Kofman, Derrida'ya girişte, *Derrida Okumak*'ta, postmodern felsefeyle feminist felsefenin teorik yakınlığına işaret ediyor.² Michel Foucault, genealojik (cinslerin köküyle ilgili) araştırmalarında, bazı türlerin tanıtılma için yeğlendiği, bazılarının bundan uzak tutulduğu ya da hesaba katılmadığını gösteriyor – kadınlar buraya giriyor. Derrida'nın, metinlerde, yapıbozulması ve hiyerarşinin yıkılması (o, bunlarda özellikle “söylenmemiş olan”a ve kenarda bırakılana dikkat eder) stratejisi, feministlerin eski metinleri “yeni” bir şekilde okuma yöntemine benzer (Susan Griffin →Mary Daly, Genevieve Lloyd). Luce Irigaray ya da Julia Kristeva'nın eleştirel çalışmaları da buraya girer.

² Bunun için →Üçüncü Binyıla Doğru'ya bakınız.

Mary Daly (Doğ. 1928)

Mary Daly 16 Ekim 1928'de New York Schenectady'de doğdu. *Outercourse* (1992; Alm. *Auswärts Reisen*, 1994) adını verdiği kendi yazdığı hayat öyküsünde, daha Lise öğrencisiyken filozof olmak gibi alışılmadık bir karar aldığını yazar (bkz. Daly 1994, s. 34).



Önce Katolik kolej St. Rose'a gitti; orada sanat bakaloryasını verdi (1950). Bundan sonra Catholic University of America'da İngiliz edebiyatı okudu. Sanat masteri yaparak (1952) ön koşulu yerine getirdiğinden, Freiburg Üniversitesi'nden aldığı bursla İsviçre'de teoloji okuma hakkı kazandı. 1963'te Aquinalu Thomas üzerine *The Problems of Speculative Theology* adlı bir doktora çalışması yaptı. İkinci doktorasını felsefe alanında, Neo-Thomist Jacques Maritain hakkındaki yazısıyla yaptı: *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*.

Daha sonra, doktora tezleri hakkında, onların sezgisel ve aynı ölçüde "sezgide köklenmiş mantıksal sonuçlandırma çabalarına" bağlı coşkulu çalışmalar olduğunu yazar (a.g.y., s. 98). O zamandan beri bu iki bilgi biçimi, Daly için, uzun inceleme yıllarında önemli olmuş ve daima birlikte yer almışlardır. Çünkü diyordu: "Sonradan tam olarak yıkabilmek için onların kurallarını çok iyi öğrenmeliyim" (a.g.y., s. 99). Daly 1966'da ABD'ye döndü. O zamandan beri Boston Cizvit Koleji'nde feminist etik dersleri veriyor. Boston Üniversitesi Daly'nin profesörlüğünü, çalışmalarının bilimsel olmadığını ileri sü-

rerek bugüne kadar kabul etmedi.

Metapatriyarkal Geziler

Daly, Simone de Beauvoir'ın tezine dayanarak, ilk kitabı *The Church and the Second Sex* (1968; Alm. *Kirche, Frau und Sexus*, 1970) (Kilise, Kadın ve Cinsellik) adlı yazısında, kilisenin yapısını salt ataerkil bir yapı olarak gösterir. Bütün Hıristiyanlık, kadını "öteki" olarak dışlamaya dayanmaktadır. Simone de Beauvoir gibi o da erkek rahiplik, papalık ve erkek tanrı ötesinde erkeklğin en büyük etkusunun Meryem'e tapınmakta olduğu görüşündedir: Tarihte ilk kez bir anne kendi oğlunun önünde diz çökmektedir. Kadın mazoşizminin temeli, Meryem tapınmasına ve günah çıkarma geleneğine dayanmaktadır (bkz. Daly 1970, s. 24).

Başlangıçta Daly kilisede bir reform yapılmasını savundu. "Hıristiyan kadın düşmanlığını ... sağaltmak" istiyordu. "Bunun için teolojide yeni görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır" (a.g.y., s. 185). Simone de Beauvoir'dan farklı olarak, dinsel boyuttan hiçbir şekilde vazgeçmek istemez. Fakat tanrıyı tanrıça yapmak, feminist teoloji için yeterli değildir. Daha sonra yazdığı *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973; Alm. *Gottvater, Sohn & Co.*, 1988) adlı kitabında, "Asıl değişim, biz kadınların içimizde olmalıdır; bizim varlığımızda ve kendi hakkımızdaki imgede" (Daly 1988, s. 33) demektedir. Tanrıyı tanrıça yapmakla (be-Zeichmen), "varlığın gücünden aktif olarak pay almayı" (a.g.y., s. IX) ister. Bu şekilde, dilin yardımıyla, feminist eleştirel dil çalışmaları, sözcük yaratmaları ve günlük dildeki "zamanı geçmiş" benzetmelere işaret ederek, öteki kadınları da davet ettiği metapatriyarkala (ataerkil ötesine) bir gezi başlatır. Sözcüklerin arkasında dilin kadın merkezli kökleri kendini gösterir: örneğin "Spinster, Webweib, Norne, Håxe, Hexe, Sybille, Muse" gibi (a.g.y., s. X). Daly şöyle yazıyor: "Biz dokumacı kadınlar,

kadınların ve doğanın ve sözcüklerin ataerkil kullanılmasını teşhir ediyoruz” (a.g.y., s. XVII).

“Tanrısal dil”in form değiştirmesi çerçevesinde en önemli teolojik semboller, Hıristiyanlığın sembollerinin yapıları parçalanıyor; bu şekilde eşitlik ideali de parçalanır: Çünkü “mitosların, sembollerin, inanç içeriklerinin, Hıristiyanlığın dogmalarının sisteminin bütünü, ide ile ve eşitlik olanağıyla çelişmektedir” (Daly 1994, s. 215). Şimdi “ikinci Daly”nin artık “Hıristiyanlık’ta reform yapılabileceğinden” umudu kalmamıştır.

Daly’ye göre bu kitap, kendisini kadınların birlikteliklerinden gelen esine borçludur. Bu olayı o, o zamandan beri hep *Zu-Neigen* (Üzerine Eğilme, Sevgi) olarak betimler: “edimlerin/değişim sıçramalarının ortaya çıkabildiği” bir durumdur *Zu-Neigen*: Bu, “zevk ve mutluluğun paylaşılmasının gerçekleşmesidir.” Kadınların “kendi gizil güçlerini anımsamaya, içleştirmeye (*Erinnern, Er-innern*) başlamalarıyla ortaya çıkan bir süreçtir (a.g.y., s. I). Ve bu süreç kendisine düz çizgisel değil, “burgusal bir yol” seçer (bkz. a.g.y., s. III). Ataerkillik, yani “cinsel egemenlik ve şiddet kullanan dünyaya karşı” (a.g.y., s. 138), tek çare, kadınların “kozmetik kız kardeşlik birliği” kurmalarıdır. Ataerkilliğin hayata düşmanlığı karşısında, Daly, yeni bir din değilse de, bambaşka türden bir tinsellik koyar.

Daly’nin en önemli kitabı 1978’de yayımlandı: *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. (Alm. *Gyn/Ökologie eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, 1980) ve çok büyük tartışmalara yol açtı.

Kitabın İngilizce özgün adı Daly’nin bu kitapta nereye varmak istediğini gösteriyor: Sözcük oyunları ve yeni sözcükler yaratarak, ataerkil düşünmenin kadın düşmanlığını açığa vurmak. Standart Amerikan İngilizcesinde *Gyn/Ecology*, hem jinekoloji, hem de ekoloji demektir, iki anlamı da içerir. Daly bu yazış şekliyle, iki kadın düşmanı kavramın maskesini düşürmek istemiştir.

Kitap aslında feminist bir felsefenin temel kavramlarını geliştirmek istiyor. Dış görünüşünde de normlara (erkek normlarına) uymayan bağımsız kadın, alışılmamış sözcüklerle değişik şekilde betimlenir. "Crone," deneyimli, bilge kadın böyledir; sırları bilir, saklar ve ataerkilliğin "önplandaki" oyunlarını görür. "Spinnen," Daly'nin çok önemli bir kavramıdır; bir "Spinster" (*die Spinnerin, die Spinnende*) tinsel bağımsız kadın demektir. "Be-ing," aktif varlığı kasteder; Almancadaki durağan "Sein" karşıtıdır, dinamik bir şey olarak anlaşılmalıdır; Heidegger'in "seiend sein" kavramı gibi. Erika Wisselinck, "be-ing"i çevirirken, Sei-en'i, sei-en olarak alır.¹ Daly, "kendi bulduğu" sözcüklerle, "çelme takmak," böylece "eski (eskimiş) jinosentrik (kadın merkezli) anlamları yeniden aydınlığa çıkarmak" istiyor (Daly 1986 a, s. 15). *Gyn/Ökologie*, daha önce açıklanmış tezlerin ötesine geçer ve üç şekilde yadsınır: Tanrı, androjenlik ve homoseksüellik. Daly artık, tanrıyı erkek olarak düşünmekten başka bir olanak olmadığını görmüştür. Tanrı, "ataerkilliğin ölüsevicisi"dir (nekrofil); "tanrıça" buna karşılık, dil bakımından, kadın ve doğanın, "canlı-seven" biyofil varlığın (Sei-en) beden kazanmasıdır (a.g.y., s. 12). Geleneksel homoseksüel kavramı, "kadın merkezli varlığa/lezbiyenizme onu bozarak ulaşır" (a.g.y.) ve burada biter. Bağımsız bir varoluşun ikicinslilik ideali de, gerçekten "erkekçe çıkmazlar"ın dışına çıkmayacaktır (bkz. a.g.y., s. 22). Feminist yolculuğun yoluysa "cadı ve bilge kadınların vahşi ülkesine varacaktır" (a.g.y., s. 23).

Daly, ataerkil şiddetin teori (dil) alanında kadınları dışlayan dört yöntemini betimler:

- a) Yok etme (örneğin cadı takipleri, bilim dışına atma)
- b) Anaerkilden ataerkil mitoslara geçiş (Zeus Athena'yı doğurur)

¹ Bu noktada onun yeni buluşları ve kelime oyunları gösterilemediği gibi, bunlarla kurulan bağlantılar da gösterilemez.

c) Yanlış kutuplaşma: Cinslerin ayrımı yerine feminizm

d) "Böl ve yönet": "kadınlardan gaybubet (alibi)" istenerek, feministlerin bilim dışına atılması (bkz. a.g.y., s. 28 f.).

Mitoloji araştırmaları kendi tarzlarında bu dört görüş açısı konusunda bilgi veriyorlar. Daly'ye göre, örneğin üçlü tanrıçadan (bakire, peri ve bilge kadın), Hıristiyan üçlemesi çıktı. Hayat değerden düşürüldü. Erkekler toplumu nekrofilken; kadınlar biyofil olarak betimlenir.² Bu, semboller alanında açıkça görülür. "Hayat ağacının yerine, kurumuş ağaca asılmış ölü bedeninin nek-rofil sembolü geçti. Tanrı baba, doyumsuzca durmadan daha çok kurban ister. Sadotinsel dinin asıl kurbanları kadınlardır" (a.g.y., s. 38).

Aslında sadomazoşizm ataerkilliğin yapısal temelidir (a.g.y., s. 119).

Tanrıçaların katledilmesi, örneğin böyle bir şeyin genel olmadığı söylenirken yinelenir. Daly'nin beş dinsel törede gösterdiği gibi, kadınlar yalnızca sembolik olarak kötü davranılıp öldürülmekle kalmadı ve kalmayacak: Hint satisinde (dul kadınların yakılması), Çin'de ayakların bağlanması, Afrika'da kadınların sünnetinde, Avrupa'da cadıların yakılmasında; ve Nasyonal Sosyalistlerin tıbbıyla karşılaştığı Amerikan jinekolojisinde.

O halde yapılacak şey, *Gyn/Ökologie*'den sembolik ve reel olarak yola çıkmak, her şeyi ortaya dökmektir. Burada hep "gezi" benzetmesi yer alır. "Bu, bilen/davranan, kendi merkezine doğru hareket eden bir süreç içinde olmak ve yeni kadınla özdeşleşen bir çevrenin yaratılmasıdır (a.g.y., s. 331 vd.).

Zevkli Kadın Gezileri

Daly'nin kadın merkezli felsefesinin üçüncü cildi, *Pure Lust. Ele-*

² Bkz. →Hannah Arendt'in mortalite karşısındaki natalite kavramı.

mental-Feminist Philosophie (1984; Alm. *Reine Lust. Elementar-feministische Philosophie*, 1986) adını taşır. Başlık yine iki anlamlıdır. Bir kez ataerkil kösnüllük kastedilir; "fallus zevki," "çoşkusuz" ve "hayatı hor görerek"; şiddet kullanan ve "dizginsiz," tinsel/kültürel hayatın yok edilmesidir (bkz. Daly 1986 b, s. 9).

Daly Latince "lascivus" sözcüğünden Lust (zevk) kelimesinin bir başka anlamını çıkarır: bununla neşeli ve rahat olmak kastedilir. Francis Bacon'da bu, "güç, enerji ve verimlilik" anlamında kullanılır (bkz. a.g.y., s. 10). Onun tezine göre kadınlar, "biophiles Sei-en"ı seçmişlerdir; zevk dolu elemental varlık yarışından pay alan kadın ırkındandırlar" (a.g.y., s. 13).

Daly temel sorusu Sei-en (varlık), yani ilk felsefe olan bir feminist ontoloji geliştirirken, onun Heidegger'le beraber olduğu duyumsanır. Bu "köktenci metafizik" kitap, kendi kaynağındaki kadınca güçlerin üzerinde düşünen kadınlara bir çağrı olmak istiyor. Mary Daly üç "sfer"i araştırır:

– Arche sferleri (ilk olan, temel olan sferler). Kadınlar burada kendileri ve ataerkillik arasındaki farkı keşfeder/anımsarlar; kendilerini keşfederler.

– Phyro (ateş) sferleri: Burada kadınlar kendi ihtiraslarını geliştirirler, örneğin gülme zevkini; fakat aynı zamanda ataerkilliğe karşı nefretlerini.

– Metamorfoz sferi: Bu sferde en sonunda kendi ilk temellerindeki cadılık güçlerini yeniden bulurlar.

Birinci bölümde, sado (sadist) toplum bakımından iki "sadoinsel sendrom"u, asketizmi (sakinganlığı), zevkten kaçmayı (Gandhi, mistikler); ve pornografiyi, şekil değiştirmiş kösnüllük olarak araştırır.

İkinci bölümün merkezinde, yalancı ihtiraslar ve erdemler; plastik ve bonsai denen ihtiraslar; felç olmaya, hareketsizliğe götüren suç ve korku ele alınır.

Üçüncü bölümde, kadınlar arasındaki “yalancı” arkadaşlığı ele alır. Ve bu arada kadınların feminist eğitim programlarını da alibi-feminizm olarak ele alır (bkz. a.g.y., s. 103/211, işaretler). Kendi özyaşamöyküsünde, geschlechter-cinsler ve schlecht-kötü sözcüklerinin benzerliğinden yararlanıp cinsler-öğrenimi=kötü-öğrenim gibi sözcük oyunları yapar.

Pure Lust: Jane Caputi'yle birlikte kadın dilinin kötü (wicked) sözlüğünü yazdı. Ünlü *Webster's Third, New International Dictionary of the English Language* deyişerek; *Websters First New Intergalactic Wickedary of the English Language* (1988) adını aldı: Almanca çevirisi şöyle olabilir: “*Der Webweiber Erstes Intergalaktisches Hexikon der Englischen Sprache* (Dokumacı Kadınların İlk Galaksiler Arası İngilizce Cadı Sözlüğü).”

Alıntılar

Mary Daly köktenci tezleriyle yalnızca erkekleri kışkırtmakla kalmadı; kökten ayrımcılığı, ataerkillikten olabildiğince uzaklaşma çabası; nekrofil erkeklerle biyofil kadınlar arasında dualist bir ayırım yapması ile birçok feministe “eskiden kalma” biyolojik cinsler ayırımı kalıbını anımsatıyor. Onun düşüncesi “essentialist”* olarak eleştirildi; fakat öyle görünüyor ki, onun için kadınların da bir öz yapıları vardır, erkeklerin olduğu gibi. Daly aynı zamanda çok tutarlıdır da; onun “Kadınların Çektiği Acıların Tarihi ... ayrı olarak evetlenebilir ... ayrımcılığı kabul etmesiyse huzur bozucu, çünkü çok inandırıcı” (McKeon 1982, s. 69).

Düşüncelerinin çok uç noktalarda olduğu eleştirisini, Daly özyaşamöyküsünde şöyle yanıtlar: “Dizlerimize kadar kadınların kanı içinde çırpınırken, ben Freud, Derrida ve Foucault üzerine gevezelik mi etmeliyim?” (Daly 1994, s. 406).

Dilbilimci Luise Pusch, Daly'nin “hymnisch-beschwörenden” (va-

tan kurtaran aslan) biçimini eleştirir. Ona göre çözümleme yapan Daly daha iyidir. Sözcük oyunlarının büyük bir kısmı okuyucularından çoğuna, yani anadili İngilizce olmayanların tümüne bir şey ifade etmiyor ve Daly'yi anlamak güçleşiyor. Çünkü o, doğal bir şeymiş gibi Latince, Grekçe kullanıyor. Mizah açısından ne kadar başarılı olurlarsa olsunlar onun feminist sözcük oyunlarının "kanıt gücü" yoktur, çünkü antifeminist olanlar da aynı işlevi görürler.

Chris Weedon'un siyasal yanı ağır basan eleştirisi de haksız değildir. O, Dally'ye, "Gerçek biyolojik kadınlığın yeni bir şeklini, ataerkil olanın yerine koymakla, köktenci feminist söylemi totaliterleştiren bir strateji kullandığı" eleştirisini getirir. Bu yüzden şimdi varolan reel güç sorunlarıyla hesaplaşmaktan vazgeçtiğini söyler (bkz. Weedon 1990, s. 171) [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR

DALY, MARY. *Auswärts Reisen. Die strahlkräftige Fahrt.* München 1994.

— *Gyn/Ökologie eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus.* München. 4. Aufl. 1985 (a).

— /Jane Caputi. *Hexikon: Websters First New Intergalactic Wickedary of the English Language.* San Francisco 1988.

— *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung.* 5. Aufl. München 1988.

— *Kirche, Frau und Sexus.* Olten/Freiburg i. Br. 1970.

— *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie.* München 1986 (b).

MCKEON, ZAHAVA KARL. "Radical feminism in the United States: the work of Mary Daly." In: Halina Bendkowski u. Brigitte Weisshaupt (Hg.). *Was Philosophinnen denken.* Zürich 1983. s. 54-69.

MEYER, URSULA I. "Mary Daly und die Reine Lust." In: Ursula I. Meyer. *Einführung in die feministische Philosophie.* Aachen 1992. s. 76-108.

PUSCH, LUISE. "Mary, please don't pun-ish us any more! Mary Daly, die Sprache und die deutschsprachige Leserin." In: Marlies Fröse (Hg.). *Utopos – Kein Ort. Mary Dalys Patriarchatskritik und feministische Politik.* Bielefeld 1988. s. 16-25.

Heide Göttner-Abendroth (Doğ. 1941)

Heide Göttner Abendroth 8 Şubat 1941'de Thüringen'de doğdu. 1966'dan 1973'e kadar Münih Üniversitesi'nde bilim teorisi ve mantık okudu. Robert von Ranke-Graves'in *Griechische Mythologie*'sinden etkilendi; bu kitap sayesinde yontma taş devri, anaerik kültür çağı ve anaeriklik konusuyla daha felsefe öğrenimi yaparken uğraşmaya başladı.



Başlangıçtaki bu incelemelerini, daha sonraki yıllarda, henüz anaerik yapıyı koruyan toplumlara yaptığı gezilerle derinleştirdi. Heide Göttner-Abendroth 1973'te, Münih Üniversitesi'nde *Logik der Interpretation* adlı bir çalışmayla doktorasını yaptıktan sonra, on yıl boyunca Münih'te felsefe ve estetik hocalığı yaptı. Bilim teorisiyle ilgili yazılarının yanı sıra, *Der logische Bau von Literaturtheorie* (1978) adlı bir kitap yayımladı. 1980'de konuk profesör olarak için Montreal/Kanada Üniversitesi'ne gitti. 70'li yılların ortalarından itibaren, Batı Almanya'da kadın araştırmalarına katıldı. Innsbruck Üniversitesi'nde bir sömestr anaeriklik çalışmalarında konuk profesör oldu.

1986'dan beri, kendisinin aynı yıl kurduğu HAGIA'yı (Akademie für kritische Matriarchatsforschung und matriarchale Künste e.V. in Winzer/Bayerischer Wald – Eleştirel Anaeriklik Araştırmaları ve Anaerik Sanatlar e.V. Winzer/Bayern Akademisi) yönetiyor. Akademinin teorik amacı, kadın ağırlıklı tarihsel çağların anaerik kültürle-

ri üzerine eleştirel araştırmalar yapmaktır.¹ Heide G6ttner-Abendroth, yetişkin 6 ocuk annesi ve serbest çalışan bir bilim kadını ve bu alanın uzman yazarı olarak Winzer'de yaşıyor.

Karşılaştırmalı-Eleştirel Bilimsel 6z6mleme: Felsefe Yapmanın Yeni Bir 6rneği

Heide G6ttner-Abendroth, anaerkil toplumları yeniden keşfetti; bunları, ilkçağdan itibaren çağımıza kadar tarih içinde betimledi ve anaerkil k6lt6r6n ataerkil toplumlara yaptığı etkileri g6sterdi. Yapıtlarının b6t6n6, kendisinin geliştirdiği, kendine 6zg6 bilimsel bir y6nteme dayanır. K6lt6r araştırmalarında, disiplinler arası ve ideolojik eleştirel y6nlenmeleri araç olarak kullanır. Çalışmanın ilk adımı, anaerkil k6lt6rlerde şimdiye kadar yapılmış olan araştırmaların sonuçlarını ve dağınık malzemedeki esas içeriği araştırmak ve bunları ideoloji bakımından 6z6mlemeye almaktır. Bu çalışmalarda, araştırmacıların çelişik g6r6şlerinin, birinci derecede nesnel farklardan değil, ataerkil 6nyargılardan kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. Buna g6re, geçmiş tarih 6zerinde ve şimdide, bilinçli ya da bilinçsiz ataerkil yorumlardan kurtulmuş bir g6r6ř, ikinci bir adımda yeni nesnel içerikler kazanabilir; ve anaerkil toplumsal formu betimleyip yerine g6re karşılaştırma yaparak onu yeniden kurabilir.

G6ttner-Abendroth için, anaerkillik araştırması, aynı zamanda daima "ataerkil 6z6mleme ve ataerkilliğin eleştirisidir." Onun için, karşılaştırmalı-eleştirel bir 6z6mleme uygulamanın anlamı, yeni "felsefi bir paradigma"nın (6rneğin), tarih ve d6nya imgesinin elde edilmesi- dir (G6ttner-Abendroth 1988, s. 9 vd.). Ve bu da immanent* olarak ataerkil k6lt6r6n 6z6mlenmesini gerektirir.

Yazar, ilk yazıları olan *Die G6ttin und ihr Heros* (1980) ve *Die tan-*

¹ Bkz. G6ttner Abendroth 1992, s. 195-211.

zende Göttin, *Prinzipien einer matriarchalen Esthetik* (1982) adlı incelemelerini, uzun yıllar süren anaerkillik araştırmalarının başlangıçları olarak görür. Ancak bundan sonraki bir dizi yazıda, yani ana yapıtında, sekizbin yıl süren anaerkillik toplumların varlığının bilimsel kanıtını ortaya koyacaktır: *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung* (1988) adlı yazısı, yüzyıllık anaerkillik araştırmaları hakkında genel bir görüş verir. *Das Matriarchat II. 1. Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien* (1991) adlı kitapta, bugün hâlâ varlıklarını sürdüren anaerkillik toplumlar anlatılır.²

Anaerkillik Dünya İmgesi

Die Göttin und ihr Heros (1980) adlı yapıt, deneysel-eleştirel dinbilimleri alanına girer. Bunun merkezinde, kaynaklardan (mitoslardan) alınan büyük tanrıça inanç sisteminin betimlenmesi ve çözülmesi; anaerkillik dinlerin ataerkillik dinler biçimine dönüşmesi; ve bunların Ortaçağ peri masalları ve kahramanlık öykülerindeki artıkları yer alır.³ Kitap, Hint-Avrupa mitolojisinin karşılaştırmalı-eleştirel çözümlenmesi yoluyla, anaerkilliğin unutulmuş dünya imgesini; üçlemeli "tanrıça yapısı"nı yeniden kurar: Genç tanrıça, yıldızlarıyla gökyüzünde oturur; kadın tanrıça, karaların ve denizlerin hakimidir, her şeye hayat verir; yaşlı tanrıça, yeraltı dünyasının hakimi ve kaderin koruyucusudur. Bu üç tanrıça imgesi, birlikte bir tanrısallık imgesi oluştu-

² Çıkacağı bildirilen Cilt II. 2: Amerika'da, Batı Asya'da, Afrika'daki kabile toplulukları; Cilt III: Tarihten önceki kent kültürü; Cilt IV: Ataerkilliğin gelişmesi ve ataerkillik kültürlerde anaerkillik akımlar.

³ "Anaerkillik dinler" kavramı yerine, üzerinde çalışılmış ve genişletilmiş 10. baskıda, "anaerkillik tinsel" kavramı kullanıldı. Çünkü geleneksel anlamda dinden, egemen bir grubun kurumsal inancı anlaşılır. Bu ise bütünüyle ataerkillik bir anlayıştır. Onun belirleyici işareti, kurumlaşmış merkezîyetçilik, hiyerarşi, Tanrı'yı daima erkek olarak düşünen bir öğretisi; ve de hakikatin mutlak taşıyıcısı olmak savıdır. Bundan sonra, "anaerkillik dinler"den söz edildiğinde, anaerkillik kültürün dünya hakkındaki yorumunun yansıdığı anaerkillik mitos sistemleri kastedilecektir.

rur: Tanrıça üçlemesindeki “kahraman” (heros), yapısı bakımından tanrıçaya tabidir; dünyanın erkek yanını temsil eder. Kahraman, taşıdığı güçlerle kozmosun temsilcisi değildir; yalın bir karakter taşır ve kraliçenin üç evresinde –genç kız, kadın, yaşlı kadın– ona bağlıdır. Tanrıça, kutsallığın kraliçesi (rahibe) olarak gösterildiğinde, bu yasa koyan, aktif yanı temsil eder. Kutsal kral ya da kahraman, insanların temsilcisi, yani pasif yandır. Bu tasarımda, doğa/kozmos ve bunun yataklık ettiği insan arasındaki ikili ilişki yansır. Anaerkil dünya imgesinde varoluş ve yokoluş ebedi bir çember akışı içinde değişimi vurgular. Ölüm bir son değildir, sadece yeniden doğuş için bir geçittir.

Anaerkilliğin Gelişim Aşaması ve Yıkılması

Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung adlı kitabında, Heide Göttner-Abendroth, anaerkillik konusunda yaptığı araştırmaları anlatır. İlk taşdevrinden beri kadın merkezli toplumların bulunduğu sonucuna varır (bugünkü tarihlemeyle en az İÖ 100.000 yıl). Bu toplumlar kadının, yiyecek sağlama, toplumsal düzen ve dinsel törenlerde ağırlıklı yeri olması özelliğini taşırlar. Yontmataş devrinde tam bir anaerkillik gelişmiştir. Bu çağın ekonomisinin özelliği, çiftçiliktir. Tarla ve barınak kabilenin, büyük ailenin, toplumun malıdır. Aile yapısı anasoyludur (adını verme ve miras anasoylu çizgidedir) ve anaevlilik egemendir (oturma yeri annenin yanındır). Ataerkil-burjuva çekirdek aile (baba-anne-çocuk) yoktur; çünkü biyolojik babalık bilinmemektedir. Kabilenin ya da büyük ailenin başı, temsilcisi, anadır. Adlar ve onurlar anadan kıza geçer. Çok kez Ultimogenitur (en küçük kızın varis olması) geçerlidir. Kız ve erkek kardeşler arasındaki evlilik ilişkisi önceliklidir. Her iki cins için de çok eşlilik tek eşlilikten daha ağırlıklıdır.

Yontmataş devri, anaerkilliğin klasik aşamasıdır. Bu, çiftçilik ve

ilk kent kültürüyle başlar. Anaerkillik sonraki biçimleriyle, tunç devrinin sonuna kadar egemen olan toplum biçimidir (yaklaşık İÖ 2000 yılları). Anaerkillik, yalın şekliyle, dünyanın bütün tropik ve ılıman iklimli bölgelerinde görülür (Çinhindi, Hindistan, Güney Çin, Endonezya, Okyanus Adaları, Güney ve Orta Amerika, Önasya, Afrika, Akdeniz bölgesi, orta ve kuzey Avrupa). Gelişmiş kentsel anaerkillik, en yüksek düzeyine, Akdeniz'in Önasya bölgesinde, hatta Sümer kültürünün ilk çağında, Filistin, Mısır ve Girit'te ulaştı. Bu kültürlerin temeli üzerinde, Antikçağ'ın Avrupa devletleri kuruldu; ve de sonraki Avrupa Batı Dünyası'nın devletleri. Heide Göttner-Abendroth bu konuyla ilgili olarak şunu saptar:

*İnsanlık tarihinin bu kadar uzun ve zengin bir zaman süresini dolduran anaerkil çağın, neden bizim tarih bilincimizde yer almadığı artık çok açık şekilde anlaşılıyor: Bizim tarih yazmaya başlamamız, ilk kez Antikçağ'ın klasik devletlerinde, Helenistik Yunan'da, Roma İmparatorluğu'nda, Akdeniz Avrupa'sında, tam da anaerkil toplumun ataerkil topluma kesin dönüş yaptığı zamana rastlar" (Göttner-Abendroth 1993, s. 30).

Göttner-Abendroth, bu noktada, geleneksel tarih yazımının ideolojik-normatif tutumunun, bu en uzun zaman bölümünü ve onun başarılarını dikkate almadığına işaret eder. Bu, "ataerkil klasik Antik devletlerin oluşturduğu 'başlangıç'ın, dehasının vurgulanıp gösterilmesi için yapılır." Çünkü insanlık kültürünün bundan önceki 8000 yıllık gelişmesi, ekonomik, toplumsal ve tinsel bakımdan erkek ağırlıklı normlarla çelişiyordu (a.g.y.).

Die Göttin und ihr Heros adlı çalışması, Heide Göttner-Abendroth'un anaerkillik araştırmalarının kamu önüne çıkan ilk yazısıydı. Yapıtı, kadın hareketleri üstünde çeşitli etkiler yaptı. Bir yandan kadın tinselliğinin nerede aranması gerektiğine yol gösterici olurken, öte yandan da yanlış anlayışların ortaya çıkmasına neden oldu. Femi-

nist teolojinin bir bölümü, tanrıça-kahraman örneğini ve başka anaerkil sembolleri kendi dinsel amaçları için kullandı. Oysa, "tanrı doğuran" Maria, Hıristiyanlıkta hiçbir zaman tanrıça olmamıştır. Çünkü, eski tanrıçalar onun adı altında toplanmış olsalar da, onlar daima "efendinin hizmetkârı" sayılmışlardır. Bundan başka İsa hiçbir zaman anaerkil kahraman değildi; çünkü o, yalnızca tanrı babaya hizmet ediyordu, anatanrıçaya değil (bkz. Göttner-Abendroth 1993, s. 9 vd.)

Feminist tarih yazarılığıyla anaerkillik araştırmaları arasındaki bilgi alışverişinin, arzu edildiği kadar verimli olmadığı kesin. [MM]

YARARLANILAN YAPITLAR:

- GÖTTNER-ABENDROTH, HEIDE. *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung.* Stuttgart/Berlin/Mainz 1988.
- *Das Matriarchat II. 1. Stammesgesellschaften in Ostasien, Indonesien, Ozeanien.* Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- "Die Eule der Athene fliegt um Mitternacht.' Zum Verhältnis von Mythologie und Philosophie." In: Halina Bendkowski u. Brigitte Weisshaupt (Hg.). *Was Philosophinnen denken. Eine Dokumentation.* Zürich 1983, s. 73-84.
- *Die Göttin und ihr Heros.* 10., vollst. überarb. u. erw. Aufl. München 1993.
- *Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik.* 5. Aufl. München 1991.
- *Für die Musen. Neun kulturkritische Essays.* 6. Aufl. Frankfurt/M. 1992.
- "Wissenschaftstheoretische Positionen in der Frauenforschung (Amerika, Frankreich, Deutschland)." In: Halina Bendkowski u. Brigitte Weisshaupt (Hg.). *Was Philosophinnen denken. Eine Dokumentation.* Zürich 1983. s. 253-270.

Luce Irigaray

(Doğ. 1930)

“Bizim için güneş ne kolayca doğar ne de batar. Gün ve gece bakışlarımızda birbirine karışır... Tam söylenirse, bizim gölgemiz yoktur. Aramızda karanlık bir ikizimizin dolaşması riski de yoktur. Ben gecede kalmak istiyorum...”
(Irigaray 1979 a, s. 223)



Luce Irigaray adı, hiç ödünsüz ortaya attığı “cinsel farklılık” sorunuyla çözülmez şekilde birbirine bağlıdır. 70’li yılların sonlarından beri, feminist teori bağlamında onun yazıları üzerine ateşli tartışmalar yapıyor. 80’li yıllarda bunlar, üniversitelerde ve kadınlı erkekli tartışmalarda epey huzursuzluklara neden oldu. Günümüzde Irigaray’ın ortaya attığı yeni düşünceler, farklılık etiki için felsefi itilimler getirdiği gibi, cinsler sorununda da hukukun yansızlığı düşüncesinin ortaya çıkmasına neden oldu. Geçmişte olduğu gibi bugün de sadece kadınlar ve erkekler arasındaki hiyerarşiye karşı çıkmakla kalmayan düşünceleri, köktenci kadın stratejilerini aşıyor. Bunlar iki cinsli düzenler, yani erkek/kadın “farklılığı”na göre olmalıydılar. Irigaray, erkek özne karşısında “kadının” ona benzer, ama yetersiz düşünen bir kadın özne olarak yer alması saptamasını kuşkuyla sorguluyor. Cinslerin farklılığının gerçekte aşılamazlığı, onun esas görüşüdür ve (şaşırtıcı şekilde) farklılık kavramının da temelidir: Kadınlar, onlara daima salt erkek öznenen çıkarılmış olumsuz bir rol verildiğinden, farklılık karşısında erkek özneler göre bambaşka bir durumdadırlar. Cinslerin farklılığı ve bunun aşılması olanaklarında, cinsler arasında-

ki farklı görüş açılarında, kadınıniki, kadın “farklılığı” çok daha derinlere iner. Kadına “öteki” özne olma rolünü saptayan kavramsal ve simgesel düzen, Irigaray’ın çözümlmelerine göre, ataerkil bir kurgudur. Özdeşlik mantığı ataerkindir. “‘Cinslerin farklılığı’, kendisi olma sorunsalına dayanır... İki cinse ‘ayrılma’, kendisi olma’dan a priori çıkar” (Irigaray 1980, s. 30). Salt negatif olan, yani “bir şeyin” eksikliğiyle tanımlanan bir kadın bedenine sahip olmak deneyimi, (bu daha tam olarak: böyle bir kadın bedeni olarak *varolmak* demektir) düzenin bütün örneklerine ters düşer. Kadınlar yalnızca “kadın” adı verilen dişi cins olmakla kalmazlar, aynı zamanda *bir* cins olmayan dişilerdir. Bir çıkarımla tanımlanan kadının kadınlığı, erkek/kadın şeması karşısında, belli bir saptanmamışlık gösterir. Bu şema bir belirlilik şemasıdır ve tam da öznelerin tarihsel olarak açıkça saptanması amacına göredir. Irigaray bunu terk etmek için, “farklılık” üzerinde yeniden düşünür. Bu şekilde tarihsel, bedensel ve dilsel görüş açılarını siyasal bir görüş açısı olarak birleştirir. Bu siyasal görüş açısı, hazır bulunan farklılık olgusunu, “kadınlığı,” başka bir anlamda ciddiye almaya dayanır, Çünkü kadının belirsiz pozisyonu, kadının, “bir” cinse göre biçilmiş bir düzen içine yükseltilip yerleştirilerek aşılamaz ya da dengelenemez. Onun bu durumu daha köktenci karşı stratejiler gerektirir.

Luce Irigaray için de, çağdaş birçok kadın teorisyende olduğu gibi, psikanalizle hesaplaşmak çok önemlidir. 1930’da Belçika Blaton’da doğan Irigaray, Leuven’de felsefe okudu. Paul Valery üzerine bir çalışma yaparak öğrenimini tamamladıktan sonra Paris’e gitti. Reform Üniversitesi Vincennes’de psikoloji, Nanterre Üniversitesi’nde linguistik okudu. Bundan sonra yayınlar yapmaya başladı. Yapısalcı psikanalist Jacques Lacan’ın öğrencisi oldu; psikanaliz eğitimi gördü. *Speculum de l’autre femme* adlı doktora çalışmasından sonra (1974), Vincennes Üniversitesi’nin psikoloji bölümü ona kapılarını kapadı. Bu

kitabta derine inen ve eleştirilerinde korkusuz sivri bir dil kullanan bir kitaptır – Freud'u ve Lacan'ın Freud teorisine karşı yaptığı düzeltmeleri içerir; fakat aynı zamanda görme-duyusundan, nesne bilgisinden uzaklaşan; ve de formu varlık ölçütü sayan Platon'dan başlayarak şimdiki zamana kadar gelen bütün felsefe geleneğini eleştirir: "Şimdiye kadarki bütün özne teorileri, 'erkeklige' uygundur. Böyle bir teoriye teslim olan kadın, bilmeden, imgesel olanla kendi arasındaki özel ilişkiden vazgeçmiş olur" (1980 a, s. 169). Psikanalizin imaginär* kavramı, burada simgesel saptamaları somut olarak aşabilme ve etkisiz hale getirebilmeyi başarıma boyutudur.

Speculum Fransa'nın çok ötesinde de tanınmaktadır. Kitap, geliştirdiği tezle – düzen olarak birisinin egemen olduğu, ötekinin kendisini belirsizlik içinde "birlikte düşünölmüş" bulduğu iki cins arasındaki, tersine çevrilemez ilişkiyle başa çıkabilmek için– yeni bir dil geliştirir; çünkü normal dilde kadın temsil edilmemektedir; gelenek onu eksik bir gestalt; erkek öznenin uçuk, irrasyonel, tam olmayan bir yansıması olarak tanır. Irigaray bu görüşü olumluya çevirir ve özgül kadınca söylemin eski/yeni sözlerini, egemen düzenin birçok kez ve çeşitli şekilde yıkıldığı yere yerleştirir. Bu noktalar bir değil birçoğundur. *Speculum*'u çok bilinçli bir şekilde metafizik ve psikanalizin şaşırtıcı çokluktaki egemen imgelerinin karşısına yerleştirir. Irigaray çifte anlamlılıklar oluşturur ve teorisinin satırları arasındaki "açık anlamlı" kurguları deşifre eder. Onun Freud/Lacan'a, aynı zamanda kadınlara göre de ilk "signifikant"* olarak ve daima her iki cinsi birbirine bağlayan simgesel düzenin çevresinde olduğu "fallus"un karşısına koyduğu imgeler ün kazanmıştır. Irigaray, kadın cinsel organının biçimiyle ilgili bambaşka yapılar ortaya atarak psikanalizin fallusuyla alay eder: Birbirine az ya da çok değen kadın dudakları, akıcı geçitler ve sınırlar, göze görünmez olan, bu yüzden de tanıyan bakış için bildik olmayan, kadının zevk duygusunun erojen

kathılığını betimler. Küçük kızın kendisini *duyması*, kendisini ilk kez fallus şeklinde gören erkek çocuğa göre bambaşkadır (çocuk olarak gelişmesi de daha erkendir). Psikanalizin benin-gelişmesi teorileri, genellikle özne teorileri, bunu bastırır ve görmezlikten gelir – tıpkı felsefenin özdeşliğe dayalı dili ve teorisi gibi.

Kadın deneyimleri, Irigaray'ın görüşüne göre, bambaşka bir anlam sistemi ve betimleme tarzı içerme şansı taşırlar. Onun yazıları bunun somut denemeleridir; bunun arayışı içindedirler; ve başka bir dille denemeler yaparlar. Çünkü bu çok başka olan cinsin türlü anlamları, kadınlar için de kolayca sezgisel kavranabilir bir şey değildir *Speculum* adlı yazısına göre burada yapılacak olan, erkek düşüncesi-nin kadın için aynada oluşturduğu imgeyi boşaltmak ya da parçalamaktır. Irigaray'ın adlandırdığı gibi, "kadın dili" (parle femme), "kadın hakkında bir konuşma değildir; söz konusu olan, nesnesi, yerine göre öznesi kadın olan bir söylem üretmek değildir" (Irigaray 1979 a, s. 141; yazarın çıkarımı). Özdeşlik tartışması, konuşma düzenininin içsel kullanımını, farklılığa dayanan dile çeviremez. Kadın dilinin cümle kuruluşu, farklı bir dilde, başka bağlantılar içinde anlam kazanmalı; bakış ve mesafe koymaya değil, dokunma ve yakınlığa dayanmalıydı:

"Biz kendi cümlelerimizi çabucak buluruz: engel tanımaksızın her yerde, her zaman birbirimizi öpmek için. Karşımızda hiçbir şeyin ayak diretemeyeceği kadar inceyiz: eğer kendi yoğunluğumuzu iletebileceğimiz bir ortam bulursak, yenilenen uçucu birleşmemize hiçbir şey karşı koyamaz. Kendimizi yeniden bulmak için, her şeyin içine işleyeceğiz, fark edilmeden, hiçbir şeyi incitmeden. Kimse bir şey fark etmeyecek. Bizim gücümüz karşı koymamızın zayıflığında. Onlar, ayak diremeyen yumuşaklığımızın, kucaklamalarında, baskılarında ne anlam taşıdığını çoktan beri biliyorlar. Neden bundan oynar gibi ya-

rarlanmayalım? Onların saptanmış, sağlamaştırılmış, katılaşı-
mış göstergelerine kendimizi bağlatacak yerde, ayrılmış olma-
yalım?" (a.g.y., s. 222).

Irigaray bu "farklılık kadınların -içlerindeki- farkları" üzerine yaptığı çözümlenelerde, kadının tümünden bambaşka olan durumlarını incelerken kendisini bilimsel ya da felsefi dille sınırlamaz. Uygulama yapan bir psikanalist olarak da hastalarını sağaltmak için kadınlar üzerinde başka yöntemler uygular. Feminist olarak kadın hareketleri-
ne, siyasal tartışmalara katılır. Feminist İtalyan solu, Milano'daki "Li-
beria delle donne" grubu ve Verona'daki "Diotima" grubu, kendi siyasal "affidamento"*¹ görüşlerinde, Irigaray'ın yazılarından itici güç alırlar; kendi genealoji (cinslerin tarihi) üzerindeki düşüncelerini, yaptıkları tartışmalarla geliştirirler.² Irigaray 80'li 90'lı yıllarda, kendi görüşlerini siyasal-pratik bakımdan somutlaştırma konusunda yoğunlaştı. 1984'te *Ethik der sexuellen Differenz* adlı kitabı çıktı. Böyle bir etikin hareket noktası şu düşüncenin ötesinde olacaktır: "Ben hiçbir zaman bir erkeğin yerinde olmayacağım; bir erkek hiçbir zaman benim yerimde olmayacak." Bu, çok derinlere giden bir yabancılıktan kaynaklanan bir şaşkınlık, bir çekinmedir ki,

"Böyle bir şey cinsler arasında hiçbir zaman olmadı. Farklılık-
larının statüsünde korunan cinslerin birbiri yerine geçememe-
lerinin hayreti, ayrılma ve buluşma olanağı içeren bir özgür-
lük ve çekicilik mesafesi." (Irigaray 1991 a. s. 20 f.)

Bir cinsel farklılık etiki, "kadın genealojileriyle bağlarını yeniden kurmalıdır." Bu talebin yerine getirilmesi için, Irigaray yalnızca küçük kızın gelişmesini, annenin yerine fallus-baba arzusunun konması-

¹ "Affidamento" kavramı ve programı hakkında (Ital. Vertrauen, Treue, Sich Anvertrauen) bkz. Libreria delle donne 1989.

² Bkz. Muraro 1989.

na bağlayan psikanalizi eleştirmekle kalmadı. Akıl ve erkek kültüründe, tarihsel bakımdan unutulmuş, çok geniş kapsamlı bir kadın genealojisi olduğunu vurguladı. Örneğin Demeter ve kızı Kore/Persephone hakkındaki Grek mitolojisi, geçmişte, bugün yeniden anımsanması gereken nelerin olup bittiğini göstermektedir.”

“Erkek tanrılar arasındaki bir anlaşma yüzünden, küçük kız annesinden çalınır. Büyük tanrıçanın kızının çalınması, erkek tanrıların egemenliklerinin kurulması ve ataerkil toplumun örgütlenmesine hizmet eder... bu, hırsızlık ve küçük kızın beka-retinin bozulması, dinsel sferde bir erkek alışverişi üzerine kurulmuştur ... ataerkillik, bu şekilde, sevgi ve çoğalmanın en değerli ögesini tahrip etmiştir: anne ve kız arasındaki ilişkiyi, küçük, dokunulmamış kızın koruduğu gizemi. Bu ilişki, sevgiyi arzu etmekten, gökyüzünü yerden ayırmaz ve yeraltı dünyasını tanımaz.” (Irigaray 1991 b, s. 140 f.)

Anne ilişkisinin yeniden keşfedilmesi, biçim olarak kadınla kadın arasındaki dayanışmayla ilgilidir. O halde ille de gerçek bir anne ve kız ilişkisi değildir kastedilen. Buradaki cinslerin eşitliği, sevginin, sahiplenmeyen, bir nesneye yönelmemiş türü için bir anahtardır. “Kadın, annesiyle ilişkisinde, doğrudan özneler arası bir ilişki içinde bulunur. Özne nesne ilişkisi değildir bu; kuşkusuz kadının sevginin koruyucusu olduğu yorumuna götüren toplumsal ve kültürel bir ilişkidir” (Irigaray, a.g.y., s. 41). Kadının genealojisini yeniden kurmak ya da yeniden canlandırmak, bu silkelenmiş, bastırılmış, nötrleştirilmiş ilişkiyi desteklemek, ona bir ifade kazandırmak, ona kendine özgü “kültürünü” geri vermektir. Irigaray’ın –hiç olmazsa bir bölümünde– pozitif hukuku ikiye bölme teklifi, büyük heyecan uyandırdı. “Son yıllarda kadınların kazandıkları hakların büyük bir bölümü, onların erkek postuna bürünmelerine izin veren haklardır” (a.g.y., s. 107). Ancak haklarda çok derinlere inen değişiklikler, kadınlara kendi yurt-

taşlık haklarıyla özdeşliklerini ve kadın yurttaş statüsünü; bir başkasına karşı da özgürlüklerini kazandırabilir; kadınlar arası ilişkilere bir çerçeve sağlayabilir. Eşit haklara sahip olma ve hukuk düzeninin tarafsız olduğu mitosuna karşı, farklılık, ilk olarak haklarda kadınlar için ayrılık yapılmasıyla görünür hale getirilmelidir. Çünkü yapılan, klasik hukukun baştan başa erkek damgalı biçimi karşısında, kadınları eşitliğe zorlamaktır. İkinci olarak cinsler hukukta ilk kez kendi izlerini göstermelidir. Hukuk bakımından görünür hale getirilen, tanınan farklılık temeli üzerinde, kadınlarla kadınların bağlılıklarından hareket eden yeni bir hukuk sferinin kurulması, başka bir şekilde biçimlendirilmesidir söz konusu olan.

Farklılık düşüncesi, feminist çevrelerde şiddetli siyasal tartışmalara neden oldu. Bu arada özellikle birbirinden çok başka iki düşünce bağlamında Irigaray'a ve ona –göreceli– yakın olan yazarlara, →Julia Kristeva, Helene Cixous, Monique Wittig, Luisa Muraro'ya karşı çıktı. Irigaray'ın geçmişten gelen örneklerden ayrılmak adına, simgesel olana çok büyük ağırlık vermesi; bu nedenle de dil çalışmalarına girişmesi, idealistçe bir havada kalma, pratik alandan salt estetik alana geri çekilme olarak duyumsandı. Öte yandan Irigaray'a yeni bir "essensiyalizm"* yüklendi. Cinslerin ayrımı geleneğine karşı ileri sürdüklerinin, kadın söylemi ve kadın bedeni hakkında yeni bir özdeşüncesi olduğu; bunun farklılığı azaltacağına şiddetlendirdiği söylenildi. Irigaray'ı savunanlar, onun dil oyunlarının ve yazılarında "kadınca" kavramlar kurmasının stratejik karakterini vurguladılar. Onun radikal beden metaforlarıyla psikanalize getirdiği eleştirinin, kadın genealojisi savunuculuğunun ve öteki kadını, "anne"yi ortaya çıkaran simgesel yüksek değerlendirmelerinin, siyasal-pratik görüş açıları getirdiğini; ve ne biyolojizm ne de yeni bir "analık kutsaması" olduğunu ileri sürdüler. [PG]

YARARLANILAN YAPITLAR:

- IRIGARAY, LUCE. *Amante marine. De Friedrich Nietzsche*. Paris 1980 (a).
- *Das Geschlecht, das nicht eins ist* (1977). Berlin 1979 (a).
 - *Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution* (1989). Frankfurt/M. 1991 (b).
 - "Eine bewegt sich nicht ohne die andere" (1979). In: *Freibeuter 2* (1979 (b). s. 72-78.
 - *Ethik der sexuellen Differenz* (1984). Frankfurt/M. 1991 (a).
 - *Genealogie der Geschlechter* (1987). Freiburg 1989.
 - *Genealogie und Tradition*. Frankfurt/M. 1990.
 - *Genres culturels et interculturels*. Paris 1993.
 - *J'aime à toi – esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris 1992.
 - *Je, tu, nous pour une culture de la différence*. Paris 1990.
 - *La croyance même*. Paris 1983.
 - *Le corps-à-corps avec la mère*. Montréal 1982.
 - *Le langage des déments*. La Hague 1973.
 - *Le sexe linguistique*. Paris 1987.
 - *L'oubli de l'air*. Chez Martin Heidegger. Paris 1983.
 - *Parler n'est jamais neutre*. Paris 1985.
 - *Passions élémentaires* Paris 1982.
 - *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* (1974). Frankfurt/M. 1980 (b).
 - *Unbewußtes, Frauen, Psychoanalyse*. Berlin 1977.
 - *Waren, Körper, Sprache. Der verrückte Diskurs der Frauen*. Berlin 1976.
 - *Zur Geschlechterdifferenz: Interviews und Vorträge*. Wien 1987.
- CHANTER, TINA. *the Ethics of Eros. Irigarays Re-writing of the philosophers*. London 1994.
- FUSS, DIANA J. "Essentially speaking: Luce Irigarays Language of Essence." In: *Hypathia* 3 (1989). s. 62-80.
- MURARO, LUISA. "Der Begriff der weiblichen Genealogie." In: Luisa Muraro. *Vorträge*. Frankfurt/M. 1989. s. 3-35.
- WHITFORD, MARGARET. *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London 1991.

Sarah Kofman

(1934-1994)

“B: ‘Ama neden yazıyorsun ki?’ A: ‘...bütün yazılanlara kı-
zıyorum; yazmak benim için
bir ihtiyaç gidermek – ondan,
bir benzetmeyle söz etmek bi-
le beni tiksindiriyor.’ B: ‘Ama
o zaman neden yazıyorsun?’ A:
... düşüncelerimden kurtul-
mak için şimdye kadar başka
bir yol bulamadım.’ B: ‘Onlar-
dan neden kurtulmak istiyor-
sun?’ A: ‘Niye mi istiyorum?
İstiyor muyum? Buna mecbu-
rum...” (Nietzsche, alıntı,
Kofman 1985, s. 96 vd.)



Yazmak Sarah Kofman'ın ana konularından birisidir. Auschwitz'den sonra ve Auschwitz hakkında yazmak, sanat hakkında kendi haya-
tı, yerine göre yazının kendisi ya da bir şey üzerine yazmak, aslında
olanaksız olan bir şey, bir çelişki. Bu çelişki, kişisel olarak başından
geçen çelişkiler için bir benzetme; tıpkı insan hayatının çifte anlamlı-
lığı ve çelişkisi gibi. Janus'un başı, iki suratlı erkek kafası, zamandaş
evet ve hayırın anlam imgesi, aynı zamanda onun felsefesinin de be-
lirleyici işareti.

Onun hayatı, Yahudi olarak başından geçenlerden ve kadın olma-
sından çıkarılmış bir “başkası”nın, bir “farklılığın” hayatı. “Farklı-
lık” düşüncesi onun felsefi yaratmalarının kılıfı. Bu anlamda, postmo-
dern düşünce sisteminin yöntemi ve yapıbozumculuk içinde devinir.

Sarah Kofman çelişkilerini ancak 15 Ekim 1994'te kendisini öldürerek çözer.

Sarah Kofman kendi kişisel öyküsünü yazmayı hep erteledi. Çünkü biliyordu ki, bu onun ölümü demektir. "Bu şeyler benim için o kadar önemli ki, bende şöyle bir kanı var: Eğer bunlar söylenirlerse, artık başka bir şey yazamayacağım." 1994'te kendi hayatını yazdı (*Rue Ordoner Rue Labat*, 1995) ve hayatına son verdi.

Sarah Kofman 14 Ekim 1934'te Paris'te doğdu. Babası Rabbiner Berek Kofman Yahudi bir din adamıydı. "Evde dinsel, ayinsel bir hava egemendi... Biz bütün yemek yasaklarına sıkı bir şekilde uyuyorduk" (Kofman 1995, s. 21). Yemek ve beslenme konusundaki çelişkili yasak ve buyruklar, onlar için klasik "double-bind" (çifte bağ) idi. Uzun psikanaliz yıllarında gördü ki, hayatı, hiçbir zaman doğru olarak üzerine eğilmediği katmerli bir "double-bind"¹ durumuydu. *Sacrée nourritue* (Kutsal ve Lanetli Besin) adlı kısa yazısında şöyle der: "Yenmesi gerek derdi annem ve tıktıştırır, tıktıştırırdı... Yenmesi yasak derdi babam" (Kofman 1991, s. 110). Savaş sırasında yiyecek kıtlığından, savaştan önceyse temiz olmadığı için yenmesi yasak yiyecekler vardı: "Onu yeme derdi annem, -bırak çocuklar yesin diye araya girerdi babam- şimdi savaş var." (a.g.y.)

Sarah Kofman ve annesinin savaşın son üç yılında sakladıkları, ölümünden kurtardıkları "kadın," onu bir başka çelişki içine sokmuştu: "O sırada 'Yahudi Burnu'nun ne demek olduğunu bana öğretmekle, yepyeni bir besin koydu önüme: çocukluğumdaki beslenme, sağlığa çok zararlı olmakla yargılandı... Tam bir 'double-bind' içinde artık boğazımdan hiçbir şey geçmiyordu; bütün yediklerimi çıkarıyordum" (a.g.y., s. 111). Sarah Kofman çok kez kusuyordu.

¹ Çelişkili bir bilgilenmedeki "çifte bağ" için psikolojide kullanılan terim.

Başka bir "double-bind" durumu onun için çok daha güçlü. O, anesiyle onun sakladığı kadın arasında kaldı. Kesin bir şekilde, "o kadını" bir zamanlar her şeyden çok sevdiği annesinden üstün tuttuğunu fark etti. Bu deneyimi, bir türlü kurtulamadığı bir vicdan azabıyla ödüyordu. Her ikisi de onun için savaşıyorlardı. Savaş sırasındaki ortak hayat, onların açıkça çekişmesine olanak vermiyordu. Fakat savaştan sonra her ikisi de Sarah'ı kendi tarafına çekiyordu. Savaş sırasında Sarah o kadınla yaşamak zorunda olduğu halde, savaştan sonra onunla her türlü ilişki kurması yasaklandı.

Bu iki kadın arasında oradan oraya parçalanmışlık, Yahudi olmanın zorunluluğu, Yahudi olmamak-gerekliliği; yemek gerekliliği ve yemek yasağı; sevmek gerekliliği ve sevmek yasağı; kısaca içinde büyüdüğü Ordoner Sokağı ve "o kadın"la yaşadığı Labot Sokağı, son yazdığı özyaşamöyküsel fragmanlarda anlatılır. O, bu yazıyı en önemli yazısı olarak görür. "Çünkü belki de, yazdığım bir sürü kitap, zorunlu dolambaçlı bir yoldu; en sonunda 'bunu' anlatabilmem için" (Kofman 1995, s. 9). Felsefeyi "bunu" anlatmak zorunda kalmamak için kullandı:

"Olup bitenler bir açıklama istiyordu. Fakat ben yıllarca bütün sorunları, düşünceleri, korkuyla bastırdım. Babamın adını söylemeyecek durumdaydım. Teorik çalışmalar, bana bastırmamda yardımcı oldular. Vahşet hakkında hiçbir imgem yoktu. Felsefe bütün disiplinlerin en soyutudur. Bir şey hakkında, onu görmek zorunda olmadan konuşabilirsin. Ölümden söz ediyorum ama onu görmüyorum. Hiçbir görüntü koymuyorum önüme. Bu beni kurtardı" (Sarah Kofman 1988, s. 16).

Sarah Kofman'ın babası Auschwitz'de öldü. Onun sonradan öğrendiğine göre, önce iyice dövüldü ve canlı canlı gömüldü. Çünkü Sab-

bat'ta çalışmayı kabul etmemiştir. Sarah babasının ölümü üzerinde hiç bir zaman çalışma yapmadı. "Babam Yahudi olduğu için Auschwitz'de öldü. Bu konuda nasıl konuşmayabilirim? Ve nasıl konuşabilirim? Konuşmanın olanaksız olduğu bir konuda nasıl konuşulabilir?" (a.g.y., s. 27) diye yazar Sarah Kofman *Paroles suffoquées* (1987; Alm. *Erstickte Worte*, 1988) (Boğulmuş Sözcükler) adlı Auschwitz'den sonra, Auschwitz üzerine yazma olanağı ve olanaksızlığı sorununu ele aldığı yazısında.

Adorno, Kant'ın kategorik imperatifini* yeniden formüle ederek, Auschwitz'den sonra biz, düşünme ve davranışlarımızı, Auschwitz'in bir daha yinelenmemesine, ona benzer bir şeyin tekrarlanmamasına yöneltmeliyiz, der. Auschwitz hakkında konuşmak ve yazmak olanağı vardır; ama Auschwitz'den sonra onu anlatma olanağı artık yoktur. Yazmak, buna göre sürekli olarak bir "double-bind" altındadır. Auschwitz hakkında yazmak, Kofman'a göre özel bir form gerektirir. "Eğer 'tasavvur edilemez' bir şey hakkında yazılıyorsa, bu, her şeyden önce hükmedici, öğretici ve kurgusal olmamalıdır. Yazarken, konuşamayanların suskunluğuna yer vermek denenmelidir. Bu, 'güçsüz' bir yazmadır" (Kofman 1991, a, s. 104). En yüksek etik talep olan başkasını öldürmek yerine konuşurmak, yine en yüksek bir talep olan yazma zorunluluğuna çözülmez bir şekilde bağlıdır; bu, "gücü olmayan bir yazma"dır. Auschwitz üzerine yazılacak bir yazı, ancak bir fragman olabilir, bir kopukluktur. Bunun bir örneğini *Tod, unsterblich* (Ölüm, Ölümsüz) adlı yazı verebilir:

"M.L.A. ... ölüm, tıraşlı, bir iskelet...

Kavaklığın küçük çingene kızları, fareler gibi boğulmuş. Boğulan çocukların haykırıları..." (Kofman 1991c, s. 112).

Babasının ölümüyle ilgili olduğu halde, *Erstickte Worte* adlı yazısını Kofman özyaşamöyküsel görmez; Robert Antelme'in *Das Menschen-*

geschlecht'iyle Blanchot'nun *L'Idylle*'inin yazınsal bir karşılaştırılması, teorik bir düşünce olarak görür. "Benimle ilgisi yok... söz konusu olan benimle ilgili bir dram değil, tarihsel bir olguyu anlamaktır. Böyle bir şey ancak yaşamöyküsüne yer verilmeyerek yapılabilir" (a.g.y., s. 105). Jürg Altwegg'in önsözde, "Antelme ve Blanchot-baba" karşısındaki tavrı şöyledir: "Onu okurken Sarah Kofman'ın kendi kaderini bireysel, öznel boyutlarda betimlememek, (bunu kendi öz yaşamöyküsünde yapmalıydı), onu tarihe yazmak çabaları duyumsanır" (içinde: Kofman 1988, s. 21). Kofman'ın kendisi de şöyle der: "Onu anonimliğinden çözmek istemiyordum. O, benim babam olarak değil, Yahudi olarak öldü" (a.g.y.).

Sarah Kofman felsefe okudu. 1957'de Platon üzerine yaptığı çalışmayla diploma aldı. 1970'e kadar çeşitli yerlerde hocalık yaptı. 1970'den sonra Sorbon'da 1988'e kadar asistan olarak; 1991'den 94'e kadar felsefe profesörü olarak çalıştı. Felsefe çalışmalarının başlarında, klasik felsefe konularına yöneldi. Freud üzerine (*L'Enfance de l'art, une interpretation de l'esthetique freudienne*, 1970) ve Nietzsche üzerine (*Nietzsche et la metaphore*, 1973) adlı kitapları yayımladı. 80'li yılların başlarında onda feminist işaretler taşıyan sorular çoğalmaya başladı. *Pourquoi rit-on? Freud et le mot d'esprit* (1986; Alm. *Die lachenden Dritten. Freud und der Witz*, 1990; Gülen Üçüncüler, Freud ve Espri). Bu kitapta o, başka şeylerin yanı sıra, Freud'un kadınlar karşısında saygı ve aşağılama arasında devinen çelişkili tutumunu ele alır. *Le respect des femmes* (1982; Alm. *Die Ökonomie der Achtung*, 1990) adlı kitabında kadınlara karşı saygılı davranış olarak Kant ve Rousseau'da saygı kavramını inceler. Burada kadınların zayıf ve utangaç oldukları için saygıdeğer görüldükleri gösterilir. Kadınlar erkeklerin gücünü, kendi zayıflıklarına saygılı olmaya zorlarlar – saygı, "zayıfın güçlüyü zorlamasıdır, bir korunma önlemidir" (Kofman 1990 b. s. 44). Fakat

kadınlar zayıflıklarından dolayı erkeklere egemen olurlar; ama kamu hayatında hiçbir güçleri yoktur; ve bu bir paradokstur. Bunun nedeni, erkeklerdir. Çünkü onlar, kendi üzerlerindeki güçlerinden dolayı kadınlardan nefret ederler. Bu nefret, erkeklerin kamusal hayattaki egemenliklerinin motoru gibidir. Kadınları “saygılı bir uzaklıkta” tutarlar; onlar önünde “dikkatli” olurlar. “Kadınlar bir yandan zayıflıklarına karşın, onlara duyulan saygıdan dolayı kraliçeler gibi egemendirler; fakat öte yandan yumuşaklığı temsil ettiklerinden, yönetmezler; erkeklerdir akıllarıyla hizmetçi olan yöneticiler” (a.g.y., s. 48).

Kofman 1984 yılında postmodern düşünür Jacques Derrida'nın felsefesine kapsamlı bir giriş yazdı: *Lectures de Derrida* (Alm. *Derrida Lesen*, 1987) – çok yerde Derrida'yla birlikte onun kitabından söz edilir. “Differenz” (Farklılık) ve “dekonstruktion” (yapıbozumculuk) kavramlarını felsefenin oyun alanına Derrida getirdi. Derrida'nın felsefe teorileriyle uğraşmak Kofman için çözümünü güç, ama gerekli bir çalışma olmuştur. “Parçalanmış, merkezini kaybetmiş bir beden, geleneksel Logos'un anlamının tepetaklak edildiği bir metindir Derrida'nın yazıları. Kendisini akılsızca bir oyun olarak takdim eden bir yazı biçimi üzerine akıllıca bir söz söylemeye nasıl cesaret edilebilir? Derrida üzerine yazmak – “fakat onun ne söylemek istediğini kavramaya çalışmadan” (Kofman 1987, s. 19). Derrida yazının, “farklılık”ın takdimcisi olarak anlaşılmasını istiyor, açık bir sistem olarak; fakat bir bütün, açık anlamlı semantik bir birlik olarak değil. Yazı, ne bir anlam ne de anlamlılık gösterir. Bunlar “farklılık”tan çıkan şeylerdir. Bu bağlam içinde Derrida yazının altındaki “dipnotlara” özel bir önem biçer. Onun “alt” ve “üst” basamaklı düzenini yıkmak için.

Kofman'ın yazı yazmaya karşı gösterdiği derin kuşku, Derrida'yla derinlemesine uğraşmasının bir sonucudur. Differenz kavramının dil felsefesi yönünü aşarak, Derrida'nın da onu cinslerin farklılığı

sorununa uygulamasıyla ilgilenir.

Daha 1976'da yayımlanan *Autobiogriffures* (Alm. *Schreiben wie eine Katze*, 1985; Kedi Gibi Yazmak) bu anlamsal ilişkiler içindedir. Bu çözümleme Derrida'nın yazı hakkındaki anlayışına dayanır. Kofman, E.T.A. Hoffman'ın Kater Mur'unun, kendi yaşamöyküsünü yazarak, kendi kimliğine ulaşmak isterken bunu durmadan kaybettiğini gösterir. Yazı daima "başka bir şey"dir; aynı zamanda da "başkası"nın kaybedilmesidir daima. Kofman'ın metninde de çok kez rol oynayan ke-didir; "başka olan," "yabancı olan," "bilinmeyen"in temsilcisi olarak.

Onun *Melancholie de l'art* (1985; Alm. *Melancholie der Kunst*, 1986) (Sanatın Melankolisi) adlı metni de "bir şey üzerine yazma"yı konu edinir. "Sanat üzerine yazmak – bu olanaksız bir ödev değil mi?" diye sorar, çözümlerinin başlangıcında. O, klasik felsefenin sanat söyleminin üzerinde kurulduğu model ve benzetme kavramlarının çözülmesi gerektiğini göstermek ister. Burada kastedilen, "sanat ve doğa, duylara dayanan ve düşünsel olan, form ve içerik, yüzey ve derinlik, görünüş ve gerçeklik, işaret ve işaret edilen karşıtlıkları içindeki düşüncedir" (Kofman 1986, s. 10). Felsefeyi, sanatı daima kendi kavramsallığı, yani logos ve hakikat kavramları altına almak istemekle suçlar. Fakat bu kavramlar asla sanatın kavramları olamayacaklarından, bundan, genel olarak sanat hakkında *felsefi* bir soru sorulup sorulamayacağı kuşkusuna düşer. Sanat, çevrilemez bir kodun takdimcisidir. Onu yazıya, dile çevirmek istenci, onu istencin "buyruğuna" sokmak demektir. Sanat da, "başkası"nın, "yabancı" olanın takdimcisidir.

"Öyle görünüyor ki, sanat hakkındaki söylemin, onu bize unutturmak, gizlemek gibi bir amacı var; akıl ve hakikat hesabına onu aşarak ortadan kaldırmak. Ve bu saklama nedenidir... Eğer sanatla el ele ortadan kaldırılamaz bir 'artık' ortaya çıktı-

ğı için değilse?" (a.g.y., s. 14 vd.).

"Aslında burada bütün metin alıntılanmalıydı" (Kofman 1985, dipnot). [EK]

YARARLANILAN YAPITLAR:

KOFMAN, SARAH. Derrida lesen. Wien 1987.

- Die lachenden Dritten. Freud und der Witz. München/Wien 1990 (a).
- "Die Ökonomie der Achtung." In: Herta Nagl-Docekal (Hg.). Feministische Philosophie. Wien 1990 (b). s. 41 ff.
- Erstickte Worte. Wien 1988.
- "Geheiligte/Verfluchte Nahrung." In: Die Philosophin. Heft 3. Tübingen, April 1991 (b). s. 110 f.
- Melancholie der Kunst. Wien 1986 (a).
- Rousseau und die Frauen. Tübingen 1986 (b).
- Rue Ordoner Rue Labat. Tübingen 1995.
- "Schreiben ohne Macht." In: Die Philosophin. Heft 3. Tübingen, April 1991 (a). s. 103 ff.
- Schreiben wie eine Katze. Zu E.T.A. Hoffmanns Lebensansichten des Katers Murr. Graz/Wien 1985.
- "Tot, unsterblich." In: Die Philosophin. Heft 3. Tübingen, April 1991 (c). s. 111 f.

Julia Kristeva

(Doğ. 1941)

Julia Kristeva, hiç kuşkusuz çağdaş Fransız kadın teorisyenlerin en önemlilerinden birisidir. Özellikle *La révolution du langage poétique* (1974) (Alm. *Die Revolution der poetischen Sprache*, 1978) onu Fransa dışında da tanıttı – ama hemen hemen yalnızca akademik uzmanlık alanı çevrelerinde. Çünkü Kristeva'nın yapıtı, linguistik ve Jacques Lacan'ın psikanalizi hakkında büyük ölçüde bilgi sahibi olmayı gerektiriyor.



Dilbilimci filozof, semiyolog ve psikanalist Julia Kristeva 24 Haziran 1941'de Bulgaristan'da, Sliwen'de dünyaya geldi. 1966'da öğrenimini tamamlamak için Paris'e gitti. Bazı hocalardan başka, Roland Barthes ve Jacques Lacan'ın yanında çalıştı; 1966-67'de Lucien Goldman'ın yanında dilbilim alanında *Le texte du Roman* adlı çalışmasıyla doktorasını yaptı. Aynı şekilde 1966'da, *Tel Quel* adlı dergiyi çıkaran gruba katıldı. 1970'ten 1983'teki dağılışına kadar grubun yayımcı üyesi olarak çalıştı. Bu kuruluşun teorisyen beyni sayılıyordu. 1973'te *Şiir Dilinde Devrim*'le linguistik alanında doçent oldu.

¹ Semiyoloji (semiotik; gr. semeion=gösterge) genel gösterge sistemleri bilimi. Buraya sadece dil, müzik değil, jestler, dans, trafik işaretleri, dinsel ayinler de girer.

Kristeva 1967'den beri yazar Philippe Sollers'le evlidir ve bir oğulları vardır. Kocasını ve Roland Barthes'la 1974'te Çin'e bir araştırma gezisi yaptı. *Des Chinoises*'de (1974; Alm. *Die Chinesin*, 1982), sonraki yazıları için tipik olan semiyoloji, dil ve yazın tarihiyle felsefeyi, deneyimlere dayanan anlatılarla birbirine bağlamaya çalışır.

70'li yılların ortalarında psikanalist olmak için gerekli öğrenimi tamamladı ve 1979'dan beri psikanalist olarak çalışıyor. 1989'da, *Étrangeres a nous-mêmes* (1988; Alm. *Fremde sind wir uns selbst*, 1990) adlı kitabıyla Henri Hertz ödülünü kazandı.

Kristeva bugün Paris Üniversitesi VII, Institut Sciences des textes et documents'de hocalık yapıyor.

Intertextualite (Metinlerarası)

Julia Kristeva'nın dil teorisi için intertextualite çok önemli bir kavramdır. Claude Levi-Strauss ve Jacques Lacan gibi o da, toplumun bir simge sistemi olduğu ve simgesel yapıların bütün hayat alanlarını doldurduğu ve yapılandığı görüşündedir. Dil en önemli simge sistemidir. Çünkü bütün ötekileri yapılandırır.

İnsanlar için, bu dünyanın fenomenleri, ancak dil sembolleştirildiği ölçüde içine girilebilecek fenomenlerdir.²

Kristeva'ya göre metin uygulaması, itki (Trieb)³ ve işaretlemenin daima üst üste geldiği, birbiriyle karşılaştığı, hem anlaşılabilir hem de anlaşılabilir olmadığı bir ayırma sürecidir. Kristeva, hakikatların çokluğunun, anlamların çokluğuyla karşılıklı iletişim kurdukları bir edebiyatın sözcülüğünü yapar.

² Bu teori, Amerikalı kadın filozof →Susanne K. Langer'in yüzyılın başında geliştirdiği semboller teorisiyle göze çarpan bir benzerlik gösterir.

³ Kristeva'nın dil ve edebiyat teorisiyle ilgili çalışmaları, psikanaliz temeline dayanırlar. Dildeki göstergelere maddesellik kazandıran, itkinin harekete getirdiği bedenlerdir.

Intertextualite buna göre, çeşitli dillerin göstergelerini kendilerinin de taşıyan anlam vermenin çeşitli formlarının bulunduğunu, bir cümlelenin anlamının bağlama göre değiştiğini anlatır.⁴ Bu yalnızca hiçbir açıklığın olmaması değil, aynı zamanda anlamı oluşturan göstergelerin farklılığıdır (bkz. Kristeva 1978, s. 31).

Semiyotik ve Simgesel Olan

Die Revolution der poetischen Sprache, Kristeva'nın sonraki yazılarında hep yeniden ele aldığı düşüncesinin ana çizgilerini geliştirir. Burada söz konusu olan öznelere heterojenliktir; bu, Kristeva'da hiç kaybolmayan, tersine "parçalanıp dökülen," daha iyi söylenirse, "sistematisik olarak bölümlenen" bir düşüncedir (bkz. Werner, In: Kristeva 1987, s. 10). Kristeva, metin-özne-anlam ilişkisini topolojik bir ilişki olarak betimler: özne, metni, özne etrafında onu kuran çeşitli göstergelere böler, parçalar ve kendisini eritir. Bu şekilde ne bir anlam, bir hakikat vardır, ne de birlik gösteren bir özne.

"Bilim söylemi," metadil, kendi geleneksel özdeşliğini, mantıksal önkoşulunu korumak için, metin yapısının heterojenliği konusunda bir şey söylemez (bkz. a.g.y., s. 15). Her teori, sanı ya da bilginin içindeki bastırma ve dışlamaları gösteren her edebi konuşma ya da anlatı, bir ideoloji eleştirisidir (bkz. a.g.y., s. 105).

Kristeva, anlam verme sürecinde semiyotik⁵ ve simgesel işlemleri birbirinden ayırır. Simgesel olan, ataerkil düzeni, babanın yasasını gösterir ve dili öğrenmeyle başlar. Çocukluk gelişmesinde simgesel aşamaya, ödipal (simgeselden önceki) aşamanın kapanmasından sonra ulaşılır.⁶ Kristeva bu aşamayı, öznenin, ayırım yapabilme ve özdeşleş-

⁴ Bu şekilde "elbise kırmızıdır" cümlesinin dilbilimsel olası cümle yapısının taşıdığı anlam, dokuma sanayiinin bir reklam yazısındakiyle aynı değildir.

⁵ Semiyotik (gr.): ayırma, iz, işaret, kanıt vb.

⁶ Lacan'a göre bu aşama, ayna aşamasıdır (Spiegelstadium) (kendini görme anlamında -ç.n.); anne bedeninden ayrılma.

tirme, bunun sonucunda yargılama gibi çok önemli yeteneklerin kazanıldığı bir aşama olarak tanımlar.

Lacan bu bağlamda kadınların bu sembolleştirme aşamasına hiçbir zaman erişemediklerini; çünkü ödipal aşamayı, yani anne bedeninden çözülme aşamasını geçemediklerini kanıtlar. Bu yüzden kadınlar, ataerkil toplumun potansiyel barış bozucularıdır.

Kristeva'da semiyotik olan, başkası olanın alanını temsil eder; ve bilinçdışının izlerini taşır. Bu anlamda semiyotik ifade, daima sembolik düzeni bozan gerçekleşmemiş erotik hayaller ve isteklerdir.⁷ Bu, sanatta ve dinde açık bir şekilde kendisini gösterir; özellikle de Stephane Mallarmé, James Joyce ya da Comte de Lautreamont (1847-1870) gibi avangard yazarlarda. Bunlardaki müziksellikte, çok anlamlılıkta, gizemlilikte, geleneksel "kadınlık"ta, dil öncesi öğeler kendini gösterir.

Sembolik olan, farklılığa, sınırlamaya dayanırken semiyotik olan benzetme örnekleriyle çalışır; birbiri içinde erime, çağrışımlar, renkler, biçimler ve ritimlerde birbirine geçme gibi. Anlam verme süreci, farklılaşma ve farkların silinmesi arasındaki karşılıklı oyunla kurulur. Kristeva, sembolik olanı dil açısından düşünen Lacan'dan ayrılarak edebi uygulamadan hareket eder.

Kristeva'nın teorisi, Yeniçağ'ın başlarında, romanın ortaya çıkmasıyla başlar. Bu şekilde anlam verme, yeni bir şekilde, metinde görüntü alanına çıkmıştır. Şimdi bir metnin kendi dışında nasıl bir anlamı olduğunu belirlemek güçleşmiştir. Artık bir referans da sağlanamaz (bkz. a.g.y., s. 62 vd.). Eski edebi metinler –teolojik ya da mitolojik– sembolikken, şimdi modern roman, sadece kendi göstergeli yapısına indirgenmiştir. Bu şekilde anlamın tanrı tarafından verilmiş bir şey olmadığı ya da belli kültürel bir değişmezlik taşımadığı; ter-

⁷ Kristeva semiyotik için *chora* kavramını kullanır (gr. mekân, kann).

sine, durmadan yenilenen tarihsel bir şey olarak ortaya çıktığı açıklık kazanır (bkz. a.g.y., s. 64).

Marjinalliğe Sürülme – Kadınlık ve Sembolik Düzen

“Ben, kadınlık hakkında, kadınlar kadar çok ‘kadınlık’ olduğu düşüncesindeyim” (Kristeva, in: Rossum 1979, s. 82). Bu dile getirişle Kristeva, temel kadınlık ya da erkeklik özdeşliğine dayanan her türlü essensiyalist* teorisinin karşısındadır.

Auf unsere Seite adlı denemesinde (Kristeva 1982, s. 231 vd.) Kristeva, Yahudi tektanrıcılığı ve Batı sembol sistemleriyle kadınların dışlanması (marjinalleştirilmesi) arasındaki ilişkiyi çözümler. Onun tanımlamasına göre, Yahudi tektanrıcılığı, “sembolik babacı bir benüstü toplum” ilkesine göre kurulmuştur. Bu yüzden de kadınları, anneleri bastırır (bkz. a.g.y., s. 241 vd.). Kadının bu şekilde dışlanması, ataerki toplumun temel modelidir. Başka hiçbir uygarlık, cinsel farklılığı bu kadar açık bir ilke haline getirmemiştir: “Tektanrı birlik, iki cinsin kökten birbirinden ayrılmasını sağladı; bu ayırma onun koşulu oldu” (a.g.y., s. 243). Bu, Kristeva’ya göre, soyut bir otoritenin yönettiği sembolik bir düzendir; onu ortaya çıkaran anne bedeni hakkında artık hiçbir şey bilmek istememektedir (bkz. a.g.y., s. 244).

“...eğer bir kadın bakire ya da rahibe değilse, namus düşkünlüğü yoksa, cinsel zevk ve doğurma sevinci duyuyorsa; onun, babacı semboller düzeninde bir yer bulabilmek için, zevk duyan ana bedeni ve dinsel yasakların sembolleriyle sonu gelmez bir savaşı kabul etmesi; suçluluk duygusu ve öldürmeyle sonuçlanan ve tepe noktası mazoşist zevklere varan bir savaş içine girmesi gerekir” (a.g.y., s. 252).

Kristeva için gebelik ve doğum gibi fenomenler, kadınların sembolik düzenin sınırlarını tekrar tekrar aştıklarını gösterir. *Stabat Mater* (bkz. Kristeva 1989, s. 226 vd.) adlı yazısında, annelik hakkında

yeni bir söylem, yeni bir etik talep eder; doğum ve ölüm hakkında Hâretik ya da Heretik dediği bir etik üzerine düşünülmesini ister. "Çünkü belki de hayattaki bağları, düşünmeyi; bu şekilde de ölüm düşüncesini taşınabilir kılabilen, ahlaktan farklı olan Hâretik'tir: Hâretik ölümsüzlüktür, aşktır..." (a.g.y., s. 254).

Kristeva, geleneksel teori kurucuları gibi dili felsefi bakımdan sorgulamayan feminist linguistiği eleştirir. Ona göre bunun arkasında, doğruluğu araştırılmamış bir transandantal özne ya da Kartezyen Cogito vardır. Seksizmin [cinsler arasındaki farkı kadın aleyhine büyüten teori -ç.n.] dilde yapılan çözümlenmeleri, bunun asla açık seçik olmadığını gösteriyor.⁸ Dil seksist değildir, kullanılışı seksisttir. Bundan dolayı bu ifadelerin anlamı temelden değişebilir. Örneğin "Xanthippe" ya da "Hexe," kadın hareketleri sayesinde olumluya dönüşmüştür.

Kristeva, öznenin her konuşma ediminde, daima yeniden kurulduğu, onun bir "süreç-içinde-özne" olduğu görüşünü ileri sürer. Dilsel düzeni yıkmak ve cinslerin farklılığına, tıpkı bütün kadınların ve erkeklerin değişik deneyimlerine açık olduğu gibi açık olan bir özne kavramı formüle etmek ister.

Alıntılar

Roland Barthes, Kristeva için şunları yazar: "Julia Kristeva, nesnelere yerlerinden oynatır. Kendimizi güvende duyumsadığımız ve gurur duyabileceğimize inandığımız önyargıları hiç durmadan yıkar" (alıntı, Moi 1986, s. 175).

Buna karşılık birçok feminist dil teorisyeni, Kristeva'nın onların çalışmalarına getirdiği eleştiriyi çok garip karşılar.

Julia Kristeva'da bir "kadınlık" teorisinden söz edilemez. Bu, onun

⁸ Bu tartışma için (bkz. Moi 1986, s. 182).

köktenci antiessensiyalist tutumuyla çelişirdi. Onun "bağlandığı bilimsellik, marjinalite ve yıkıcılık sorunlarındaki araştırmaları, öznenin özdeşliği karşısında takındığı kökten yıkıcı tavır ... bütün bunlar feminist sorgulamalara da yeni görüş açıları getirir. Onun dil teorisi, öznenin çözülmesi (sujet en proces), bize kadın ve erkeklerin metinlerinin antihumanist ve antiessensiyalist görüş açılarından araştırma yapılması olanağını sağlar" (Moi 1989, s. 201).

Helene Cixous ve →Luce Irigaray'ın yanında Kristeva da postyapısalcılığın en önemli feminist filozoflarından. Her şeyden önce Anglo-Sakson ve ABD'li feministler onun yapıtı üzerine tartışmalar yapmışlardır (bkz. Moi 1986). Buna karşılık Kristeva, Almanya'da feminizm teorisyeninden çok, semiyotikçi olarak görülür. →Brigitte Weisshaupt ve Eva Meyer ona dayanırlar. Inge Suchsland, Kristeva'nın kolay okunmayan kitabı üzerine çok iyi bir açıklama yazısı yazmıştır (1992). [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

- KRISTEVA, JULIA. *Die Chinesin. Die Rolle der Frau in China*. Frankfurt/M./Berlin/Wien 1982.
- *Die Revolution der poetischen Sprache*. A. d. Franz. übers. u. eingel. v. Reinold Werner. Frankfurt/M. 1978.
 - *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/M. 1990.
 - *Geschichten von der Liebe*. Frankfurt/M. 1989.
 - "Semiologie – kritische Wissenschaft und/oder Wissenschaftskritik"; "Semiologie als Ideologiewissenschaft"; "Der geschlossene Text." In: Peter V. Zima (Hg). *Textsemiotik als Ideologiekritik*. Frankfurt/M. 1977. s. 35-53, 65-76 u. 195-229.
- FLETCHER, J. u. A. BENJAMIN (Hg.) *Abjection, Melancholia and Love. The Work of Julia Kristeva* London/New York 1990.
- KURZ-ADAM, MARIA. "Julia Kristeva." In: Julian Nida-Rümelin (Hg.) *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*. Stuttgart 1991. s. 297-301.

- MEYER, URSULA I. "Julia Kristeva." In: Ursula I. Meyer. Einführung in die feministische Philosophie. Aachen 1992, s. 184-202.
- MOI, TORIL (Hg.). The Kristeva Reader. New York 1986.
- "Marginalität und Subversion: Julia Kristeva." In: Toril Moi (Hg.). Sexus, Text, Herrschaft: Feministische Literaturtheorie. Bremen 1989. s. 175-202.
- ROSSUM, F. v. "Kein weibliches Schreiben? Fragen an Julia Kristeva." In: Freibeuter 1. Berlin 1979. s. 79-84.
- SUCHSLAND, INGE. Julia Kristeva zur Einführung. Hamburg 1992.

Adrienne Rich

*(Doğ. 1929)



Adrienne Rich Kuzey Amerika, Baltimorelidir. 1929 yılında doğmuş, kültür ağırlıklı bir burjuva çevre içinde büyümüştür. Babası patoloji profesörü, parlak bir araştırmacıdır. Ünlü John Hopkins Üniversitesi'ne erkenden girmeyi başararak, orada ayrıcalıklı bir şekilde kürsü sahibi tek Yahudi olarak hayatı boyunca çalıştı. Annesi varlıklı bir Protestan ailedendi; ABD'nin geleneklerine bağlı güney bölgesindedir. Adrienne Rich geçmişine bakarak, çocukluk dünyasının bilinç eşiği altındaki gerginlikleri anlatır: Dört kişilik örnek aile, kendi içine kapalıdır. Hep birlikte olunur, her şeyden konuşulur; ama çatışkılar konusunda suskunluk egemendir: "Bizim davranışımız, başkalarına göre kusursuz olmalıydı" (Rich 1990, s. 64). Kızının bakış açısına göre, babanın davranışı "antisemitik bir dünyada, asimile olmuş bir Yahudi"nin gerginlik ve yalnızlığıyla damgalıdır. Anne iki kızına da Hıristiyan eğitimi ve statü bilinci vermiştir; onları, akademik başarıyla olma ölçüsünde, sanatçı kadın idealiyle yetiştirmiştir. Onlar etkilere karşı koyuyorlardı. Adrienne Rich, sonraları, kendisini, ABD ve Yahudi-Hıristiyan köklerinden dolayı, "kökten bölünmüş" bir insan olarak anlatır:

"....there had to be a reason

I was growing up safe, American
With sugar rationed in a Mason jar
split at the root white-skinned social christian
neither gentile nor Jew
through the immense silence of the Holocaust
I had no idea of what I had been spared
still less of the woman and men my kin
the Jews of Vicksburg or Birmingham
whose lives must have been strategies no less
than the vixen's on Route 5¹

Rich erkenden dille yoğun şekilde uğraşmaya başladı. Kültür açlığı ve edebiyata karşı duyduğu ilgi ailesi tarafından desteklendi. O, babasının sevgili kızıydı. Okulunu yüksek bir başarıyla bitirdikten sonra, Harvard'da yazın bilimleri okudu. Rich'in coşkuyla sevdiği alan lirik alanı oldu; özellikle de sembolist İrlandalı şair Yeats: "onun dilindeki ahengin yanı sıra, yapıtlarındaki sanat ve siyaset arasındaki karşılıklı konuşma, beni ona coşkuyla çeken şeydi..." (Rich 1990, s. 86 vd.). Rich, çelişkileri duyulabilir kılan ve adlandıran, güçlü, savaşçı yazınsal bir biçem, bir dil arıyordu. İlk şiiri *A Change of World*, 1951'de yayımlandı. Rich'in karşılaştığı önemli siyasal etki, soğuk savaş deneyiminden ve McCarthy grubunun iç siyasetteki geriletici olumsuzluğundan geldi. 1956'dan sonra şiirlerinin oluşum tarihlerini belirtmeye başladı. Bunlarda, üzerinde bulunulan tarihsel "nokta" ön

¹ "... bir nedeni olmalıydı / benim güvenle Amerikalı olarak yetişmiş olmamın / şekerle beslenmiş, konserve kavanozunda / kökünden bölünmüş, beyaz tenli sosyal Hıristiyan / ne Hıristiyan ne Yahudi / korkunç Holocaust'un suskunluğunda / hiç haberim yoktu neden kurtulmuş olduğumdan / ne de akrabalarım erkekler ve kadınlardan / Vicksburg ya da Birmingham Yahudilerinden / kuşkusuz hayatlarını daha az olmayan bir stratejiyle kazanmış olan şehirlerarası 5. Yol üstündeki dışi tilkininkinden" (bkz. Rich 1973, s. 13; J. K. Langfort'un yardımıyla yazanın yaptığı Almanca çeviriden çevrilmiştir).

plana çıkmalıydı.

Ailesinin karşı koymasına karşın, 1953'te doğu Avrupa kökenli ortodoks bir Yahudiyle evlendi. Üç oğlu oldu. Kocasının geleneğe çok bağlı bir hayat yaşayan ailesi içinde, o zamana kadar ona yabancı olan bir korunma ortamı buldu. "Günlük mutfak düzeninde gizlenen sembolizmden çok özen gösterilen perhizlere kadar, her şeyin beni derinden çektiğini duyumsuyordum. Bu benim için otantik Yahudiliğin özüydü" (a.g.y., s. 66 vd.). Ortodoks bir aile hayatının bu şekilde idealize edilmesinin, antisemitik bir alt yapıya işaret ettiğini, dinin kadınlara verdiği rolün ataerkil karakterini Rich sonradan konu olarak ele alacaktır.

Bu sırada onun yazarlık çalışmalarına çok az zaman kalıyordu. Kocasını, –"ellili yılların akademik dünyasında alışılmamış bir şey olarak"– evde ona yardım ediyordu. Ama "onun yardımının bir iyilik yapmak eylemi olduğu açıktı... Yazmak için yaptığım savaşı, benim ayrıcalığım olarak bir lüks gibi görüyordum" (Rich 1979, s. 20). Rich 60'lı yılların ortalarından sonra, yurttaş hakları hareketleri içinde siyasal denemeler ve teorik yazılar yazmaya başladı; ve feminist bir tavır aldı.

"Genç Amerikalı aydınların okumaya ve tartışmaya başladığı varoluşçu filozoflar, özgürlükten, başkaldırıyla ilişkili bir şey olarak söz ediyorlardı. Fakat Beauvoir ve Baldwin'i okurken, özgür olmamanın somut gerçekliğini fark etmeye, onun nasıl ilerleyen, içe işleyen ve yıkıcı olan bir durum olduğunu ve onun zor kullanarak olduğu gibi, kültürle de ayakta tutulduğunu anlamaya başladım" (Rich 1990, s. 90).

Kadınlar açısından yapılacak radikal toplum eleştirisi, sonuç olarak edebiyat ve şiirde de ataerkil söylemce belirlenmiş sözlerin arka perdesini sorgulamalıydı. Rich kendi siyasal düzyazı ve şiirini birbiriyle bağlantılı görüyordu. Çünkü edebi dil, somut savaşım ve güç-

süzlük deneyiminden hiçbir şeyin yapamayacağı şekilde haber veriyordu. New York'a taşınarak, özerk bir getto kolejinde edebiyat dersleri vermeye başladı. Oradaki teorik çalışma şekli Harvard'dakinden tünden başkaydı. Edebi, felsefi ve siyasal çalışmalar o zamana kadar yaptıklarından çok daha fazla doğrudan birbiri içine girmişti. 1970'te kocasından ayrıldı. Bir kadını seviyordu. Bundan sonra artık kadınlar arasında yaşamaya karar verdi: "Kadınlarla özdeşleşmiş" bir kadın hayatı. Şimdi artık bilinçli bir şekilde kadın kamuoyu için yazıyordu. Çünkü erkek damgalı edebiyat sahnesinin bağlamı –bu isterse solun olsun– açık şekilde sansür yapmasa da, kadınların sözlerini sığlaştırıyordu: "Henüz erkeklere 'yaklaşacağım' umuduyla yazdığım da, düşüncelerimi sınırlıyordum, kendimi geri çekiyordum; yıkıcılığı zararsız, düşünülemez olanı dinginleştirici bir ahenge sokmaya çalışıyordum" (a.g.y., s. 9).

1976'da *Of Women Born* (Alm. *Von Frauen geboren*, 1979; Kadından Doğmak) adlı kitabı yayımlandı. Bu toplumsal analık kurumları üzerine yapılmış esaslı bir teorik çalışmaydı. Kitap, kadının annelik "doğası"nın bencillikten uzak, seven ve sorumluluk taşıyan bir varlık olduğu klişesini yıkar. O, bir yandan kadının seven ve doğal bir şekilde sorumluluk taşıyan bir varlık olmasını, toplumun ondan istediği bir rol olarak gösterir; öte yandan da bu aynı "doğa" tasarımı, kadınca üretimin anneliğe bağlanarak tanınmadığını, yadsındığını gösterir. "Yenilgilerin ve köleliğin, savaş ve anlaşmaların, keşif gezileri ve emperyalizmin yazılı tarihi içinde adı geçmeyen kurumların bir tarihi, bu tarihin bir ideolojisi vardır; ve bu, hanedanların kuruluşundan ve nasyonalizmden daha temeldedir" (Rich 1979, s. 27). Onların bugünkü şeklinde, analık kurumu kadınların değerden düşürülmesi, gettolaştırılması anlamı taşıyor. Bu düzenin amacı, kadınların somut potansiyellerini erkeklerin kontrolü altında tutmaktır. Bu yüzden Rich kurumların yıkılmasını savunur. Fakat "... analık kurumu-

nun yıkılması, analığın ortadan kaldırılması demek değildir;" kadınların kendi bedenleri ve kadınca üretimi kendilerinin belirlemesidir. Bu anlamda, kitap, feminist tartışmalarda ve feminist felsefede bir kilometre taşı oldu ve Adrienne Rich'i en sonunda ABD dışında da tanıttı.

Onun programlı bir makalesi olan ve 1980'de çıkan *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* (Alm. *Zwangsheterosexualitat und lesbische Existenz*; Zorlama Heteroseksüellik ve Lezbiyen Varoluş) adlı yazısı da aynı şekilde önemli oldu. Yazı Freud'a bağlı cinsellik imgelemlerini ve cinsellikte "zorunlu" sayılan öncelikleri geride bırakır. Rich'e göre, analık, dostluk, kız kardeşlik, beraberlik gibi ilişkilerin ilk kaynağı, kadınlar arasındaki ilişkilere – aynı şey sevgi ilişkileri, erotik ilişkiler için de geçerlidir. Varolan egemenlik ilişkileri içinde, erkekle olan "aşk" ilişkisi, kadınlar arasında olanaklı geniş ilişkiler yelpazesinin koparılması, yasaklanması temeline dayanır. Buradaki "koparılmak" sözcüğü, tarihsel çatışmanın derecesini zararsız göstermektedir. Bugün cinsel bakımdan normal sayılan duruma, birçok kuşak boyunca, bedensel şiddet kullanarak ve hiç de az olmayan ölçüde kadının bedeninin yok edilmesiyle, yaralama ve yok etmeyle ulaşılmıştır. Heteroseksüellik bu yüzden bir "zorlama heteroseksüellik"tir; şiddete dayanan bir zorlama biçimidir –görülebilir ya da bilinç eşiğinin altında yer alan– her gün şiddet kullanılan uygulamalarla ayakta tutulan. Rich bu konuda, "kadının kendini bulduğu" somut bir yaşama alanının tekrar elde edilmesini siyasal bir ödev olarak görür.

Toward a More Feminist Criticism (1981; Alm. *Für eine feministische Literaturkritik*; Feminist Bir Yazın Eleştirisi) ve *The Soul of a Woman's College* (1984; *Unsichtbarkeit in der Hochschule*; Yüksekokuldaki Görünmezlik) adlı kitapları, Amerikan üniversitelerinde kadın bilimcilerin kadın hareketleri statüsü kazanmaya başladıklarını gözler önü-

ne seriyor. Rich açıkça, 80'li, 90'lı yıllarda, kadınların düşüncelerinin değişmesi; "ne"yle değil, "nasıl"la uğraşması gerektiğini gösteriyor. Hareketin oyun alanı olan yazılı çalışmaların, siyasal tartışmalar için güç kaynağı olarak yararlanılması başarılıdır. Kadınca, feminist, lezbiyen felsefe yapmak; bilimsel bir kariyer aramak değil, kadınlar arasında yeni tartışma yolları aramak demektir.

"...old things, diffuse, unnamed, lie strong
across my heart

This is from where
my strength comes, even when I miss my strength
even when it turns on me
like a violent master."²

Verimli bir hesaplaşma geçmişten kopuk değildir ve "kadınlığa uygun" yaşayan kadınlar için acısız bir süreç olamaz. Rich'in teorik yazıları ve şiirleri, kadınlar arasındaki farklılık ve anlayış engelleri içinde dönüp dolaşır. Kadınların tartışmalarında, düşündürücü olan ve altından kalkılması kolay olmayan çatışkılar vardır. Aceleyle feminist bir "biz," bütün kadınların kardeş oldukları ve bundan dolayı eşit oldukları düşüncesi yakına alınırsa, bunun bir dışlama etkisi yapma tehlikesi vardır. Kendisinin Amerikan pasaportlu, beyaz, Yahudi, lezbiyen, akademisyen olarak birçok bakımdan ayrıcalıklı bir kadın olması durumunu ve kendi özgül "yeri"ni sorgulamaya çalışır. Ama onu asıl belirleyecek olan, tümüyle feda edilemeyecek olan yanındır. Kadınlar ve lezbiyenler, herkesin eşit olacağı ütopyasına yönelmek istemezler. Çünkü tümüyle eşitlenme düşleri, acı dolu gerçeklikleri

² "... eski nesnelere, dağınık, adsız, egemence kalbimin üstündeler / İşte bu, benim gücümün geldiği yer; hatta ben onu kaybetsem de / hatta o bana karşı olsa da / zorlayıcı bir usta gibi" (Rich 1973, s. 10; yazının Almanca çevirisinden çevrildi).

gizleyen bir hayaldir. Bu, kadınları ayıran şeyler karşısında sadece bir denemedir, ama güven dolu bir deneme. Adrienne Rich adı cesaret veren bir anlam taşır: Burada söz konusu olan, kadınlar arasında, onların başkalkıkları içinde daima tartışmayı olanaklı kılacak bir konuşma düzeyinin açılmasıdır. [PG]

YARARLANILAN YAPITLAR:

- RICH, ADRIENNE. *An atlas of the difficult world: Poems 1988-1991*. New York 1991.
- *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. New York 1986.
 - "Für eine feministische Literaturkritik." In: Adrienne Rich. *Um die Freiheit schreiben*. Beiträge zur Frauenbewegung. Frankfurt/M. 1990. s. 38-51.
 - *On Lies, Secrets, and Silence, Selected Prose 1966-1978*. London 1980.
 - *Sources*. Woodsick 1973.
 - *The fact of a doorframe: Poems selected and new, 1950-1984*. New York 1984.
 - *Um die Freiheit schreiben*. Beiträge zur Frauenbewegung. Frankfurt/M. 1990.
 - "Unsichtbarkeit an der Hochschule." In: Adrienne Rich. *Um die Freiheit schreiben*. Beiträge zur Frauenbewegung. Frankfurt/M. 1990. s. 100-102.
 - *Von Frauen geboren. Mutterschaft als Erfahrung und Institution* (1979). München 1979.
 - "Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz." In: Adrienne Rich u. Audre Lorde. *Macht und Sinnlichkeit*. Ausgewählte Texte. 2. Aufl. Berlin 1986. s. 138-168.
 - u. Audre Lorde. *Macht und Sinnlichkeit*. Ausgewählte Texte. 3., erw. Aufl. Berlin 1991.
- DIAZ-DIOCARETZ, MYRIAM. *Translating Poetic Discourse*. Amsterdam/ Philadelphia 1985.
- HARRIS, JEAN. "The Emergence of a Feminizing Ethos in Adrienne Rich's Poetry." In: *Rhetoric Society Quarterly* 1988. s. 133-140.

Judith Nisse Shklar (1928-1992)



İkibin yıldan fazla bir zamandan beri –Aristoteles’in *Nikomakhos Ahlakı*’ndan John Rawl’in *Theorie der Gerechtigkeit*’deki adalet teorisine kadar– adalet üzerine felsefe yapılıyor. Buna karşılık adaletsizlik hiçbir zaman özgün bir felsefe konusu olarak görülmedi; ancak adalet dolayısıyla üzerinde düşünöldü.¹

Bu, Judith Nisse Shklar’ın önlü yapıtıyla, “adaletsizliğe adaletle karşı çıkmak” istemesine kadar (Shklar 1992, s. 29) sürdü: *Faces of Injustice* (1990; Alm. *Über Ungerechtigkeit*, 1929; Adaletsizlik Üstüne) adlı yapıtı onu –ölümünden sonra da olsa– akademik çevrenin ötesinde tanıttı.

Felsefeci ve siyaset bilimcisi Judith N. Shklar, 1928’de Letonya, Riga’da doğdu. Ailesi Almanca konuşan Yahudilerdendi. 1939’da ailesi, Ruslardan kaçarak İsveç’e, sonradan da Almanlardan kaçarak Rusya ve Japonya üzerinden ABD’ye, daha sonra da Kanada’ya sığındı. J. N. Shklar Montreal’de okula gitti. Judith N. Shklar’ın siyasal bilimlerde karar kılmamasının nedeni, çocukluk ve gençlik yıllarında onu olumsuz yanıyla etkilemiş olan devletin gücü karşısında duyduğu korkudur (bkz. Hoffmann 1993, s. 174).

¹ “Adaletsizlik” sözcüğü hiçbir felsefe ansiklopedisinde, elkitabında ya da başvuru kitabında yer almaz.

Judith Shklar, siyasal felsefe, hukuk teorileri, ideler tarihi konusunda, Hegel (1976), Montesquieu (1987) ve Rousseau (1969) üzerine çok sayıda yazı yazdı. 1980'den önce birçok İngiliz ve Amerikan üniversitesinde çalıştı. 1980'de "John Cowls Professor of Government" olarak elit üniversitesi Harvard'da, Cambridge, Massachussets'de hukuk ve siyasal bilimler dersleri verdi. Bundan başka, American Political Science Association'ın başkanlığı yaptı.

Özgün bir siyasal felsefe geliştirdi ve Amerikan sistemini *Ordinary Vices* (1984), *The Faces of Injustice* (1990) ve *Amerikan Citizenship* (1969); *Legalism* (1964) adlı yazılarında eleştirdi.

Judith N. Shklar evli ve üç çocuk annesiydi. 17 Eylül 1992'de öldü.²

Adaletsizlik Konusunda Bir Teori

Şimdiye kadarki bütün adalet teorileri, adaletsizliği görmezlikten geldiler. Çünkü onlar adaletsizliğin adaletin olumsuzu olduğundan hareket ediyorlardı. Adaletsizlik ancak vaazlarda, sahne oyunlarında, romanlarda konu olarak ele alınıyor ve işleniyordu (Shklar 1992, s. 31).

Shklar'ın düşüncelerinin hareket noktası, mutsuzluk ve adaletsizlik tanımları arasında yapılagelen ayırımdır: Buna göre mutsuzluk temelde insanın istenci ve yapıp-etmelerinden bağımsızdır; adaletsizlikten ise insan sorumludur. Shklar buna karşı çıkar. "Geçmişte mutsuzluk sayılan bazı şeyler, bugün adaletsizlikten(dir). Örneğin çocuk ölümleri ya da açlık gibi durumlara, kamusal haksızlıklar ve aldırışsızlıklar neden olmaktadır" (a.g.y., s. 14). Hatta bugün biliyoruz ki, doğal afetler de yalnızca "yüksek bir gücün" sonucu değildir. Örneğin gösterilmiştir ki, nehirlerin yatağının düzeltilmesi, sellerin sıklığı ve yıkım derecesini etkilemektedir.

² Judith N. Shklar hakkında başka bilgilere sahip değiliz.

Olanları mutsuzluk olarak değerlendirmek, ilginin yönlendirilmesi ve adaletsizliğin üstünün örtülmesidir. Örneğin siyahların aşağılanması –bunun temeli insanların davranışları olduğu halde– eskiden bir adaletsizlik olarak görülüyordu; beyaz ırkın üstünlüğü olduğuna inanılıyor ve siyah derili doğmak mutsuzluk nedeni sayılıyordu.

Mutsuzluk ve adaletsizliğin birbirinden ayrılmasıyla, “kurban için bir şeyler yapmak, yakınmak, yardım etmek, acıları dindirmeye ...” çalışmaya hazır olmak potansiyel olanağı da ortadan kalkıyor (a.g.y., s. 9). Shklar’a göre bu sınıflandırma, biraz da bizim kendimizi ya bunu yapan suçlu ya da kurban yerine koymamızdan kaynaklanıyor. Eski adalet teorisyenleri, örneğin Aristoteles, suçluyu göz önünde tutuyor, kurbanı ihmal ediyordu.

Shklar’a göre adaletsizliği görmek ve –olabildiğince– ortadan kaldırmak için, kurbanın olağan görülmesinden hareket edilmelidir.

“Bu neden tam da benim başıma geldi?” sorusu ciddiye alınmalı ve tartışılmalıdır. Bir toplumun adaleti, toplumun kurbanlara karşı nasıl davrandığıyla ölçülür.

Her kurban durumunda, “arkası görülemez öznel bir öge” vardır. Shklar’a göre, aldanmış beklentilerinde kurbanın haklı olup olmadığı sorusuna verilecek yanıt adalet ilkesinin eksikliğinin ölçüsüdür.

Adalet sorunuyla kendisi de uğraşan ve “her siyasal toplumun kuralları koyacağı” tezini ileri süren Aristoteles’ten beri, bu durum, her siyasal-toplumsal adalet modeli için temel sayılmaktadır. Her toplumda bir arada yaşamayı normlar ve yasalar belirler. Bunların yerine getirilmemesi halinde yeni adaletsizliklerin ortaya çıkmaması için yasaklar ve cezalar koyulmuştur.

Judith Shklar toplumsal hayatın hukuksal düzenlenmesini sorgulamak istemez. Ama onun haksızlık karşısındaki tutumundan memnun olmasına, kuruluşların haksızlıklarla başa çıkacak yetenekte olduğu güvenine karşı durur (a.g.y., s. 36). Bu eleştirinin temelinde, adaletin

özü hakkında hiçbir şekilde birleşilmemiş olması ve her hukuk sisteminin belli bir adalet anlayışına vücut vermiş olması olgusu vardır. Shklar, bu noktada, "akıl sahibi bir toplumun" nasıl olması gerektiği konusunda adaletsizliği bilgi eksikliğiyle temellendiren Platon'a dayanır (bkz. a.g.y., s. 44).

Bundan başka, şimdye kadar üzerinde çok az durulan bir görüş noktası da "pasif adaletsizlik"tir. Çünkü adaletsizliğe sadece adaletsiz davranışlar değil, insanların ilgisiz davranmaları da neden olur (bkz. a.g.y., 74). Demokratik bir hukuk devletinde, "adaletin kurallarının ayakta tutulmasına" dikkat etmeyen yurttaşlar, pasif adaletsiz bir davranış içindedirler (a.g.y., s. 72). Bu davranışın uç noktalara varması, toplumu diktatörlüğe götürür.

Aristoteles, adaletsizliğin devrimlere neden olacağını söylerken, adaletin en temel insansal bir anlam olduğunu biliyordu. Fakat adaletin bu anlamı, mutlak, değişmez olan bir bütünlük göstermez. "Gerçeklik alanında adaletin geçerli anlamı, kendisini kabul ettirebilmektir" (a.g.y., s. 174). Bu özellikle kadın sorunlarında görülebilir. Yüzyıllar boyunca kadınların adalet duygularının hiçbir önemi yoktu. Açık haksızlıklara karşı ayağa kalktıklarında, onlar "eksantrikler, bilimsel gerçekleri ya da kabul edilmiş kuralları anlama yeteneğinden yoksun olarak görüldüler. Onlar bir kenarda kaldıklarından, siyasal etkinlikleri ve hiçbir saygınlıkları olmadığından, oyları da geçerli sayılmıyordu" (a.g.y.). Eski zamanlarda kadın olmak bir "mutsuzluk"tu.³ Oysa bugün "kadınların ayak direktmeleri sayesinde ideolojide, toplumsal güç bölüşümünde ... eski kuralların adaletsiz olduğu resmen kabul edildi." "Bu, haksızlık duygusunun hak almada etkin olmasına bir örnektir" (a.g.y., s. 174).

Shklar'a göre, adaletsizlik yeryüzünden tümüyle kaldırılamaz. Ne

³ Ortodoks Yahudiler bugün bile, kadın doğmadıkları için her gün tanrıya şükrederler (bkz. Shklar 1992, s. 110).

de "en adil toplum," bütün üyelerini aynı şekilde memnun edebilir. Adaletsizliği ortadan kaldırmaya hizmet eden her yasa değişikliği, yeni adaletsizlikler getirir (bkz. a.g.y., s. 193 vd.).

Bu yüzden davranışları yöneten soru şu olmalıdır: "Adaletsizliğin ne kadarı kaçınılmazdır? Ve ne kadarında insansal kararlar ve davranışların suçu vardır?" (a.g.y., s. 203). Kurban, adalet yolunun ortasında durmaktadır: "Hangi kararı verirsek verelim bu karar, biz kurbanın görüşünü sınırlamadan hesaba katmadıkça haksız olacaktır" (a.g.y.).

Judith Shklar kuşkucu bir liberaldir. Çalışmalarında, ölçü olarak, Amerikan adalet tartışmalarına egemen olan her iki modeli de eleştirir: liberal ve komünitarist modelleri. Bu her iki yön de, bireyin özgürlüğü ve kendini yönetme ilkeleriyle; daha kapsamlı bir toplumsal eşitliğin geliştirilmesinin nasıl uzlaştırılabileceğini tartışır. Liberaller geliştirilebilir hukuksal ilkeleri savunurken, komünitaristler ahlaksal deneyim ve kaynakların ortaklığına ağırlık verirler. Hem liberal John Rawls, hem de komünitarist Michel Walzer'le dost olan Judith N. Shklar, her iki görüşe de kuşkuyla bakar. O, yirminci yüzyılın terör, halkları sürme ve yok etme gibi uç deneyimlerini soyutlaştıran bütün felsefelere karşı güvensizlik duyar.

Shklar'a göre siyasal felsefenin ödevi, kendi toplumumuzla iletişimi ve onun hakkındaki inançlarımızı, yargılarımızı ve olanaklarımızı yetkinleştirmek ve eleştirel olarak denemektir (bkz. Shklar 1984; s. 226). O, yazılarında daima hayattan ve insanlardan, tarihten ve edebiyattan örnekler verir.

Otto Kallscheuer, Shklar'ın yapıtları karşısında "ancak bir kadının düşünebileceği" şu üç ögenin üstünde durur: "onun siyasal konuların gerçek deneysel içerikleri için ahlaksal psikolojik yüksek derecedeki duyarlılığı; göreceli daha iyi hesabına yapılan bütün denemelere...ka-

çınılmaz bir kötü olan siyasal düzenin akıldışlaştırılmasına karşı duyduğu kuşku;" ve sonunda, "şiddet, tiranlık karşısında kalan...sürülen, sığınmacı olan ya da yurttaşlık hakkı gasp edilen kurbanlara bakış açısında ahlaka öncelik vermesi" (Kallscheuer 1993, s. 59).⁴

Son konu üzerine bir ders için hazırlanmış el yazıları, ölümünden sonra *Obligation, Loyalty, Exile* (1993) adıyla yayımlandı.

Judith N. Shklar, bu sorunlarla ilgili kapsamlı bir yapıt hazırlamaktaydı. Fakat tamamlayamadı. [MR].

YARARLANILAN YAPITLAR:

SHKLAR, JUDITH. *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Princeton 1969.

— *American Citizenship*. Cambridge 1991.

— *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind"*. Cambridge 1976.

— *Legalism*. Cambridge 1964.

— *Men and Citizen. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge 1969.

— *Montesquieu*. Oxford/New York 1987.

— "Obligation, Loyalty, Exile." In: *Political Theory*. Bd. 21, Nr. 2. Beverly Hills, Calif. 1993, s. 181-197.

— *Ordinary Vices*. 1984.

— *Über Ungerechtigkeit*. Berlin 1992.

HOFFMANN, STANLEY, "Judith Shklar As Political Thinker." In: *Political Theory*. Bd. 21. Nr. 2. Beverly Hills, Calif. 1993. s. 172-180.

KALLSCHEUER, OTTO. "Judith Shklar, Sinn für Ungerechtigkeit." In: *DU*. Nr. 11. Zürich, Nov. 1993. s. 58-60.

⁴ Kallscheuer bu şekilde, yapıtı, özgül "kadınca" bir mantık çerçevesine yerleştirmez. O kadınların tarihsel ve istatistik olarak başka bir görüş açılan olduğunu kanıtlar. Çünkü kadınlar şimdiye kadar yasallaştırma merkezinin dışındaydılar." İktidarın bedelinin akıldışına atılmasına izin veren "iktidar yasası" onların emrinde değildir (bkz. Kallscheuer 1993, s. 59).

Elfriede Walesca Tielsch **(1910-1993)**

“Çünkü filozof, yeniden ilk Grekler gibi, hayatının bütünüyle felsefe yapmasını, bunun için sorumluluk taşımasını ve duyumsamasını öğrenmelidir” (Tielsch 1981, s. 441).

Hukukçu ve filozof olan Elfriede Walesca Tielsch'in adı, sadece antik empirizmin yeniden keşfedilmesiyle değil, Almanya'daki feminist felsefeyle de sıkı sıkıya bağlıdır; O, Internationalen Assoziation der Philosophinnen'in (IAPH) (Uluslararası Kadın Filozoflar Birliği) kurucusu, ilk ve uzun yıllar başkanı, sonra da onursal başkanı olmuştur. Meslektaş ve IAPH'nin sonraki başkanı Brigitte Weisshaupt, onun “...Almanya'da ve Almanya dışında felsefe yapan kadınların, gittikçe artan ölçülerde sesleri, yavaş yavaş da mevkileri olmasında büyük katkısının” olduğunu söyler” (Weisshaupt 1993, s. 118). Bu arada IAPH'nin bütün önemli felsefe kongrelerinde temsil edilmesi de büyük ölçüde onun sayesinde olmuştur (bkz. a.g.y.).

Tielsch, kendi kuşağında, felsefe mesleğinden olan kadın filozofların da yüksek okullarda yer almak konusunda aynı haklara sahip olmaları gerektiğini, toplumsal düzeyde yaptığı çıkışlarla isteyen, ilk ve tek kadındır (bkz. a.g.y., s. 119).

Elfriede Walesca Tielsch, 1910'da Pommern'de, Neu-Lobitz çiftliğinde doğdu ve ailenin liseyi bitiren ilk kadını oldu. Dörtbuçuk yılda lise bitirme sınavını başardı. Sonra hukuk okudu; çünkü 1929'da lise bitirme sınavında yazdığı gibi, “düşünmek hoşuna gidiyordu” (bkz. Tielsch 1991, s. 74). Bu sırada kadınların felsefe okuyabileceklerini bile bilmiyordu (bkz. a.g.y.).

1935'te staj yaptığı sırada hukuk doktorası da yaptı; mesleğinde

“yardımcı” olmak için verdiği sınavdan sonra, Nasyonal Sosyalistlerin kadın hukukçuların mesleğe girmelerini yasaklamaları üzerine işsiz kaldı. Bunun üzerine başladığı felsefe alanındaki ikinci üniversite öğrenimi de ona yasaklandı. 1944'teki şikâyet başvurusu kâğıt üzerinde kaldı. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1951'de, Berlin'de psikoloji, felsefe ve sanat felsefesiyle öğrenimini sürdürebildi ve 1952'de doktora yaparak tamamladı. Bundan sonra Berlin Freie Universität'de asistan oldu. 1964'ten sonra Freie Universität'in Pädagogische Hochschule'yle birleşmesine kadar, burada felsefe dersleri verdi. 1971'de Pädagogische Hochschule'de profesör ünvanı aldı.

Çifte doktoralı Tielsch profesörlük düzeyindeydi, ama doçentlik yapmak isteği geri çevrildi: “1964'te sağcı ordinaryüsler, 1971'de solcu öğrenciler” tarafından (a.g.y., s. 99, Anm. 2).

Filozof Tielsch'i ilgilendiren üç araştırma alanı vardı: felsefe ve hukuk tarihi, etik ve kendi mesleğinin kadın temsilcilerinin yazıl(ma)mış tarihi.

Antikçağ'ın Eleştirel Empirizminin Yeniden Keşfi

E. W. Tielsch, *Die antike Empiriker-Philosophie als kritische Erkenntnistheorie und als Grundlegung neuzeitlicher Politik* (1981)¹ adlı kitabının önsözünde yazdığı gibi, Alman felsefesinin Kant'tan 200 yıl sonra hâlâ tutsağı olduğu “dogmatik hülyalardan” uyanarak, “sistemik aydınlanmacı empirizmin” hemen hemen unutulmuş başarılarıyla yoğun şekilde uğraşmaya başladı. Platon'un yazılarını yeniden yorumlayarak, (*Die Platonische Versionen der griechischen Doxalehre*, 1970) ikinci Grek felsefe kuşağının “kaybolan ‘Protagorasçı’ bilgi ve davranış teorilerini” yeniden ayağa kaldırmayı denedi (Tielsch 1981 a., s. V).

¹ Genel olarak kapaktaki başlık alıntılanacak: *Der kritische Empirismus der Antike in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaft, Politik, Ethik und Rechtstheorie der Neuzeit.*

Platon ve Aristoteles felsefesiyle Antik dünyada bir örnek değişimi olduğunu gösterdi: Sofistler ve empiriklerin, kültür açısından daha çok, gerçekçi ve aydınlanmacı olan eski doğa felsefesi; o zamandan beri felsefe tarihini büyük ölçüde etkileyen dogmatik metafizik bir doğrultuya yöneldi (bkz. a.g.y.). Bununla birlikte yalnızca Sextus Empiricus ya da Demokritus gibi yazarların yazılarının yok edilmesiyle kalınmadı, aynı zamanda onlar Sokrat öncesi olarak, genellikle değersizleştirildi (bkz. a.g.y., s. VI): "Asıl" felsefe, yani metafizik, ilk olarak Platon'la başladı (bkz. a.g.y., s. 438).

Bundan başka Tielsch, empiriklerin ve Epikürcülerin materyalist oldukları yargısını da değerden düşürdü. Onların düşüncesi mekanist bir düşünce değildi, doğayı "fiziksel bir gövde" olarak tanımlıyorlardı ve monist bir doğa anlayışları vardı. Onlara göre düşünceler, "ideal-maddesiz ya da maddi bir şey değil... fizik olarak, bir içgörü ve anlayışla kavramak demektir" (a.g.y., s. 223).

Hukuk teorisinde de aynı şekilde Antikçağ empiriklerine geri dönüşmesini istiyordu.² Sadece bir "dogmatik doğa hukuku tarihi"nin olduğunu ileri sürmek bir felsefe tarihi hatasıydı. Epikür'ün, Platon'un metafizik hukuk felsefesine karşı yaptığı eleştiri; Platon'un "kendi başına adalet" düşüncesinin varolan bir şey olmadığını gösteriyordu (bkz. a.g.y., s. 178).

Buna karşılık Epikür, "doğal haklılığı," "yararlı olanın (birisinin için olduğu gibi, öteki için de) birlikteliği; karşılıklı birbirine zarar vermemeye ve zarara uğramama olarak" tanımlar (alıntı, a.g.y.). Tielsch'e göre adalet, Platoncu-idealist hak anlayışının tersine, değişmez bir durum değildir; yasalarda olduğu gibi, tarihsel, kültürel koşullara bağlıdır ve değişir.

² Bunun için şu bölümlere bkz: "Empirisch-kritisches Kulturrecht oder metaphysisches Gottes-, Natur- und Vernunftrecht" ve "Die Logik des Freiheitsbegriffs"ın: Tielsch 1981 a, s. 153-158 ve 189-224.

Tielsch özgürlük kavramında da Platon'a dayanan Yeniçağ'ın tutumuyla sofist/Epikürcü felsefe arasındaki farkı gösterir. Yeniçağ'ın anlayışı bir olumsuzluktur, "bir şeyden ...özgür olmaktır," onun arkasında daima bir zorunluluk vardır: Tanrı, dünya aklı, ya da (yeni bir şey olarak da) Marksist plan (bkz. a.g.y., s. 206). Tielsch bunu, ceza hukukundaki "özgürlük cezası" [Freiheitsstrafe; hapis cezası anlamında, -ç.n.] örneğinde gösterir. Burada özgürlükten ölüm cezası verilmeyeceği, ama ondan daha az zalimce olmayan yıllarca tutukluluk, "tinsel ölüm" cezası verileceği kastedilir (bkz. a.g.y., s. 213). Bu durum "özgürlük cezası" kavramıyla gizlenir.

Tielsch'e göre atomcular ve sofistler daha ilerdeydiler; çünkü olumlu formüle etmesini biliyorlardı (bkz. a.g.y., s. 51). Tielsch, Antik empirizmin eleştirel-aydınlanmacı yanını belleklerde yeniden canlandırarak, başka düşüncelerin yanı sıra, Epikürcü ve atomcuların köle ve kadın dostu insan imgesinin, Platon'un "tanrısal" felsefesi tarafından tamamen bastırıldığını gösterir (bkz. a.g.y., s. 429).

Bundan başka o, özellikle, başka ülkelerde rastlanmayan Alman felsefe tarihi yazımının filolojik-bilgince havasını eleştirerek şunları söyler:

"Felsefe, insanın gerçek gereksinimlerinin canlanmasının ya da çağın gelişmelerinin dışında kalarak, onlarla başa çıkmak, onları desteklemek ya da düşünsel yol göstericilikle yanında olmak yerine, kendisini insanlığın 'lüks bir düşünme' eylemi olmakla sınırlar" (a.g.y., s. 439).

Kadın Filozof – Bir Mesleğin Tarihi/Tarihsizliği Hakkında

Die Philosophin (1983) ve *Femina Sapiens Kampf und Erfolg der Frau als Philosophin, Naturwissenschaftlerin oder Ärztin in Antike, Mittelalter, Renaissance und Neuzeit* (1984) adlı iki makalede, kadınların bilginliklerinin, felsefe tarihinde, geriye doğru Antikçağ'a kadar izlenebilece-

ğini gösterir; 1968'deki son büyük kadın hareketinin tarihsel dar görürlüğünü eleştirir. Onlar sadece 19. ve 20. yüzyılda yaşayan bilimle uğraşan kadınları ele alıyorlar.³ Cinslerin farklılığı sorununda da Tielsch empirik-eleştireldir. Kadınla erkek arasında, bugünkü bilgilere göre, kromozomlarda %3 ya da %4 gibi küçük bir farkın bulunduğunu; geriye kalan %96-97'de eşit olduklarını vurgular. Bununla birlikte "kadından bugün bile, onun %3-4'ü olan kadınca yeteneklerini geliştirmesi ve %96-97 genel insansal ve bireysel kişiliğini geliştirmekten vazgeçmesi istenmektedir" (Tielsch 1984, s. 141).

Tielsch, kadınların sahip oldukları yeteneklerin, "binlerce yıldan beri bastırılmış" olduğunu vurgular. Bunu, kadın düşünür sayısının, onların eğitiminin kısa süreden beri desteklenmiş olmasına karşın büyük ölçüde artması; ve bugün artık yüksekokullara girme hakkını, kızların da erkeklerle aynı sayıda kazanmaları olgusu göstermektedir (bkz. a.g.y., s. 143). Sadece yüksek dereceli makamlarda kadınların payı oldukça düşüktür. Antikçağ'da engelledikleri gibi, bugün de üniversitelerde kadınların %3-5 olan paylarının yükselmesini, erkeklerin güçleri engellemektedir. Kadının dışlanması konusunda felsefe tarihi çok iyi örnekler verir: "... onun (felsefenin) öz babası Aristoteles'in el atarak yaptığı gibi, en iyisi, kadın filozoflardan hiç söz edilmemesidir" (a.g.y., s. 145). Bu konuda, bugüne kadar hemen hemen hiçbir değişiklik olmadı. "Kadın hareketlerinin söylemi içinde, sofist-atomcuların insan hakları talepleri, tümüyle yok sayılıyor" (a.g.y.).

Daha Antikçağ'da birçok kadının felsefe alanında filozof olarak, meslek sahibi olduklarından hiç söz edilmiyor. Örneğin Sokrates'in "sokratik diyalog"u öğrendiği →Aspasia; ve İskenderiye'de Museion'u bir süre yöneten Yeniplatoncu →Hypatia gibi (bkz. *Kadın Filozoflar*,

³ Bu arada Antikçağ'da içine alan yayımlar yapıldı. Bkz. bu kitabın birinci cildi ve yararlanılan kitaplar bölümü.

Cilt 1). Bugüne kadar Antikçağ'ın kadın filozofları araştırılmış değildir. Eğer onlardan araştırmalarda söz edilirse, çok ender olarak teorileri göz önünde bulundurulur. Bunun yerine, onlar hakkında dedikodular, aşağılayıcı öyküler anlatılır. Tek yanlı olarak Aristoteles ve Platon üzerinde yoğunlaşan felsefede, "kadın ve erkek sofistlerin, kadın haklarının savunucusu olarak, İÖ 500-600 yıllarından beri, yabancıları ve köleleri de içine alarak, bütün sınıfların, halkların (ırkların) ve cinslerin eşit haklarını savundukları, büyük bir zevkle unutulur" (Tielsch 1983, b. s. 314).

Şimdi bir "kadın filozof" tarihten ne öğrenebilir? Tielsch, artık kadınların felsefe tarihindeki payının, okullarda öğretilmesi gerektiğini söyler: "Okula giden her kız öğrenci, daha Pitagorasçı kadınların bile iyi birer matematikçi olduklarını ya da Sokrates'in siyasal konuşma sanatını Aspasia'dan öğrenmiş olduğunu bilmelidir" (a.g.y., s. 324).

Kürtaj Etiği Hakkında

Kürtaj sorununun hümanist çözümü, Elfriede W. Tielsch'in çok kez, hem de ayrıca ele alıp üzerinde çalıştığı bir konudur. Bu konudaki yazıları şunlardır: *Die Abtreibungs-Ethik in der Menschlichen Frühgesellschaft* (1983); *Du sollst gebären – Du darfst nicht gebären. Die Entwicklung der Abtreibungsregel unter den orientalisches-antiken Zwillinginstitutionen von Patriarchat und Prostitution* (1986).

Tielsch, şimdiye kadar bu sorun karşısında iki uç durumun karşı karşıya getirilmesini eleştirir: Bir yanda kadının doğmamış fötüs karşısındaki mutlak egemenliği –"karnım benimdir"; öte yandan, "henüz tam insan olmayan hominidären bir varlığın fazla değerlendirilmesi" (Tielsch 1983 a, s. 228).

"Kadının sadece anne olarak değil, aynı zamanda kişi olarak değeri; embriyonun tam olmayan kişiliği karşısında, metafizik

olmayan, adil ve dengeli bir etikin gerektirdiği gibi özenle tartılmıyor.” (a.g.y.)

Böyle tek yanlı bir ideoloji, anaerkil ilk toplumlarda yoktu. Bunun çözüm yolları, “çok büyük bir esneklik” gösteriyor (bkz. a.g.y., s. 231 vd.) ve çeşitli düşünceleri içeriyordu: Nüfus siyaseti, ekonomik, toplumsal, kalıtsal ve aileyle ilgili sorunlar. Bununla beraber hayata karşı büyük bir saygı vardı: Bu çağlarda düşüklükler, bugün çok kez yapıldığı gibi, çöpe atılmıyordu.

“Ancak ilk kez büyük dinler ve metafizikler, henüz belirginleşmemiş olana, güya ‘insan’ sayılan her şeye, hayata karşı, çok yüksek bir koruma kavramı ortaya koydular...” (a.g.y., s. 237).

Doğulu despotların İÖ 1800-1500 yılları arasındaki yasalarında (Hammurabi, Roma ve Avrupa hukuklarında), çocuk aldırma konusunda belli cezalar yoktu (a.g.y.). Fakat bu, kadın haklarının tanınması gibi bir temele dayanmıyordu. Çünkü kadın –çok azları dışında– resmen ne insandı ne de yurttaş. Evin efendisi, kadından olduğu gibi onun parçası olan fôtustan da sorumluydu. Evlenme kurumu, kadının varlığının salt yasal olarak oğulun soyunu garanti altına alması bakımından, varlığını güçlendirdi. Çok çocukluluğun propagandası –“verimli ol ve çoğal”– ataerkillik dolayısıyla kadına yalnızca çok sayıda doğum yapmayı yüklemekle kalmıyor, dünya nüfusunun gereğinden fazla artmasına da neden oluyor. O halde ataerkillik kürtaja karşı savaşırsa, bu, asla insanlıkla ilgili değil, salt “erkekliktendir.”

Elfriede Walesca Tielsch'in yapıtları keşfedilmeyi bekliyor. Ondan henüz hiçbir alıntılama yapılmadı. [MR]

YARARLANILAN YAPITLAR:

TIELSCH, ELFRIEDE WALESCA. *Der kritische Empirismus der Antike in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaft, Politik, Ethik und Rechtstheorie der Neuzeit.* Meisenheim/Glan 1981 (a).

- "Die Abtreibungs-Ethik in der menschlichen Frühgesellschaft." In: Halina Bendkowski u. Brigitte Weisshaupt (Hg.). Was Philosophinnen denken. Bd. I. Zürich 1983 (a). s. 224-243.
 - "Die Menschenrechte als Staatsgarantie oder als Sozialethik. Fortschritt und Rückentwicklung in der neuzeitlichen Menschenrechtsauffassung gegenüber der Antike." In: Rechtstheorie, 13. 1982. s. 358-381.
 - "Die Philosophin. Geschichte und Ungeschichte eines Berufsstandes seit der Antike." In: Halina Bendkowski u. Brigitte Weisshaupt (Hg.). Was Philosophinnen denken. Bd. I. Zürich 1983 (b). s. 309-328.
 - Die Platonischen Versionen der griechisch-en Doxalehre. Meisenheim/Glan 1970.
 - "Die Rolle der 'häuslichen Freiheit' bei der neuzeitlichen Demokratisierung von Ehe und Familie im eigenen Erfahrungshorizont des zeitgenössischen Philosophinnen-Philosophen-Ehepaares." In: Astrid Deuber-Mankowsky u.a. (Hg.). 1789/1989. Die Revolution hat (nicht) stattgefunden. Tübingen 1989. s. 19-37.
 - "Du sollst gebären – Du darfst nicht gebären. Die Entwicklung der Abtreibungsregelung unter den orientalisches-antiken Zwillingeninstitutionen von Patriarchat und Prostitution." In: Manon Andreas-Grisebach u. Brigitte Weisshaupt (Hg.). Was Philosophinnen denken. Bd. II. Zürich 1986. s. 189-201.
 - "Epikurs Theorie vom privaten und sozialen Glück des Menschen." In: Günther Bienen (Hg.). Die Frage nach dem Glück. Stuttgart-Bad Darnstadt 1978. s. 59-76.
 - "Femina Sapiens. Kampf und Erfolg der Frau als Philosophin, Naturwissenschaftlerin oder Ärztin, in Orient und Antike, Mittelalter, Renaissance und Neuzeit." In: Elisabeth Gössmann (Hg.). Das Wohlgelehrte Frauenzimmer. München 1984. s. 139-166.
 - "Feministische Theorie und Philosophie in der Weimarer Zeit und im Faschismus." In: Die Philosophin, Heft 3. April 1991. s. 72-102.
 - "Kants Problem der 'Kausalität aus Freiheit' im Rahmen der antiken und neuzeitlichen Lösungsversuche." In: International Kant-Congress/Akten. 5. Berlin 1981 (b). s. 48-61.
 - "Was ist und was heißt 'Autorität'?" In: Kantstudien 71. 1980. s. 79-108.
- KRBEK, FRANZISKA VON. "Tielsch, Elfriede W." In: Ursula I. Meyer u. Heidemarie Bennent-Vahle (Hg.). Philosophinnen Lexikon. Aachen 1994. s. 325-328.
- WEISSHAUPT, BRIGITTE. "Nachruf. Elfriede Walesca Tielsch (1910-1993)." In: Die Philosophin, 8. 1993. s. 118-120.

Brigitte Weisshaupt (Doğ. 1939)

1939'da Gevelsberg'de doğdu. Essen'de öğrenim gördü. Münih, Heidelberg ve Freiburg üniversitelerinde felsefe, romanistik ve sanat tarihi okudu. 1967'de, *Der Geist als Grund der Zeit. Zur Zeitauslegung bei Augustinus Kant und Aristoteles* adlı çalışmasıyla Eugen Fink'in yanında doktora yaptı. 1968'de germanistik ve felsefe dallarında lise hocalığı için sınavına girdi. Aynı yıl İsviçreli filozof Kurt Weisshaupt'la evlenip Zürih'e yerleşti; iki çocuğu var.



Brigitte Weisshaupt 25 yıldan fazla bir zamandan beri, Zürih'te çeşitli kuruluşlarda öğretmen olarak çalışıyor: Üniversitede, halk yüksek okulunda, lisede ve Eidgenössische Technische Hochschule ve de Psikanaliz Semineri'nde çalışıyor; çeşitli felsefe kuruluşlarına üye olarak katılıyor; örneğin 1990'dan 1994'e kadar Zürih Felsefe Derneği'nin başkanıydı. Bundan başka 1974'te kendisinin kurduğu uluslararası Felsefe Birliği'nin de başkanı olarak çalışıyor; *Symposion*'un hazırlayıcı ve yayımcıları arasında yer alıyor.

Feminist Görüşe Göre Akıl Eleştirisi

Brigitte Weisshaupt'un felsefesi, öncelikle, akıl kavramı ve bunun-

la ilgili bir soru olarak, öznenin oluşumuyla hesaplaşır. Bu, her iki konu grubu içinde de, açık bir şekilde feminist bir görüşle yapılır. Fakat şimdiye kadarki erkek ağırlıklı bilim bağlamının korunması gerekli ve zorunludur. Yoksa *Dissidenz als Aufklärung*'da (1986) yazdığı gibi, Weisshaupt'a göre her şey "esoterik" olurdu.

Onun "dissident¹ teorisi"nde, "eleştirel teorinin koyutları feminiştir somutlaştırılır." Bunun için o, aydınlanmanın ve akıl eleştirisinin modelini izler. Bu modele göre, "insanların kendilerinden ve dünyadan memnun olmamaları, kendilerini ve dünyayı anlamalarını ilerleten bir etki yapar." (Weisshaupt 1986 b, s. 11)

Kadının bilimdeki rolünü, bir dissident rolü olarak tanımlar:

"Kadınca bilim eleştirisi totaliterliğin bir hayırlanmasıdır; bir bilimde tutarsız olan şeylerin bir araya getirilmesidir. Pratik olarak, erkek biliminin bu eleştiriyi kabul etmesi olanaksızdır. Çünkü bu, onların bilim egemenliğini "yarılayacaktır"; yani totaliteyi kaldıracaktır. O zaman feminist "bilim eleştirisi, bir güç eleştirisi" durumuna; bir devirme ve başka bir düşünme (dissident) olarak gelişme durumuna düşecektir" (a.g.y., s. 15).

Weisshaupt, 1992'de yayımlanan bir denemesinde, Batı'nın akıl kavramının tarihçesini ele alır: *Zur ungedachten Dialektik von Eros und Logos. Die ausschließung der Weiblichen durch Logifizierung der Liebe*. O, burada, Platon'un *Symposion* diyalogundaki Eros'la* Logos ilişkisini ele alarak, Batılı akıl kavramının, nasıl, kadının dışarı atılmasıyla kurulduğunu gösterir (bkz. Weisshaupt 1992, s. 46).

Diyalog erkeklerarası erotiğin yüceltilmesidir. Eros* ve Logos bir yüceltmeyle birbirine bağlanır ve basamaklı bir yolla, güzel ve

¹ "Dissidenz," "başka türlü düşünmek" anlamına gelir. (Latince'den türetilmiş: *dissidieren*, *dissidere*=başka türlü düşünmek)

hakikat olanın görülmesine ulaşılır (bkz. a.g.y., s. 47). Aynı zamanda, kadın ve erkek arasındaki aşk da, yalnızca çoğalmaya yarayan zorunlu bir kötülük olarak aşağılanır. Weisshaupt için, bu diyalogda bir kadın rahibe, →Diotima'nın (birinci cilt) konuşmacı rolünü üstlenmesi, gerçek bir ironidir; ve de "kadınlığın aşağılanması anlayışının anahtarıdır" (a.g.y.).²

Weisshaupt, *Schatten über Vernunft* adlı bir denemesinde (1992) şunu söyler: Eğer kadınlar şimdiye kadarki bilim içeriğinde kendilerini bulamamışlarsa, bunun nedeninin; kadının, erkek öznenin nesnelleştirilen bir yorumu olan ve kadının da sözü edilmeden birlikte "kastedildiği" sanılan, felsefi bir söylemden kaynaklandığı ortaya çıktı (Weisshaupt a, s. 137). Dikkatle bakılınca ortaya çıktı ki, "insanla (her zaman ve yalnızca) özdeşleştirilen, erkek olan insandır (erkek kastedilmektedir)" (a.g.y., s. 138).

Weisshaupt'a göre, aydınlanmamış cins ayrımcılığından (→Differenz*) akıl üzerine düşen gölgenin aydınlatılması, ancak yine akli araç olarak kullanmakla olasıdır. Bunun için o, her şeyden önce bilimsel teori ve teknik uygulamadaki akılcılığın mutlaklaştırılmasına karşı çıkar (bkz. Weisshaupt 1982, s. 82); ve bunu yaparken de Hegel'in anlayış yeteneği ve akli birbirinden ayırmasına dayanır. Gerçi anlayış yeteneğinin gerçekliğin bilgisinde yönetici bir rolü vardır; ama onun aklın düşünmesinin katkısına da gereksinimi vardır. "Rasyonel olan anlayışa uygundur ama, (henüz) akıllı değildir" (a.g.y., s. 36). Buna göre akıl, tekniğin, ahlaksal ve toplumsal bakımdan değerlendirilmesinin bir aleti olmayı üstlenir "Akıl, anlayış yeteneğinin bilgi dünyasıyla; bireysel, toplumsal ve bilimsel hayatın gerçekliği arasındaki bağları kurar...." (a.g.y., s. 38)

² Adriana Cavarero (1992) ve →Luce Irigaray da (1991. s. 29-46) aynı sonuca ulaşmışlardır.

Kendisi Olanın Özerkliği ya da Zorlanmamış Kendisi Olma

Özerk ben, birlik gösteren ve akıl tarafından yönetilen bir kendisi olarak tanımlanır. Bu ben, dışardaki ve kendi içindeki doğaya karşı zor kullanır. Bu "ben" "katı sınırlarla" sınırlanmış, belirlenmiştir: "kendisini düzeltme" yetisi olmayan, koparılıp ayrılmış yabancı, benin "ötekisi," değersiz dışlanmıştır (bkz. 1990 b, s. 1458). Weisshaupt için burada şu soru ortaya çıkıyor: Kadın böyle bir ben'e mi çabalamalıdır? O, Adorno'daki bu tür zorlama karakterin oluşmasını eleştirir; ve Habermas ve Wellmer'le birlikte "karşılıklı anlaşmacı-kalkıcı ben-özdeşliği"ni savunur.³

Weisshaupt çeşitli yazılarında özdeşlik oluşmasını inceler: *Sisyphos ohne Pathos. Selbsterhaltung und Selbstbestimmung im Alltag* (1983) ve *Selbstloses Selbstsein. Zur Dialektik eines produktiven Mangels* (1990) (bkz. Weisshaupt 1986 ve 1987).

Weisshaupt, bizim "günlük bilincimizin" nasıl ve ne derecede oluştuğu; buna dayanan ben bilincinin, çevrenin "gerçekliğinden ne kadar mesafe alabildiği ve ondan ayrılabilirdiği"⁴ ve bunun hangi dille yansıtılacağı gibi eski soruları, kadına yeni bir gözle bakarak tartışır. Günlük yapıp etmeleri rutin yinelemeler olarak niteler; bu bakımdan onlar amaçsızdır ve kalıcı sonuçlar doğurmazlar.

"Günlük hayata teslim olmak demek, günlük hayatı günlük hayat olarak düşünmeden yinelemek demektir. Betimlenen bu günlük hayat yapıp etmeleriyle, meslek çalışmalarının, filozofun çalışmalarının kastedilmediği açıktır. Fakat işçinin, memurun ve ev kadınının yapıp etmeleri kastedilmektedir" (a.g.y.,

³ Habermas'ın görüşünü eleştirir. Çünkü o, özdeşleşmenin oluşumunun temelendirilmesinde, cinsler arasındaki farklılığı dayanak yapar.

⁴ Alıntı, Weisshaupt 1983, s. 272. Hegel'in tanımına göre, ancak, eğer bilinç gündelik olandan çözülebilecek durumdaysa, onda, kendi hakkında bir bilinçten söz edilebilir.

s. 275).

Gerçekten kadınlardır “günlük hayatın yükünü çekenler.” Ev kadını ve anne olarak, hem de hizmet sektöründeki işleri vb. ile ailenin üretimine hizmet sağlarlar. Weissaupt için bu yüzden “kadın sisifos içinde heyecansız bir sisifostur” (Weissaupt 1983, s. 277). İnsanlığın bir yarısı, öteki yarısının günlük hayatın sıkıntılarını çekmesi pahasına, büyük ölçüde yükten kurtulmaktadır. (bkz. a.g.y., s. 279)

Kendisiz olmak, erkeklerin kadınlar için düzenleyip çizdiği yagıdır. Şimdi nasıl olur da bu durumdan birdenbire kendine güvenen güçlü bir kişilik gelişebilir? Kadınlar için yüzyıllardan beri süren “kendisini feda etmek kategorisi ... ontolojikleştirilmiş,”* yani “kendini feda etme” kadının doğal varlık yapısı olarak görülmüş olduğundan, kadınlar da kendilerine tanınan bu niteliği içselleştirmişlerdir. Onların “kendilerine yabancılaşan varlıkları,” kendilerini arama yolunda karşılarına çıkan ilk engeldir. Bu durum, kadının özerk bir hayatta karar kılması için cesur olmasını gerektirir.

Weissaupt'a göre kadının binlerce yıldır akıl adına onda olmadığı söylenen bir ben bilinci geliştirmesi, durumu hakkında bilgi sahibi olmasının ilk adımıdır. Bu yüzden birey olması için yapılacak felsefi çözümleme çok önemlidir. →Luce Irigaray ve →Julia Kristeva'nın düşünceleriyle ilişki kurarken, postmodernlikle kendi arasında açık şekilde sınır çizer. Çünkü postmodern düşüncede öznenin çözülmesi söz konusudur.

Eğer erkek damgalı evrende, kadının ne sesi ne de bir yeri varsa, o zaman kendi kendini yönetme hakkının kendisine tanınmasını kadın ancak kendi çabalarıyla kazanabilir⁵ (bkz. a.g.y., s. 278 vd.). Weiss-

⁵ Bu, Apel ve Habermas'ın geliştirdiği söylem etikine bir eleştiridir. “Kadınlar için, özellikle üniversiter söylem, a priori bir konuşma-anlaşma birliği, asimetrik bir şekil gösteriyor: Erkekler-kadınlar arasında, karşılıklı birbirini tanıma ahlağı, henüz ideal düzeyde bile söz konusu değil” (Weissaupt 1987, s. 110).

haupt'a göre akıl yetisine sahip kadınlar, "kendini tanıma dernekleri" içinde birbirleriyle diyalog kurmalıdırlar.⁶

Bu arada kadınlar erkeklerin "zorlamacı" özerkliklerine değil, "zorlamasız bir kendisi olma"ya, heyecan ve zevkin gelişmesini içeren bir duruma ulaşmaya çaba göstermelidirler. Amaç mutlak bir egemenlik temsilciliği istemeye kadar uzanmayan, tersine kendi kendisiyle konuşmasını, uzlaşmasını bilen bir ben-özdeşliğinin kurulması olmalıdır. "Zorlanmamış bir ben özdeşliği, 'iç doğayı' durmadan bastırmak yerine, ona uygun olmaya çaba göstermek demektir" (a.g.y., s. 69). Bu, Weisshaupt'a göre, kişilik kazanmanın daha olgun bir formudur.

Gen-Etik: Geleneksel Etikin Sınırları

Canlı varlıklara/varlıklarda uygulanan teknolojilerin, yeniden meydana getirme ve gen teknolojisinin gelişmeleri, buradaki etik ölçülerin ne olduğu sorusunu ortaya çıkardı. Çünkü geleneksel anlayış burada sınırına ulaşıyor. Brigitte Weisshaupt kendisini, bugün bir etikin kurulmasına; yani insan davranışlarının temelinde bulunan değer ve norm tasarımlarının çözümlenmesi ve eleştirilmesi ödevinin yerine getirilmesine adadı (bkz. Weisshaupt 1991, s. 78).

Bunun için Weisshaupt, karşılıklı konuşarak anlaşma etikiyle sorumluluk etikini birbirine bağlamaya çalışır ve her insanın yerine getirebileceği evrensel geçerli ilkelerin temellendirilmesi gereğini savunur.

Fakat ona göre, gen teknolojisinde, birlikte karar verecek kişilerin bilgilendirilmesinde eksiklik vardır. Birçok kadın, gen teknolojisinde olup biten birçok şeyden habersizdir. Örneğin yapay dölleme birçok yumurtanın ortaya çıktığı ve üretilen "gereksiz" dişi yumurtala-

⁶ Weisshaupt burada Hegel'in ben bilinci diyalektiğini, kanıt olarak alır: Kendisi olan ben, diyalog içinde bir ben olarak anlaşılır.

rın, ya tıp tarafından “kullanıldığı,” ya da gen teknolojisi için saklandığını bilmiyor (bkz. a.g.y., s. 81). Bu yeni teknolojiler sayesinde erkeklerin egemen olduğu örgütsel yapıda, kadınların durumu daha da belirginleşti: Kadın bedeni, madde düzeyine indirildi. Weisshaupt, bilimin birinci derecede ilgilendiği şeyin, çocuksuz kalan kadınlara anne olmak olanağı sağlamak; ya da hastalıklardan korunmak, sağaltmak değil, “son amacında bilgi ve buna bağlı güç olduğu” tezini ileri sürenlerdendir (a.g.y., s. 84).

O, bu durumu, kadının kendisi hakkında karar vermesi ve kişisel bütünleşmesi için bir tehdit olarak görmektedir (a.g.y., s. 85). “Kadınların bu teknolojik tıpla ne kadar anlaştıkları ve birlikte çalışmak istediklerini bilmeleri, birlikte davranmak için bir strateji içinde hareket etmeleri” çok önemlidir (a.g.y., s. 86). “Tek kişinin ve toplumun, bunun içinde yer alan, geleceğin doğa temeli planlanmamış ve oynanmamış kuşaklarının özerk kişilerinin de, doğru bir hayat sürmeleri bakımından anlamlı olacak bilginin” ölçüsü, Brigitte Weisshaupt için, yine akıldır (a.g.y., s. 91).

Brigitte Weisshaupt’un çalışmaları, özellikle akıl felsefesi, kadınların kendi kendilerini yönetme ve kendisi olmaları düşünceleriyle feminist tartışmaları büyük ölçüde etkilemiştir. Yapıtları üzerine ayrıca yapılmış bir çalışma henüz yoktur.

YARARLANILAN YAPITLAR:

WEISSHAUPT, BRIGITTE. *Der Geist als Grund der Zeit*. Freiburg i. Br. 1967.

- “Ethik und die Technologie am Lebendigen.” In: Ursula Konnertz (Hg.). *Grenzen der Moral*. Tübingen 1991. s. 75-93.
- *Identität und Selbstbestimmung – Überlegungen zum Begriff der Autarkie mit einem Ausblick in die feministische Philosophie*. In: H. Büchim u. M. Huppenbauer (Hg.). *Autarkie und Anpassung: Zur Spannung zwischen Selbstbestimmung und Umwel-*

- terhaltung. Opladen 1995.
- "Reflexionen zum Vernunftbegriff." In: Halina Bendkowski (Hg.). Philosophinnen. Von Wegen ins 3. Jahrtausend. Jahrbuch 1. Mainz 1982. s. 33-42.
 - "Schatten über der Vernunft." In: Herta Nagl-Docekal (Hg.). Feministische Philosophie. Wien/München 1990 (a). s. 136-157.
 - "Selbst-loses Selbstsein. Zur Dialektik eines produktiven Mangels." In: Marianne Krüll (Hg.). Wege aus der männlichen Wissenschaft. Pfaffenweiler 1990 (b). s. 57-74.
 - "Selbstlosigkeit und Wissen." In: Judith Conrad u. Ursula Konnertz (Hg.). Weiblichkeit und Moderne. Thübingen 1986 (a). s. 21-38.
 - "Spuren jenseits des Selben. Identität und Dissidenz." In: Bei Lichte betrachtet wird es finster. Frauensichten. Zürich 1987. s. 105-120.
 - "Zur ungedachten Dialektik von Eros und Logos. Die Ausschließung des Weiblichen durch Logifizierung der Liebe." In: Die Philosophin. Heft 6. 1992. s. 44-56.
 - u. Halina Bendkowski (Hg.). Was Philosophinnen denken. Eine Dokumentation. Zürich 1983.
 - u. Manon Andreas-Grisebach (Hg.). Was Philosophinnen denken. II. Zürich 1986 (b).
- BENNENT-VAHLE, HEIDEMARIE. "Brigitte Weisshaupt." In: Heidemarie Bennent-Vahle u. Ursula I. Meyer (Hg.). Philosophinnen Lexikon. Aachen 1994. s. 348-351.

Üçüncü Binyıla Doğru Son Yirmi Yılda Feminist Felsefe

Kadın filozoflar 60'lı yılların sonlarından beri, yeni kadın hareketleri temeli üzerinde, "kendi" bilimlerini temel bir eleştiri süzgecinden geçirdiler. Feminist felsefenin ağırlıklı ilgisi, kadının, felsefi düşünmeden çifte dışlanmasını göstermek üzerinde toplanıyor. Bu yalnızca, söylemin kadınlık nesnesinin özne yapılması değil (Weisshaupt), aynı zamanda bir olgu olarak, kadın filozofların Antikçağ'dan beri felsefe tarihinden dışlandığının da gösterilmesidir (bkz. *Kadın Filozoflar* Cilt 1).

Feminist felsefenin böyle bir amaca yönelmesi, tarihe yalnızca kadın filozofların ya da "kadınca" konuların bir eklenmesi olmayıp egemen olan (herr-schenden=erkek-çe, egemen) felsefeye ve onun temelinde yer alan ataerkil değerlere, normlara temelli bir eleştiri getirmektedir. Feminist felsefenin "yönetici ilkesi," *per definitionem*, "kadının kurtuluşu çabalarıdır" (Nagl-Docekal 1990, s. 11). Bu tür bir düşüncenin taraf tutacağı eleştirisine karşılık Elisabeth List şu yanıtı verir: "Geleneksel teori, evrenselliğini savunan söylemiyle daima taraf tuttu; şimdi de, yüzyıllar boyunca kurbanı olanlara, yani kadınlara bundan söz ediyor, bunun eleştirisini yapıyor" (List 1989, s. 7). Geleneksel teoriler hiçbir zaman tarafsız olmadı.

Artık Atlantik'in hem bu yakasında da, hem de öteki yakasında, kadın sesleri bilim alanında duyulur oldu. Carol C. Gould'un 1993'te Atlanta'da, American Philosophical Association'un düzenlediği sempozyumun parolası şuydu: "Yirmi yıl sonunda feminist felsefe" (Bkz. Gould 1994).

Gould, aynı adı taşıyan makalesinde feminizmi şöyle tanımlar: "The most important social movement of the second half of the 20th century" (Yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki en önemli toplumsal

hareket). Felsefe bu çıkışa hatırı sayılır bir canlanma borçludur (bkz. Gould 1994, s. 183). Bu, Alman (üniversite) felsefesi için ileri sürülemez. Bilimsel kuruluşlarda feminist felsefe hemen hiç temsil edilmiyor. İstatistiksel verilere göre felsefe dalı, tinsel bilimlerde çok gerilerde. Kadın filozofların payı yaklaşık %2 (ABD'de %13); Almanya'da, Amerikan üniversitelerinde olduğu gibi, cinsler/kadınlar hakkında çalışmalar yapan kuruluşlara sahip olmak bir ışık yılı uzak görünüyor. 1995'in sonbahar döneminden sonra, Duisburg'daki Gesamthochschule'de ilk kez feminist felsefe ağırlıklı bir kürsü¹ kuruluyor. ABD'de artık feminist felsefe araştırma alanında çalışan erkek profesörler bile var. Genel olarak feminist görüş açısı, birçok karma cinsli felsefe kuruluşunda, etkisini kuvvetle duyurmaya başlamış olmalı (bkz. Ferguson 1994, s. 198). Buna karşılık Almanya'da →Elfride Tielsch gibi kadın filozoflar doçentliklerinin tanınması için savaşıyorlar; ya da Elisabeth Gössmann gibileri, çifte habilitasyonlarına karşın kürsü sahibi olamıyorlar.

Bununla birlikte hem Avrupa'da hem Almanya'da, en az yirmi yıldan beri feminist araştırma alanında çalışan ve dikkat çekici başarıları olan kadınlar var. Fakat bunlar üniversitelerin dışındalar, her türlü destekten yoksunlar ve pek az yankıları var. Bununla birlikte bir kadroda yer almama, her zaman bir eksiklik, istenmeyen bir şey değil. Kadınlar, düşünceleriyle feminist tavra bağlandıkları oranda bilinçle, bir kuruluş olarak bilime eleştirel bir mesafe alıyorlar; "özerk" tartışmalar ve yayımlarla düşünce dünyasına giriş olanağı buluyorlar: →Adrienne Rich, →Luce Irigaray, →Heide Göttner Abendroth gibi filozoflar ve daha birçok başkası, siyasal tartışmalar yayımlayan kadın yazarlar ve yazar grupları bunu, gelenekten –geleneksel "söylem"den– kopmada çok önemli bir adım olarak görüyorlar.

¹ Hypatia Bd. 9, Nr. 3 Sommer 1994. Burada Linda Lopez McAlister, Ann Ferguson ve Kathryn Pyne Addelson'un makaleleri de yer alıyor.

Aşağıda en yeni feminist felsefe tartışmalarının araştırma alanları ve ağırlıklı konuları için birkaç örnek vermek istiyoruz. Kitabı, henüz sarmalında bulunduğumuz bir bugünü belgeleyerek bitirmek istiyoruz.² Yer bakımından birçok kadın filozof ele alınamadı. Bu arada o kadar çoğaldılar ki, hepsinin yalnızca adlarını saysak bile bu sınırlı sayfalara sığdıramazdık.



ONU TANIYOR MUSUNUZ?

SABAHLARI BİR İSTENÇ
AKŞAMLARI PAPTAYA
NÖTR CİNSTEN
(HUKUK ÖĞRENCİSİ)

Üniversitelerdeki kadınlar 1962'de bile cinsiyetçi karikatüristlerin gözde konusuydu.
(Çizim: Gerhard Rossmann)

Felsefe Tarihinin Yeni(den) Okunması ve Yazıl(ma)mış Tarihler

Feminist felsefenin temelleri, felsefe tarihinin yeniden okunmasıyla ilgilidir; yani bizim bugünkü değerler ve normlar sistemimizin

² Giriş bölümünde söylenenlerin yinelenmesinden her zaman kaçınılamıyor.

belirlenmesinde ölçü olmuş felsefenin kanonlarını [belirli bir alanda geçerli olan kural ve normların toplamı, -ç.n.] veren filozofların, eleştirel bir karşıtlıkla okunması demektir: Aristoteles, Platon, Descartes*, Kant, Hegel vb. gibi. Bunun yanı sıra yeni ve özgül düşünceler formüle edilecek. İkinci olarak, geleneksel felsefe tarihi yazımında sözü edilmeyen kadın filozofların payı gösterilecek. Bu alanlar iç içe girmiştir ve her ikisinde de kadın araştırmacılar aktif olarak çalışıyorlar. 1980'de Annegret Stopczyk, *Was Philosophen über Frauen denken* adlı kitabında, Antikçağ'dan zamanımıza kadar, felsefedeki kadın düşmanlığını belgeledi. O zamandan beri birçok kadın, erkek filozofun eleştirel çözümlemesini yaptı. Örneğin Adriana Cavarero, *Platon zum Trotz* (1982); Luce Irigaray, Platon ve Aristoteles'le, Descartes, Freud vb. ile uğraştı (1980 ve 1991); Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz* (1989) adlı kitapları yazdılar. En yeni olarak, erkek teorisyenler de, Foucault, Rorty ve Habermas, Lyotard, Derrida vb. yeni bir okuma başlattılar.

Fakat yalnızca tek tek filozoflar ve onların teorileri araştırılmakla kalmıyor, ataerkil tarihin bütünü sorgulanıyor (bkz. Lerner 1991, Meier-Seethaler 1992, →Göttner-Abendroth); çağların alışıl gelmiş bölümlenmesi, kuşkuyla yeniden inceleniyor. Örneğin Rönesans ve Aydınlanma gibi ilerilikle etiketlenmiş çağlardaki teorilerin, kadınların durumuyla ilgili düşünceleri, eleştirel olarak sorgulanıyor (bkz. Kelly-Godal 1988 ve Deuler-Mantowsky vb. 1989).

İkinci ana alanda, felsefe tarihinde kadınların payının araştırılmasında, bugüne kadar kadın filozofların bir kenara atılan tarihleri araştırılıyor; ele geçen yapıtlar çevrilerek yorumlanıyor ve yayımlanıyor. Özellikle Elisabeth Gössmann, yayımladığı *Archiv für theologie - und philosophische Geschichte der Frauen Forschung*'da, birçok metin (örneğin →Anna Maria von Schurmann, →Moderata Fonte, →Lucretia Marinella (bkz. *Kadın Filozoflar* Cilt 1) yayımlandı; yapılacak araştırmalara

açıldı. Kadın filozofların monografileri yayımlandı: ilk kez Amerika'da dört ciltlik yapıt *A History of Women Philosophers* (Waithe 1987 ff.) ve 1989'da *Women Philosophers* sözlüğü Ethel Kersey tarafından yayımlandı. 1993'te, Alman dilini kullanan ülkeler için, *Philosophinnen (von der Antike bis zur Aufklärung)* (bu kitabın birinci cildi olarak *Kadın Filozoflar, Antikçağ'dan Aydınlanma'ya Kadar*, Kabalcı Yayınevi); ve 1994'te bunu, Meyer ve Bennet-Vahle'nin hazırladığı tek ciltlik *Philosophinnen Lexikon* izledi.

Kadın, Doğa ve Felsefe

Batı felsefesi, tin ve doğayı birbirinden ayıran dualist bir görüşü benimsemiştir. Buna uygun olarak, ideler dünyasının gerçeklik dünyasından ayrılması (Platon), ruh ve beden ayrımı, özne ve duyuşsal algılama ve anlama yeteneğinin ayrımı gibi; ve de bu arada yan tutan bir eğilimle, erkek etkinlikle, kadın edilgenlikle birleştirilir. Düşünmek, "etkin" olanın payına düşer.

"Bilgi güctür" formülünü, Yeniçağ'ın "modern doğabilimlerinin babası" Francis Bacon söylemiştir. Carolyn Merchant, yazılarında yaptığı çözümlemelerle, doğaya egemen olmakla, kadınların baskı altına alınması arasında, tarihsel ve düşünsel bir ilişki bulunduğunu gösterir. Bacon'da, doğabilimleriyle sınırlanmak istenen "kaotik doğa" görüşünün uzantısı, doğrudan, kadınların "egemenlik hırsı ve cinsel dizginsizliğinin" toplumsal düzensizliğe neden olduğu düşünce-sine uzanır. Mantıksal olarak bu, erkek tarafından önlenmelidir. Çünkü, bir amaç olarak doğaya tamamen egemen olmak, tanrı tarafından erkeğe verilmiştir (bkz. Merchant 1987, s. 177-190).

Kadının düzensiz bir kaos olarak doğayla birleştirilmesinin tarihi eskidir. Bunun anlamı kadının, erkek ve çocukların yeniden üretilmesi için, "doğal bir kaynak" olarak, her zaman el altında bulundurulması gerekliliğidir. "Salt bir doğa" olarak, kadınların ne bir tarihi

olabilir, ne de kendilerine özgü bir düşünmeye sahip olma hakları vardır; onlar "başka bir akıl" olarak bilimsel söylemin dışındadırlar.

Çok sayıda feminist kadın, bu kadın imgesinin yanı sıra erkeklerin doğaya egemen olma savlarını eleştiriyor ve kendi görüşlerini geliştiriyor. Evelyn Fox-Keller, *Liebe, Macht und Erkenntnis* (1986) adlı kitabında, nesnellik savından vazgeçen, araştırma nesnesine duygudaşlıkla (empati) yaklaşan bir doğa bilimlerinin sözcülüğünü yapıyor.

Manon Andreas-Grisebach, son kitabı *Eine Ethik für die Natur*'da (1994). bizim, bütün hayatı insan için yararlı olmasının dışında, kendi başına bir değer olarak gören, bütünlükçü bir örneğe (paradigma) gereksinmemiz olduğunu söyler.



Judy Chicago, *Hypathia*.

Ataerkil Bilgi Teorisinin Eleştirisi

Elisabeth List, *Denkverhältnisse* adlı kitabının önsözünde, siyasal değişikliklerin aynı zamanda teorik, yani felsefi düşüncede değişiklik olmadan olamayacağını yazar (bkz. List Studer 1989, s. 13). Bu arada feminist görüş açısından, bilim teorisi çalışmaları, birçok kadın düşünürün çalışma alanı oldu: Ataerkil olan her türlü temel teoriye dayanma zamanı artık geçti (bkz. Harding 1990, Minnich 1994).

Feminist kadın düşünürler Batı felsefesinin, beyaz erkeği evrenin merkezine yerleştiren insan merkezli dünya imgesini hep bir ağızdan eleştiriyorlar (bkz. Andreas Grisebach 1994, Merchant 1987, Fox Keller 1986, Werlhof 1991). Onlar (erkek) tin ve (kadın) beden şeklindeki dualist ayrımı sorguluyorlar (bkz. Lloyd 1984); ve nesnel bir (doğa) bilim(i) yapılabileceğinden kuşku duyuyorlar. Bu şekilde akıl ve gelişme, teknik ve yapabilirlik kızağa alınıyor.

Kadın düşünürlerin rolü, bir "dissidentin" (başka türlü düşünen kadın) rolüdür (→Weisshaupt). Onların bilgi ilgileri ve yöntemleri, bu yüzden "male mainstream"den (erkek genel görüşü) büyük bir farklılık gösterir; alışılmış bilimsel geleneksel görüşe katılmazlar, tersine onu sorgularlar.

Psikoloji ve Psikolojik Antropoloji: Kadınlar Erkeklerden Başka Türü mü Düşünüyor ve Duyumsuyorlar?

Bugün empirik çalışan feminist kadın teorik düşünürler, Anglo-Sakson cinsler (gender) tartışması ve rasyonellik konusunda, toplumsal cinsellik ilişkisini nasıl yargılıyor?

Bu tartışmada Carol Gilligan'ın kadın psikolojisinin gelişmesi konusunda yaptığı araştırma, önemli bir temel oldu: *A Different Voice* (1982; Alm. *Die andere Stimme*, 1984; Öteki Ses). Gilligan burada, kadınların erkeklerden farklı ahlaksal ölçütlere uyduğunu, başka türlü davrandığını ve yargıladığını gösterdi – daha çok ilişkileri göz önünde tutarak ve soyut adalet kategorilerine daha az uyararak. Bu şekilde Gilligan, Lawrence Kohlberg'i, kendi gelişme psikolojisinin ahlak skalasında, birlikte duyma ve sempatiye yer vermediği için eleştirir. Kohlberg'e göre kadınlar, "ahlak tepe noktası"na, "soyut adalet"e, hemen hemen hiç ulaşamazlar. Onun araştırmaları yalnızca erkek deneklerle sınırlı kaldı.

Fakat burada hemen Gilligan'ın biyolojik bir temelden değil, öğ-

renilmiş, toplumsal ve kültürel bir cins özdeşleşmesinden hareket ettiği belirtilmelidir.

Sandra Harding, Gilligan'a katılarak, felsefede cins özdeşleşmesi ve rasyonellik anlayışının gelişmesini araştırdı: *Geschlechtsidentität und Rationalitätskonzeptionen* (1989). O zamana kadarki bütün "adalet" anlayışlarında, beyaz adamın ideal erkek imgesinin "ahlaksal kişilik" damgası olduğunu gösterdi.

Cinslerin özgül özdeşliğinin oluşması, dördüncü yaşla başlayan bir gelişme olarak, ya biyolojik cinsle bağlanır ya da rasyonel öğrenmeye. Buna karşılık yeni teoriler, cinslerin rollerinin özdeşleşmesi sürecinin öğrenme teorisyenlerinin kabul ettiğinden çok daha erken başladığından hareket ederler (bkz. Chodorow 1979, Dinnerstein 1979, Olivier 1989). Burada dayanılan temel, postFreudcu nesne ilişkisi teorisi. Buna göre çocuklar, gelişmelerinin belli bir zaman noktasında, başka kişileri nesneleştirir (bilmeye çalışır) ve böylece kendileri özne olurlar.

Bu nesneleştirme sürecinde, erkek ve kadın cinsinden olan küçük çocuklar, kızlar ve oğlanlar, bu anlayışa göre, değişik deneyimler edinirler. Küçük çocukların başkışisi annedir. Erkek cinsinden olan çocukların anneye aralarına koyduğu sınır, çok daha keskin kız çocuklarındaki daha yumuşaktır. Bu şekilde hep yeniden bir özgül cinsler ayrımı üretilir. Çocukların algılama ufkunda, erkek çocukların daha çok "nesnelleştiren," kızlarda ise, "ilişkileri göz önünde tutan" bir kendini bilme oluşur. Bu temel üzerinde, neden kadınların "ilişkileri göz önünde tutan" rasyonelliğinin erkeklerle çok kez çocukça, olgunlaşmamış; erkeklerin "nesnelleştiren" rasyonelliğinin de kadınlara çok kez soğuk ve insanlık dışı görüldüğü anlaşılacaktır.

Hak ve Adalet

Herta Nagl-Docekal, *Jenseits der Geschlechtermoral* (1994) adlı kita-

bının girişinde, şu soruyu soruyor: "... Ahlak felsefesi (yeniden) nasıl formüle edilmeli ki, kadınların çıkarlarının zedelenmesine karşı eleştirel bir tartışmaya olanak sağlayabilecek bir davranış tarzı temellendirilebilsin?" (s. 7).

Nagel-Docekal, ABD'de yardım etme (İng. caring) konusunda açılan bir tartışmada, yardım etmede en yüksek etik ilke olarak bir orta yolu savunur; yani bağlam duyarlılığıyla ahlaksal evrensellik. Yardım etmede eşitlik ve yansızlık gibi hak kategorileri, yardım lehine ortadan kaldırılmamalı. Çünkü bir duygu etiki, daima görecelik tehlikesi taşıyabilir; onda bir bağlanma (ödev anlamında) yoktur. Örneğin Sarah Hoagland'ın sözcülüğünü yaptığı uzak ülkelerin insanları söz konusu olamaz (a.g.y., s. 17 vd.).

Kadın Doğasının Teorisi – Jinozentrik Teori

→Luce Irigaray, Luisa Muraro, →Mary Daly ve Susan Griffin gibi köktenci feministler, saf bir "kadın özneliği"ne geri dönüş istemektedirler. Bütün rasyonellik ve nesnellik, "erkekçe" olana (yeni-den?) bırakılmalı. Burada "kadınlık," biyolojik bir başkalık olarak görülür; kadının "özü bakımından daha yüksek olan değerlerine" geri dönmek koyut olarak ileri sürülür; onun asıl yapısında doğayla özel tinsel ilişkileri vardır.

Susan Brownmiller ve Andrea Dworkin için de cinsiyet farkının – başka türlü olduğu ötesinde– gerisine gidilemez. Onlar erkeklerin neden tecavüz ettiği, kadınların neden tecavüze uğradığı sorusunu biyolojik bir tezle yanıtlarlar: onlara göre bu, erkeğin "yapısal bir yeteneği"nin dile gelişidir. Buna karşılık bunun tersine, kadının cinsel organında yaralanma, tecavüz edilmenin biyolojik temeli vardır. Brownmiller, bunların ikisinin karşılıklı olduğunu, "her iki cinsin fizyolojisine göre, tecavüzün cinsel edimin aslı" olduğunu söyler (Brownmiller 1987, s. 4 u. 6).

Sarah Hoagland, kadın merkezli bir hayat tarzından hareket eden – onun için anlamı lezbiyenlik olan– özgül bir kadın ahlakı geliştirir. (*Die Revolution der Moral*, 1991). O da bu ahlakın, →Adrienne Rich gibi, bütün kadınların, kendisini artık ataerkil sistemin desteği olarak görmeyen, karşıt cinsle ilişkide olanlara da açık olmasını ister. Bu bakımdan “lezbiyen davranış,” birlikte duyma ve dikkati, birinci de-recede, kadınlara çevrik bütün kadınları içine alır. Hoagland da ileri sürdüğü teorisinde, ataerkil bir anlayış tarzı olan özerk bir kendisi olmayı yadsır; bunun yerine *otokoinonie* (auto=kendisi, koinonie=top-lum), yani sorumluluk etikinin (bir cemaat için) genişletilmesini ister. Bu kavram, “kendisi” olanın, başka kendisi olanların toplumu içinde, hem onlardan ayrılmış hem de onlara bağlı olmasını anlatır.

“Affidamento”* ve Kadınlığın Oluşumu

İtalya’daki cinslerin farklılığı tartışması, daha çok siyasal uygulamalara yöneliktir; kadınlar arasındaki bağlılığı güçlendirmek ister.

Bunun için, “Libreria delle Donne di Milano”nun kadınlarının yazdıkları *Wie weibliche Freiheit entsteht* (1988; Kadın Nasıl Özgür Olabilir?) adlı kitapta geliştirdikleri “affidamento” (İtal. güvenmek) kavramı ortaya atılmıştır. Verona Üniversitesi kadın felsefeciler grubu “Diotima”da, bu kavramı kendi düşünce ve uygulamalarının merkezine almıştır. Onlar için de cinslerin farklılığının ötesine gidilemez (binemez anlamında). Çünkü bu, cinsler arasındaki tersine çevrilemez bir asimetriye dayanır. Kadınlar bunu kabul ederlerse, kendilerini ataerkil norm ve değerlerden kurtarıp kendi ölçülerini geliştirebilirler. Bu temel üzerinde, “Diotima,” özgürleşim denen harekete karşı, onun erkek değerleri ve hayat tarzına çok bağlandığı eleştirisiyle karşı çıktı (bkz. Diotima 1989).

Luisa Muararo, *Die symbolische Ordnung der Mutter* (1993) adlı yazısında, annelerin sembolik bir şekilde tanınmasını istedi; bu şekilde

de kadın cinsinden olmanın kabul edileceğini savundu. Kadınlar, düşünce ve davranışlarında, kendi annelik kaynaklarına dönüp bunun kadınlıkla bağlarını görürlerse, "ölüm için varolma"ya (Dasein zum Tode, Heidegger) dayanan bir hayatı değil, hayat bağışlayan annelik ilkesini kabul etmiş olurlar.

Alessandra Bocchetti için de anne-kız ilişkisi çok önemlidir. "Sem-bollerdeki sefaletin kaynağı," erkek-kadın ilişkisinde değil, kadınlar arasındaki ilişkide temellenir. Kadınların başka türlü düşünmeye başlamaları için, anne-kız arasındaki özel ilişkinin anlamlı şekilde gelişmesi gerekir (bkz. Bocchetti 1994, s. 22).

"Önemli bir sonuç veren, gerçek bir değişmeye neden olan siyaset, kadınları öne geçiren bir siyasetten çok, kadınlar arasındaki ilişkiyi öne geçirendir" (a.g.y., s. 23).

Bedensellik – Beden Felsefesi

Hannah Arendt felsefeye, mortalite (ölümlülük) kavramına karşılık natalite (doğurganlık) kavramını getirdi. O, başlangıçtan beri hayat ve doğum üzerine düşündü; ölüm ve ölümsüzlükle uğraştı.

Bu sırada birçok kadın filozof bu konuyla uğraşiyor: Adriana Cavarero, *Platon zum Trotz* adlı yazısında, Arendt'in natalite kavramına dayanarak, Batı felsefesinin başlangıçlarına başka bir görüş açısı getirdi.

Annegret Stopczyk, akıl öğretisinin karşısına bir "beden felsefesi" koymayı dener. O, iç imgeleri görselleştiren düşüncenin ve içten duyulan sesin geliştirilmesinin sözcülüğünü yapar. Kadınların ileri sürdüğü bedenci, adeta "bedensel" düşünme, içebakımlı ya da fenomenolojik hareket eder.

Helene Cixous ve →Julia Kristeva, beden in edebi araçlarla felsefe yapan dile getiriş ve sesini, yazılarıyla örnekl emeye çalış ırlar. Tarihçi Barbara Duden, beden in tarihini araştır ır.



Christa Biederbick, *Frau am Tisch*, 1975/76.

Marksizm ve Feminizmin Karşılıklı Yer Değiştirmesi

Rosa Luxemburg gibi geleneksel Marksist kadın ve erkekler için kadın sorunu, sınıf sorununun dışında düşünülemezdi (bkz. MacKinnon 1989, s. 92). Kadın hareketlerinin başlangıçlarında, 1968'de ve sonrasındaki öğrenci başkaldırılarında, birçok kadın, Marksist teoriyle bir tartışma başlattı. Bu arada kadın sorununun, sınıf sorununun bir "yan çelişkisi" olduğu, onun kendiliğinden çözüleceği tezi, solcu erkeklerle yapılan tartışmalarda gittikçe çelişkili bir hal aldı.

Katharina MacKinnon, *Feminismus, Marxismus, Methode und Staat: Ein Theorieprogramm* (1989) adlı yazısında, feminizm için cinselliğın değerinin, Marksistler için çalışmanın taşıdığı değerde olduğunu söyler: "... cinselliğın, kadının kimliğinde en çok payı olan ve ondan en çok alınan şey" olduğunu yazar (s. 86).

Alison Jagger ve William McBride de, yeniden üretmenin bir erkek ideolojisi olduğunu açığa çıkararak, Marksist düşünceyi feminist açıdan genişletir (bkz. Jagger/Bride 1989, s. 133 vd.). Onların öz olarak söylediği, doğurmanın ve çocuk büyütmenin bir üretme, yani çalışma olduğudur (bkz. a.g.y., s. 157). Marksist terminolojide yapılan keyfi yeniden üretim basamaklandırması, kadının toplumsal açıdan gerekli çalışmalarını görünmez hale getiriyor ve ödeme yapılmamasını "haklı çıkarıyor." Almanya'da ev kadınlarının yaptığı çalışmalar konusunda, kapsamlı tartışmalar yapıldı; hem de "Ökofeminizm" parolasıyla (Maria Mies, Claudia von Werlhof vb.).

Psikanaliz ve Feminizm

Egemen psikanalize, özellikle Freud'un, sonra da Lacan'ın yazıları-na yapılan eleştiriler, birçok kadın psikanalist için çalışma alanı oldu. Birçok kadın filozof, sadece psikanalizden etkilenmekle kalmadı; aynı zamanda psikanalist olarak çalıştı ve çalışıyor: →Lou Andreas-Salomé, →Julia Kristeva, →Luce Irigaray gibi.

Daha İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında, →Simone de Beauvoir, Freud'u eleştirdi. 1977'de Phyllis Chesler'in çevirisiyle *Frauen, das verrückte Geschlecht*, Almanca olarak yayımlandı. Betty Friedan'dan Nancy Chodorow'a kadar birçok feminist Freud'la hesaplaştı.

Psikanalizle uğraşan standart yeni bir yapıt, *Psychoanalyse und Feminismus* (Alm. 1976), Juliet Mitchell'indir. O, kitabın girişinde, "psikanaliz, ataerkil toplumun aydınlatılması değil, onun çözümlenmesidir" der (Mitchell 1984, s. 10). Psikanaliz, kadınları baskı altına alan düzeneklerin açığa çıkarılmasını sağlayacak bir yola girmez. Jessica Benjamin, aynı şeyi açıklayan bir tutum sergiler. *Fesseln der Liebe* adlı kitabında, psikanalizi eleştiren bir teori geliştirir; erotik egemenlik ve boyun eğmenin eşleşen oyununu araştırır. Neden biz kadınlar, boyun eğmeyi sadece kabul etmekle kalmıyor, çok kez savunuyoruz da? Şiddet göstermek, karşısında bu şiddete katlanan bir şey/şeyler gerektirir. Bunda bir paradoks, kabul etme (aşkı) çabasıyla uzaklaşma çabası; katlanmak ve durmadan yeniden bir tartma vardır.

Freud'dan başka, her şeyden önce birçok teorisyen kadın için Lacan, yalnızca eleştiri konusu değil, hareket noktası da olmuştur. Örneğin Edith Seifert, *Der Andere in der Psychoanalyse Lacans* (1994) adlı yazısında, "Başkası ... uygulamasının, teorisinin kanonundan, üniversitelerde yapıldığı gibi, doğrudan alındığı"ni söyler (a.g.y., s. 57).

Eleştirel Teorinin Feminist Eleştirisi³

1988'de, Christine Kulke, *Rationalität und sinnliche Vernunft* başlığı altında feminist teorisyenlerin eleştirel teorilerinin yaptıkları hesaplaşmaları içeren yazıları bir araya topladı. O, bu kitabın önsözünde şunları yazar: "Kadınların yaptığı araştırmalarda ve kadın hareketlerinde, eleştirel teorinin üstlendiği ve söz verdiği gibi, egemen akıldan başka bir aklın, düşünen, yapıp eden kadınların özel bir deneyim

³ Auschwitz'den Sonra Felsefe Yapmak bölümüne bakınız.

potansiyelinin olanağı kendisini gösterdi" (a.g.y., s. 9).

Kulke'nin hareket noktası, "Aydınlanma'nın kadınlık diyalektiğinin araştırılması"dır (a.g.y., s. 74). Bu arada Adorno ve Horkheimer'in aydınlanma için koyut olarak ileri sürdüğü, aydınlanmanın kendisini aydınlatması düşüncesinin, feministler için çok önemli olduğudur (bkz. a.g.y., s. 76).

Hiltraud Schmidt-Waldherr, Habermas hakkında yazdığı yazıda, onun taleplerini ölçer ve "Habermas'ın eleştirel toplum teorisinde, karşılıklı anlaşmaya dayanan davranış teorisinin, kendi feminist teorisinde ileri sürdüğü karşılıklı anlaşmaya dayalı akıl paradigması için önemini" sorgular (bkz. s. 45). Kulke ve Schmidt-Waldherr'in Habermas'a yaptıkları eleştiri; onun toplum projesinde cinsler arasındaki ilişkinin sistematik bir şekilde sorgulanmamış olduğu eleştirisi; sonradan Amerikalı kadın filozof Nancy Fraser'de de (1994) ortaya çıkar. Christine Kulke, daha çok, "kadınlara özgü bir anlamın tarihsel gelişmesini açıklayacak bağlantı noktalarını" göz önünde tutarken (a.g.y., s. 80; buna karşılık, Seyla Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie*'de (1992) "gereksinim yorumuna dayanan karşılıklı bir anlaşma etiki" geliştirmeye çalışır.

Farklılık Konusunda Çatışma

Cinslerin farklılığı, seks (biyolojik cinsellik) ve gender (toplumsal cinsellik) konusundaki tartışma, şu sırada öyle bir kapsama ulaştı ki, burada, tartışma yumağından ancak birkaç uç verilebilir.

Şu sırada üzerinde en çok konuşulan ve en büyük eleştiri alan teori, Judith Butler'in teorisidir. Bu Amerikalı kadın filozof (Julia Kristeva ve Monique Wittig gibi) *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991); ve *Körper vom Gewicht* (1995) adlı çalışmalarında, her türlü essensiyalizm* ve bunun sonucu olarak kadının özdeşliğinin, her türlü açık ve kesin saptanmasına karşı çıkar.

Teorik alanda, cinsler için hiçbir "doğal" beden yapısı kabul etmez. Butler, cinslerde özdeşlik olabileceğini yadsımaz (bkz. Benhabib vb. 1993, s. 135), fakat farklılığı ortadan kaldıran birleştirici bir özdeşlik anlayışını yadsır. O, "gücün dinamik bir şekilde dağıldığı haritanın, özdeşliklerin kurulduğu ve/ya söndürüldüğü; ortaya çıktığı ve/ya felce uğradığı" bir durumun temsilcisidir (a.g.y., s. 134).



Pat Carra'nın karikatürü

Kontingente Grundlagen (1994) adlı kitabında, yinelenerek ileri sürülen bir itiraza, "öznenin kaybolması"na yanıt verir: "Öznenin kuruluşu, bir ayırma işlemi şeklinde olup biter; bu kurulma ve kaybolma düzeneği, gösterilebilir bir düzenektir." (bkz. Benhabib vb. s. 47) Öznenin yıkımı, onun yadsınması demek değildir; "otoritenin sağlamlaşması ve gizlenmesine yarayan dilsel işlemlere dikkat edilmelidir." (a.g.y., s. 48)

Evrensel bir kategori, birlik gösteren bir "biz kadınlar"ın oluşturulması, zorunlulukla bir parçalanmaya varır; Amerika'daki siyah ve beyaz feministler arasında çıkan tartışmalarda olduğu gibi (bkz. a.g.y., s. 49). Çünkü "kadın" kategorisini tanımlayan içeriğin normlarını kim saptayacaktır?¹

Monique Wittig de, cinsler arasındaki farklılığın doğal olarak verilmiş bir şey olmadığı; onun erkek egemen bir kültürün ve dilin

¹ Durumun böyle olmasına karşın, Butler, "kadın için" konuşmayı, pragmatik, siyasal bir gereklilik olarak görüyor.

normatif bir kurgusu olduğu görüşündedir. *Le corps lesbien* adlı kitabında, arkasında ikili bir ontoloji saklı olan siyasal seks kurgusunun terk edilmesini savunur.

Postyapısalcılık, Yapıbozumculuk ve Feminizm

Der Streit um Differenz (1993) adlı kitap, Amerika'daki feminizmin, postmodern, postyapısalcı ya da yapıbozumcu adı verilen görüşler çerçevesinde yapılan tartışmalarını belgeler. Burada Judith Butler, Seyla Benhabib, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser kendi farklı görüşlerini sergilerler.

Özellikle Judith Butler'in postyapısalcı "bedensiz kendisi" tezinin alevlendirdiği tartışmalar, sadece ABD'yle sınırlı kalmadı. Butler'in eski profesörü olan Seyla Benhabib, onun en köktenci eleştiricisi olurken; Nancy Fraser, çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışır. Fraser, Butler ve Benhabib'in tutumlarının farklı olduğunu, ancak iki tutum arasında ilke bakımından uzlaşma olabileceğini söyler (bkz. Fraser 1994, s. 59). Bütün kutuplaşmaların ötesinde, postmodernin "zayıf tezinin" –öznenin, tarih ve metafiziğin kaybolması– Adorno ve Horkheimer'daki teleolojiden uzaklaşmaya uygun olduğunu söyler.

G.C. Spivak yapısızlaştırmayı, fallus merkeziliğin eleştirisinde, çok inandırıcı bir araç olarak görür (bkz. Spivak 1992, s. 183). Naomi Schor da, yapısızlaştırmayı, her türlü essensiyalizme* karşı çıkmanın önemli bir yolu sayar (bkz. Schor 1992, s. 222).

Stefanie Brandner, *Feminismus im Widerstreit zu Moderne und Postmoderne* (1991) adlı kitabında, örneğin Lyotard'ın kadın sorunuyla açık bir şekilde uğraşan çok az filozoftan birisi olduğunu yazar. Feministler bu teorileri hemen yadsımamalı, bunlara karşı ölçüp biçen bir tavır takınmalıdırlar.

Aşağıda, yazık ki ele alamadığımız birçok kadın filozofun adlarını vermekle yetiniyoruz:

Martina Appich, Rosi Braidotti, Cynthia Chase, Astrid Deuber-Mankowski, Elisabeth Eames, Katharina Fietze, Angela Grooten, Donna Haraway, Rada Ivekoviç, Elisabeth Janeway,

Giannina Langobardi, Toril Moi, Nel Noddings, Susan Marion Okin, Anna Maria Piussi, Patrice DiQuinzio, Ulrike Ramming, Hannelore Schröder, Mona Singer, Elisabeth Strauß, Wanda Tommasi, Jane Upin, Olga Voronina, Christina Woesler de Panafieu, Iris Marion Young, Jacquelyn Zita, Linda Alcoff, Ingvild Birkhan, Lorraine Code, Gertrude Ezorsky, Marilyn Friedman, Ann Garry, Margaretha Huber, Alison Jaggar, Ursula Konnertz, Maria Lugones, Eva Meyer, Andrea Nye, Onara O'Neill, Maja Pellikaan-Engel, Mechtild Rumpf, Marianne Schuller, Elisabeth Spelman, Käthe Trettin, Jasminka Udovicki, Barbara Vinken, Theresa Wobbe, Naomi Zack, Kathryn Pyne Addelson...
[MR]

AÇIKLAMALAR

AFFIDAMENTO

Kelimenin İtalyanca kökünün anlamı: güvenmek, güven duymak, güvenilir olmak. İtalyan feministler "affidamento"yu siyasal bir uygulama olarak betimlerler. Bununla kadınların başka kadınlara yönelmesini; erkeklerin kendi aralarına, kendileriyle dünya arasına girmesine izin vermemelerini kastederler. Bu durum siyasal bir karara dayanır. Bu, alışılmış özgürleşim ya da eşitlik siyasetini yadsımak demektir. Çünkü bunlar, en iyi koşullarda bile, kadını mevcut normlara uydurur, hep aynı biçimli ataerkil toplum olma sonucuna varırlar.

Kadınlar arasındaki kişisel ilişkilere öncelik vermek, karşılıklı birbirini tanımanın ötesinde, kadınlar arasında birbirine destek verici bir "eşitsizlik uygulaması" gerektirir. Toplumsal bir "affidamento" ilişki ağı, karşıt bir kadın kültürünün başlangıcı olacaktır (bkz. Libreria delle donne 1989; Muraro 1989).

ATOMCULUK →*Kadın Filozoflar*, Cilt I.

BOLŞEVİKLİK

Bütün Sovyet Komünizmi damgalı teori ve pratik, ve de onun etkisindeki partiler için kullanılan bir kavram.

DESCARTES →*Kadın Filozoflar*, Cilt, I.

DİYALEKTİK

Marksist-Leninist felsefe, nesnel ve öznel diyalektik ayrımı yapar. Nesnel diyalektikten, nesnel dünyanın genel gelişmesi hakkındaki bilim anlaşılır. O, dünyada, bütün nesnelere ve görünüşlerin birbirine bağlı olduğu ve birbirini koşullandırdığı evrensel bir bağlılığın varlığından hareket eder.

Öznel diyalektik, öncelikle, teoriyle pratik, mutlak ve göreceli hakikat, soyut ve somut arasındaki bağlılıkları inceleyen bilgi teorisine ilgilidir.

DIFFERENZ (Lat. fark)

Bu kavram felsefe tartışmalarına Heidegger'le girdi. Heidegger, *Der Satz der*

Identit t ( zdeşlik İlkesi) adlı konuşmasında (1957), özdeşlik ve farklılığı, artık matematik ($a=a$, $b \neq a$) olarak değil, insan ve varlık arasındaki temel ilişki olarak anlar. Bu terim, Heidegger'den hareket edilerek, postyapısalcı ve feminist tartişmalar da bir anahtar kavram haline geldi.

Farkın vurgulanması, başka türlü olmak, Batı düşüncesinin temelindeki ikililik ya-sasında yer alır; örneğin erkek/kadın, etkin/edilgin, tin/beden gibi ikilikler.

Bu kavram feminist söylemde cinsler arasındaki farklılığı anlatmak için kullanılır; (cins farklılığı olarak); buradan, cinslerin birbirinden öz bakımından eşitsizliği çıkarılır.

DING AN SICH

Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'u, felsefedeki, insanın anlayiş yeteneğinin, idele-rin, içinde yer aldığı "edilgin bir kap" olduğu tartişmasız imgesine karşı çıkar. Kant'dan önceki felsefe için, bizim bilgi tarzımız, nesnelere yönelme şeklindeydi. Buna karşılık Kant, insanın bilgi yeteneğini çözümleyerek; onun, duyusallık (algı-lama yeteneği) ile anlayiş yeteneğinin bir sentezi olduğu ve ikisinin birlikte, bütün bilimsel bilginin temelinde bulunduğunu gösterir.

Bundan, bizim, nesnelere "ne iseler o olarak" değil; yani bizim algılamamız ve anla-yişimiz d'işında, kendi başına oldukları gibi, bilemeyeceğimiz sonucu çıkar.

Yine bundan, bugüne kadar süren bir felsefi temel görüş tartişması alevlendi: Eğer Kant, "nesnelere bizim d'işımızdaki varlığı kanıtlanamayıp buna sadece inanılabili-yorsa, bunun, felsefe ve genel insan aklı için bir skandal olacağını" saptıyorsa; o zaman o, "d'iş dünyanın gerçekliğini" ne derecede yadsıyordu" (Ritter 1971, s. 206 vd.). Fakat *Prolegomena*'da Kant, d'iş dünyanın gerçekliğinin yadsınmasının bir ha-ta olacağını, çünkü bilgi teorisinde ona dayanmazlık edemeyeceğimizi yazar (bkz. Kant 1977, s.1 16).

DUALİZM/MONİZM (ya da Unitarizm) →*Kadın Filozoflar* Cilt I.

EROS →*Kadın Filozoflar*, Cilt I.

ESSENSİYALİZM (Lat. *essentia*= z, bir şeyin asıl doğası)

"Essensiya" düşüncesi, öz düşüncesi. Bu kavram, felsefi görüşte soyut bir bilgiye dayanmayı ya da bir öz ileri sürmeyi; ve bunu teorik olarak artık araştırılmaz bir

töz düzeyine çıkarmayı anlatır.

İMAJİNER (das Imaginär)

Jacques Lacan'ın psikanalizi, "reel." "sembolik" ve "imajiner" alanları birbirinden ayırır. Tek katlı reel ilişkiler; dilde (sembollerle gösterilen yani iki katlı olarak iş gören) betimlenmenin altında yer alır. Üç katlı olan imajiner ilişkiler, sembollerle saptanan anlamlar alanını aşarlar. Bu psikanalitik yeni deyimle dile getirilen, "fantasmatik" bir özdeşliktir.

IMMANENZ/TRANZENDENZ (Lat. içinde kalan/aşan)

İmmanenz=bir şeyin içinde kalmak, kendisiyle açıklanmak. Ortaçağ felsefesine göre, bizim dünyamızı aşan şeyler, öbür dünyayla ilgili şeyler, transandantdırılar. Kant'tan beri bu kavramla eleştirel felsefe yani bütün bilginin olanak koşulları kastedilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, bizim bilgi yeteneğimizin zaman ve mekân gibi transandantal kavramlarının a priori (önceden verilmiş) olmaları gerektiği, deneyimden çıkmadığı şeklinde bir açıklama yapar. Deneyim bilgilerini bu a priori bilgiler olanaklı kılar.

KATEGORİK İMPERATİF (kesin buyruk)

Kant hipotetik (koşullu) ve kategorik imperatifi birbirinden ayırır. Kategorik imperatif, bir davranış tarzını koşulsuz buyurur; şöyle dile gelir: "Öyle hareket et ki, senin istencinin ilkesi, her zaman, her yerde genel bir yasa olarak geçerli olabilsin."

KAPİTALİZM

Marksizm anlamında, toplumsal ekonomik toplum düzeninde, üretim araçlarına sahip özel mülkiyetin özel sermayesiyle üretim kazancının özelleştirilmesi; ve üretim araçlarına sahip olanların ücretli çalışanları sömürmesi.

YAPISALCILIK, KÖKTENÇİ

Humberto Maturana gibi biyologlar ve örneğin Heinz von Foester gibi sibernetikçiler, *selbstreferentialität* (kendi kendinin referansı olmak) ve *selbstorganisation* (kendi kendini örgütlemek) kelimeleriyle beynimizi autopoietik sistem olarak betimlediler. Bu sistem kapalı bir sistemdir ve çevreye açık bir sistem olmadığından, gerçekliği yansıtamaz; fakat kendisi kurar. "Canlı organizma, bağımsız, özerk, ör-

gütleyici kapalı bir varlık olarak görülür... Gözlemleyen bir organizmanın kendisi de gözlemediği dünyanın bir parçası, ondan pay alandır.”

LOGOS/DİL → *Kadın Filozoflar*, Cilt I.

MARKSİZM

Toplumsal gelişmenin yasalılığından hareket eder; ve işçi sınıfının, sosyalizmin ve komünizmin yaratıcısı olarak, kurtuluşunun koşullarını ve rolünü aydınlatmak ister. Marksist teori, ideler tarihi bakımından, 18. yüzyıla 19. yüzyılın ilk yarısında ki teorilere bağlıdır. Karl Marx ve Friedrich Engels, özellikle Feuerbach'ın materyalizminden ve Alman idealist felsefesinden hareket ederler. Marx ve Engels'in öğretileri için ortak bir ad olarak kullanılan Marksizm, ekonomi ve toplum teorisi olarak, ekonominin, toplumsal hukuksal, siyasal ve tinsel hayat alanlarını ve hayat şekillerini koşullandırdığı önermesine dayanır. Marksizm, kapitalist temellere dayanan üretimin, endüstrinin büyük çaptaki üretiminin yönettiği toplumsal oluşumun, ücretli işçiyle sermaye arasında açık bir çelişkinin ortaya çıkması ile; bunu, burjuvayla proleter sınıf arasında bir sınıf savaşına götüreceği düşüncesinden hareket eder.

MARKSİZM-LENİNİZM

Marksizm-Leninizm, Marksizmi, kapitalizmden sosyalizm ve komünizme dünya ölçüsünde tarihsel bir geçiş çağı olarak görür. Buna göre bu çağ, kapitalist sistemin yıkılmasıyla başlayacak, toplumsal ve ulusal bir kurtuluş devrimini içine alır.

Vladimir İliç Lenin'in parti teorisine göre, sınıf bilinci, aydınlar tarafından işçi sınıfına taşınacaktır. Bu bakımdan parti, devrimi meslek edinenlerin kuracağı bir örgüt olmalıdır. Bu teori, partinin Bolşevik ve Menşeviklere ayrılmasına neden oldu. İkincisi geniş bir halk kitlesine yayıldı.

MATERYALİZM, TARİHSEL

Tarihsel materyalizm, Marksist bir tarih felsefesidir. Bu teori, insanların, siyaset, bilim, sanat ve dinle uğraşmalarından önce, varoluşsal maddi gereksinimlerinin doyurulması gerektiğinden hareket eder. İdelerin tarihsel önemi yadsınamaz; bununla birlikte, temel ön koşul olarak, "varlığın bilinci belirlediği, maddi verilerin insanların idelerini yönettiği ve toplumsal itici gücün, insan davranışlarının ideal motiflerinin arkasına saklandığı öne sürülür.

METAFİZİK → *Kadın Filozoflar*, Cilt I.

ONTOLOJİ (varlıkbilim)

Aristoteles, *Metafizik* adlı yapıtında, varlıkbilimi ilk felsefe olarak betimler. Kant bütün ontolojileri yadsır. Onun yerine transandantal felsefeyi koyar (insanın bilgi yeteneğinin temelleri hakkında genel bilgi). Ontoloji, Fichte, Schelling ve Hegel'le yeniden canlandı. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında çok eleştirildi. Yeni-kantçılar ve mantıksal pozitivistler, kendi varlıkları için savaş verdiler. Buna karşılık Husserl, sonra da Heidegger yeni bir ontoloji kurmaya çalıştılar.

PANTEİZM (pan=bütün, theos=tanrı)

Bu teori, bütün varlığın (doğa, evren, insan), tanrıyla bir birlik, bütünlük oluşturduğunda hareket eder (teizm'in tersine). Mistik kadın ve erkekler, Spinoza, Goethe, Herder vb., ünlü panteistlerdir.

PERSONALİZM (kişilikçilik)

Alman filozof Friedrich E. D. Schleiermacher'in 1799'da, evren-tanrı öğretisine karşı ileri sürdüğü, kişi-tanrı inancı için kullandığı betimlemedir. Bu kavram, ilk kez Charles Renouvier'de ortaya çıktı: *La personnalite, la chose, l'idée, la personne*, 1899.

Sorunun odak noktasında, insanın dünya insanlar karşısında davranışta bulunan, değerlendiren kişi olması yer alır. Dil ve diyalog, önemli bir görüş açısidir. Bilgi teorisi bakımından, düşünen kişi, bilginin kazanılması sürecine katılır. Bu görüşün Amerikalı olan baştemsilcileri: → Mary Calkins, Josiah Royce (*The World and the Individual*, 1900), William James'dir (*Varieties of Religious Experiences*, 1902).

POZİTİVİZM → *Kadın Filozoflar*, Cilt I.

RELATİVİTE TEORİSİ

20. yüzyılın başında, Albert ve Mileva Einstein'ın genel ve özel relativite teorisini keşfi, sadece fizik dünya tasarımıyla sınırlı kalmayan, çok temelli bir değişikliğe neden oldu. Burada iki ilke önemlidir:

a) Görelilik ilkesi

"Bir görünüş temeli üzerinde mutlak bir ilişkiler sistemi belirlemek, olanaksızdır."

Bu demektir ki, (örneğin tren, dünya, ay gibi) aynı hareketi yapan (inertial sistem) her sistemde, doğa yasaları aynı şekilde geçerlidir ve bütün sistemler aynı değerde görülebilirler.

b) Işık hızı değişmeziyle koşullanmışsa, eşit zamanlı bir görecelilik ortaya çıkar. Aynı hareketi yapan sistem içinde, eşit zamanlılık, saptanabilir. Farklı şekilde hareket eden iki sistem içindeki iki ayrı mekân noktasında, kendi zamanı hesap edilmelidir. Hareket yönleri içinde ölçüler kısalır ve bu yüzden, hareket eden saatler (örneğin uzay aracında); duran sistemlerden daha ağır ilerler.

Bu, zaman ve mekânın birbirinden bağımsız olmadığı anlamına gelir. Onlar zaman-mekân uzamında birbirlerini karşılıklı koşullandırırılar.

REVİZYONİZM

Revizyonizm, işçi hareketleri içinde ortaya çıkan bir durumdur. Onun özelliği, Marksizm, sonra da Marksizm-Leninizm sistem bütünlüğünün bir revizyona tabi tutulmasıyla, çıkarıcı bir siyasetin geliştiği, teorik bir temellendirme olmasıdır. Sınıf hareketlerine göre, revizyonizm, burjuva ideolojisinin işçi sınıfı ve işçi hareketi üzerindeki etkisinin ürünü olarak anlaşılır. Revizyonizmin temsilcileri, kapitalist gelişmenin yasallığını yadsırlar. Onlar monopollerin sermaye ve iş arasındaki temel çelişkiyi zayıflattığı; ve bunun, sınıfların karşıtlığını yumuşatacağından hareket ederler.

SIGNİFİKANT/SIGNİFİKAT (GÖSTEREN / GÖSTERGE)

Kaynak olarak, gösterge teorisinin bir kavramı: Ferdinand de Saussure'e göre, gösteren demek (gösterenin kendisi), "signifikant"--"signifikat"tan farklı olarak, gösterilecek şeydir (gösterenin içeriği). Gösteren ve gösterge, soyut işlevlerdir; gerçek nesnelere değildirlir. Gösterenin kendisinin temel özellikleri olarak, iki öge de, gösterenin göstergeliğini oluştururlar.

Jacques Lacan'ın psikanalizi, bilinçaltını dil olarak; ve onun dinamiğini, "bir gösteren zincirindeki gösteren oyunu" olarak görür. Genel anlamda, le significant (der Signifikant/das Signifikante) reel olanın bir sembol düzeni alanına geçişidir. Bu şekildeki oluşumlar, Lacan'a göre, çözümlemelerle anlamlandırılmalıdır. Burada erkeklik göstergesi fallus, gösteren sayılır. Çünkü onun işlevi aslında bastırılan

"bir ve ilk" betimleyici olmaktadır. Özne, Lacan'a göre sadece bir etkidir, yerine göre gösterenin efektidir. "Eğer linguistik, göstereni böyle bir şey olarak gösterenin belirlilikle neyi görmezden geldiğini betimlerse, ancak böyle bir çözümleme bu ilişkinin hakikatını açığa çıkarır; ancak o duyuların boşluklarından, söyleminin belirleyicilerini oluşturursa" (Lacan 1975, s. 175).

SOSYALİZM

Marksizm anlamında, komünist toplum oluşumunun ilk (alçak) aşamasıdır; üretim araçları üzerinde toplumsal mal ortaklığına, işçi sınıfının, köylü ve aydınlarla birlikte, işçi partisinin yönetici bir rol oynamasına dayanır.

SUBSTANZ/AKZİDENZ (cevher, töz/ilinek)

Substanz (cevher, töz), şeylerdeki değişen durumlara ya da özelliklere (aksidenz, ilinek) karşılık; kendisini sürdüren, değişmeden kalan, sürekli olandır. Substanz sözcüğü, Aristoteles'ten ve →Periktyone'den (*Kadın Filozoflar*, Cilt I) beri felsefede, şeylerin temelindeki öz anlamında kullanılır.

UTİLİTARİZM →*Kadın Filozoflar*, Cilt I.



KAYNAKÇA

Genel Başvuru Kitapları, Ansiklopediler, Felsefe Tarihleri

- Chronik der Frauen, Die. Hg. v. Annette Kuhn. Dortmund 1992.
- "Denkerinnen. Endlich diese Wirklichkeit." Du, Heft 11. 1993.
- DUBY, GEORGES u. MICHELLE PERROT. Geschichte der Frauen. Bd. 4. 19. Jahrhundert. Geneviève Fraisse u. Michelle Perrot (Hg.). Frankfurt/M./New York 1994.
- EISLER, RUDOLF. Philosophen-Lexikon, Leben, Werke und Lehren der Denker. Vaduz 1977.
- FREVERT, UTE. Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit. Frankfurt/M. 1986.
- GNÜG, HILTRUD u. RENATE MÖHRMANN (Hg.). Frauen Literatur Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Frankfurt/M. 1989.
- HALDER, ALOIS u. MAX MÜLLER. Philosophisches Wörterbuch. Erw. Neuausg. Freiburg 1993.
- HUISMAN, DENIS (Hg.). Dictionnaire des Philosophes. Paris 1984.
- KERSEY, ETHEL M. Women Philosophers. A Bio-Critical Source Book. New York 1989.
- KINDER, HERMANN u. WERNER HILGEMANN. dtv-Atlas zur Weltgeschichte. 15. Aufl. München 1979.
- KLAUS, GEORG u. MANFRED BUHR (Hg.). Philosophisches Wörterbuch. Bd. 1 u. 2. 13. Aufl. als fotomech. Nachdr. d. 12., durchges. Aufl. Berlin 1985. dtv Lexikon. Bd. 10. 1992.
- KUNZMANN, PETER u.a. dtv-Atlas zur Philosophie. Tafeln u. Texte. München 1991. Lexikon der Frau in zwei Bänden. Zürich 1953.
- Metzler-Philosophen-Lexikon. 300 biogr.-werkgeschichtl. Porträts v. d. Vorsokratikern bis zu d. Neuen Philosophen. Stuttgart 1989.
- MEYER, URSULA I. u. HEIDEMARIE BENNETT-VAHLE (Hg.). Philosophinnen Lexikon. Aachen 1994.
- MILES, ROSALIND. Weltgeschichte der Frau. München 1993.
- NIDA-RÜMELIN, JULIAN. (Hg.). Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright. Stuttgart 1991.
- Philosophin, Die. Forum für feministische Theorie und Philosophie. Tübingen 1. 1990:

- RITTER, JOACHIM (Hg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. 7 Bde. Basel 1971 ff.
- SCHMIDT, HEINRICH. Philosophisches Wörterbuch. Neu. bearb. v. Georgi Schischkoff. 21. Aufl. Stuttgart 1982.
- STÖRIG, HANS-JOACHIM. Kleine Weltgeschichte der Philosophie in zwei Bänden. 12. überarb. u. erg. Aufl. Frankfurt/M. 1984.
- Theologische Realencyclopädie. Berlin/New York. 1984 ff.
- TOTOK, WILHELM. Handbuch der Geschichte der Philosophie. Frankfurt/M. 1964 ff.
- UEBERWEG, FRIEDRICH. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. Tübingen 1951.
- WAITHE, MARY ELLEN (Hg.). A History of Women Philosophers. V.3.: Modern Women Philosophers, 1600-1900. 1991.
- WEIMER, HERMANN. Geschichte der Pädagogik. 19. völlig neu bearb. Aufl. v. Juliane Jacobi. Berlin 1992.
- ZIEGENFUß, WERNER u. GERTRUD JUNG. Philosophen-Lexikon. 2 Bde. Berlin 1950.

Romantizm

- BECKER-CANTARINO, BARBARA. "Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik." In: Wolfgang Paulsen (Hg.). Die Frau als Heldin und Autorin. München 1974. s. 111-124.
- BEHLER, ERNST. Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1966.
- CAROLINE. Briefe aus der Frühromantik. Nach Georg Waitz vermehrt, hg.v. Erich Schmidt. 2 Bde. Leipzig 1913.
- HABERLAND, HELGA u. WOLFGANG PENTH (Hg.). Frauen in der Goethezeit in ihren Briefen, Dokumenten und Bildern von der Gottschedin bis Bettina von Arnim. Stuttgart 1960.
- HAHN, BARBARA. Unter falschen Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen. Frankfurt/M. 1991.
- HEYDEN-RYNSCH, VERENA VON DER. Europäische Salons. Höhepunkte einer versunkenen weiblichen Kultur, München 1992.
- KITTLER, FRIEDRICH A. Aufschreibesysteme 1800. 1900. München 1987.
- KUBES-HOFFMANN, URSULA. Das unbewußte Erbe. Weibliche Geschichtslosigkeit

zwischen Aufklärung und Frühromantik. Wien 1993.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH. "Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799)." In: Rahel Varnhagen. Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde. Ges. Werke in 10 Bänden. Hg. v. Konrad Feilchenfeldt, Uwe Schweikert u. Rahel E. Steiner. München 1983. Bd. X. s. 253-279.

WOLF, CHRISTA (Hg.). Die Günderrode. Der Schatten eines Traumes. Gedichte, Prosa, Briefe. Hamburg/Zürich 1981.

WÜLFING, WULF. "Zur Mythisierung der Frau im Jungen Deutschland." In: Wolfgang Böhme (Hg.). Selbständigkeit und Hingabe. Frauen der Romantik. Beiträge v. Werner Kohlschmidt, Wolfgang Frühwald, Wulf Wülfing, Alfred Kelletat u. Wolfgang Böhme. Karlsruhe 1980, s. 36-50.

Situation der Frauen von der Jahrhundertwende bis heute

BOEDEKER, ELISABETH u. MARIA MEYER-PLATH. 50 Jahre Habilitation von Frauen in Deutschland. Göttingen 1974.

GERL, HANNA-BARBARA. "Frau und Mann in der Geistesgeschichte seit der Aufklärung." In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Heft 14-15. 1991. s. 35-45.

PETERS, LOUISE OTTO. Recht der Frauen auf Erwerb. 1866.

Vom Neukantianismus zum Pragmatismus

DARWIN, CHARLES. Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Berlin 1925.

— Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampf ums Dasein. Stuttgart 1920. Hg. u. eingel. v. Gerhard Müller.

FREUD, SIGMUND. Briefe. 1873-1939. Hg. v. Ernst L. Freund. Frankfurt/M. 1960.

— Die Traumdeutung. Frankfurt/M. 1961.

— Psychologie des Unbewußten. Frankfurt/M. 1982. Psychopathologie und Alltagsleben. Frankfurt/M.

GULYGA, ARSENI. Immanuel Kant. Frankfurt 1981.

JANZ, CURT PAUL. Friedrich Nietzsche. 3. Bde. München 1981.

KANT, IMMANUEL. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1977.

- MARX, KARL u. FRIEDRICH ENGELS. Werke. 39 Bde. u. 2. Erg. - Bde. Berlin 1956-1968.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München 1988.
- OLIVIER, CHRISTIANE. Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter. München 1989.
- OLLIG, HANS-LUDWIG. Der Neukantianismus. Stuttgart 1979.
- Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. Hg. v. G. Wissowa. Stuttgart 1895.
- SALIS-MARSCHLINS, META VON. Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsches. Leipzig 1897.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1-4 der Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Zürich 1977.
- STEPHAN, INGE. Die Gründerinnen der Psychoanalyse. Eine Entmythologisierung Sigmunds Freuds in zwölf Frauenporträts. München 1992.
- WEININGER, OTTO. Geschlecht und Charakter. Wien 1903.
- WITTRÖCK, CHRISTINE. Das Frauenbild in faschistischen Texten und seine Vorläufer in der bürgerlichen Frauenbewegung der zwanziger Jahre. (Diss.) Frankfurt/M. 1981.
- WUNDT, WILHELM. System der Philosophie. Leipzig 1889.

Die Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: logischer Positivismus, Phänomenologie, Existentialismus und Politische Philosophie

- BIERI, PETER (Hg.). Analytische Philosophie des Geistes. Königstein/Ts. 1981.
- ENGELS, FRIEDRICH. "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates." In: Karl Marx/Friedrich Engels. Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Bd. 1. 33., überarb. Aufl. Berlin 1988. s. 181-347.
- HEIDEGGER, MARTIN. Sein und Zeit. Gesamtausg. Abt. I, Bd. 2. Frankfurt/M. 1977.
- HÜGLI, ANTON u. POUL LÜBCKE (Hg.). Philosophie im 20. Jahrhundert. Bd. 1. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. Reinbek 1992. Bd. 2. Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie. Reinbek 1993.
- HUSSERL, EDMUND. Logische Untersuchung. Über intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte. Eingel. u. hg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg 1988.

- KUHN, HELMUT u.a. (Hg.). Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internat. Kongresses in München 13.-18. April 1971. Den Haag 1975.
- LITSCHEV, ALEXANDER u. DIETRICH KEGLER (Hg.). Abschied vom Marxismus. Sowjetische Philosophie im Umbruch. A. d. Russ. v. D. Kegler u. A. Litschev. Reinbek 1992.
- PÉREZ-RAMOS, BARBARA. Intelligenz und Politik im spanischen Bürgerkrieg 1936-1939. Bonn. 1982.
- SAFRANSKI, RÜDIGER. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München 1994.
- SARTRE, JEAN-PAUL. Das Sein und das Nichts. Reinbek 1991.
- SCHAEFFER, JEAN-MARIE. L'Art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours. Paris 1992.
- STEIN, WALTER (Hg.). Nuclear Weapons: A Catholic Response. London/New York 1961.
- STRÖKER, ELISABETH u. PAUL JANSSEN. Phänomenologische Philosophie. Freiburg/München 1989.
- WALDENFELS, BERNHARD. Einführung in die Phänomenologie. München 1992.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M. 1977.
- Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt/M. 1963.

Philosophieren nach Auschwitz - von der Krise der Moderne zur Dekonstruktion

- ADORNO, THEODOR W. Ästhetische Theorie. Hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1973.
- Negative Dialektik. Frankfurt/M. 1966.
- APEL, KARL-OTTO. Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt/M. 1973.
- DERRIDA, JACQUES. Grammatologie. Frankfurt/M. 1974.
- FOERSTER, HEINZ VON. "Wahrnehmen Wahrnehmen." In: Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig 1990. s. 434-443.
- Wissen und Gewissen. Hg. v. Siegfried J. Schmidt. Frankfurt/M. 1993.
- FOUCAULT, MICHEL. Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1973.
- Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M.

1974.

- HABERMAS, JÜRGEN. Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985.
- Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M. 1981.
- Vorstudien und Ergänzung zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M. 1984.
- HORKHEIMER, MAX. Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt/M. 1967.
- Vernunft und Selbsterhaltung. Frankfurt/M. 1970.
- u. THEODOR W. ADORNO. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1984.
- LACAN, JACQUES. Schriften II. Olten 1975.
- LYOTARD, FRANÇOISE. Das Postmoderne Wissen. Graz/Wien 1986.
- Patchwork der Minderheiten. Berlin 1977.
- RANKE-GRAVES, ROBERT VON. Griechische Mythologie. Hamburg 1961.
- SAUSSURE, FERDINAND DE. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hg. v. Charles Baley u. Albert Sechehaye. Berlin 1967.

Aufbruch ins dritte Jahrtausend: feministische Philosophie in den letzten 20 Jahren

- ANDREAS-GRISEBACH, MANON. Eine Ethik für die Natur. Frankfurt/M. 1994.
- u. BRIGITTE WEISHAUPT (Hg.). Was Philosophinnen denken. II. Zürich 1986.
- BELENKY, MARY FIELD u.a. (Hg.). Das andere Denken. Persönlichkeit, Moral und Intellekt der Frau. Frankfurt/M./New York 1991.
- BENDKOWSKI, HALINA u. BRIGITTE WEISHAUPT (Hg.). Was Philosophinnen denken. Eine Dokumentation. Zürich 1983.
- BENHABIB, SEYLA. Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der kritischen Theorie. Frankfurt/M. 1992.
- u.a. Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt/M. 1993.
- BENJAMIN, JESSICA. Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt/M. 1993.
- BOCCHETTI, ALESSANDRA. "Ungerechtigkeit ist notwendig." In: Unterschiede. Heft 12. Jan. 1994. s. 22-23.
- BOVENSCHEN, SILVIA. Die imaginierte Weiblichkeit. Frankfurt/M. 1979.

- BRANDER, STEFANIE. "Feminismus im Widerstreit zwischen Moderne und Postmoderne." In: Katharina Belser u.a. (Hg.). *Solidarität – Streit – Widerspruch*. Festschrift für Judith Jánoska. Zürich 1991.
- BROWNMILLER, SUSAN. *Gegen unseren Willen. Vergewaltigung und Männerherrschaft*. Frankfurt/M. 1978.
- BUTLER, JUDITH. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Berlin 1991.
— *Körper von Gewicht*. Frankfurt/M. 1995.
- CAVARERO, ADRIANA. *Platon zum Trotz*. Berlin 1992.
- CHODOROW, NANCY. *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*. München 1985.
- DEUBER-MANKOWSKY, ASTRID u.a. (Hg.). 1789/1989. *Die Revolution hat (nicht) stattgefunden*. Dokumentation des V. Symp. der IAPh. Tübingen 1989.
- DINNERSTEIN, DOROTHY. *Das Arrangement der Geschlechter. (The Mermaid and the Minotaur.)* Stuttgart 1979.
- DIOTIMA. Philosophinnengruppe aus Verona. *Der Mensch ist zwei. Das Denken der geschlechterdifferenz*. Wien 1989.
- DWORKIN, ANDREA. *Pornographie. Männer beherrschen Frauen*. Frankfurt/M. 1990.
- FERGUSON, ANN. "Twenty Years of Feminist Philosophy." In: *Hypatia*, Bd. 9 Nr. 3 Sommer 1994. s. 197-216.
- FOX-KELLER, EVELYN. *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?* München/Wien 1986.
- FRASER, NANCY. *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt/M. 1994.
- Geschlechterverhältnisse und Politik*. Hg. v. Institut für Sozialforschung. Frankfurt/M. 1994.
- GILLIGAN, CAROL. *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München 1984.
- GÖSSMANN, ELISABETH. (Hg.). *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*. München 1984 (bisher 6 Bde.).
- GOULD, CAROL C. "Feminist Philosophy after Twenty Years. Between Discrimination and Differentiation: Introductory Reflections." In: *Hypatia*, Bd. 9. Nr. 3. Sommer 1994. s. 183-187.
- GRIFFIN, SUSAN. *Frau und Natur. Das Brüllen in ihr*. Frankfurt/M. 1987.
- HARDING, SANDRA. *Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft*

- neu. Frankfurt/M./New York 1994.
- Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht. Hamburg 1990.
- HAUSEN, KARIN (Hg.). Wie männlich ist die Wissenschaft? Frankfurt/M. 1986.
- HOAGLAND, SARAH LUCIA. Die Revolution der Moral. Neue lesbisch-feministische Perspektiven. München 1991.
- HONEGGER, CLAUDIA. Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib. Frankfurt/M./New York 1991.
- Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy. Bloomington, Indiana. 1983.
- JAGGAR, ALISON u. WILLIAM L. McBRIDE. "Reproduktion als männliche Ideologie." In: Elisabeth List u. Herlinde Studer (Hg.). Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M. 1989.
- JAUCH, ÜRSULA PIA. Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz: aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtervormundschaft. 2. Aufl. Wien 1989.
- KELLY-GODAL, JOAN. "Gab es die Renaissance für Frauen?" In: Barbara Schaeffer-Hegel u. Barbara Watson-Franke (Hg.). Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaft. Pfaffenweiler 1988. s. 33-65.
- KRÜLL, MARIANNE (Hg.). Wege aus der männlichen Wissenschaft. Pfaffenweiler 1990.
- KULKE, CHRISTINE (Hg.). Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität. Pfaffenweiler 1985.
- LERNER, GERDA. Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Frankfurt/M. 1993.
- Die Entstehung des Patriarchats. Frankfurt/M.(New York 1991.
 - Libreria delle Donne di Milano (Hg.). Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis. Berlin 1988.
- LIST, ELISABETH u. HERLINDE STUDER (Hg.). Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M. 1989.
- LLOYD, GENEVIEVE. Das Patriarchat der Vernunft. "Männlich" und "weiblich" in der westlichen Philosophie. Bielefeld 1984.
- MACKINNON, CATHARINE A. "Feminismus, Marxismus, Methode und der Staat: Ein Theorieprogramm." In: Elisabeth List u. Herlinde Studer (Hg.). Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M. 1989. s. 86-132.
- MEIER-SEETHALER, CAROLA. Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln

- der Kultur. Frankfurt/M. 1992.
- MERCHANT, CAROLYN. Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft. München 1987.
- MEYER, EVA. Zählen und Erzählen. Für eine Semiotik des Weiblichen. Wien/Berlin 1983.
- MEYER, URSULA I. Einführung in die feministische Philosophie. Aachen 1992.
- MINNICH, ELIZABETH K. Von der halben zur ganzen Wahrheit. Einführung in feministisches Denken. Frankfurt/M./New York 1994.
- MITCHELL, JULIET. Frauen, die längste Revolution. Feminismus, Literatur und Psychoanalyse. Frankfurt/M. 1987.
- Psychoanalyse und Feminismus. Freud, Reich und Laing und die Frauenbewegung. Frankfurt/M. 1984.
- MORGAN, ROBIN. Anatomie der Freiheit. München 1985.
- Zu weit gehen. München 1980.
- MURARO, LUISA. Die symbolische Ordnung der Mutter. Frankfurt/M. New York 1993.
- Vorträge von Luisa Muraro. Weibliche Genealogie und Geschlechterdifferenz. Frankfurt/M. 1989.
- NAGL-DOÇEKAL, HERTA (Hg.). Feministische Philosophie. Wien 1990.
- (Hg.). Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik. Frankfurt/M. 1993.
- u. HERLINDE PAUER-STUDER (Hg.). Denken der geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der feministischen Philosophie. Wien 1990 b.
- NUNNER-WINKLER, GERTRUD (Hg.). Weibliche Moral. Die Kontroverse um die geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt/M./New York 1991.
- OLIVIER, CHRISTIANE. Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter. München 1989.
- PELLIKAAN-ENGEL, MAJA (Hg.). Against Patriarchal Thinking. A Future Without Discrimination? Proceedings of the VIth Symposium of the International Association of Women Philosophers (IAPh) 1992. Amsterdam 1992.
- PIEPER, ANNEMARIE. Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik. Freiburg i. Br. 1993.
- SCHAEFFER-HEGEL, BARBARA u. BARBARA WATSON-FRANKE (Hg.). Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik. Pfaffenweiler 1989.

- SCHOR, NAOMI. "Dieser Essentialismus, der keiner ist – Irigaray begreifen." In: Barbara Vinken (Hg.). Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika. Frankfurt/M. 1992. s. 219-246.
- SEIFERT, EDITH. "Der Andere in der Psychoanalyse Lacans." In: Nathalie Amstutz u. Martina Kuoni (Hg.). Theorie – Geschlecht – Fiktion. Basel/Frankfurt/M. 1994. s. 47-60.
- SPIVAK, GAYATRI. "Verschiebung und der Diskurs der Frau." In: Barbara Vinken (Hg.). Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika, Frankfurt/M. 1992. s. 183-218.
- STOPCZYK, ANNEGRET. "Leib-statt Vernunftphilosophie." In: TAZ v. 10.12.1988.
- Was Philosophen über Frauen denken. München 1980.
- "Welche Bewegung macht das Leben." In: TAZ v. 30.7.1988.
- VINKEN, BARBARA (Hg.). Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika. Frankfurt/M. 1992.
- WEEDON, CHRIS. Wissen und Erfahrung. Feministische Theorie und strukturalistische Theorie. Zürich/Dortmund 1990.
- WERLHOF, CLAUDIA VON. Männliche Natur und Künstliches Geschlecht. Texte zur Erkenntniskrise der Moderne. Wien 1991.
- WITTIG, MONIQUE. Aus deinen zehntausend Augen Sappho. (Le corps lesbien) Berlin 1977.

