Modernizm, evrensellik ve birey

Seyla Benhabib

ÇAĞDAŞ AHLÂK FELSEFESİNE KATKILAR



İngilizceden çeviren: Mehmet Küçük

ŞEYLA BENHABIB

9 Eylül 1950'de İstanbul'da dünyaya gelen ve İstanbul Amerikan Kız Koleji'ni bitiren Şeyla Benhabib, Mart 1989 tarihinde Amerikan vatandaşlığına geçmiştir. *Praxis International, Telos, Constellations, Political Theory* dergilerinin yayın kurullarında yer almasının yanı sıra, başka birçok akademik-politik dergiye de danışmanlık yapmaktadır.

Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl Kıta Avrupası Toplum ve Politika Düşüncesinde (başta Alman İdealizmi, Hegel, Marx, Weber, Arendt ve eleştirel toplum teorisi olmak üzere) uzmanlaşan Benhabib, feminist teori (tarihi ve analitik perspektifler), modern politika teorisinin tarihi (Hobbes-Mill), etiğin temelleri (çağdaş yeni-Aristotelesçi ve yeni-Kantçı teoriler), toplum bilimleri felsefesi ve metodolojisiyle de uzmanlık düzeyinde uğraşmış ve bu alanlarda pek çok eser vermiştir. Eserleri arasında şunlar sayılabilir.

KİTAPLAR: *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, 1986; gözden geçirilmiş Almanca çevirisi, *Kritik, Norm und Utopie*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1992, (İspanyolca çevirisi hazırlanmaktadır); *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press ve Routledge, Kegan, Paul; Londra ve New York, 1992. 1993'te American Educational Studies Association's Critics Choice tarafından yılın kitabı seçilmiştir. Almanca çevirisi, *Selbst im Kontext*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1995; İsveççe çevirisi, *Autonomi och Gemenskap*. Daidalos Publishers, Stockholm, 1992; Judith Butler, Nancy Fraser ve Drucilla Cornel ile birlikte, *Der Streit um Differenz*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1993; Judith Butler, Nancy Fraser ve Drucilla Cornel ile birlikte yazdığı, *Der Streit um Differenz*'un gözden geçirilmiş ve genişletilmiş İngilizce baskısı, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, Kegan and Paul, New York, 1996; *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publicaitons, California, Mayıs 1996.

EDİTÖRLÜĞÜNÜ YAPTIĞI KİTAPLAR: Drucilla Cornell ile birlikte, *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Polity ve University of Minnesota Press, Londra ve Minneapolis, 1987; *Teoria Feministe y Teoria Critica*. İspanyolca çevirisi, Ediciones Feministas, Barcelona, İspanya, 1991 (Portekizce çevirisi hazırlanmaktadır.); Fred Dallmayr ile birlikte, *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, MA ve Londra, 1990; Wolfgang Bonss ve John McCole ile birlikte, *On Max Horkheimer. New Perspectives*. MIT Press, Cambridge, MA ve Londra, 1993; *Democracy and Difference. Changing Boundaries of the Political*. Princeton University Press, Yaz 1996; Maurizio Passerin d'Entreves ile birlikte. *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Londra, Yaz 1996.

TERCÜMELER: Herbert Marcuse'ün *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Şeyla Benhabib bu kitaba bir giriş ve felsefi terimler sözlüğü eklemiştir. MIT Press, Cambridge, MA, 1987.

MAKALELER: "Rationality and Social Action: Critical Reflections on Max Weber's Methodological Writings," *The Philosophical Forum*, (1981) c. 12, No. 4, 356-75; "Modernity and the Aporias of Critial Theory," *Telos*, (1981) No. 49, 39-59; "The Logic of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx," *Philosophy and Social Criticism*, (1982), 151-66; "Die Moderne und die Aporien der kritischen Theorie," *Sozialforschung als Kritik*, (der.) W. Bonss ve A. Honneth, Frankfurt: Suhrkamp, 1982. 127-75.

Ayrıntı: 250
İnceleme dizisi: 138

Modernizm, Evrensellik ve Birey
Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar
Şeyla Benhabib

İngilizceden çeviren
Mehmet Küçük

Yayına hazırlayan
Cem Soydemir

Kitabın özgün adı
Situating the Self
Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics
[Türkçe basımın adı yazar tarafından değiştirilmiştir.]

Polity Press/1992
basımından çevrilmiştir.

© Blackwell

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-180-0

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No. 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 51

Şeyla Benhabib

Modernizm, Evrensellik ve Birey

Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar

AYRINTI

İNCELEME DİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞININDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassal* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/ *A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A.Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/ *G. Vassal* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Hehry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/ *M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. La-Follette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z.Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Metcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İncaoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*Jean Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib*

HAZIRLANAN KİTAPLAR

GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z Bauman* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş Benhabib* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N Voloşinov* ◢ GENEL ETİK/*A. Heller* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel*

İçindekiler

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ 11
— GİRİŞ 15
Toplumsal cinsiyet, cemaat ve postmodernizm iddiaları karşısında iletişimsel etik

Birinci Bölüm
Modernlik, ahlâk ve etik hayat

I. ARİSTOTELES VE HEGEL'İN GÖLGESİNDE 43
İletişimsel etik ve pratik felsefedeki güncel çekişmeler
1. Evrenselleştirilebilirlik ilkesine yönelik kuşkuculuk. Evrenselleştirilebilirlik en iyi ihtimalle tutarsız ve en kötü ihtimalle beyhude midir? 49
2. Hak ve iyi 69
3. Adalet, ahlâk ve politika arasındaki ayrım üzerine 83

4. Ahlâki güdülenim ve karakter sorunu üzerine 87
5. Bağlam uyarınca yargılama karşısında ilkeli katılık 93

II. ÖZERKLİK, MODERNLİK VE CEMAAT 97
Cemaatçilik ile eleştirel toplum teorisi arasındaki diyalog
1. Politika teorisi ve modernliğin büyüsünün bozulması 97
2. "Köksüz" benliğin eleştirisi ve hakkın iyi karşısında önceliği 102
3. Cemaat politikası: Modernliğe verilen bütünleşmeci yanıtlara karşı katılımcı yanıtlar 112

III. KAMUSAL UZAM MODELLERİ 122
Hannah Arendt, liberal gelenek ve Jürgen Habermas
1. Hannah Arendt ve tartışmacı kamusal uzam modeli 124
2. "Kamusal diyalog" olarak Liberal kamusal uzam modeli 133
3. Söylemsel kamusal uzam modeli 146
4. Kamusal/özel ayrımına yönelik feminist eleştiriler 152

IV. YARGI YETİSİ VE HANNAH ARENDT'İN DÜŞÜNCESİNDE POLİTİKANIN AHLÂKİ TEMELLERİ 162
1. Yargı yetisi ve ahlâki düşünceler 163
2. Yargı yetisi ve eylem 167
3. Ahlâki yargının fenomenolojisine doğru 172
4. Kant'ın ahlâk felsefesinde yargı yetisi 174
5. Yargı yetisi üzerine yeni-Kantçı ve yeni-Aristotelesçi perspektifler 180
6. Arendt'in eserlerinde politikanın ahlâki temelleri 186

İkinci Bölüm

Özerklik, feminizm ve postmodernizm

V. GENELLEŞTİRİLMİŞ ÖTEKİ VE SOMUT ÖTEKİ 198
Kohlberg-Gilligan tartışması ve ahlâk teorisi

1. Kohlberg-Gilligan tartışması ... 199
(a) *Veri tabanı* ... 201
(b) *Eski teori içerisinde özümsenme* ... 202
(c) *İki teorinin nesne alanları* ... 203
2. Toplumsal sözleşmesi teorilerinde adalet ve özerk benlik ... 207
3. Genelleştirilmiş ötekiye karşı somut öteki ... 214
4. "Genelleştirilmiş" ötekiye karşı "somut" öteki yeniden ele alındığında ... 223

VI. KADINLAR VE AHLÂK TEORİSİ HAKKINDAKİ TARTIŞMALARA GERİ DÖNÜŞ ... 235
1. Evrenselci ahlâk teorileri ve Carol Gilligan'ın meydan okuyuşu ... 237
2. Gilligan tartışmasında toplumsal cinsiyet ve farklılık ... 254
– *Metodolojik boyutlar* ... 255
– *İndirgemeci itirazlar* ... 260
– *Postmodernist çekinceler* ... 263

VII. POSTMODERNİZM SORUNU VE FEMİNİZM ... 267
1. Lyotard'a göre "postmodern durum" ... 269
2. Temsil epistemesinin sonu ... 271
3. Postmodernizmin feminist dostları ... 282
4. Postmodernizme yönelik feminist kuşkuculuk ... 286
5. Konumlanmış eleştiri olarak feminizm ... 306
6. Ütopyadan postmodernist el çekme ve feminizm ... 311

VIII. HEGEL, KADINLAR VE İRONİ ÜZERİNE ... 315
1. Bir feminist yaklaşımın metodolojik bazı sorunları ... 315
2. G.W.F. Hegel'in politik düşüncesinde kadınlar ... 319
– *Cinsiyetçilerin "doğal eşitsizliği" tezi* ... 320
– *Erkeğin "üstünlüğü"* ... 321
– *Aile ve politik hayat* ... 323
3. Serbest aşk ve cinsellik sorunu: Hegel yakasındaki sıkıntı ... 327

— KILAVUZ SÖZLÜK ... 337
— DİZİN ... 357

Yazdıklarıma sık sık
karşı çıkan Wolf a

TEŞEKKÜR

Kitaptaki yazıların birçoğunun esin kaynağı, 1987 ile 1989 yılları arasında Harvard Üniversitesi'nin Kamu Yönetimi Bölümü'nde bulunduğum dönemde yaptığım çalışmalarda, yani liberal politika teorisi ve bu teoriye yönelik cemaatçi eleştiriyle yakından ilgilendiğim çalışmalarda yatıyor. Bu çalışmalar, Hegel'in Kantçı ahlâk felsefesine yönelik eleştirisinde yatan derin kökleri cemaatçilikle paylaşan çağdaş eleştirel teorinin ve bilhassa söylem etiğinin liberal ahlâk ve politika teorisiyle paylaştığı öncülleri daha keşin bir şekilde dile getirmeme yol açtı. Söylem etiği liberalizm ile cemaatçilik, Kantçı evrenselcilik ile Hegelci *Sittlichkeit* arasında bir yerlerde konumlanır. Liberalizm ve eleştiricileri üzerine yaptığımız kafa açıcı söyleşilerden ötürü Judith Shklar, Michael Sandel, Stephen Macedo, Shannon Stimson ve Nancy Rosenblum'a teşekkür ederim. Ayrıca, postmodernizmin kadınlar açısından taşıdığı ahlâki ve politik önemi görmeme yardımcı oldukları için feminist dostlarım Nancy Fraser, Iris Young ve bilhassa Drucilla Cornell'e teşekkür ederim. Başka bir dost ve meslekdaş grubuna özel bir gönül borcum var: Eski öğrencilerim Kenneth Baynes ve Maurizio Passerin d'Entreves, çağdaş liberalizm ve cemaatçilik üzerine yaptıkları çalışmalar aracılığıyla düşüncelerimi etkilemekle kalmayıp aynı zamanda ilham verdiler. Bu iki kişiye hocalık etmek de onlardan birşeyler öğrenmek de bir zevkti. Son olarak, yıllar boyunca T. A. McCarthy, Richard Bernstein, Jean Cohen, Andrew Arato ve Alessandro Ferrara ile yaptığımız söyleşiler benim için yalnızca esin kaynağı olmakla kalmadı, aynı zamanda eleştirel teori geleneğinin, eski canlılığını büyük ölçüde muhafaza ettiği yönündeki duygumu da güçlendirdi. Bu kitapta toplanan yazıları ilk aşamalarında dikkatli ve sağduyulu bir tarzda gözden geçirerek kitabın bütünü hakkındaki zekice tavsiyelerini benimle paylaşan Fred Dallmayr'a özellikle teşekkür ederim. Kitaptaki yazıların en eski tarihlisi (7. bölümde kısmen içerilen "Postmodernizmin Epistemolojileri") 1984 yılında kaleme alındı; geri kalanı 1987 ile 1990 yılları arasında tamamlandı ve yayımlandı. Bu yazıların daha önce yayımlandıkları kitapların ve dergilerin (bunlar yazıların sonlarında belirtildi) yayımcılarına teşekkür ederim. Bu kitapta yayımlanmadan önce hepsini yeniden gözden geçirdim. Ayrıca Stony Brook'taki New York Eyalet Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'ne ve İnsan Bilimleri Bölümü'nün eski Dekanı Don Ihde'ye, bu kitaba son fırça darbelerini vurmama fırsat tanıyan bir sömestirlik araştırma iznini verdiği için teşekkür ederim. Polity Press çalışanları ve editörleriyle, özellikle Routledge'den Ann Bone ve Maureen MacGrogan'la çalışmak her zaman olduğu gibi zevkliydi.

Türkçe basıma önsöz

İngilizce basımları *Situating the Self* (Benliği Konumlamak) adı altında yayımlanan bu denemeler 1980'li yılların sonlarında kaleme alınmıştır. Bu yıllarda gerek Anglo-Amerikan gerekse Avrupa toplumsal ve politik düşüncesinde birtakım gelişmeler billurlaşmış ve belirgin bir görünüm kazanmıştır. "Post-yapısalcılık" ya da "postmodernizm" diye bilinen bu akımlar özellikle 1970'li yıllarda Fransa'da öncelik kazanmıştı. Bu akımlar Jacques Derrida, Michel Foucault ve Jean-François Lyotard gibi Fransız aydınlarının Marksizm, psikanaliz ve yapısalcı-yönteme dayalı toplum bilimlerinden uzaklaşmakta olduklarını ifade ediyorlardı. Jean-François Lyotard, bir zamanlar *Socialisme ou Barbarie* adlı, neo-Marksist derginin editörlerinden biri olarak çalıştığı sıralarda yazdığı, *La Condition*

Postmoderne adlı eserinde Marksist düşünceden ayrıldığını vurgulamıştı.

Avrupa'da bu gelişmeler yoğunlaşırken, aynı yıllarda Anglo-Amerikan düşünce çevrelerinde iki yeni akım ortaya çıkmıştı: Cemaatçilik ve Feminizm. Cemaatçi düşünce, liberal devlet ve toplum felsefesinin eleştirisini geliştirir. Bu eleştiriye göre, liberal toplum ve devlet felsefesi çeşitli yanlış önerilerden yola çıkar. Liberalizm bireyi, onu yoğuran ve yetiştiren toplumsal güçlerden bağımsız olarak kavrar; kamu devletinde "adalet" anlayışlarının kişisel ahlâk görüşlerinden bağımsız olarak ifade edilmesi gerektiğini önerir; ve son kertede, iktisadi pazar güçlerine yönelmiş bireyci ve tüketimci bir hayat tarzına değer verir.

Cemaatçi düşünceye paralel olarak gelişen feminist teori akımı da, bir noktada, liberalizmin bu eleştirisine katılır. Ama liberalizmin birey anlayışı feminizm açısından da sorunludur. Batı düşüncesinde birey anlayışları, hep eril cinsiyet modelleri üstüne kurulmuştur. Birey her zaman yalnız, bağımsız ve girdiği özel sözleşmeye dayalı anlaşmaların dışında, kendisinden başka kimseye karşı sorumluluk taşımayan bir yaratık olarak algılanmıştır. Oysa, tarih boyunca kadınlar hiçbir zaman bu ölçüde bağımsızlık ve özsorumluluk elde edememişlerdir. Batı düşünce tarihi, kadını bağımsız bir birey olarak algılasa bile, her zaman "kadın ve çocukları"ndan söz eder. Feminizm, her ne kadar birey kavramının eleştirisi açısından cemaatçiliğe katılıyorsa da, devlet anlayışında cemaatçilikten ayrılır. Liberal devletin kamu adaleti ile toplumda var olan özel ahlâk ve din anlayışlarını birbirinden ayırması, kadınların kendi hayat anlayışlarını, kendi özgürlüklerini geliştirmeleri ve onları kısıtlayan geleneksel ahlâk anlayışlarından kurtulabilmeleri için son derece önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, liberal devlet anlayışı feminizmin karşısında değil, yanında yer alır.

Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar, bu üç düşünce akımının billurlaşmasından oluşan bir ortamda yazdığım denemeleri içeriyor. Burada savunduğum tez kısaca şöyle: Postmodernizm, cemaatçilik ve feminizm, liberal düşüncenin ve özellikle Batılı aydınlanma felsefesinin belli sınırlarını göstermişlerdir. Ancak bu üç akımın da kendilerine özgü kısıtlılıkları ve yanılgıları vardır. Postmodernizm, Aydınlanma fel-

sefesini eleştirirken, kendisi bir paradoksa düşer ve kendi değer yargılarını akılcı bir biçimde meşrulaştıramaz. Cemaatçilik, bir yandan liberal hukuk devletini eleştirirken, diğer yandan bu modelden daha adil ve daha çoğulcu bir devlet anlayışı öneremez. Öte yandan feminizm de yalnızca kadınlar için değil, genel olarak insanlar için geçerli toplum, devlet ve ahlâk anlayışları önerebilmelidir. Amaç Aydınlanma düşüncesinin toptan inkârı değil, Aydınlanma'nın bize sunduğu ilkelerin eleştirel bir şekilde yeniden yoğurulmasıdır.

Türkçe'de ilk kez yayımlanan felsefe çalışmalarımın, İngilizce aslından Türkçe'ye çevrilmiş olması da, bir anlamda kaderin bir cilvesi. 1972 yılında İstanbul'daki Amerikan Kız Koleji'ni bitirdim ve önce A.B.D.'de Brandeis ve daha sonra Yale üniversitelerinde okudum. 1979 yılında, Yale'den felsefe doktoramı aldıktan sonra, Jürgen Habermas'ın davetlisi olarak Almanya'ya gittim. Habermas'ın öncülüğünde, Münih ve Frankfurt şehirlerinde sürdürdüğüm felsefe eğitimi, o tarihten bu yana kendi çalışmalarımı da etkiledi ve esin kaynağım oldu.

Bu denemeler, her ne kadar Batı düşüncesiyle olan eleştirel bir alışverişin ürünleri olsa da, Türkiye'de yetişmiş bir aydının kendi köklerinde yatan sorunlarıyla olan ilişkilerinin tam olarak dışında değildir. Batılı Aydınlanma felsefesinin en önemli uzantılarından biri, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin temelinde yatan Kemalizm ideolojisidir. Kemalizmin hukuk devleti, laiklik, toplumsal ve politik eşitlik kavramları, Amerikan ve Fransız devrimlerine de esin kaynağı olan Aydınlanma düşüncesinin birer uzantılarıdır. Bu Kemalist ilkeler bugün Türkiye'de de krize girmiş bulunuyor. Batı'da genel olarak hissedilen Aydınlanma düşüncesinin krizi ile ülkemizde yaşanılan Kemalist düşüncenin krizi aynı etmenlerin oluşturduğu durumlardır. Küresel kapitalizmin başıboş yayılmasına yönelik öfke, kendini daha ziyade, liberal devlete karşı hissedilen bir düş kırıklığı ve burukluk olarak dışavurmaktadır. Bu duygularda bir haklılık payı bulunmakla birlikte, şunu da açıkça görmek gerekir ki, demokratik ve liberal devlet, özünde kapitalizmin esiri değildir; liberal hukuk devleti çok daha adaletçi ve sosyal demokrat bir iktisat anlayışıyla da bağdaştırılabilir. Liberal felsefenin en büyük sözcüsü John Rawls'un iktisadi adalet ve eşitlik anlayışları,

bugün var olan iktisadi düzenlerin kat kat ilerisindedir. Liberal demokratik toplum, yalnızca çıkarcı bireyciliği değil, aynı zamanda dayanışmayı, toplumsal hayatı ve çeşitli örgütlenme şekillerini de destekleyebilir. Bugün her yerde sezilen, ahlâk ve değer sistemleri krizi de dogmatik düşünceye geri dönerek değil, Aydınlanma ve modernleşme süreçlerinin köklerine inip, bu köklerden yeni değer sistemleri üreterek çözüme kavuşturulabilir.

Bugünlerde laik ve kamusal hukuk devletinin en büyük krizlerinden birini yaşamakta olan Türkiye'de yayımlanan bu çalışmalarım, eğer Aydınlanma düşüncesine ve Kemalizm'e karşı hissedilen düş kırıklığını daha olumlu bir eleştiri patikasına yöneltebilirse, bundan büyük bir şeref ve mutluluk duyarım.

Şeyla Benhabib
Cambridge, Massachusetts, 1998.

Giriş

Toplumsal cinsiyet, cemaat ve postmodernizm iddiaları karşısında iletişimsel etik

Yirminci yüzyıl sona ererken bir devrin kronolojik sonundan daha fazlasını yaşamakta olduğumuza pek kuşku yok. Yunanlıların aşina oldukları bir ayrıma başvurmak gerekirse, hayatlarımız üzerinde hüküm süren yalnızca *kronos* değil; aynı zamanda *kairos*'umuz, yaşadığımız zaman, simgesel anlamla dolu zaman da şu ân için yalnızca belli belirsiz kavrayabildiğimiz güçlerin sancılarına gark olmuş durumda. Posthümanizm, post-yapısalcılık, postmodernizm, post-Fordizm, post-Keynesçilik ve post-tarih gibi, düşünsel ve kültürel hayatlarımızda dolaşımda bulunan birçok "postizmler" bir düzeyde yalnızca, toplumsal, simgesel ve politik evrenimizin derinden ve muhtemelen telafi edilemeyecek ölçüde dönüşmüş olduğu yönündeki güçlü bir ortak duygunun dışavurumlarıdır.

Böylesi derin dönüşümler döneminde, bir devrin çağdaşları sıfatıyla bizler genellikle gözlerimizi uzaklara dikip umutsuzca ufka dalmakla yetinemeyiz. Bir şeyi sonradan takdir etme imtiyazımız yok; yalnızca gece karanlığında kanatlarını açıp uçan "Minerva'nın baykuşu" değiliz. Angaje entelektüeller sıfatıyla bizler "göz boyayan" bir bakış açısından yazamayacağımız gibi, bunu yapmayı istemeyiz de. Yakın bir geçmişte Francis Fukuyama'nın[1] - Alexander Kojeve'in yorumları aracılığıyla okunan Hegel'in bu son öğrencisinin- diriltiği bu Hegelci "tarihin sonunda bulunma" teşhisinin tersine, günümüz birçok ironi, çelişki ve karışıklık barındırmaktadır. İçinde yaşadığımız zamanın çatlamış tinini kavramak açısından Ernst Bloch'un "çağdaş olmayan çağdaşlıklar" ya da *ungleichzeitige Gleichzeitigkeiten* deyimini kullanmak daha isabetli olacaktır.[2]

Bu çatlamış tinin beslediği birçok ironi arasında şu olgu kesinlikle önemli bir yer işgal ediyor: Modernliğin kültürel ve politik ideallerinin ve bunlar arasında özellikle Rorty'nin "liberal demokrasilerin öte-anlatıları" dediği[3] ideallerin batılı geç-kapitalist toplumların hümanist ve sanatsal avangardına kuşkulu görünmesine karşılık, Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki politik gelişmeler bu idealferin hayat üzerinde yeni bir hak iddia etmesine

1. F. Fukuyama, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki dönüşümlerin bizim aslında "tarihin sonu"na vardığımızı gösterdiğini savunmaktadır. F. Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest* (Yaz 1989), s. 3-18. Burada kronolojik anlamda zamanın bundan böyle havada asılı kalacağı değil, daha ziyade geleceğin ekonomik ve politik *kairos*'unun (gelecek ne kadar sürer?) batı kapitalizminin ve liberal demokrasinin ilkelerine yeni herhangi bir şey eklemeyeceği kastediliyor. Tıpkı Hegel'in kişi ve mülkiyet haklarına dayalı Fransız devrimi sonrasında ortaya çıkan modern devletin, özgürlük tarihinin kavramsal sonunu temsil ettiğini düşünmesi gibi, Fukuyama da yirminci yüzyılın ikinci yarısının, faşizm ve komünizm gibi düşmanları karşısında kapitalizm ve liberal demokrasiyi onayladığına inanır. Bkz. a.g.y., s. 9 ve devamı.

2. Bkz. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, 1. basım 1935 (Suhrkamp, Frankfurt, 1973), s. 110 ve devamı.

3. Bkz. Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Praxis International*, 4.1 (Nisan 1984), s. 34 ve devamı. ("Habermas, Lyotard ve Postmodernite", M. Küçük, der., *Modernite versus Postmodernite*, Ankara: Vadi, 1994). Ayrıca bkz. "The Contingency of a Liberal Community", *Contingency, Irony and Solidarity* içinde (Cambridge University Press, Cambridge, 1989), s. 44 ve devamı. (*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev: M. Küçük-A. Türker. İstanbul: Ayrıntı, 1995).

yol açmıştır. Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki halklar parlamenter demokrasi, hukukun üstünlüğü ve bir piyasa ekonomisi adına sokaklara dökülüp devlet polisinin yanı sıra yabancı birliklerin potansiyel tehdidlerini yenilgiye uğratırken, son yirmi yılın akademik söylemi de özellikle "postmodernizm" yaftası altında modernlik, Aydınlanma ve liberal demokrasi karşısında derin kuşkuların beslendiği bir düşünsel iklim yarattı.

"Modernlik projesi"nin sürdürülmesi önerisi karşısında hem entelektüel çevrelerde hem de akademi ve sanat çevrelerinde hüküm süren bu kuşkucu ruh hali, çeşitli etkenlerin yarattığı anlaşılır bir düş kırıklığı yüzünden ortaya çıkmıştır: Temel insan ihtiyaçlarını insanın vakarına yaraşır şekilde gidermek yerine hâlâ savaşı, silahlanmayı, doğal çevrenin tahrip edilmesini ve ekonomik sömürüyü sürdüren; birçok kadını, Hıristiyan olmayan ve beyaz olmayan halkları ikinci sınıf bir manevi ve politik konuma indirgeyen; kâr ve rekabet adına, dayanışmacı birarada varoluşun köklerini tüketen bir hayat biçimi. İleri kapitalist kitle demokrasilerinin hayat biçiminin ihtiyaç duyduğu reformu yine kendi içinde yapıp yapamayacağı ivedi bir sorun. Gelgelelim, kendi payıma, modernlik projesinin bu reformu, ancak modernliğin on altıncı yüzyıldan bu yana küresel bir ölçekte gelişmesinin olanaklı kıldığı ve hazırlayıp hizmetimize sunduğu düşünsel, ahlâki ve politik kaynaklardan hareketle yapabileceği kanısındayım. Modernliğin bugün toptan parçalanması yerine yeniden inşa edilmesi gereken mirasları arasında şunlar yer alır: Şimdilerde "eski moda" ve kuşkulu görünen, her kişinin insan türünün mensubu olması sıfatıyla evrensel saygı görmeye layık olduğunu bildiren ideallere bağıtlı ahlâki ve politik evrenselcilik; bireyin ahlâki özerkliği; ekonomik ve toplumsal adalet ve eşitlik; demokratik katılım; adalet ilkeleriyle bağdaştırılabilir en kapsamlı sivil ve politik özgürlükler; ve insanlar arasında dayanışmacı birliklerin oluşturulması.

Elinizdeki kitap, aşağıdaki şu soruya eğilerek, bu mirasın yeniden inşa edilmesine girişiyor: Cemaatçilerin (communitarians), feministlerin ve postmodernistlerin ellerinde eleştiri süzgecinden geçirildikten sonra günümüzün evrenselci ahlâk ve politika teorilerinde canlı ve ölü öğeler olarak neler kalmıştır? Daha özgül olarak söylenirse, elinizdeki kitap feminizm, cemaatçilik ve post-

modernizmin iddialarıyla uğraşmak ve onlardan ders almak yoluyla, üç koldan gelen bu eleştiriler karşısında evrenselcilik geleneğini savunma yönünde bir girişimden oluşuyor.

Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi, liberalizmi cemaatçi bir perspektiften eleştiren şahsiyetler, liberal politika teorilerinin epistemolojik varsayımlarının yanı sıra normatif vizyonunu da sorgulamışlardır. Carol Gilligan, Carole Pateman, Susan Moller Okin, Virginia Held, Iris Young, Nancy Fraser ve Drucilla Cornell gibi feminist düşünürlerse, "köksüz benlik"i (unencumbered self) vurgulayan liberal vizyonlara yönelik cemaatçi eleştiriyi sürdürmüşlerdir. Bu feminist düşünürler ayrıca, liberallerin ve cemaatçilerin, örneğin kadınları ve onların faaliyetlerini kendi adalet ve cemaat teorilerinde içermek gibi bir meziyet gösteremediklerine, toplumsal cinsiyet karşısındaki körlüklerini alt edemediklerine dikkati çekmişlerdir. Başka yazarların yanı sıra Michel Foucault, Jacques Derrida ve Jean François Lyotard'ın eserlerini kastetmek için kullanmaya alıştığımız muğlak yaftaya başvuracak olursak, postmodernistler liberal Aydınlanma'nın ve modernliğin öte-anlatıları karşısında cemaatçi ve feminist kuşkuyu paylaşmalarına karşılık, etik ve politikanın özerk özne idealini ve demokratik politikanın normatif temellerinin tamamını sorgulama noktasına varacak şekilde bu eleştiriyi radikalleştirmişlerdir. Bu düşünce çizgilerinin her biri, Immanuel Kant'tan John Rawls ve Jürgen Habermas'a dek etik ve politikadaki Aydınlanma geleneğinin güçlü bir şekilde yeniden düşünülmesine katkıda bulundu.

Feminizm, cemaatçilik ve postmodernizmin başlattığı Aydınlanma evrenselciliğinin yeniden düşünülmesi süreci sürdürülürken kerteriz alınması gereken üç genel izleği birbirinden ayırmak istiyorum. Cemaatçiler, feministler ve postmodernistler (1) "yasa koyucu" aklın "ahlâki bakış açısı", "başlangıç durumu" ya da "ideal konuşma durumu"nun zorunlu koşullarını dile getirme yeteneğinde olduğu iddiası karşısında duydukları kuşkuyu dile getirdiler; (2) evrenselci geleneğin imtiyazlı kıldığı soyut ve yerinden çıkmış, çarpık ve nostaljik özerk erkek ego idealini sorguladılar; (3) pratik aklın daima yüz yüze kaldığı bağlamların ve hayat-durumlarının belirlenmemişliği ve çokkatlılığıyla uğraşma konusunda bu tip ev-

renselci, yasa koyucu aklın barındırdığı beceriksizliği örten peçeyi indirdiler. Bu kitapta, sıraladığım bu eleştirilerde güçlü bir doğruluk öğesi olduğunu ve günümüzün evrenselci teorilerinin cemaat, toplumsal cinsiyet ve postmodernizm iddialarını ciddiye almaları gerektiğini savunacağım. Ne var ki, şu noktayı vurgulamak gerekir: Bir yasa koyucu akıl, yerinden çıkmış özerk bir erkek ego kuruntusu, ya da bu açıdan bağlamsal akıl yürütme karşısındaki kayıtsızlık ve duyarsızlık pratik felsefedeki evrenselci geleneğin *sine qua non*'u* değildir. Metafizik payandalar ve tarihsel kibirlilikler olmaksızın evrenselciliğin post-Aydınlanmacı bir savunusunun hâlâ ayakta tutulabileceğini düşünüyorum. Bu tip evrenselcilik yasa koyucu değil etkileşimsel, toplumsal cinsiyet karşısında kör kalmayıp toplumsal cinsiyet farklılığından haberli, özgül durumlar karşısında kayıtsız kalmayıp bağlamlar karşısında duyarlı olacaktır. Bu kitapta bir araya getirilen yazılar, etkileşimsel evrenselciliğe ilişkin bu tip bir post-Aydınlanma projesini savunmayı hedefliyor.

Günümüzün rekabet halindeki düşünsel söylemlerini bir diyaloğa yönelterek ve her birinin iddialarını yekdiğeriyle tartarak, evrenselci teoriler ve feminist konumlar, cemaatçi iştiyaklar ve postmodernist kuşkuculuk arasında çok sık çekilen sınırları yumuşatmaya niyetliyim. Bu karşıtlıklar ve bitiştirmeler, günümüzdeki teorik ve politik bağıtlılıkların karmaşık ve birbirini çapraz kesen hatlarının kavranılmasına elvermeyecek ölçüde basit. Sözgelimi, bir feminist evrenselcilik büsbütün terimlerdeki bir çelişki olmaktan ziyade söylemsel bir olanaklılığı ifade edebilir; bunun gibi, politik mesajları ne denli çelişkili olursa olsun, ilerleme ve modernliğe yönelik eleştirileri bakımından cemaatçilik ve postmodernizm de birbirlerine muhalif olmaktan ziyade müttefiktirler. Bu tip kavramsal ittifakların ve hesaplaşmaların kırılgan ve değişken mahiyeti üzerinde odaklanarak bizim düşünsel hayatlarımızın bugünkü uğrağının çelişkili potansiyellerini açığa çıkarmayı umuyorum. Söylemsel geleneklerin bünyesinde, mutluluk vaadiyle birlikte adaletin vakarını hâlâ yansıtan yeni bir akıl ışığının pırıldamasına yetecek ölçüde yarıklar ve çatlaklar açmayı umuyorum.

* Olmazsa olmaz, zorunlu koşul. (ç.n.)

Bu kitabın temel bir öncülü, pratik felsefedeki evrenselci geleneğin hayati içgörülerinin, Aydınlanma'nın metafizik yanılsamalarına bağlı kalmaksızın bugün yeniden formülleştirilebileceğini öneriyor. Söz konusu bu yanılsamalar şöyle sıralanabilir: Kendi kendisine şeffaf olan ve kendi kendisini temellendiren akıl; yerinden çıkmış ve cisimselliği giderilmiş özne; tarihsel ve kültürel olumsallığın (contingency) ötesinde yer tutan bir Arşimetvari hareket noktasını bulmuş olma kuruntusu. Bu yanılsamalar uzun bir süreden beri ikna edici olmaktan çıktı. Ama kişinin bu yanılsamaların eşliğinde ne kadar süre oyalanıp duracağı ve bunların rehavet veren sıcaklığında ne kadar süre uzanıp güneşlenéceği ilk elvedanın şiddetine bağımlı olduğundan, bu ideallere burada veda etmek istiyorum. Hobbes ve Descartes'tan Rousseau, Locke ve Kant'a dek Aydınlanma düşünürleri, aklın, uygun bir eğitim tarafından yönetildiğinde belli hakikatleri (truth) keşfedebilecek olan insan zihninin doğal bir eğilimi olduğunu düşünüyordu. Dahası, bu hakikatlerin açık seçik olmasının ve ayırt edilirliğinin ya da bunların duyumlarımız üzerinde yarattığı etkinin canlılığının, birbirine benzer düşünen rasyonel zihinler arasındaki öznelerarası oydaşmayı (agreement) sağlama almaya yeterli olacağı varsayılıyordu. Gerçekleştirdiği Kopernikçi devrim sayesinde, bilme sürecine dahil olan bilenin aktif katkısını açığa çıkaran Kant bile, her şeye rağmen, deneyin nesnelliğinin olanaklılık koşullarının keşfini, deney konusundaki önermelerin doğruluğunun ya da yanlışlığının kararlaştırılabileceği koşullarla karıştırdı. Bunun tersine, ben, önermelerin (statement) geçerliliğinin değerlendirilme koşullarının, insan öznenin bilişsel (cognitive) aygıtına özgü olan ve algısal ve deneysel gerçekliği belli bir tarzda örgütlemesine yol açan karakteristiklerden ayrı tutulması gerektiği öncülünden yola çıkıyorum.[4] Aşkın felsefenin, Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas'ın yapmayı üstlendikleri gibi

4. Wilfried Sellars'ın bu konudaki tartışması (ki her şeye rağmen Hegel'in *The Phenomenology of Spirit*'in ilk bölümündeki "Duyu Kesinliği"ne ilişkin eleştirinin yeniden dile getirilmesinden ibarettir) düşüncemi önemli ölçüde etkiledi. Bkz. Wilfried Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", *Science, Perception and Reality* içinde (Humanities, New York, 1963), s. 127 ve devamı; bu konunun daha yakın tarihli bir ifadesi için bkz. Michael Williams, *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology* (Yale University Press, New Haven, 1977) özellikle s. 25 ve devamı.

böyle bir evrensel-pragmatik yeniden formülleştirimi,[5] hakikatin bundan böyle insan bilincinin psikolojik niteliği (attribute) olarak görülmemesi ya da zihinden ayrı duran bir gerçekliğin niteliği olarak kabul edilmemesi, hatta bilinçte "verili olanlar"ın deneyde "verili olanlar"la karşılıklı ilişkiye geçtikleri süreçten ibaretmiş gibi kabul edilmemesi anlamında postmetafizik bir girişimdir. Hakikat iddialarının söylemsel haklılaştırılması ve doğrulanması (validation) esnasında hiçbir uğrak, sonradan sorgulanamayacak bir verili kanıt yapısı olarak imtiyazlı kılınamaz. Bilincimizin ya da deneyimimizin boyutlarına ilk kez bir kanıt değeri veya başka tip bir değer atfeden ve bu boyutları inançlarımızın doğruluğuna dair etkenler olarak oyuna dahil eden de soruşturmacılar cemaatinin söylemidir (Charles Sanders Peirce). Soruşturma cemaatinin sürüp giden ve potansiyel olarak sona ermeyecek söyleminde "verili olanlar" yoktur, yalnızca bilincimizin ve gerçekliğin, zamanın akışı içerisindeki herhangi bir noktada tartışmalarımıza kanıt olarak dahil olabilecek ve önermelerimizin desteklenmesinde inandırıcı olduğunu düşündüğümüz boyutları vardır. Şu halde, bir postmetafizik evrenselci konumun formülleştirilmesi esnasında atılacak ilk adım, tözselci bir rasyonellik kavramından uzaklaşarak söylemsel, iletişimsel bir rasyonellik kavramına geçmek olacaktır.

Akıl öznelerinin, cisimsellikten sıyrılmış (disembodied) bilişler (cogito) veya bir ya da daha fazla bedenin ait olabileceği aşkın tamalgının (apperception) soyut birlikleri olmayıp, sonlu, cisimleşmiş ve kırılgan yaratıklar olduklarının kabul edilmesiyle ikinci adım atılmış olur. Sözgelimi, benliği (self), "ne olmadığını biliyorum" şeklinde ya da bir "izlenimler demeti" olarak betimleyen Descartes'tan Kant'a kadar uzanan çizginin tersine ampirisist gelenek, bedeni ihmal etmekten ziyade benliğin birliğini,

5. Bkz. Karl-Otto Apel, "From Kant to Pierce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic", *Towards a Transformation of Philosophy* içinde, çev. Glyn Adey ve David Frisby (Routledge and Kegan Paul, London, 1980), s. 77-93; ayrıca bkz. J. Habermas, "What is Universal Pragmatics?", *Communication and the Evolution of Society* içinde, çev: Thomas McCarthy (Beacon, Boston, 1979), s. 1-69 ve "Wahrheitstheorien", H. Fahrenbach, der., *Wirklichkeit und Reflexion* içinde (Neske, Pfüllingen, 1973) ve son olarak Jürgen Habermas, *Post-metaphysisches Denken* (Suhrkamp, Frankfurt, 1989).

bir tözün zaman içerisindeki sürekliliğini vurgulayan bir model uyarınca formülleştirir. Birinci örnekte bedenin bir tarafa atılmasına ve ikinci örnekte de kendi kendiyle özdeşliğin (self-identity) bir tözün sürekliliğine indirgenmesine karşıt olarak, kendi payıma, akıl öznesini şöyle tasarlıyorum: Bedeninin hayatta kalabilmesi, ihtiyaçlarının doyurulabilmesi ve benliğinin gelişebilmesi ancak doğduğu insan cemaati içerisinde söz konusu olabilecek insan yavrusu. İnsan yavrusu ancak bir cemaat içerisinde etkileşime girmeyi öğrenmek kaydıyla bir "benlik" (self) haline, yani konuşma ve eylem yeteneğini haiz bir varlık haline gelir. Dil, etkileşim ve bilme yeteneğini haiz bir "toplumsal" varlık haline geldiği içindir ki benlik bir bireye dönüşür. Benliğin özdeşliği bir anlatısal birlik tarafından oluşturulur. Bu anlatısal birlik "Ben"im yapabileceğim, yapmış olduğum ve gelecekte yapacağım şeyi senin "benden" (me) beklediğin, edimlerimin ve niyetlerimin ne demek olduğuna ilişkin yaptığın yorumlarla, benim için gelecekte olmasını dilediğin şeylerle vb. bütünleştirir. Hem Aydınlanma'nın yerinden çıkmış *cogito* anlayışı hem de töz-benzeri bir benliğe dair ampirisist yanılsama, bir yavrunun bir kişi haline geldiği, dil ve akıl yeteneğini edindiği, bir adalet ve özgürlük duygusu geliştirdiği ve yalnızca yapıcısı (author) olmakla kalmayıp aynı zamanda aktörü olduğu bir anlatıyı dünyaya yansıtabilir hale geldiği toplumsallaşmanın olumsal süreçlerine hakkını vermekten acizdir. "Eylemlerin ve kişisel kimliğin anlatısal yapısı", Aydınlanma evrenselciliğinin metafizik varsayımlarının ötesine geçilmesine izin veren ikinci öncüldür.

Akıl eğer dil bakımından toplumsallaşmış, sonlu ve cisimleşmiş yaratıkların başarısıysa, o vakit pratik aklın yasa koyucu iddialarının da etkileşimci çerçevede anlaşılması gerekir. Burada *yasa koyucu rasyonellikten etkileşimsel rasyonelliğe* doğru bir değişiklik olduğunu kaydedebiliriz.[6] Bu değişiklik "ahlâki bakış açısı"nın kavramsallaştırılmasını radikal biçimde değiştirir. Ahlâki bakış açısı, ahlâk felsefecisinin dünyayı hareket ettirmeye yeltenirken yaslanacağı bir Arşimet noktası değildir. Ahlâki bakış açısı, dil ba-

6. Aşağıda "Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki: Kohlberg-Gilligan Tartışması ve Ahlâk Teorisi" başlıklı bölümde, bu karşıtlığı belirtmek için "ikameci" (substitutionalist) ve "etkileşimsel" evrenselcilik terimlerini kullanıyorum.

kımından toplumsallaşmış insan varlıkların gelişimleri esnasında, kendi ortak varoluşlarını yöneten genel kurallar hakkında bir hipotetik sorgulama noktasından hareketle akıl yürütmeye başladıkları zaman eriştikleri belli bir aşamayı dillendirir. Bu hipotetik sorgulama noktası şudur: Bu genel eylem kurallarının hangi koşullar altında, yalnızca ve basitçe senin ve benim inanmak üzere yetiştirilmemizden ya da ebeveynimin, sinagogun, komşularımın, kabilemin öyle olduğunu söylemelerinden ötürü değil de, dürüst, adilane, yansız oldukları ve herkesin ortak çıkarını kolladıkları için geçerli olduklarını söyleyebiliriz? Ahlâki bakış açısı, bireylerin ulaştıkları belli bir akıl yürütme aşamasına tekabül eder. Bu akıl-yürütme aşamasında bir yanda normların ve normatif kurumsal düzenlemelerin toplumsal geçerliliği ve öbür yanda bireyin herhangi bir adilanelik, dürüstlük, yansızlık standardı konumundan hareketle geliştirdiği kendi hipotetik geçerlilik ölçütleri arasında belli bir ayrılık ortaya çıkmıştır. Buradaki Sokratik soru şudur: "Söyle bana *Euthyphro*, bir şey tanrılar onu sevdikleri için mi dindarcadır yoksa tanrılar o şeyi tam da dindarca olduğu için mi severler?" Birinci şıkta ahlâki açıdan geçerli olan, kentimin tanrıları tarafından bana zorla kabul ettirilir, ikinci şıktaysa kentimin tanrıları bile herkes için geçerli olacak dindarlık ve adalet standartlarının mevcudiyetini kabul eder. Ahlâki bakış açısı, "meli/malı"yı "toplumsal olarak geçerli"yle özdeşleştirmenin ötesine ve dolayısıyla "uzlaşımsal" bir etik hayat anlayışının ötesine geçerek bir sorgulama ve hipotetik akıl yürütme durumuna varmış olan bireylerin ve kolektivitelerin gelişimsel aşamasına tekabül eder. İnsanlık tarihinin doğal dünyayı ve toplumsal dünyayı birbirinden ayıran yüksek kültürlerinin çoğu, böylesi bir sorgulamayı ve "ahlâki meli/malı" (*das moralische Sollen*) ile "toplumsal geçerlilik ya da kabul edilebilirlik" (*soziale Geltung*) arasında böylesi bir ayrılığı üretmeye muktedirdir.[7]

7. Kohlberg ve Habermas'ın savundukları türden gelişimsel evrenselcilik zaman zaman hatalı okumalara maruz kaldı. Bu yoruma göre, Sokrates ve İsa, Budha ya da Assisili Francis'in* dünya tarihinde batı Aydınlanması ve modernliğinden önce gelen kültürlerin ve toplumların üyeleri olmaları nedeniyle "ahlâki gelişim"in Voltaire ya da Nietzsche'den, Kant ya da Karl Marx'tan "daha aşağı

* 1182-1226 yılları arasında yaşamış, Roma Katolik Fransisken rahipler tarikatının kurucusu olan bir aziz. Ekolojistlerin habercisi olan bir azizdir. (ç.n.)

Postmetafizik, etkileşimsel bir evrenselciliğin öğeleri şunlardır: Hakikat iddialarının geçerli kılınmasında başvurulan temelin, haklılaştırmaya ilişkin bir söylem teorisi (a discourse theory of justification) bazında evrensel pragmatik yeniden formülleştirimi; kimliği anlatı yoluyla oluşturulan cisimleşmiş ve somut bir insan benliği vizyonu; ve ahlâki bakış açısının, bir yasa koyucu aklın zamana bulaşmamış konumu olmaktan ziyade etkileşimsel bir rasyonellik biçiminin olumsal başarısı olarak yeniden formülleştirimi. Bu öncüller bir arada alındıklarında geniş kapsamlı bir akıl, benlik ve toplum anlayışı oluşturur. Bunların bir postmetafizik ve etkileşimsel evrenselcilik projesindeki statüleri nedir?

Bu soruya eğilmenin belki en iyi yolu, John Rawls'un bir "politik adalet anlayışı"na dair iddialarıyla, yukarıda taslağı çıkarılan akıl, benlik ve toplum vizyonunu kıyaslamaktan geçiyor. John Rawls, özellikle kendi adalet teorisinin önvarsaydığı ya da en azından ima ettiği benlik anlayışı ve iyi vizyonu karşısında Michael Sandel gibi cemaatçilerin ortaya koydukları itirazların güzergâhını

---

düzeyi"nde yer aldıklarının düşünülmesi gerekir! Bunun, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın kendi kendisini tatmin eden evrimciliğinin pis kokusunu etrafa yayan bir görüş olduğu apaçık. Başka bir yerde, bunun özellikle Habermas'ın baştan başa yanlış anlaşılması olduğunu savunmuştum. Bkz. S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, New York, 1986), s. 253 ve devamı. Aşağıdaki çeşitli bölümlerde ele alacağım bilişsel evrenselci ahlâki konumların modernlikle ilişkisi karmaşık olsa da, ahlâki bakış açısına ilişkin gelişimsel yorum, dünya tarihinin ve insan kültürlerinin, bunlar sanki geniş ölçekte cereyan eden bir süperego'nun büyümesi esnasında geçirdiği aşamalarmışçasına yorumlanmasını hiçbir şekilde onaylamaz. Teleolojik bir son durak içeren bir bilişsel gelişim şemasını dünya tarihine ve kültürlerine uygulama girişimlerini reddediyorum. Kültürel geleneklere ilişkin uzlaşım öncesi, uzlaşımsal ve uzlaşım sonrası şeklindeki çok daha cılız ayrım tarzları kullanılabilir ve bunu yaparken de bunların "gelişim"in normal gidişatında değişmez bir şekilde katedilecek evrimin "doğal" ardışıklıkları oldukları savunulmayabilir. Çünkü, bireysel gelişim söz konusu olduğunda, bu bireyde öğrenmeyi başlatan, belleği ve düşünümü harekete geçiren ve durumları kavramanın ve sorun çözmenin "daha yüksek", daha tümleşik aşamalarına doğru ilerlemeyi doğuran şey, sonlu bir bedensel bireyin toplumsal ve fiziksel dünyayla girdiği etkileşimdir. Bunun tersine, dünya tarihinin "özne"si en iyi ihtimalle bir soyutlama, en kötü ihtimalle de kurmacadır. Bu kurmacaya, bireyleri geliştirene benzer bir dinamik etkileşim ve öğrenme kaynağı atfedilemez. "Uzlaşım öncesi, uzlaşımsal ve uzlaşım sonrası ahlâklar" şeklindeki kategorilerin kültürlerdeki normatif akıl yürütme örüntülerinin düşünülmesinde betimleyici amaçla kullanılmasının faydalı olduğunu düşünüyor olsam da, bir aşamadan öbürüne ilerleme konusuna teleolojik bir zorunluluk atfetmiyorum.

izleyerek "metafizik" ve "politik" adalet anlayışları arasında bir ayrım yaptı. Metafizik bir adalet anlayışı benliğin mahiyeti, bir kişinin toplum vizyonu ve hatta insani rasyonellik kavramı hakkında temel felsefi öncüller gerektirir; oysa, politik adalet anlayışı benlik, toplum ve akıl hakkında "herhangi bir kapsamlı öğreti çerçevesinde değil, demokratik bir toplumun kamusal politik kültüründe gizli olarak bulunduğu düşünülen belli temel sezgisel düşünceler çerçevesinde formülleştirilmiş" varsayımlardan hareket eder.[8] Rawls aklın yasa koyma görevi olduğuna inanır ve felsefi soruşturmanın kapsamını liberal demokrasilerin kamusal kültürü için uygun görülen anlayışlara göre sınırlandırır. Kendi felsefi önvarsayımlarını bir "örtüşen konsensus" ortaya çıkarabilecek ve böylelikle demokratik bir politik yapının kamusal aktörlerinin kendileri hakkında barındırdıkları üstü kapalı kavrayışlarına ters düşmeyecek bir tarzda formülleştirir. Elinizdeki kitapta toplanan yazılar, *normatif soruşturmanın kapsamını fiilen var olan demokrasilerin* kamusal söylemlerinin fiilen var olan kısıtlanımlarıyla sınırlandırmıyor. Son tahlilde benlik, akıl ve toplum anlayışları ile etik ve politika vizyonları birbirlerinden ayrı tutulamaz. Bu tip benlik, akıl ve toplum anlayışlarının sonradan itiraz edilemeyecek "kapsamlı" bir *Weltanschaung*'un* öğeleri olarak değil, kendileri daima itiraz ve soruşturmaya tâbi olan önvarsayımlar olarak görülmeleri gerekir. Aşağıda savunacağım gibi, benlik, akıl ve toplum hakkındaki bu tip önvarsayımlar, bunlar olmaksızın "örtüşen bir konsensus"a ilişkin Rawls'un kendi programı da dahil olmak üzere hiçbir "yordamsalcılık"ın (proceduralism) güçlü bir şekilde formülleştirilemeyeceği "tözsel" (substantive) önvarsayımlardır. Etik konusundaki soruşturmanın bir toplumdaki daha kapsamlı epistemik ve kültürel tartışmalar ortamına yerleştirilmesine hizmet eden temel önvarsayımlara ilişkin bir tür normatif felsefi analiz söz konusudur. Önvarsayımların bu tip bir analizinin, herkes açısından kabul edilebilir kapsamlı bir ahlâk öğretisi ortaya koyma girişimi olarak değil, yalnızca günümüzün kültürel ve düşünsel tartışmalarında üstü kapalı olarak içerilmekle kalmayıp aynı zamanda

8. John Rawls, "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17.4 (Güz 1988), s. 251-76, burada s. 252.

* Dünya görüşü. (ç.n.)

hayatlarımızı sürdürdüğümüz pratiklerde ve kurumlarda içerilen öncüllerin ve argümanların diyalektik şekilde açığa çıkarılması olarak görülmesi gerekir. Hegelci bir dille söylenirse, bu tip bir analiz bir "nesnel tin" öğretisi olarak etik incelemesi olacaktır. Kendi dilimde bu, eleştirel bir toplum ve kültür teorisi bağlamında bir etik incelemesidir.[9]

Özellikle Jürgen Habermas'ın çalışmalarının başlattığı yasa koyucu akıldan etkileşimsel akıla doğru gerçekleşen kapsamlı felsefi kaymayı sürdürüyorum; ama buna rağmen, bu kitapta, Habermas'ın ortaya koyduğu bir söylemsel ya da iletişimsel etik değişkesinden bazı önemli açılardan ayrılıyorum. Bir söylem etiğinin akılcı olmaksızın evrenselci olan, herkesin katılacağı bir konsensüsü karşı-olgusal bir yanılsama olarak kabul ederken insanlar arasındaki anlamayı araştıran; kimlik, ihtiyaçlar ve akıl yürütme tarzları arasındaki farklılıklara duyarlı olan ve bunları herhangi bir tekbiçimli rasyonel ahlâki özerklik anlayışının arkasında yok etmeyen yönlerine dikkat çekmeye, bu yönleri vurgulamaya ve hatta radikalleştirmeye çalışıyorum. Söylem etiğini kendi rasyonalistik Aydınlanma mirasının aşırılıklarından koruyabilecek ve belirleyici olan üç odak noktası var. Bunlar şöyle sıralanabilir: Ahlâki bakış açısının, perspektiflerin yer değiştirebilir olduğu gerçeği ışığında kavramsallaştırılması ve Hannah Arendt'in terimleriyle "temsil edici düşün-me"nin yeşertilmesi; toplumsal cinsiyet farklılıklarına uygun kıl-mak üzere ahlâki iddiaları görecelileştirmek için değil, ama ahlâki iddiaları toplumsal cinsiyete duyarlı hale getirmek ve toplumsal cinsiyet farklılığının bilgisine sahip kılmak için ahlâki akıl yürütmenin öznesini "toplumsal cinsiyete sahip kılmak" ("engender"); ilkeli, evrenselci bir ahlâkın ve bağlam-duyarlı ahlâki yargının birbirine nasıl uygun olabileceğini göstermek için cılız bir ahlâki yargı fenomenolojisi geliştirmek. Bir yandan aklı ve ahlâki benliği toplumsal cinsiyet ve cemaat bağlamlarına daha tayin edici bir tarzda yerleştirirken, öbür yandan da bireylerin evrenselci il-

9. Eleştirel toplum teorisinin mantığını ve önvarsayımlarını *Critique, Norm and Utopia* başlıklı kitabımda ele aldım. Elinizdeki kitap, sözünü ettiğim kitabın 8. bölümünde taslağı çıkarılan iletişimsel etik projesinin geliştirilmesini sürdürüyor.

keler, gelecekteki kimikler ve henüz keşfedilmemiş cemaatler adına bu tip bir konumandırılmışlığa meydan okuma konusundaki söylemsel gücü üzerince ısrar etmeyi amaçlıyorum.

"Aristoteles ve Hegel'in Gölgesinde: İletişimsel Etik ve Pratik Felsefedeki Güncel Çekişmeler" başlıklı 1. bölüm, bir yandan Hans-Georg Gadamer 'e Alasdair MacIntyre gibi yeni-Aristotelesçilerin ve öbür yandan Charles Taylor gibi yeni-Hegelcilerin eleştirilerini dikkate alarak, benim iletişimsel etiği savunma girişimimin genel taslağını sunuyor. Biçimselci etik evrenselciliğe yönelik standart Hegeci itiraza, yani evrenselleştirilebilirlik yordamlarının en iyi ihtinalle tutarsız, en kötü ihtimalle de beyhude olduğunu ileri süren itiraza bir yanıt bulmaya çalışarak işe başlıyorum. Bu itirazı söylem etiğine uygulayarak, ne tutarsızlığın ne de beyhudeliğin söyleşisel (conversational) olarak kavranan bir akıl yürütme modelinn kaçınılmaz kusurları olduğunu savunuyorum. Benim önerdiğim şey, perspektiflerin yerlerini değiştirme kapasitesinin, yani ötekilerin bakış açısından hareketle akıl yürütmeye gönüllü olmanı ve ötekilerin sesini işitmeye yönelik duyarlılığın üstün olduğu bir ahlâki söyleşi modeli uyarınca, evrenselleştirilebilirlik ikesinin yordamsal olarak yeniden formülleştirilmesidir. Hannah Arendt, Kant'ı izleyerek, evrenselci etik ve politik teorilerin özünde yer alan bu sezgiye parlak bir formül kazandırdı:

> Yargı yetisi ötekilele bir oydaşma potansiyeline yaslanır ve bir şeylerin yargılanmasında aktif olan düşünme süreci, tıpkı arı akıl yürütmenin düşünce süecinde olduğu gibi, kendi kendimle girdiğim bir diyalog olmayıp, kaarımı verirken tümüyle yalnız olsam bile, kendisini, daima ve önelikle en sonunda bir oydaşmaya varmam gerektiğini bildiğim ötkilerle kurulacak öndelenmiş (anticipated) bir iletişim içerisinde bulur. Yargı olarak kendi bireysel kısıtlanımlarını nasıl aşacağını bilin bu genişletilmiş düşünme tarzı, katı yalıtlanmışlık ya da tel başınalık halinde işlev göremez; ötekilerin mevcudiyetine ihtiyaç duyar, "onların konumu"ndan hareketle düşünmek zorundadır, onların prspektifini hesaba katması gerekir ve onlarsız etkinlik gösterme fırsana asla sahip değildir.[10]

10. Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* iinde (Meridian, New York, 1961), s. 220-1.

Etikte evrenselci geleneği yeniden formülleştirmeye cüret etmemin dayanağı, "genişletilmiş düşünme" sanatının uygulanmasıyla "ahlâki bakış açısının" bir ahlâki söyleşi modeli uyarınca bu tarzda yeniden inşa edilmesidir. Böylesi bir söyleşinin amacı konsensüs ya da oybirliği (unanimity) (*Einstimmigkeit* ya da *Konsens*) değil, "en sonunda bir oydaşmaya (*Verstandigung*) varmam gerektiğini bildiğim ötekilerle kurulacak öndelenmiş iletişim"dir. "Konsensüs" ve "bir oydaşmaya varma" arasında yapılan bu ayrım, iletişimsel etiğe yapılan itirazlarda çoğu zaman dikkate alınmadı. Bizzat Habermas, etikdeki evrenselleştirilebilirlik yordamlarının amacının, herkesin razı olabileceği bir "genel çıkar"ı açığa çıkarmak ya da keşfetmek olması gerektiğinde ısrar etmesi yüzünden bu durumu zaman zaman abartmıştır.[11] Etik ve politikada "genel çıkar" kavramının bir tözsel konsensüs meselesinden daha ziyade bir düzenleyici ideal olarak görülmesini öneriyorum. Etikte evrenselleştirilebilirlik yordamı, bundan perspektiflerin yer değiştirmesi ve ötekinin (ötekilerin) bakış açısından hareketle akıl yürütmeye gönüllü olma anlaşıldığı takdirde, rızanın ortaya çıkmasını garantilemez; ötekiyle bir anlamaya varmaya çalışma ve açık uçlu bir ahlâki söyleşide akla yatkın bir oydaşmaya varma konusundaki istenci ve hazır olmayı gösterir. Buna benzer şekilde, politikada, "bizim" "asıl" genel çıkarı keşfetmemiz çok daha az önemlidir; önemli olan, herkese radikal tarzda açık ve dürüst olan yordamlar aracılığıyla kolektif kararlar alınmasıdır. Her şeyden önce bu kararların, çıkarları kamusal söylemin kabul edilmiş dilinde formülleştirilebilir olmayabilecek, ama tam da kamu hayatındaki mevcudiyetleri özel ihtiyaçlar ve kamusal iddialar, bireysel bahtsızlıklar ve kolektif olarak temsil edilebilir ıstıraplar arasındaki sınırları zorlayabilecek grupların sesini dışlamaması gerekir.

Perspektiflerin yer değiştirebilirliği modeli çerçevesinde evrenselleştirilebilirliği yeniden formülleştirmenin ve "genişletilmiş

11. Bkz. özellikle Habermas'ın ilkin kendisinin meşruluk krizi teorisi bağlamında ve daha sonra ahlâk teorisi bağlamında formülleştirdiği "genel çıkar" kavramına sürgit bağlanışı. J. Habermas, *Legitimation Crisis*, çev: Thomas McCarthy (Beacon, Boston, 1975), s. 111 ve devamı; ve "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde, çev: Christian Lehnhardt ve Shierry Weber Nicholsen (MIT Press, Boston, 1990), s. 43 ve devamı; ve benim aşağıda 1. bölümde yaptığım eleştiri.

düşünme"yi yeşertmenin bir doğurgusu da, bunlarla birlikte *ahlâki benliğin kimliğinin* de yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirmesidir. Daha kesin bir ifadeyle, bu yeniden formülleştirme, *"yasacı evrenselcilik"*in Kant'dan Rawls'a dek belli bir ahlâki benlik vizyonunu imtiyazlı kılmış olan önvarsayımlarına meydan okumamıza izin verir. Evrenselleştirilebilirliği, perspektiflerin yer değiştirmesi ve öteki(leri)nin konumunu anlamaya çalışma olarak düşünebilmek için, ötekilerin yalnızca genelleştirilmiş ötekiler olarak değil, aynı zamanda somut ötekiler olarak görülmesi gerekir. "Genelleştirilmiş öteki"nin konumuna göre, her birey bizimkilerle aynı olan ahlâki haklarla donatılmış ahlâki kişidir; bu ahlâki kişi aynı zamanda bir adalet duygusuna, bir iyi vizyonu formülleştirmeye ve bu vizyonu yürürlüğe koymak için faaliyete geçmeye yetenekli olan, akıl yürüten ve edimde bulunan bir varlıktır. Bunun tersine, somut ötekinin konumu, bize her ahlâki kişiyi belli bir hayat tarihi, eğilim ve donanımın yanı sıra ihtiyaçları ve sınırlanımları olan emsalsiz bir birey olarak görmemizi tembihler. Evrenselleştirilebilirlik yordamlarını genelleştirilmiş ötekinin konumuyla sınırlandırmanın bir doğurgusu, benlikten ayrı olarak ötekinin, evrenselleştirici ahlâk söyleminde gözden yitip gitmesi olmuştur. "Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki" başlıklı yazıda savunduğum gibi, yalnızca bedensel ötekilik anlamında değil, aynı zamanda somut öteki anlamında, benlikten ayrı olarak ötekinin kimliği muhafaza edilmedikçe perspektiflerin ve konumların hiçbir tutunumlu (coherent) yer değiştirebilirliğinden söz edilemez.

Genelleştirilmiş ötekinin somut ötekiyle ilişkisini bir kesiksiz bütünlük modeline göre tahayyül ediyorum. Her şeyden önce, her insan bireyin evrensel ahlâki saygıya değer olarak görülmesine evrenselci bir bağıtlanma söz konusudur. Liberal gelenekle paylaştığım bu norm, demokratik bir politik yapıda sivil, yasal ve politik hakların -hepsi de hukukun ahlâkını ya da, denilebilirse, iyi düzenlenmiş bir politik yapıda adalet ilkelerini yansıtan haklarıntanınması yoluyla kurumsallaştırılır. Bunun tersine, somut ötekinin konumu, bizim daima içerisinde gömülü olduğumuz hayat alanında cereyan eden etik ilişkilerde üstü kapalı olarak mevcuttur. Bir ailenin mensubu, bir ebeveyn, bir eş, bir kızkardeş ya da erkek kardeş olmak, somut ötekinin konumundan hareketle nasıl akıl

yürütüleceğini bilmek demektir. Kişi bu etik ilişkilerde, başkalarıyla kurduğu ilişki tarzlarında olduğu gibi eyleyemez. Böyle bir etik ilişki içerisinde olmak, somut bireyler olarak bizlerin, bizi ötekine bağlayan toplumsal bağların niteliği sayesinde bizden ne beklendiğini biliyor olmamız anlamına gelir.

Genelleştirilmiş öteki ve somut ötekinin(lerin) konumu, bir uçta ahlâki kişiler olarak herkese gösterilen evrensel saygıdan, öbür uçta bizim en yakın ilişki içerisinde bulunduğumuz kimselerin bizden talep ettiği ve bize gösterdiği özen, dayanışma ve içtenliğe kadar uzanan kesiksiz bir çizgide var olduğu düşünüldüğü takdirde,[12] o vakit geleneksel evrenselci teorilerde yasal alanın imtiyazlı kılınma-sının ve başka her şeyi dışlayacak şekilde adalet ilişkileri üzerinde yoğunlaşılmasının değiştirilmesi gerekir. Kohlberg ve Habermas'a karşı, adalet ilişkilerinin, ahlâki alanda imtiyazlı bir konum işgal etseler bile ahlâki alanı tüketmediklerini savunuyorum (bkz. s. 235 ve devamı). Yine Hegelci bir ifadeyle söylenirse, etik hayat, haklara sahip genelleştirilmiş ötekilerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerden çok daha fazlasını kapsar. Kantçı gelenek meşruiyet ve ahlâk arasında bir ayrım yapsa bile, Kantçı etikte günümüze dek ayakta kalan bir eğilim, etik bağları hukuki (juridical - *rechtsfroemmig*) bağlar uyarınca modelleştirir. Elinizdeki kitapta geliştirmeye çalıştığım etkileşimci evrenselciliğin konumundan bakıldığında, bu sorun farklı görünür: Benim sorduğum soru, bir post-uzlaşımsal ve evrenselci ahlâk konumundan hareketle etik hayatın -modern anayasal devletteki hayatın olduğu denli ailedeki hayatın- nasıl kavranılması gerektiğidir. Hegel kimileyin sanki "ahlâki bakış açısı" ve *Sittlichkeit* birbirleriyle uzlaştırılamaz gibi tartışma yürütmüştür, ama kendisinin *Hukuk Felsefesi*'nin ortaya koyduğu gerçekten meydan okuyucu görev, bir etik cemaat içerisinde konumlanmış bir halde evrenselci bir ahlâki bakış açısı

12. Bu, yalnızca bir ailenin ya da akraba grubunun bize böyle bir uzam tanımlayabileceği anlamına gelmez elbet. Modern toplumlarda bireylerin çoğunluğu kan bağından başka bağlar temelinde aile ve akrabalık benzeri yapıları kendileri için yeniden yaratmaktadır. İki bireyi akrabalık, ulusallık, etnilik ve politikanın taleplerinin ötesinde ve kimileyin bu taleplere karşı, birbirine özel bir bağla bağlayan dostluk ilişkisi, modernlik koşulları altında sıradan hayatların en çok değer verilen boyutlarından biridir.

tasavvur etmekten geçiyor. Buna bir *postuzlaşımsal Sittlichkeit* vizyonu diyelim.

Benim vizyonumu özellikle Michael Sandel ve Alasdair MacIntyre gibi cemaatçi düşünürlerin sahip olduğu vizyondan ayıran, işte bu "postuzlaşımsal *Sittlichkeit*" arayışıdır. "Özerklik, Modernlik ve Cemaat: Cemaatçilik ve Eleştirel Toplum Teorisi Arasındaki Diyalog" başlıklı bölümde, modernlik koşulları altında cemaatin yeniden inşası sorununa ilişkin olarak cemaatçi düşüncede iki çizginin bulunduğunu savunuyorum. Birinci çizgiyi "bütünleşmeci", ikincisini "katılımcı" olarak adlandırıyorum. Birinci düşünür grubu, temel değerleri ve ilkelere ilişkin bütünleştirici bir vizyonu telafi edip yeniden ortaya atarak cemaati yeniden oluşturmaya çalışırken, katılımcılar böylesi bir cemaatin demokratik toplumların yurttaş ve kamu dünyalarındaki ortak eylem, bağlanma ve tartışmadan ortaya çıkacağını tasavvur ederler. Bütünleşmeci cemaat vizyonunu, modern toplumlardaki özerklik, çoğulculuk, düşünümsellik ve hoşgörü değerleriyle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddediyorum.

Demokratik bir politik yapıda katılımcı politika aracılığıyla böylesi bir postuzlaşımsal *Sittlichkeit*'ın oluşturulmasında "genişletilmiş düşünme" yetisi hayati rol oynar. Bu, Hannah Arendt'in belli başlı içgörülerinden birini ve nihai olarak yargı gücünün ahlâki bir yetiden ziyade politik bir yeti olarak görmesinin nedenini oluşturur. Aşağıdaki birkaç bölümden sonra "Arendt'le birlikte Arendt'e karşı düşünürken", kendisinin genişletilmiş düşünme anlayışını hem ahlâk hem de politika açısından kullanışlı hale getirmeye çalışacağım. Demokratik politik yapıda, adaletin talepleri ile erdemin talepleri arasında bulunan uçurum üzerinde, yurttaşlararası dostluk ve dayanışma niteliklerinin yeşertilmesiyle bir köprü kurulabilir; çünkü adaletin talepleri ahlâki hukuk ilkelerini dile getirirken, erdemin talepleri hayat alanında ötekilerle kurduğumuz ilişkilerin niteliğini tanımlar. Yurttaşlararası dostluk ve dayanışmanın bu nitelikleri, bize "kolektif somut ötekiler"in konumundan hareketle akıl yürütmeyi, bu konumu anlamayı ve değerlendirmeyi öğretmesi sayesinde "genelleştirilmiş öteki" ile "somut ötekiler"in konumu arasında dolayım kurar. Gelgelelim, böyle bir anlama tarzı politik bir faaliyetin ürünüdür ve politika te-

orisyeni ya da ahlâki fâil tarafından boşlukta icra edilemez. Çünkü, Arendt'in de gayet iyi bildiği gibi, politikayı oluşturan perspektiflerin çokkatlılığı, ancak kamusal çekişmeler kargaşasıyla uğraşmaya gönüllü olanlara gösterilebilir. Kamusal dünyanın perspektifsel niteliği kendisini ancak "eylemde uyumlu şekilde bir araya gelen kimselere" gösterebilir. Kamu uzamı böylesi bir uyumlu eylem tarafından oluşturulur. Bir postuzlaşımsal *Sittlichkeit*'ta kamu alanı, demokratik bir politik yapının makropolitik kurumları ile özel alan arasında dolayım kuran, hayâti önemi haiz eylem bölgesidir.

Kamu alanı elinizdeki kitabın birkaç bölümünün ortak izleğini oluşturuyor. Liberal, Arendtçi ve Habermasçı kamu alanı modelleri arasında bir karşıtlık kuruyorum. Liberal konumun temsilcisi olarak, yansızlığın koyduğu kısıtlanımlar altında bir kamusal söyleşi modeli sunan Bruce Ackerman'ı seçtim. Bu modele karşı, yansızlık kısıtlanımının kamusal söyleşinin gündemini sınırlandırdığını ve özellikle liberal diyalogda geleneksel taraflar olarak görülmemiş olan kadınlar ve siyahlar gibi grupları haksız yere dışladığını savunuyorum. Demokratik politikanın hak ve iyi, adalet ve iyi hayat arasındaki çizgiyi yeniden tanımladığını ve yeniden oluşturduğunu savunuyorum. Politikanın bu tartışma ve çekişmelere dayalı boyutu Hannah Arendt'in çalışmasının merkezinde yer almasına rağmen, kendisinin kamu uzamı kavramını, karmaşık modern toplumların konumundan bakıldığında o denli kusurlu kılan şey, Ackerman'ın "liberal yansızlık" kavramıyla sunduğuna benzer bir kısıtlanımdır. Buna ek olarak, Arendt, insan faaliyetlerinin "doğal yeri"ne ve belli tartışma *topoi*'lerinin* "politik" ya da "gayrı poli-tik" mahiyetine ilişkin özcü varsayımlar aracılığıyla, kamu alanının kapsamını ve gündemini sınırlandırmaya çalışmaktadır. Bunun tersine ben, ne kapsamı ne de gündemi *a priori* olarak sınırlandırı-labilen ve sınır çizgileri söyleşinin katılımcıları tarafından yeniden çekilebilen radikal bir yordamsalcı kamu alanı modelini savunuyorum. Habermas'ın söylem etiğinin ilkelerini cisimleştiren bir kamu alanı kavramı, benim buradaki modelimi oluşturuyor.

Feminist düşüncenin batı geleneğindeki politika teorisine yaptığı önemli katkılardan biri, kamusal alan ile özel alanı ayıran çizgiyi sorgulamış olmaktır. Feministler, daima hanehalkının erkek

* Konu, başlık. (ç.n.)

reisinin eşi ve çocuklarıyla olan ilişkilerini içeren özel alan "mahremiyeti"nin, kadınları ve onların geleneksel faaliyet alanlarını görünmez ve işitilmez kılan buğulu bir pencere işlevi gördüğünü savundular. Kadınlar ve onların çocuk bakımı, evin çekilip çevrilmesi, erkeğin duygusal ve cinsel ihtiyaçlarının tatmin edilmesi, hastaların ve yaşlıların bakımı gibi tarihsel olarak sınırlı tutuldukları faaliyetler, son yıllara dek adalet bölgesinin ötesine yerleştirildi. Özgürlük, eşitlik ve karşılıklılık normları ancak evin kapısına dek gelip orada kalıyordu. Amerikan ve Fransız devrimlerinin üzerinden iki yüzyıl geçmesine rağmen kadınların kamusal alana girmeleri eksiksiz olmaktan çok uzak kalıyor; aile içerisindeki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü hâlâ ahlâki ve politik düşünümün (reflection) konusunu oluşturmuyor; kadınlar ve onların ilgileri günümüzün adalet ve cemaat teorilerinde hâlâ etrafta görünmüyor. Burada çağdaş düşünce içerisinde toplumsal cinsiyete yer verilmemesine matem tutmak yerine, şu soruyu sormayı amaçlıyorum: Ele aldığımız teoriler açısından bu görünmezliğin yol açtığı doğurgular nelerdir? Bir evrenselci ahlâk ya da kamu alanı teorisinin basitçe kadınları "ihmal etmesi" ve daha sonra kadınların eksik oldukları manzaraya yeniden dahil edilmeleriyle bu teorinin "düzeltilmesi" diye bir şey söz konusu olamaz. Kadınların böyle bir manzara içerisinde bulunmayışı bu teoriler içerisindeki kimi kategorik çarpıtmaları işaret eder; yani, kadınları dışlamalarından ötürü bu teoriler sistematik olarak çarpıktır. Kadınların ve onların bakış açısının dışlanması yalnızca politik bir ihmal ve ahlâkın kör noktası olmakla kalmayıp, aynı zamanda epistemolojik bir kusura da temel teşkil ediyor.

Çağdaş evrenselciliğin epistemolojik kusurlarına şu alanlarda dikkati çekiyorum. Birincisi, evrenselci teorilerin ahlâki duyguları ve somut ötekilerle kurulan gündelik ahlâki ilişkileri ihmal etmesinin, batı toplumlarında modernliğin sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal cinsiyete dayalı işbölümüyle çok yakından ilişkili olduğunu savunuyorum. Antikitenin ve Orta Çağların geniş hanehalkı, kapitalist mübadele ekonomisinin yükselişiyle birlikte üretken işlevlerini yitirerek, işlevi yalnızca mensuplarının gündelik bedensel ve psikoseksüel ihtiyaçlarını tatmin etmekten ibaret yeniden üretim birimleri haline geldiğinde, adalet, kolektif ahlâki ha-

yatın çekirdeğine dönüşür. İkincisi, her kamusal uzam kavramı, özel alanın buna tekabül eden bir sınırlanımını öngerektirir. "Kamusal Uzam Modelleri: Hannah Arendt, Liberal Gelenek ve Jürgen Habermas" başlıklı bölümde, bu kamusal alan modellerinin kamusal ve özel arasında katı ve dogmatik bir sınır çektikleri için (Arendt) ya da Habermas'ta söz konusu olduğu üzere kadınlar açısından çok önemli sorunların izlekselleştirilmesini kamusal tartışmadan dışlayan iki kutuplu karşıtlıklar geliştirdikleri için toplumsal cinsiyet konusuna gözlerini kapattıklarını gösteriyorum. "Adalet" ile "iyi hayat" arasındaki, "genelleştirilebilir çıkarlar"a karşı "özel ihtiyaç yorumları" arasındaki, "kamusal normlar" ile "özel değerler" arasındaki karşıtlıkların, kamusal ve özel arasındaki çizgiyi daima olmuş olduğu noktada, yani bir yanda politik yapı ve ekonominin kamusal alanları ile öbür yanda ailevi-hane dünyası arasında bırakmak gibi bir doğurgusu var. Habermas'la diyalektik bir mücadeleye girişerek, onun kamusal alan modelini hem feminist eleştirilerle uzlaştırmaya hem de alternatif kamusal alanlar tasavvur etmemizde feministlere yardımı dokunacak şekilde yeniden inşa etmeye çalışıyorum.

Son olarak, evrenselci ahlâk teorilerinde ahlâki yargı sorununun ihmali ile kadınların ve faaliyetlerinin ihmali arasında bir ilişki var. Kadınların faaliyet alanının geleneksel olarak çocukların yetiştirildiği, insan ilişkilerinin yürütüldüğü ve geleneklerin devredildiği ve sürdürüldüğü özel alanda yoğunlaşmış ve durumun bugün bile değişmemiş olmasından ötürü, kadınlık tecrübesi "eylemin anlatı yapısı"na ve "somut ötekinin konumu"na daha bir ayarlı olagelmiştir. Somut bireylerle, onların ihtiyaçları, donanımları, istekleri ve yetenekleriyle, hülyalarının yanı sıra başarısızlıklarıyla uğraşmak zorunda kalmalarından ötürü, kadınlar birincil bakıcılar olarak sahip oldukları kapasiteler bakımından tikelin iddialarına ilişkin içgörüler geliştirip uygulamak zorundaydı./ Bir anlamda, Hannah Arendt'in sözcükleriyle söylenirse, tıpkı bizim paylaşılan dünyamızın kiminle ve neyi sorularını oluşturan "öyküler şebekesi"nde olduğu gibi, tikelin sanatı kadınların alanı olagelmiştir. Her şeye rağmen evrenselci ve ilkeli bir ahlâkla barışık olacak bir ahlâki yargı fenomenolojisinin taslaklarını Hannah Arendt'in yargı gücü teorisinin tartışılması bağlamında sunuyorum.

Evrenselci teorilerin toplumsal cinsiyete gözlerini kapamalarının yalnızca bir ahlâki kayıtsızlık ya da politik eğilim olmakla kalmayıp aynı zamanda daha derin bir epistemik başarısızlığı işaret ettiğini bildiren iddia, sözmerkezli (logocentric) batı geleneğinin büyük anlatılarına yönelik postmodern eleştirinin nirengi noktalarından biri olmuştur. Foucault'dan Derrida'ya ve oradan Lyotard'a dek postmodernistleri birleştiren bir bağıtlılık varsa eğer, o da batı rasyonelliğinin marjinlerin perspektifinden, bu rasyonelliğin dışladığı, bastırdığı, gayrı meşru kıldığı, delileştirdiği, bönleştirdiği ya da çocuksulaştırdığı şeylerin ve insanların konumundan hareketle eleştirilmesidir. Foucault, akla ilişkin yaptığı çarpıcı soykütüklerinde delilik ve medeniyet, akıl sağlığı ve hastalığı, suçluluk ve normallik, cinsel sapma ve cinsel uyumculuk arasındaki sınırı çizen söylemsel pratikleri açığa çıkarır.[13] Foucault, aklın ötekisinin tam da bu aklı taciz eder hale geldiğini gösterir. Ötekinin, batı metafiziğinin metni içerisindeki inatçı kalıcılığı, bu metafiziğin sonsuz bir iki kutuplu karşıtlıklar oyununda ötekinin mevcudiyetini (presence) silme yönünde sürüp giden girişimleri, "insanın sonları" başlıklı erken dönem yazılarından "hukukun gücü"ne ilişkin en son yorumlarına dek Jacques Derrida'nın düşüncesine rehberlik eden bir vizyon olageldi.[14] Jacques Derrida'nın düşüncesinde ötekinin yalnızca dışlanmış bir toplumsal cinsiyetin, ırkın, halkın ya da dünyanın jeopolitik bir bölgesinin *nomer*'i* olduğunu düşünmek hatalı olur. Hegel açısından olduğu gibi Derrida açısından da, farklılık olmaksızın hiçbir özdeşlik/kimlik (identity) kurulamaz; öteki asla yalnızca bir öteki olmayıp, daima kendinde ve kendi içindir. Ama Hegel'e göre, özdeşlik/kimliğin farklılığı "te-

13. "Soykütüksel soruşturma"nın amacının erken tarihli, ama son derece aydınlatıcı bir şekilde dile getirilişi için bkz. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, yay. haz. ve sunan Donald F. Bouchard (Cornell University Press, New York, 1977), s. 139-65.

14. Jacques Derrida, "The Ends of Man", şu eserde yeniden yayımlandı, Kenneth Baynes, James Bohman ve Thomas McCarthy, der., *After Philosophy* (MIT Press, Boston, 1987), s.125-61 ve Yapıbozum ve Adaletin Olanaklılığı üzerine özel bir sayı olan *Benjamin N. Cardozo Law Review*, 11. 5-6 (Temmuz-Ağustos 1990), s. 919-1047'de yer alan "The Force of Law: The Mhytical Foundation of Authority".

* Adlandırıcı, tanımlayıcı. (ç.n.)

mellük ederek", "öteki"nin yalnızca bir kendi kendisiyle özdeş öznenin öngerektirdiği (*vorausgesetzt*), bu öznenin yalnızca öne sürdüğü (*etwas gesetz*) bir şey olduğunu iddia ederek farklılığı alt ettiği bir uğrak (moment) vardır. Oysa, Derrida'ya göre farklılık indirgenemez ve Hegel'in öznesinin daima oynadığı kendi kendisiyle özdeş öznenin öngerektirimlerinin öne sürüldüğü emperyalist oyun içerisinde asla buharlaşıp uçmaz. Ortadan kaldırılamaz olan farklılık *différance*'tır, sürüp giden farklı kılma edimi ve sürecidir. Özdeşlik söz konusu olmasa bile, her şeye rağmen, Batı'nın sözmerkezciliği ile Batı'mn kendi ötekisini(lerini) "temellük" ederken başvurduğu emperyalist jest (Hegelci kavrama çok benzer şekilde, bu ötekilerin kendi kendilerini gerçekleştirme yolunda kendilerinin öngerektirimleri olduğu iddiası) arasında sırf olumsal bir ilişkiden daha fazlası söz konusudur. Buna göre, Şark, Garp'ı olanaklı kılmak için; Afrika, batı medeniyetinin kendi misyonunu gerçekleştirebilmesi için; kadın, erkeğin kendisini kadının rahminde gerçekleştirebilmesi için vb. vardır. İki kutuplu karşıtlıkların mantığı aynı zamanda bir tabi kılma ve tahakküm mantığıdır.

Jean-François Lyotard'ın çalışmasında, ötekinin epistemik dışlanmasının aynı zamanda ahlâki ve politik imaları vardır -hiçbir şekilde bu imalara indirgenebilir olmasa da. Lyotard, *Postmodern Durum*'da Aydınlanma'nın "büyük anlatılar" ile kadınların, çocukların, delilerin ve ilkellerin "küçük anlatılar"ı arasında karşıtlık kurar. Lyotard, küçük anlatısallığın dışlanmasının batı geleneğinin heybetli modernleştirici vizyonunun bir boyutu olduğunu savunur. Gelgelelim, *Postmodern Durum*, Lyotard'ın "anlatısallık" terimiyle, Wittgenstein tarzında bir tür olağan dil felsefesini mi, Gadamer tarzında bir yorumbilgisel yargı geleneğini mi, yoksa Richard Rorty'nin savunduğuna benzer türde bir şiirsel imgelemi mi kastettiğini açıklığa kavuşturmaz. Belki bunların üçü de tasavvur edilmiş olabilir. *Le Différend*, *Just Gaming* ve *Heidegger and the Jews*[15] gibi daha sonraki çalışmalarda, rasyonalizmin sınırlarının

15. Bkz. Jean-François Lyotard, *The Différend: Phrases in Dispute*, çev: G. van den Abbeele (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988); Jean-François Lyotard ve Jean-Loup Thebaud, *Just Gaming*, çev: Wald Godzich (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979) ve Lyotard, *Heidegger and the Jews*, çev: Andreas Michel ve Mark Roberts (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990).

öteki etiği ve politikasıyla bağlantılandırıldığı görülür.

"Postmodernizm Sorunu ve Feminizm" üzerine olan bölümün açıklığa kavuşturduğu üzere, postmodernist düşünürler, sözmerkezciliğin yanılsamalarına yönelik eleştirileri ve "öteki(ler)nin" konumundan yana çıkmaları bakımından günümüz feminizminin önemli müttefikleri olmuşlardır. Burada özne sorunu, büyük anlatılar sorusu ve rasyonellik ile eleştirinin standartları üzerinde odaklanarak, cılız ve güçlü postmodernist iddialar ile feminist konumlar/muhalefetler arasında bir diyalog kuruyorum. Postmodernizm, feminizmin bir özdeşlik kurabileceği değil, ama yalnızca kısmi ve stratejik dayanışma önerebileceği bir müttefiktir. Normatif iddialar, kurumsal adalet ve politik mücadeleler karşısındaki bitmez tükenmez kuşkucu ve yıkıcı tutumuyla postmodernizm kesinlikle yeni bir enerji kaynağıdır. Ama, aynı zamanda kötürümleştiricidir de. Şimdilerde feminist düşünceye egemen olan "kimlik politikası"nın eleştirisi denilen eleştiri, Iris Young'ın iddia ettiği gibi, yalnızca "gökkuşağı politikası"nın zorunlu olduğunun kabul edilmesi değildir.[16] "Kimlik politikası"nın eleştirisi aynı zamanda özerk ve toplumsal cinsiyeti olan bir özne vizyonunun yerine parçalanmış, muğlak bir benliği (self) koymaya girişir. "Amil (doer) olmaksızın amel (deed)", kendi tutunumluluğunu neşeyle yadsıyan, kendi muğlaklığına ve çokkatlılığına çeşni katan benlikler açısından, yıkıcı faaliyetin paradigması haline gelir. Bu sorunlu benlik vizyonu, gündelik hayat estetiği adına modernliğin Nietzscheci eleştirisinin bir radikalleştirimidir. Aynı anda kuzu ve arslan, bilge ve asi olabilen Zerdüşt'tür. Kadınlar açısından gündelik hayatın estetik olarak aşılması baştan çıkarıcıdır elbet. Ama tam da kadınların öykülerinin sıklıkla onlar adına ötekiler tarafından yazılmış olmasından, tam da kendi benlik duygularının sıklıkla kırılgan olmasından ve kendi varoluş koşullarının üzerinde denetim uygulama yeteneğinin o denli ender görülmesinden ötürü, bu benlik vizyonu bana, bir zorunluluğu erdem haline getiriyormuş gibi görünüyor. Bundan daha az önemli olmayan bir nokta da, kadınların mücadelesi açısından gereken toplumsal eleştiri türünün,

16. Bkz. Iris Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference", Linda Nicholson, der., *Feminism and Postmodernism* içinde (Routledge, New York, 1990), s. 300-1.

hukuki, ahlâki ve politik özerklik, seçim ve kendi kaderini tayin normları ileri sürülmeksizin olanaklı bile olamamasıdır. Estetik modernizm asalak bir tarzda daima modernliğin hukuk ve ahlâk alanlarındaki başarılarına bağımlı olmuştur -ister parçalı, tutunumsuz ya da isterse donuk olsun, ahlâki kişinin kendi iyi duygusunun peşinde gitme hakkının, oyuncul benliklerin gündelik bir tercihi haline gelebilmesinden önce ilkin hukuk ve ahlâka demirlemiş olması gerektiği ölçüde. Postmodernizm, başka birçok açıdan olduğu gibi bu açıdan da John Rawls, Ronald Dworkin ve Thomas Nagel tarafından sunulan oldukça temkinli ve ölçülü değişkelerden daha çoğulcu, daha hoşgörülü ve farklılık ile ötekilik hakkına daha açık bir süper-liberalizmi önceden varsayar. Benim konumum söz konusu olduğu kadarıyla bu önvarsayım sorun yaratmaz. Bununla birlikte, aldatıcı olan konu, postmodernistlerin hiper-evrenselci ve süper-liberal çeşitlilik, heterojenlik, dışmerkezlilik (eccentricity) ve ötekilik değerlerini basitçe varsayarken ya da hatta öne sürerken takındıkları kayıtsızlıktır. Bunu yaparken tam da öznelerin özerkliği ve demokratik yordamların rasyonelliği normlarına yaslanırlar. (Aslında bu normlar postmodernistlerin, aksi takdirde neşeyle bir kenara fırlatacaklarmış izlenimi verdikleri normlardır.) Ne türden bir akıl kavramı, hangi özerklik vizyonu, bu değerlerin serpildikleri ve hayat tarzları haline geldikleri bu değerleri ve kurumları muhafaza etmemize izin vermektedir? Bu soruya postmodernistlerin verebilecekleri bir yanıt yok. Belki de bunun bir nedeni, Fransız devriminin çocukları sıfatıyla postmodernistlerin, bu değerlerden bıkıp usanacak denli modernin imtiyazlarına sahip olmalarıdır.

Elinizdeki kitap, tıpkı başlangıçta olduğu gibi, Hegel'le girişilen halat çekme oyunuyla sona eriyor. "Hegel, Kadınlar ve İroni Üzerine" başlıklı bölüm, kitap boyunca görülen argümantasyonun birçok çizgisini bir araya topluyor. Hegel'in Jena çevresinde erken dönem romantik hareketiyle ilişkisini inceleyerek ve özellikle bu erken dönemin "modernist" kadınlarından birine, Caroline Michaelis von Schlegel'e eğilerek, Hegel'in felsefesinde kadın sorununun, yalnızca Hegel'in felsefesindeki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin mantığını tanımlayan iki kutuplu karşıtlıklar dizisinin zorunlu kıldığı bir kavramsal sonuç olmadığını gösteriyorum. Ben-

zer şekilde, *Hukuk Felsefesi*'nde kadınların gelenekselci bir *Sittlichkeit* vizyonuyla kısıtlanması da yalnızca Hegel'in yaşadığı dönemin tarihsel sınırlanımlarının bir doğurgusu değildir. Hegel, tıpkı çağdaşlarından kimilerinin ve en kayda değer şekilde de erken dönemde Friedrich von Schlegel'in yaptığı gibi, tam tersi yönde bir argüman geliştirebilirdi. Ama bunu tercih etmedi; böyle yapmak zorunda değildi. Modernliğin etik hayattaki doğurgularını, erkekler ve kadınlar arasındaki kişisel, içten, cinsel ilişkiler alanına götüren yol boyunca izlememeyi tercih etti. Hegel, romantik dostlarının hiç değilse kısa bir süre için savundukları heteroseksüel eşitliği ve eşitlikçi karşılıklılığı kabul etmeyi reddetti. Ama Caroline von Schlegel Schelling'in kişiliğinin gösterdiği gibi, kadınlar, bir yandan onlara o kadar çok şey vaat eden, öbür yandan kendi *promesse du bonheur*'ünü* sürekli altüst eden modernlikle muğlak bir ilişki içerisinde olmaktan kaçınamaz. Caroline, Fransız devrimci silahlı birliklerine ve kısa ömürlü Mainz cumhuriyetine katılmış olmasıyla, bana, sonradan ancak ikinci aşamada kadınları telaşla evlerine göndermekle birlikte başlangıçta kadınların kamusal alana katılımına izin vermiş olan burjuva cumhuriyetçiliğinin diyalektiğini kavramış gibi geliyor. Modernist projenin ve onun diyalektik değişimleri ve dönümleri karşısında bir ironi duygusunun yeniden canlandırılması, yalnızca günümüz feminizminin çıkmazları açısından değil, aynı zamanda kendi sonuna yaklaşan bir devrin karşısında da daha isabetli olacaktır.

* Mutluluk, talih vaadi. (ç.n.)

Birinci Bölüm

Modernlik, ahlâk ve etik hayat

I

Aristoteles ve Hegel'in gölgesinde:

*İletişimsel etik ve pratik felsefedeki güncel çekişmeler**

Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*'nin giriş kısmında şöyle yazıyorlar:

---

* Bu bölüm orijinal olarak "İletişimsel Etik ve Pratik Felsefedeki Çağdaş Tartışmalar" başlığı altında şu kitaba Sonsöz olarak yazıldı: Şeyla Benhabib ve Fred Dallmayr, der., *The Communicative Ethics Controversy* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1990), s. 330-69. Birtakım küçük değişikliklerle *Philosophical Forum* dergisinin Michael Kelly'nin editörlüğünü yaptığı Etikte Yorumbilgisi ve Toplum Teorisi üzerine özel sayısında yeniden yayımlandı (C. 21, No: 1-2, 1989, s. 1-32). Halihazırdaki değişke elinizdeki kitabın bağlamında yeniden yazıldı. Meslektaşlarım Kenneth Baynes ve Dick Howard'a, bu makalenin daha önceki bir değişkesi hakkında yaptıkları yorumlar için teşekkür ederim.

> Etiğin gözde olmasıyla ilk kez karşılaşmıyoruz. Bir toplumsal düzen kendi ahlâki bağlarının zayıflamasından ve ahlâk mirasının fakir düşmesinden rahatsızlık duyup, hatta alarma geçip yardım dilemek için ahlâk felsefecisine ve teologa döndüğü dönemlerde, bu disiplinlerin kültürün fiilen ihtiyaç duyduğu türden ahlâki düşünüm ve teoriyi hazırlayıp sunmaya yetenekli olacak şekilde gelişmemiş olduklarının görülebileceğini tarih ortaya koymaktadır. Aslında, yeri geldiğinde, tam da ahlâki yaşantının güçten düşmesine ve ahlâki bağların zayıflamasına yol açmış olan nedenler, aynı zamanda bizzat ihtiyaç duyulan kaynakları sağlamaya muktedir olmayan türde bir ahlâk teolojisi ve felsefesinin oluşumuna katkı yapmış olabilir.[1]

Bu ifade günümüzün etik teorisiyle ilintili *Zeitgeist*'ın* oldukça doğru bir işareti olarak görülebilirse eğer, o vakit bu ifadenin Kantçı gelenek içerisinde yer alan başka bir etik evrenselcilik ve biçimselcilik programı açısından kesinlikle hayra alamet olmadığı söylenebilir. Böyle bir etik biçimselcilik Aydınlanmacı rasyonalizm projesinin ve liberalizmin politik projesinin bir parçası olarak görülür ve bunun ardından, tam da bu düşünsel ve politik mirasların, günümüzdeki krizin ana nedeni değilse bile bir görünümü olduğu savunulur. İletişimsel etik ya da söylem etiği güvenilir olmayı istiyorsa, MacIntyre ve Hauerwas'ın ortaya koydukları türden itirazları yanıtlamaya muktedir olmak zorundadır.

Son kırk yıl içerisinde Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas tarafından formülleştirildiği haliyle iletişimsel etik ya da söylem etiği hem Anglo-Amerikan ve Kıta Avrupası düşünce geleneklerinden nasibini almış hem de bu ikisi arasındaki kışkırtıcı bir etkileşime tanıklık etmiştir. Bu proje, ahlâki akıl yürütme ve etikte evrenselleştirilebilirlik üzerine çalışan Kurt Baier, Alan Gewirth, H. M. Hare, Marcus Singer ve Stephen Toulmin gibi ahlâk felsefecilerinin çalışmalarından etkilenmiştir.[2] Apel ve Habermas'ın

1. Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre, *Revisions* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1983), s. vii.

* Dönemin ruhu, kültürü, ideolojik yönelimi. (ç.n.)

2. Bkz. Kurt Baier, *The Moral Point of View*, kısaltılmış basım (Random House, New York, 1965); Alan Gewirth, *Reason and Morality* (University of Chicago Press, Chicago, 1978); H. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1963); Marcus Singer, *Generalizability in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics with the Rudiments of a System of Moral Philosophy* (Alfred Knopf, New York, 1961); Stephen Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1953).

Anglo-Amerikan dünyada ahlâk felsefesine en fazla benzeyen projeleri buldukları noktalar her şeyden önce John Rawls'un neo-Kantçı inşacılığı (constructivism) ve Lawrence Kohlberg'in bilişsel-gelişimsel ahlâk teorisidir.[3]

İletişimsel etik ya da söylem etiğinin merkezi içgörüleri, John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve özellikle Immanuel Kant tarafından dile getirildiği şekliyle modern özerklik ve toplumsal sözleşme teorilerinden kaynaklanır. Bu teorilere göre, yalnızca bireylerin belli argümantatif pratiklere girmenin sonucu olarak özgürce rıza gösterebilecekleri ya da rıza gösterdikleri normlar ve normatif kurumsal düzenlemeler geçerlidir. Apel bu tip argümantatif pratiklerin "bir ideal iletişim cemaati" (*die ideale Kommunikationsgemeinschaft*) olarak betimlenebileceğini savunurken, Habermas bunları "pratik söylemler" olarak adlandırır. Hem Apel hem de Habermas bu pratiklerin, bugün etikteki Kantçı "evrenselleştirilebilirlik" ilkesini düşünebileceğimiz tek makul yordamı oluşturdukları konusunda anlaşmaktadır. Bir ahlâki failin tek başına kendi kendisiyle çelişmeksizin herkes için geçerli bir evrensel kural olarak neyi isteyebileceğini ya da isteyeceğini sormak yerine şu sorulur: Bir ideal ya da gerçek iletişim cemaatinin mensupları, özel bir argümantasyon ya da söyleşiye girdikten sonra hangi normların ya da kurumların kendi ortak çıkarlarını temsil ettiği üzerinde oydaşmaktadırlar? Yordamsal bir argümantatif praksis modeli, Kantçı evrenselleştirilebilirlik sınavının emrettiği sessiz düşünce-deneyinin yerini alır.

Bu bölümde, iletişimsel etiğe karşı, benim kabaca "yeni-Aristotelesçi" ve "yeni-Hegelci" olarak betimleyebileceğim bir konumdan hareketle ortaya atılan itiraza karşılık vermek istiyorum. Platon'un iyi teorisi ve ideal devlet teorisini Aristoteles'in *Nicomachaen Ethics* ve *Politics*'te eleştirmesinden[4] ve Hegel'in

3. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972); John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Philosophy: The Dewey Memorial Lectures 1980", *Journal of Philosophy*, 77 (Eylül 1980), s. 515-72; Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development, c.1 , The Philosophy of Moral Development* ve c. 2, *The Psychology of Moral Development* (Harper and Row, San Francisco, 1984).

4. *The Basic Work of Aristotle* içinde, yayıma hazırlayan ve çeviren Richard McKeon (Random House, New York, 1966).

çeşitli yazılarında Kantçı etiği eleştirmesinden[5] bu yana, biçimselci ya da evrenselci etik teoriler sürekli olarak herhangi bir somut tarihsel-etik cemaat ya da Hegelci dille söylenirse, herhangi bir *Sittlichkeit* adına ortaya atılan itirazlarla karşılaştı. Aslında, Hegel'in Kantçı ahlâka yönelik eleştirisinin verdiği derslerin görmezden gelinemeyeceğini Apel ve Habermas kabul ederler.[6] Şu halde, Apel ve Habermas'ın bu dersleri iletişimsel etikle başarılı bir şekilde bütünleştirip bütünleştirmedikleri daha yakından incelenmeye değer.

Konuya girmeden önce başlangıçta terminoloji hakkında bir noktaya dikkati çekmek istiyorum. Son zamanlardaki tartışmalarda "yeni-Aristotelesçilik" birbirinden her zaman açık seçik ayrılmayan üç çeşit toplum analizini ve felsefi argümantasyonu anlatmak için kullanıldı. "Neo-Aristotelesçilik" özellikle Alman bağlamında, geç-kapitalist toplumların sorunlarına ilişkin neo-muhafazakâr bir toplumsal teşhisle özdeşleştirildi.[7] Bu tür toplumların aşırı bireyciliğin, özgürlükçülüğün ve temel değerlerin tesis edilmesi göreviyle yüz yüze geldiklerinde liberalizmin genelde sergilediği aşırı cüretkârlığın yol açtığı bir ahlâki ve neredeyse medeni yön yitiminden mustarip oldukları düşünülür. Ne kapitalist ekonomik ya da toplumsal modernleşme ne de teknolojik değişmeler halihazırdaki krizin temel nedenleri olarak görülür; bunun yerine, politik liberalizm ve ahlâki çoğulculuk söz konusu durumun ana ne-

5. Hegel'in erken dönemindeki Kant eleştirisi için bkz. "The Spirit of Christianity and its Fate", G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings* içinde, çev: T. M. Knox (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971), s. 182-302; G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spiril*, çev: A. V. Miller (Clarendon, Oxford, 1977), 6. bölüm, C kısmı; *Hegel's Philosophy of Right*, çev: T. M. Knox (Oxford University Press, Oxford, 1973), 40. paragraf, İlave, s. 39 ve devamı; Hegel, *Science of Logic*, çev: A. V. Miller (Humanities, New York, 1969), s. 133 ve devamı.

6. Karl-Otto Apel, "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen der Moral und Recht", *Diskurs und Verantwortung* içinde (Suhrkamp, Frankfurt, 1988), s. 69-103; Apel, "Kann der post-kantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden?", a.g.e. içinde, s. 103-54; Jürgen Habermas, "Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwande gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", *Moralitat und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, (der.), W. Kuhlman (Suhrkamp, Frankfurt, 1986), s. 16-38.

7. Herbert Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelismus?", Kuhlman, der., *Moralitat und Sttlichkeit* (der.) Kuhlmann, s. 38-64; İngilizce çevirisi "What is Neo-Aristotelianism?", *Praxis International* içinde, 7, 3-4 (Ekim 1987-Ocak 1988), s. 225-38.

denleri olarak sunulur. Bu konum bugün kendisine Robert Spaemann'dan Allan Bloom'a dek güçlü sözcüler bulmuştur.

"Yeni-Aristotelesçi" terimi aynı zamanda çağdaş toplumlarda ahlâki ve politik cemaatlerin çökmesinden şikayetçi olan Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi düşünürlerin konumunu tasvir etmek için de sık sık kullanılır.[8] Ama neo-muhafazakârlardan farklı olarak, "cemaatçi" neo-Aristotelesçiler çağdaş kapitalizm ve teknoloji karşısında eleştirel bir konumda dururlar. Bu konum uyarınca, "cemaat"in yeniden kazanılması ille de ya da yalnızca kimi fundamentalist değer şemalarının yeniden kazanılması anlamına gelmez; daha ziyade modern sermaye ve teknolojinin kaçak mega-yapıları üzerinde demokratik denetimin yeniden kurulmasıyla cemaatler yeniden oluşturulabilir. Aydınlanma düşüncesinin biçimselci, tarih dışı ve bireyselci miraslarının, bir hayat tarzı olarak cemaatin yok olmasına yol açan gelişmelerde tarihsel olarak rol oynadığı yönündeki inancı cemaatçiler neo-muhafazakârlarla paylaşırlar. Cemaatçiler, özellikle bugün Aydınlanma mirasının bizim hayal gücümüzü daralttığını ve ahlâki sözcük dağarımızı fakirleştirdiğini, bunun sonucu olarak refah devleti tipindeki demokrasilerin halihazırdaki krizleri karşısında, politik liberalizmin "haklar-yetki-dağıtımcı adalet" üçlüsünü aşacak çözüm önerilerini bile kavramsallaştıramadığımızı savunurlar.

Son olarak, "yeni-Aristotelesçilik", hareket noktası olarak Aristotelesçi *phronesis** kavrayışını kabul eden yorumbilgisel (her-

8. Günümüz tartışmalarındaki çeşitli yeni-Aristotelesçilik çizgilerinin ve özellikle Alman ve Anglofon yeni-Aristotelesçi eğilimler arasındaki ciddi farklılıkların mükemmelen araştırıldığı bir yazı için bkz. Maurizio Passerin d'Entrèves, "Aristotle or Burke? Some Comments on H. Schnadelbach's 'What is neo-Aristotelianism?'", *Praxis International* içinde, 7, 3-4 (Ekim 1987-Ocak 1988), s.238-46. Kesin bir şekilde söylenecek olursa, ne Michael Walzer'ın ne de Charles Taylor'un konumu yeni-Aristotelesçiliğe kolayca uyum gösterir. Walzer yorumbilgisinden esinlenen bir felsefi etiği kabul etse de, MacIntyre'ın ve ondan biraz daha az ölçüde Sandel'in yaptıklarının tersine, Aristotelesçi erdemler geleneğini yeniden canlandırmaz. Charles Taylor'un son kitabı, konumunun modernliğe ve modernliğin kültürüne ne derece borçlu olduğunu gösterir: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989). Hegel gibi Taylor da modernist ufuk içerisinden hareketle evrenselciliğin bir eleştirmeni olmayı sürdürür. Bu konuda bundan sonraki bölüme bakınız.

* Pratik bilgelik, aklıbaşındalık, pratik sağduyu. (ç.n.)

meneutical) bir felsefi etiği anlatır. Hans-Georg Gadamer, tikellere ilişkin bağlamsal olarak gömülü ve durumlara duyarlı yargının bir biçimi olarak Aristoteles'in *phronesis* modeline yönelen ilk düşünürdü.[9] Aristoteles'in etik teorisini ve Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisini Gadamer o denli güçlü bir tarzda sentezledi ki, ortaya koyduğu eserden sonra bu iki argümantasyon çizgisi birbirinden neredeyse ayrılamaz hale geldi. Gadamer, Aristoteles'in Platon'a yönelik eleştirisinden, her zaman bir cemaatin kendi arasında paylaştığı etik anlama zemininde iş gören, durumlara duyarlı bir pratik akıl modeli çıkarttı.[10] Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisinden ise biçimselciliğin tüm çeşitlerinin, soyutlandıkları bir bağlamı öngerektirdiklerini ve benlik ile toplumsal kurumlara ilişkin bazı maddi önvarsayımları olmayan hiçbir biçimselci etik olamayacağını belirten içgörüyü ödünç aldı.[11] Nasıl herhangi bir tarihsel bağlama yerleşmeyen bir anlama biçimi söz konusu olamıyorsa, tıpkı bunun gibi, paylaşılan bir *ethos*'a* (sözgelimi, modern devlete) bağımlı olmayacak bir "ahlâki konum" da olamaz. Kantçı ahlâki bakış açısı ancak modernliğin devrimleri ve modern dünyanın ilkesi olarak özgürlüğün tesis edilmesi ışığında kavranılabilir.

Yeni bir muhafazakâr toplumsal teşhis, bir cemaat politikası ve tarihsel olarak biçimlendirilmiş felsefi akıl etiğinden oluşan bu üç çizgi, çağdaş yeni-Aristotelesçi konumun çekirdek öğelerini oluşturur. Bu bölümde yeni-Aristotelesçiliği bir toplumsal teşhis ya da bir politika felsefesi olarak değil, öncelikle bir felsefi etik olarak ele alacağım. Yeni-Aristotelesçi ve cemaatçi konumların politik ve toplumsal içerimlerini bundan sonraki bölümde tartışacağım.

9. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Seabury, New York, 1975).

10. Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics as Practical Philosophy", *Reason in the Age of Science*, çev: Frederick G. Lawrence (MIT Press, Cambridge, Mass., 1981), s. 88-113. Hannah Arendt'in eserlerini bu kategorileştirmeye dahil etmedim çünkü politika felsefesinin karşıtı olarak ahlâki meselelerde Arendt, Kantçı bir düşünür olmayı sürdürdü. Hannah Arendt'in çalışmalarının bu itiraf edildiği gibi genelde paylaşılmayan yorumunun kimi boyutlarını 4. bölümde ele alıyorum: "Yargı Yetisi ve Hannah Arendt'in Düşüncesinde Politikanın Ahlâki Temelleri".

11. Karş. Hans-Georg Gadamer, "Hegel's Philosophy and its Aftereffects until Today", ve "The Heritage of Hegel", *Reason in the Age of Science* içinde, s. 21-38 ve 38-69 ve Gadamer, *Hegel's Dialectic*, çev: P. Christopher Smith (Yale University Press, New Haven, 1976).

* Adet, alışkanlık, kişilik, özellik; bir halkın ya da cemaatin kendine özgü ruhu. (ç.n.)

Şimdi iletişimsel etiğe yönelik bir dizi itirazı formülleştirmekle işe başlayayım. Bu itirazların kimi değişkeleri, Kantçı tipte etik teorilere karşı şu ya da bu noktada Aristoteles ve Hegel'den esinlenen düşünürler tarafından seslendirildi. Benim amacımsa, bu itirazların diyaloğa dayalı olarak yeniden formülleştirilmiş bir evrenselci etik teorisine bir *coup de grâce** sunmayı başaramadıklarını göstermek. Geleneksel Kantçı etiğin ne metodolojik bireyciliğini ne de tarih dışılığını öngerektiren böyle bir evrenselci etik teorisi ile yorumbilgisinden esinlenmiş yeni-Aristotelesçilik arasındaki ciddi bir düşünce alışverişi, ahlâk felsefesindeki geleneksel kimi karşıtlıkların ve dışlamaların bundan böyle ikna edici olmadığını görmemizi sağlayabilir. Son yıllarda yapılan tartışmaları kuşatan evrenselcilik ile tarihsellik arasındaki, bir ilke etiği ile bağlamsal yargı etiği arasındaki ya da etik biliş ile ahlâki güdülenim arasındaki gibi bu tip karşıtlıklar bundan böyle cazibesini kaybetmiş durumdadır. Tarihsel olarak biçimlenmiş etik evrenselcilik olamaz diye bir koşul söz konusu olamayacağı gibi, yeni-Aristotelesçiliğin tüm çeşitlerinin muhafazakâr bir cemaat etiği teorisini savunmasının zorunlu olduğu da söylenemez. Bu bölümde, bu tür hatalı karşıtlıkların, Sokrates'in Sofistlere meydan okumasında ve Atina kentinin sakinleri tarafından ölüme mahkûm edilmesinde yatan ve başlangıcından bu yana batı felsefi geleneğine damgasını vurmuş olan etik teorileştirmenin iki tipi arasında daha verimli bir çekişmeler dizisine nasıl dönüştürülebileceğini araştıracağım.

1. EVRENSELLEŞTİRİLEBİLİRLİK İLKESİNE YÖNELİK KUŞKUCULUK. EVRENSELLEŞTİRİLEBİLİRLİK EN İYİ İHTİMALLE TUTARSIZ VE EN KÖTÜ İHTİMALLE BEYHUDE MİDİR?

Hegel, "Yalnızca aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyeceğin kural uyarınca edimde bulun" şeklindeki Kantçı formülü, çeşitli vesilelerde en iyi ihtimalle tutarsız ve en kötü ih-

* Son cila, son rötuş; acıya son veren öldürücü darbe. (ç.n.)

timalle beyhude olduğu gerekçesiyle eleştirmişti.[12] Hegel, bir kuralın evrenselleştirilebilir olup olmadığına yönelik bir sınavın tek başına ahlâki doğruluğu belirleyemeyeceğini savundu. Hegel'in *Doğal Hukuk* üzerine kaleme aldığı erken dönemine ait yazısında belirttiği gibi, bana emanet edilen mevduatı geri iade edip etmemem gerektiği konusundaki soru, mevduatların var olmamasını istemenin kendi kendiyle çelişeceği savunusuyla Kant tarafından olumlu yönde yanıtlanır. Oysa genç Hegel, insanın ihtiyaçları, kıt kaynaklar, dağıtımcı adalet ve buna benzer şeylere ilişkin başka birtakım varsayımlar ortaya atmadığımız sürece mevduatların ve mülkiyetin var olmadığı bir durumu arzulamada herhangi bir çelişki olmadığı yanıtını verir. Buna göre, tek başına arı ahlâk yasası biçiminden, eyleme ilişkin hiçbir somut kural çıkamaz; çıktığı takdirdeyse bunun nedeni, tanımlanmamış başka öncüllerin söz konusu argümana sızarak girmiş olmasıdır.[13]

Kantçı etiğe ilişkin tartışmaları bugün bile etkilemeye devam eden bu Hegelci eleştiriye[14] Kantçı ahlâk teorisyenleri iki koldan yanıt verdi: Birincisi, kimileri biçimsel evrenselleştirilebilirlik yordamının, Hegel'in kuralların doğruluğunu ölçecek belirli bir sınama ortaya koyamayacağı şeklindeki eleştirisini kabul etti; bu düşünürler insanın iyileri ve arzuları hakkında minimal olarak paylaşılan bazı anlayışların, eylemin amaçları olarak önceden varsayılması ve eylem ilkelerinin bu artyöre bağlamında sınanması gerektiğini teslim eder. Bu yanıt çeşiti, eylemin amaçlarının tek başına arı pratik aklın buyruklarından ziyade insan doğasının olumsal görünümleri tarafından zorla kabul ettirilebileceğini kabul etmesinden ötürü, özerklik ve dışerklilik (heteronomy) arasındaki Kantçı ayrımı zayıflattı. Rasyonel faillerin başka ne isterlerse istesinler yine de isteyecekleri varsayılan "temel iyiler"e ilişkin John Rawls'un yaptığı liste, insan arzuları hakkındaki maddi var-

12. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, İngilizce çevirisi *The Moral Law*, çev: H. J. Paton (Hutchinson, London, 1953), s. 421.
13. G. W. F. Hegel, *Natural Law*, çev: T. M. Knox, sunuş H. B. Acton (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975), s. 77-8.
14. Hegel'in Kantçı etiğe yönelik eleştirisinin son zamanlarda ele alınmasına ilişkin olarak bkz. Jonathan Lear, "Moral Objectivity", S. C. Brown, der., *Objectivity and Cultural Divergence* içinde (Cambridge University Press, Cambridge, 1984), s. 153-71.

sayımların evrenselleştirilebilirlik argümanına sokulmasının en iyi örneğini oluşturur. Burada evrenselleştirilebilirlik sınaması bizim bu iyileri isteyip istemediğimizi sınamaz, yalnızca bu iyilerin fiilen dağıtılmasına rehberlik eden ahlâki ilkeleri sınar.[15] En dikkat çekicileri Onora O'Neill ve Alan Gewirth olan öbür Kantçı ahlâk felsefecileri, arı Kantçı programı safra atarak hafifletmeyi reddettiler ve *rasyonel eylemin biçimsel görünümlerine* daha yakından eğilerek kuralların çelişmezliği ilkesini genişletmeye giriştiler. Sözgelimi, O'Neill, eylemdeki tutunumsuzluk tipleri arasında ayrım yapabilmek için "kavramsal tutarsızlık" ile "istençli tutarsızlık"ı birbirinden ayırır.[16] "Evrenselleştirilmemiş kural, ancak karşılıklı olarak uzlaştırılamaz amaçları başarmayı hedeflediği ve böylelikle hiçbir koşul altında başarıyla edimde bulunulamadığı takdirde kavramsal bir çelişkiyi cisimleştirir" diye yazar.[17] Bunun tersine istençli tutarsızlık, bir rasyonel fail O'Neill'in "rasyonel meram (intending) ilkeleri" adını verdiği ilkeleri çiğnediği zaman baş gösterir.[18] O'Neill, eylemin kurallarına, hem kavramsal tutarlılıklarını hem de istençli tutarlılıklarını sınamak için evrenselleştirilebilirliğin uygulanmasının "önemsizlik ve makul olmayan katılık arasında yapılacak kasvetli seçimden" kaçındığını savunur.[19] Alan Gewirth, buna benzer bir kanaldan, ahlâki eylemin önemsiz olmayan ve öznelerarası bağlayıcılığı olan kurallarını türetebilmek için "eylemin rasyonel koşulları" düşüncesi üzerinde yoğunlaşır.[20]

Her iki strateji de kimi sorunlar içeriyor. İlk elde, insan doğası ve arzuları hakkındaki maddi önvarsayımların manzaraya dahil olmasına izin verilmesi yüzünden, Kantçı ahlâk teorileri ile öbür tipten faydacı ya da Aristotelesçi ahlâk teorileri arasındaki ayrımın zayıflatılması riskine girilmektedir. Bunun sonucunda teorinin ya-

15. Kantçı evrenselleştirilebilirlik ilkesi adalet ilkesine herhangi bir özgül içerik buyurmaz elbet; daha ziyade bu ilke adalet meseleleri hakkındaki kararların alınmasına girmek için imtiyazlı ahlâki hareket noktası olarak "başlangıç durumu"nun inşasında iş görür. Karş. Rawls, *A Theory of Justice*.
16. Onora O'Neill, "Consistency in Action", Nelson T. Potter ve Mark Timmons (der.), *Morality and Universality* içinde (Reidel, Dordrecht, 1985), s. 159-86.
17. a.g.e., s. 168.
18. a.g.e., s. 169.
19. a.g.e., s. 169.
20. Bkz. Alan Gewirth, *Reason and Morality* (University of Chicago Press, Chicago, 1978), s .48-129.

pısında belli bir eklektisizm ortaya çıkar. İkinci konum farklı bir tehlikeye atılır: O'Neill ve Gewirth'ün yaptıkları gibi, başka her şeyi dışarıda bırakacak şekilde rasyonel meramın ya da edimde bulunmanın koşulları üzerinde yoğunlaşılması yüzünden, öznelerarası ahlâki geçerlilik sorusu gözden kaçırılabilir. Tüm bunlara rağmen, Kantçı evrenselleştirilebilirlik ilkesi, herkesin kabul edebileceği ve ahlâki bağlayıcılığı olan eylem kurallarının yaratılabilmesi için formülleştirilmiştir. MacIntyre'ın Gewirth'e yönelik keskin eleştirisinde gösterdiği gibi, bir rasyonel fail olarak benim belli eylem koşullarına ihtiyaç duyduğum öncülünden hareketle, benim bu koşullara sahip olmamı senin engellememe *yükümlülüğün* olduğu sonucuna asla ulaşılamaz.[21] Bu yükümlülüğün zemini belirsiz bırakılır; ama evrenselleştirilebilirlik gerekliliği tam da bunun gibi zeminleri üretmeyi amaçlıyordu. Apel ve Habermas'a özgü terimlerle söylenecek olursa, tek bir faili göz önünde bulunduran rasyonel eylem yapısının analizi, öznelerarası ahlâki geçerliliği haklılaştıramayacak bir *egolojik* ahlâk teorisi üretir. Oysa, iletişimsel etik, tek bir rasyonel fail olarak benim çelişkiye düşmeksizin herkes için geçerli bir evrensel kural olarak neyi meram edebileceğimi ya da ne olmasını isteyeceğimi sormak yerine şunu sorar: Bir pratik söylemle uğraştığımız ya da karşılıklı haklılaştırım arayışında olduğumuz zaman hangi eylem ilkelerini hepimiz kabul edebiliriz ya da geçerli olduğu konusunda oydaşabiliriz?

Evrenselleştirilebilirlik, bu şekilde yeniden formülleştirilmesiyle birlikte, iletişimsel oydaşmaya varmayı hedefleyen bir öznelerarası argümantasyon yordamı olarak tanımlanır. Bu yeniden formülleştirim birkaç önemli değişikliği beraberinde getirir: Evrenselleştirilebilirliği, *çelişmezliğin* bir sınanması olarak düşünmek yerine, *iletişimsel oydaşmanın* bir sınanması olarak düşünürüz. Kendi kendisiyle çelişkili olmayanı aramaktan ziyade herkes açısından karşılıklı kabul edilebilecek olanı ararız. Dahası, özgül bir sonucu meram eden tek bir failin amaç yönelimli ya da stratejik eylem modelinden, ötekilerle paylaşılacak söz ve eylem olan *iletişimsel eylem* modeline geçiş söz konusudur.

Bu yeniden formülleştirim yoluyla, Hegelci itiraza benzer bir i-

21. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984), s .67.

tiraza karşılık vermemize yarayacak ne kazanılmış olur? Sorunu basitçe bir yordamın sırtından alıp başka bir yordamın sırtına yüklemiş olmadık mı? Ahlâk ilkelerini herhangi bir kavramsal ya da istençli tutarlılık yordamından türetmek yerine, bu ilkeleri basitçe bizim söyleşi durumuna ilişkin tanımımızdan türetmiyor muyuz? Teorisyenler belli sonuçları doğurabilmek için söyleşiler inşa edebilir ya da tasarlayabilir: Söyleşinin önkoşulları belli sonuçların ortaya çıkmasını garantileyebilir.[22] Daha önce kaleme aldığım bir yazıda bu sorunu şöyle formülleştirdim: Ya pratik söylem modeli ve/veya ideal iletişim cemaati, içerimleri açısından önemsiz olacak ölçüde minimal olarak tanımlanır ya da bunların tasarımına rehberlik eden ve argümantasyon durumunu tanımlayan minimal koşullara ait olmayan daha tartışmalı tözsel öncüller vardır ki, bu durumda modeller tutarsızdır.[23] Böylelikle, Onora O'Neill'in isabetli ifadesini bir parça değiştirerek söylenecek olursa, önemsizlik ve tutarsızlık arasındaki "kasvetli tercih"e gerisin geri dönmüş oluruz.

Bu ikilemden çıkış yolunun, kendi payıma, her şeye rağmen dogmatizm ve/veya döngüsellik suçlamasından sıyrılabilecek güçlü ve muhtemelen tartışma götürür bir söyleşisel modelin inşasına girişmekten geçtiğini öneriyorum.[24] Düşüncem şöyle bir yol izliyor: Habermas'ın daha önce bir "ideal konuşma durumu" dediği ve "Söylem Etiği: Bir Felsefi Haklılaştırım Programı Üzerine Notlar" başlıklı yazısında "argümantatif konuşmanın evrensel ve zorunlu iletişimsel öngerektirimleri"[25] olarak ifade ettiği şey, güçlü

22. Karş. Michael Walzer, "A Critique of Philosophical Conversation", *Philosophical Forum* içinde, 21, 1-2 (Güz-Kış 1989-90), s. 182-97 (burada s. 185 ve devamı); şu eserde yeniden yayımlandı: Michael Kelly, der., *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1990).

23. S. Benhabib, "The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas", *Neue Hefte für Philosophie* içinde, no. 21 (Bahar 1982), s. 47-74.

24. Bu argümanı şu yazıda daha kapsamlı olarak geliştirdim: "Liberal Dialogue vs. A Discourse Theory of Legitimacy", Nancy Rosenblum, der., *Liberalism and the Moral Life* içinde (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989), s. 143-57.

25. J. Habermas, "Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm", *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* içinde (Suhrkamp, Frankfurt, 1983), s.96-7; İngilizce çevirisi: "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde, çev: Christian Lenhardt ve Shierry Weber (MIT Press, Cambridge, Mass., 1990), s. 43-116, burada s. 86.

etik varsayımları gerektirir. Bu varsayımlar ise bizden şunları istemektedir: 1) Konuşma ve eyleme yeteneğine haiz tüm varlıkların ahlâki söyleşinin katılımcıları olma hakkını kabul etmemiz gerekir -bunu *evrensel ahlâki saygı ilkesi* olarak adlandıracağım; 2) bu koşullar ayrıca, bunun gibi söyleşilerde her bir kimsenin çeşitli söz edimlerini icra etmeye, yeni konu başlıklarını devreye sokmaya, söyleşinin önvarsayımlarının düşünüme tabi tutulmasını istemeye vb. yönelik olarak aynı simetrik hakka sahip olmasını şart koşar. Bunu *eşitlikçi karşılıklılık* ilkesi olarak adlandırmak istiyorum.[26] Şu halde, tam da argümantasyon durumunun önvarsayımları, bizzat ahlâki argümanı önceleyen normatif bir içeriğe sahiptir. Ama kişi bu durumda bile döngüsellik ve dogmatizm suçlamalarından gerçekten sıyrılabilir mi?

Apel ve Habermas arasındaki temel anlaşmazlıklardan biri, tam da bu sorundur, yani ahlâki söyleşinin kısıtlanımlarının haklılaştırılması sorunu. Apel şunu savunur:

> Eğer bir yandan bir önvarsayıma fiilen performatif özçelişkiye düşmeksizin bir argümantasyonda itiraz edilemiyor ve öbür yandan bu önvarsayım biçimsel-mantıksal *petitio principii** olmaksızın tümdengelimsel olarak temellendirilemiyorsa, o vakit bu önvarsayım, argümantasyonun anlamlı olacağı dil oyununun anlamlı olması isteniyorsa, zaten her zaman kabul edilmiş olması gereken argümantasyonun aşkın-pragmatik öngerektirimlerine aittir.[27]

Apel'e göre, konuşma ve eylem yeteneğini haiz tüm varlıkların benimle aynı iletişim cemaatinin potansiyel mensupları olmaları ve bu varlıkların eşit ve simetrik muamele görmeyi hak etmeleri, yukarıdaki önermeye uygun iki koşuldur.

Bu Apelci kökten temellendirme ya da *Letztbegründung* stratejisi karşısında Habermas, iletişimsel etiğin böylesi bir güçlü hak-

---

26. Aşağıda 5. bölümde "biçimsel" ve "tamamlayıcı" karşılıklılık normları arasında ayrım yapıyorum.

* Kuşku uyandıran; yanıtı açık olmayan; tartışma konusu bir sorunun doğru olduğunu hiçbir kanıta dayanmaksızın iddia etme. (ç.n.)

27. Karl-Otto Apel, "The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", K. Baynes, J. Bohman ve T. A. McCarthy, der. *After Philosophy* içinde (MIT Press, Cambridge, Mass., 1987), s. 277.

lılaştırımının başarılı olamayacağını ve hatta zorunlu bile olmayabileceğini savunur. Habermas ideal iletişim cematinin normatif kısıtlanımlarının bir aşkın özdüşünüm (self-reflection) edimi yoluyla "gösterilebilir" olarak görmekten ziyade, bunları uzlaşım sonrası aşamada yer alan "ahlâki" faillerin pratik becerilerinin bileşenlerine tekabül eden söz edimlerinin "evrensel-pragmatik öngerektirimler"i olarak görmemizi savunur. Ama, Thomas McCarthy'nin işaret ettiği gibi, ahlâki akıl yürütmenin uzlaşımsallık sonrası aşamasına ulaşmış olan ahlâki aktörlerin "pratik becerileri"ne ilişkin tek anlamlı bir betimleme yoktur.[28] Habermas'ın pratik becerisi'ne ilişkin bu betimlemesi, tıpkı John Rawls ve Lawrence Kohlberg'inkiler gibi, bu konudaki birçok betimleme arasında bir betimlemedir yalnızca. Uzlaşım sonrası ahlâki akıl yürütme aşamasında, herhangi bir betimleme altında yer değiştirebilirlik, evrenselleştirilebilirlik ve yansızlık, ahlâki bakış açısının boyutlarıdır; ama felsefi çekişmenin gerçek sorunu, bu biçimsel kısıtlanımların kabul edilebilir ya da upuygun betimlenişidir. Ahlâk psikolojisine ve ahlâki gelişime yapılan başvuru, haklılaştırım sürecinden muaf olmayı doğurmaz. Lawrence Kohlberg "meli/malı"nın "olan"dan çıkarsanabileceğini düşünürken yanılıyordu. Uzlaşım sonrası ahlâki akıl yürütme birkaç tözsel ahlâki yoruma izin verir ve bu yorumlar her zaman bir modern hayat-alanının boyutları haline gelmiş olan normların ve değerlerin yorumbilgisel ufkunu önvarsayarak yapılır.

Apel'in *Letztbegründung* stratejisine ve Habermas'ın yetkilerin rasyonel yeniden inşasına dayalı bir "cılız aşkın argüman" stratejisine karşıt olarak, kendi payıma, bir "tarihsel özbilince sahip evrenselcilik"e başvurmak istiyorum. Evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ilkeleri, bizim ahlâki bakış açısının oluşturucu öğelerini modernliğin yorumbilgisel ufku *içerisinde* felsefi olarak açıklığa kavuşturmamızdır. Bu ilkeler ne uzlaşım sonrası ahlâki aktörlerin yetkilerinin biçimsel oluşturucu öğelerine ilişkin *tek caiz* yorumdur, ne de her rasyonel failin derin bir düşünümden geçtikten sonra kabul etmesi gereken su götürmez aşkın öngerektirimlerdir. Bu ilkelere, kişinin felsefeci sıfatıyla kültürel

28. T. McCarthy, "Rationality and Relativism: Habermas's Overcoming of Hermeneutics", John Thompson ve David Held, der., *Habermas: Critical Debates* içinde (MIT Press, Cambridge, Mass., 1982), s. 74.

olarak tanımlanmış ahlâki sezgileri, dile getirilmiş olan felsefi ilkeler ışığında analiz ettiği, geliştirdiği ve yargıladığı (Rawlscu terimlerle) bir "düşünümsel denge" sürecinde ulaşılır. Böyle bir düşünümsel denge sürecinin sonunda ulaşılan nokta, modernliğin kültürel ufkunun ahlâki öngerektirimlerine ilişkin "kesif betimleme"dir.

Evrensel ahlâki saygı ve eşitlikçi karşılıklılık normlarının tesis edilmesine götüren adımlarsa şöyle biçimselleştirilebilir:

1. Bir felsefi ahlâk teorisinin, ahlâki yargıların ve/veya normatif iddiaların haklılaştırılabilirliğinin nerede yattığını göstermesi gerekir.
2. Haklılaştırmak, senin ve benim tikel bir ahlâki yargı ("mültecilere yardım edilmeyip açık denizde ölüme terkedilmeleri yanlıştı") ve bir dizi normatif iddia ("eğitim, hayatlarının ilk on sekiz yılı boyunca herkes için ücretsiz olmalı") hakkında tartıştığımız takdirde, ilke olarak akla yatkın bir oydaşmaya (*rationales Einverständnis*) varabileceğimizi göstermek demektir.
3. Bir "akla yatkın oydaşma"ya, bizim adil bir tartışma konusundaki düşüncemize tekabül eden koşullar kapsamında ulaşılması gerekir.
4. Adil tartışmanın bu kuralları argümantatif sözün "evrensel-pragmatik" öngerektirimleri olarak formülleştirilebilir ve bunlar bir dizi yordamsal kural olarak ifade edilebilir.
5. Bu kurallar, işgal ettikleri konumlar eşit kabul edilmeye değer varlıklar olarak birbirimize *saygı göstermemiz* gerektiğini belirten ahlâki ideali yansıtır (evrensel ahlâki saygı ilkesi).
6. Birbirimize, somut insanlar olarak, bu somut konumu ifade etme kapasitesine sahip insanlar olarak davranmalı ve olanaklı her yerde söylemsel ideali cisimleştiren toplumsal pratikleri yaratarak bu kapasiteyi zenginleştirmeliyiz (eşitlikçi karşılıklılık ideali).

Benim yeniden formülleştirdiğim haliyle bu tarihsel özbilince sahip cılız haklılaştırım programında 5. ve 6. adımlar tözsel ahlâki normlardır. 5. adım evrensel saygı normudur. Evrensel saygıya i-

liştirilen "meli/malı"nın gücü nedir? Bu "meli/malı"ya, 1. adımdan başlayıp 4. adıma dek felsefi tümdengelimle ulaşılmaz. Bir cılız haklılaştırım stratejisi, bu ilkeyi tesis eden tek bir *tümdengelimsel akıl yürütme zincirinin* söz konusu olmayıp, hepsi de temel bir ahlâki norm olarak bu ilkenin merkeziliğini destekleyen bir argümanlar ve gözlemler ailesi bulunduğunun gösterilmesine dayanır. Evrensel saygı normunun makul görünmesine yol açan argümanlardan biri, aslında bir "evrensel pragmatik" argümandır. Bu argüman şunu ifade eder: Tüm argümantasyonlar bir kimsenin söyleşideki muhatabına saygı göstermesini gerektirir; böyle bir saygı, adil argümantasyon düşüncesine aittir; şu halde, böylesi bir söyleşide yetkili bir üye olarak yer almak eşit saygı ilkesinin tanınmasını gerektirir. Bu anlamda 5. adım, argüman, adil tartışma vb. düşüncesinin maddi normatif içeriğinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Ama bu argümanın kimin, hangi insan gruplarının "söyleşi muhatapları" olarak görüleceği ve kimlerin böyle görülmeyeceği sorusunu doğurduğuna dikkat etmeliyiz. Adil tartışma ve argümanın kurallarının saptanmasından, herkese evrensel ahlâki saygı gösterilmesine ilişkin maddi ahlâki norma götüren adım hâlâ ortada görünmüyor.

İmdi, evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ideallerine destek sunan ikinci bir argüman, toplumsal eylem teorisinden gelir. "Karşılıklılık" normu, tam da hepimizin içerisinde toplumsallaştığımız iletişimsel eylem yapılarında gömülüdür; çünkü karşılıklılık, tikel bir insan grubunun mensubu olmamız ölçüsünde başkalarının bize eşit muamele etmesini gerektirir.[29] İletişimsel eylemin tümü, grup mensupları arasında normatif beklentilerin simetrik ve karşılıklı olmasını gerektirir. Aslında, bir insan grubunun mensubu olmak, varlığımıza böyle bir karşılıklılık uyarınca muamele edilmesini gerektirir. "Saygı", ilk olarak böylesi iletişimsel toplumsallaşma süreçleri yoluyla kazanılan bir tutum ve ahlâki bir duygudur. Kendi kendine değer verme yönünde bir duygu geliştirmenin koşulları ve ötekilerin takdiri eksik olduğu vakit saygının temelleri zedelenebilir. Saygı, ortak hayatın yıkılmasına yol açan savaş ve

29. Jürgen Habermas, "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln", *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s .169-82. İngilizce çevirisi "Moral Consciousness and Communicative Action", *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde, s. 116 ve devamı.

düşmanlık koşulları altında bizim hayat tecrübemizin bir boyutu olmaktan çıkabilir; ve son olarak, aşırı kayıtsızlığa ve atomlaştırılmış bireycilik biçimlerine batmış bir kültürde kuruyup gidebilir.

Nitekim, bir düzeyde, evrensel saygı normlarının berisinde yatan sezgisel düşünce eskidir ve geleneğin "altın kuralı"na tekabül eder -"başkalarına, onların size davranmasını istediğiniz gibi davranın". Evrenselleştirilebilirlik bize, bir "ahlâki cemaatin" mensupları arasında perspektiflerin yerlerini değiştirmemizi ve ötekinin(lerin) bakış açısından yargılamada bulunmamızı tembihler. Böylesi yer değiştirebilirlik, insan cemaatlerini bir arada tutan karşılıklılık bağları açısından zaruridir. Tüm insan cemaatleri yer değiştirebilirliğin ve karşılıklılığın uygulanması gereken bir "önemli ötekiler"i tanımlar -benim akraba grubumun, kabilemin, kent-devletimin, ulusumun, din kardeşlerimin üyeleri. "Modern" etik teorileri "modern-öncesi" etik teorilerinden ayıran nokta, birincisinin ahlâki cemaatin, konuşma ve eylem yeteneğini haiz varlıkların tümüyle ve potansiyel olarak insanlığın tamamıyla eşuzanımlı (co-extensive) olduğunu varsaymasıdır.[30] Bu anlamda iletişimsel etik,

30. Bu noktada soracağımız soru şu: Konuşma ve eylem yeteneğinden tamamen yoksun olan türde varlıklar karşısında ahlâki yükümlülüklerimizi nasıl kavramsallaştırabiliriz? Burada bebekleri ve çocukları, özürlüleri, sağır ve dilsizleri, zihinsel rahatsızlıkları olanları düşünüyorum. Bundan daha az önemli olmayan başka bir nokta da doğa ve genelde canlı varlıklarla etik bir ilişki kurmanın olanaklılığıdır. Kimileri iletişimsel etiğin bu fenomenler hakkında söyleyebileceği pek az şey olduğu olgusunun, bu teorinin özünde yatan bir körlüğü ve çıkmaz sokağı gösterdiğine inanıyor; bkz. Micha Brumlik, "Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger: Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?", Kuhlmann, der., *Moralität und Sittlichkeit*, s. 265 ve devamı. Burada yalnızca, cisimleşmiş olma ilkesi vurgulandığı ve etik bilişselcilik ile etik rasyonalizm arasında yeterli bir ayrım yapıldığı takdirde beden, duygular ve doğayla ilişkiye dair iletişimsel olmakla birlikte rasyonel olmayan bir formülleştirme yolunun açıldığını öne sürebilirim. İletişim dar anlamıyla ve başka herşeyi dışlayacak şekilde dil olarak anlaşılmayıp da bedensel jestler, davranış, yüz ifadeleri, mimikler ve sesler de dilsel olmayan ama dilsel olarak ifade edilebilir iletişim tarzları olarak görüldüğü takdirde, "ideal iletişim cemaati", konuşma ve sorumlu eylem yeteneğini haiz kişinin ötesine uzanabilir pekâlâ. Her bebek sahibi ebeveyn, henüz konuşma ve eylem yeteneğini haiz olmayan bir varlıkla iletişim kurma ediminin, bedenin verdiği işaretleri, çığlıkları ve jestleri başka bir insanın ihtiyaçlarını ve arzularını ifade ettiğini anlamaya ve öngörmeye muktedir olma sanatı olduğunu ve bunları tatmin edecek şekilde edimde bulunmayı bilir. Bir bebekle kurulan her iletişim karşı-olgusal bir tarzda bebeğin sanki tamamen gelişmiş isteklere ve amaçlara sahipmişcesine davranılması gereken bir varlık olduğunu önceden varsayar. Aynı durumun özürlüler için de doğru olduğunu be-

insanlar arasındaki eşitsizliğin teolojik ve ontolojik temellerini kökten sorgulayan bir modern etik cemaatin mensupları arasındaki ahlâki söyleşiye ilişkin bir model kurar.

Bu son ifade, modernliğin lehine olan bir dogmatizmin itiraf edilmesi değil; çünkü, eğer ille öyle söylenmek istenirse, bu modernlik "dogması"na bile bizzat ahlâki söyleşi içerisinde meydan okunabilir. Irkçı, cinsiyetçi ya da bağnaz kimseler ahlâki söyleşi içerisinde evrensel ahlâki saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ilkesine itiraz edebilirler; ama kendi konumlarının doğruluğunu basitçe güce yaslanmaksızın göstermek istedikleri takdirde, argüman yoluyla bizi bunun böyle olduğuna ikna etmelidirler. Ahlâki söyleşinin önvarsayımlarına bizzat söyleşi içerisinde meydan okunabilir, ama bu önvarsayımlar tamamen ertelendiği ya da çiğnendiği takdirde, buradan güç, şiddet, zorlama ve bastırma doğabilir. Döngüsellik suçlamasından böylece sıyrılınır: Ahlâki söyleşinin önvarsayımlarının bizzat söyleşi içerisinde sorgulanabilmesine izin verilerek, bu önvarsayımlar argümantasyonun sahasına yerleştirilir. Ama bu önvarsayımların ahlâki söyleşinin sürdürülmesi bakımından zorunlu pragmatik kurallar olmaları ölçüsünde, itirazlarımızı ger-

---

lirteyim. Annelik, hemşirelik, bakım ve eğitim pratikleri esnasında daima karşı-olgusal bir tarzda ihtiyaçlarını tatmin etmekte olduğumuz ya da bedenine ve zihnine baktığımız, tedavi ettiğimiz ya da eğittiğimiz varlığın bizimle eşit ve özerk olduğunu önceden varsayıyoruzdur. Kesinlikle bir yetenek eşitliği olmayıp iddialara ilişkin olan bu karşı-olgusal eşitlik önvarsayımı işlemediği vakit, bu durum bizim pedagoji bilgimizin zayıflığını ve boğucu, aşırı koruyucu ya da cezalandırıcı bir bakıcılık, annelik ya da hemşirelik yaptığımızı gösterir. Bu anlamda, yetişkinler arasındaki argümantatif konuşma pratikleri ile dilsel olmayan iletişim pratikleri arasında, iletişimsel etiği eleştirenlerin teslim edeceklerinden daha fazla süreklilik vardır. Burada sözünü ettiğimiz her bir durumda başarılı bir iletişimin kurulabilmesi için bir kişinin iletişime girdiği varlığın kendisininkiyle eşit iddiaları olduğunu karşı-olgusal bir tarzda önceden varsayması ve bu ihtiyaçlar, iddialar ve taleplerle karşılaştığında karşılık vermesi gerekir. İletişimin dilsel olmayan ama dilsel olarak ifade edilebilir boyutlarına ilişkin bu içgörünün aynı zamanda duygular, beden ve doğayla ilişkinin etik boyutlarının inşa edilmesi için yeterli bir temel oluşturup oluşturmadığı konusu, açıklanmayı bekleyen açık uçlu bir sorudur. Doğanın kendisini ifade ettiği ve bizim de bunları anlama yeteneğini (örneğin, bir ormanın ölümü kuzularımızdan birini yitirmemize benzeşik olarak anlaşılabilir ya da petrol atıkları derideki çıbanlar ve yırtılmalar olarak düşünülebilir) haiz olduğumuz ilkesi üzerinde bir ekolojik etik temellendirme doğrultusunda çok ilginç bir girişim için bkz. Konrad Ott, "Zum Verhältnis von Ökologie und Moral", Frankfurt Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nin Kolloky umunda sunulan tebliğ.

çekleştirebilmek için bunları paranteze almamız mümkün olsa da, tamamen askıya almamız mümkün değildir. Gerçekte durum tam tersidir. Kimi bireylerin sahip oldukları belli özelliklerden ötürü ahlâki söyleşiden niçin etkin bir şekilde dışlanmaları gerektiğini sağlam zeminlerden hareketle göstermek, bu tip eşitlikçi evrenselciliği eleştirenlere düşer.

İmdi, eşitsizlikçiliğin savunucuları -erkekler ve kadınlar "doğaları" gereği farklıdır ve o nedenle kendilerine farklı haklar ve imtiyazlar verilmelidir; beyaz ırk "doğası" gereği öbür ırklardan üstündür ve bu nedenle öbür ırkların sahip olduğundan daha yüksek "haklar" tanınmalıdır; "tek doğru" dinin uygulayıcıları Tanrı'nın hakikatlerine daha yakındır ve bu nedenle kolektif ahlâk sorunlarının çözüme kavuşturulmasında öbür yanlış dinlerin uygulayıcılarından daha fazla otoriteye sahip olmalıdırlar diyenler- bu tip iddialarını, aynı zamanda bu eşitsizliklerin, kendilerine eşitsiz davranılan grupların mensupları açısından bile "geçerli" olduğunun tanıtlanabileceği inancıyla bileştirirler. Cinsiyetçilik, ırkçılık ve dinsel bağnazlığın yalnızca çok aşırı örnekleri, herhangi türden bir argümanın beyhude ya da gereksiz olduğunu düşünür. Buna göre, kadınlara yalnızca farklı davranmakla kalınmamalı, aynı zamanda kadınlar bunun "doğal" olduğu olgusunu onaylayarak kendilerine farklı davranılmasını "istemeli"dir. Beyaz olmayan halklar beyaz adamın üstünlüğünü gönüllü olarak kabullenmeli ve buna müteşekkir olmalıdır; imansızlar Tanrı'nın doğru yoluna sokulmalıdır. Eşitsizlikçi argümanlar sıklıkla başkalarının bu ilkelerin geçerliliğini "görmelerini" ister. Bu tip eşitsizlikçiliğin paradoksları işte burada yatar. Böyle bir eşitsizlikçilik "rasyonel" olacaksa eğer, kendilerine eşitsiz muamele edilecek olanların rızasını kazanmaya çalışması gerekir; ama böyle bir rızayı elde etmeye çalışmak, "ötekiler"in söyleşiye kabul edilmesi demektir. Ama bu "ötekiler" eşitsizlikçi konumun rasyonelliğini görebilecek durumdaysalar, bu konumun adilaneliğini de tartışmaya açabilirler. Razı olmak aynı zamanda muhalefet etme, hayır deme kapasitesini de gerektirir. Bundan dolayı, eşitsizlikçilik ya irrasyoneldir, yani hitap ettiği kimselerin rızasını elde edemez ya da muhataplarının kendi konumunu reddetme olanağını önlediğinden ötürü adil değildir.

Bizim ahlâki ve politik dünyamız ahlâki karşıtlar arasındaki bir

söyleşiden daha ziyade ölümüne girilen mücadelelerle daha fazla nitelenmektedir elbet. Bu durumun kabulü bir iktidar ve şiddet dünyasında ahlâki bakış açısının kırılganlığını açığa vurur, ama bu kabul bir anlamsızlığın kabulü değildir. Politik ideolojilerin yanı sıra kültürel hegemonyanın daha incelikli biçimleri, şiddet ve iktidarın sürdürülmesini, bunların doğurgularından en fazla mustarip olanların gözünde daima makul kılmaya çalışmıştır. Bu tip ideolojiler ve hegemonya bunun gibi ilişkilerin haklılaştırılmasına artık hizmet edemediği zaman, ahlâki tanınma uğrunda ölümüne girişilen mücadeleler ortaya çıkabilir. Bir eleştirel toplum teorisyeni sıfatıyla felsefeci, politik ideoloji ve kültürel hegemonyanın sürdürülmesinin bu tip mekanizmalarının peçesinin indirilmesiyle ilgilenir; bir ahlâk teorisyeni sıfatıyla felsefecinin temel bir görevi vardır: Bu tip toplum eleştirisinin uygulanmasının ışığı altında bu normatif standartları açıklığa kavuşturmak ve haklılaştırmak.[31]

Hegelci itiraza bir kez daha geri dönelim: Etikte evrenselleştirilebilirliği belli yordamsal kısıtlamalar tarafından yönetilen bir ahlâki söyleşi olarak gören bir evrenselci etik teorisi önemsizlik ve tutarsızlık arasındaki "kasvetli tercih"den (O'Neill) kaçınabilir mi? Hegel'in ortaya koyduğu eleştiri, kuralların sınanmasına yönelik bir yordam olarak evrenselleştirilebilirlik ile kuralların yaratılmasına yönelik bir yordam olarak evrenselleştirilebilirlik arasında bir ayrım bulunduğunu varsayar, ama bunu açıklığa kavuşturmaz. İletişimsel etik, ahlâk ilkelerinin ve eylem normlarının öznelerarası geçerliliğinin *sınanmasına* yönelik bir yordam olarak ne önemsiz ne de tutarsızdır. Eylemin geçerli ilkelerinin *ya-*

31. Böyle bir eleştirinin öte-statüsü (böyle bir eleştiri herhangi bir genel olarak kabul edilebilir normlar sistemine felsefi olarak oturtulmaya ihtiyaç duyar mı, yoksa içkin olarak, verili bir kültürün, cemaatin ve grubun normlarının eleştirilmesine ya da çürütülmesine başvurmak yoluyla içsel olarak uygulanabilir mi sorusu), Habermas ve Michael Walzer gibi toplum teorisyenlerini birbirlerinden keskin bir şekilde ayıran bir konu. Bu toplum teorisyenleri arasında geç-kapitalist toplumların radikal-demokratik bir yeniden inşasına ihtiyaç duyulması gibi kapsamlı bir tözsel anlaşma alanı olduğu göz önüne alındığında, bu öte-felsefi anlaşmazlıkların nasıl bir statüye sahip olduğunu sormaya değer. Walzer için bkz. *Interpretation and Social Criticism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987). Ayrıca, "içsel"e ya da "konumlanmış" kültür eleştirisinin konumunun barındırdığı zayıflıkların daha ayrıntılı olarak tartışılması için aşağıdaki 7. bölüme bakınız.

ratılmasına yönelik bir yordam olarak ahlâki söyleşi modeli, zorunlu, ama herhangi bir verili örnekte upuygun bağlamsallaştırılmayı gerektiren yetersiz bir nirengi noktasıdır. Başka bir anlatımla, yaslandığı ilke söyleşisel evrenselleştirilebilirlik sınamasından geçmiş olan bir eylemin gidişatı esnasında, bu eylemin ahlâken mubah olmakla birlikte, verili belli koşullar altında gerçekleştirilmesi yanlış bir şey olduğunu iddia edebiliriz. Evrenselleştirilebilirlik sınamasının genelde ahlâken mubah ve yasak olanın belirlenmesine yönelik standartlar üretmesi gerekir. Gelgelelim, bu tip sınamalar, basitçe mubah olanın belirlenmesi anlamında değil, aynı zamanda verili bir bağlamda neyin ahlâken saygıya değer olduğunun saptanması anlamında "ahlâken iyi"nin tesis edilmesi açısından hiçbir şekilde yeterli değildir.

Habermas evrenselleştirilebilirlik sınamasını şöyle formülleştiriyor: "Tartışmalı bir normun *genel* olarak uygulanmasının, *her bir bireyin* çıkarının tatmini açısından sahip olacağı umulabilecek doğurguları ve yan etkileri, bunlardan etkilenen herkes tarafından *özgürce* kabul edilebilmesi." (vurgulamalar orijinalinde var).[32] Bunlardan istediğimiz, ahlâk teorisyeninin bu yordam temelinde eyleme rehberlik eden somut ahlâk ilkelerini çıkarsayıp çıkarsayamayacağı değildir. Habermas, "içerilen eylem normu ne denli temel olursa olsun", "tüm içerikler"in uyarlanmasının "gerçek söylemlere (ya da bunların ikameleri olarak icra edilen savunmacı söylemlere) bağımlı kılınmaları gerektiği"ni yazar.[33]

Bu evrenselleştirilebilirlik ("E") ilkesinin somut eylem ilkeleri ya da normları yaratması amaçlanmamış olsa bile, ahlâken mubah ve yasak olanın belirlenmesine yönelik bir sınama yordamı olarak hizmet edebilir mi? Bir sınama yordamı olarak "E", bize, eylemlerimizden potansiyel olarak etkilenecek olan herkesle bir söyleşiye girdiğimiz karşı-olgusal bir düşünce deneyi yapmamızı önerir. Bu yeniden formülleştirmeyle neyin kazanıldığını değerlendirmek için bazı standart ahlâki kuralları gözden geçirelim. Kant'ın kullandığı örneği alalım: "Daha önce alınan borçların geri ödenmesi gerekir, çünkü aksi takdirde mülkiyet olmaz." Buradaki anlamlı soru şu: "Mülkiyet olmalı" ilkesi, "tartışmalı bir normun

32. Habermas, "Discourse Ethics", s.93.
33. a.g.e., s. 94.

genel olarak uygulanmasının, *her bir bireyin* çıkarının tatmini açısından sahip olacağı umulabilecek doğurguları ve yan etkileri, bunlardan etkilenen herkes tarafından özgürce kabul edilebilmesi" sınamasından geçer mi? Buna verilecek yanıt şudur: Bu tip düzenlemelerin doğurgularının ayrı ayrı her kişinin çıkarlarının tatmini için herkes tarafından serbestçe kabul edildiği takdirde, hem mülkiyet ilişkilerinin varoluşu hem de bunun tam tersi, ahlâkın aktörleri tarafından kendi eylemlerinin kolektif bir kuralı olarak benimsenebilir. Başka bir anlatımla, mülkiyet ilişkilerinin varoluşu ya da varolmayışı ahlâki bir tümdengelim yoluyla belirlenemez. Kant'ın varsaydığının tersine, her bir bireyin çıkarlarının tatminine hizmet ettikleri ve bu da herkes tarafından özgürce kabul edilebildiği sürece, çeşitli sayıda mülkiyet düzenlemeleri ahlâken mubahtır. Kant, mülkiyet ilişkilerini savunabilmek için bir kategorik buyruk (imperative) yaratmaya girişmekte hatalıydı; burada asıl söz konusu olan bizatihi mülkiyet değil, genel refah ve kıt kaynakların dağıtılmasının doğru tarzı gibi öbür ahlâki değerlerdir. Bu bakımdan, iletişimsel etikteki evrenselleştirilebilirlik yordamı Hegel'in Kant'a yöneltik eleştirisini onaylar.

Ne var ki, Habermas'ın formülleştirdiği haliyle "E", aynı zamanda ahlâken rahatsız edici ve karşı-sezgisel doğurgulara da yol açar. "Gereksiz yere kimseye acı çektirme" kuralını alalım. Gereksiz yere acı çektirip çektirmeyeceğimiz, bundan etkilenenlerin tamamının, tartışmalı bir normun genel olarak uygulanmasının, her bir bireyin çıkarının tatmini açısından sahip olacağı umulabilecek doğurguları ve yan etkileri özgürce kabullenip kabullenemeyecekleri tarafından belirlenecektir. Herkesin yalnızca acı çektiren olmayıp aynı zamanda acı çeken olacağı ve bunun da her bir bireyin çıkarını tatmin edip herkesin özgürce kabullenebileceği bir durum tahayyül edebilir miyiz? Bu soruya verilecek yanıt, "çıkarlar" teriminin muğlaklığına bağımlı olacaktır gibi görünüyor. Bizim aramızda çıkarlarının tam da bu tip acı çektirme ve acı çekmek fırsatından oluştuğunu düşünen mazoşistlerin ve sadistlerin olduğunu varsayalım.[34] Bu koşullar altında *Neminem la-*

34. Bu örneği kullanırken, bunun sado-masoşizm fenomenlerine psiko-cinsel ve kültürel terimler çerçevesinde bu pratiklerin karmaşıklıklarıyla pek uzlaşmayan ahlâkçı bir bakış tarzı olduğu şeklinde verilecek keskin bir yanıta davetiye

ede'nin (kimsenin acı çekmesine neden olma) ahlâken geçerli bir ilke olmaktan çıktığını söylemeye hazır mıyız? Başka bir anlatımla, mülkiyet örneğinde "E"nin erdemi olarak görünen şey, yani belirlenmemişliği, ikinci örnekte "E"nin zayıflığı olmaktadır. Ama evrenselci bir etik teorisinin yapması gereken minimum şey, Kant'ın "olumsuz yükümlülükler" olarak betimlediği zeminin aynısını, yani insanlığın haklarını kendinde ve ötekilerde çiğnememe yükümlülüklerini kapsamaktır. Oysa "E" bunu yapıyormuş gibi görünmemektedir.

Buradaki zorluğun şu noktadan kaynaklandığına inanıyorum. Habermas "E"ye öyle bir vargısalcı (consequentialist) formülleştirim kazandırdı ki, ortaya koyduğu teori şimdi deontolojik haklar teorisyenlerinin faydacılara karşı başarıyla yönelttikleri türden argümanlara maruz kalmaktadır. Bizim "E"yi nasıl yorumlayacağımıza ilişkin bazı daha güçlü kısıtlanımlar olmadığı zaman, Kant'ın ahlâk felsefesinin ve olumsuz yükümlülükler ile olumlu yükümlülükler arasında yaptığı ayrımın arkasına saklanma riskine gireriz. Kategorik buyruk, Kant'ın "olumsuz yükümlülükler" dediği yalan söylememe, zarar vermeme, hile yapmama şeklindeki ahlâken mubah görülemeyecek ya da yapılmadığı takdirde ahlâki kişinin vakarını çiğneyecek yükümlülükleri kanıtlar. Olumlu ahlâki yükümlülükler tek başına evrenselleştirilebilirlik sınamasından çıkarsanamaz; bunlar somutlanmaları esnasında bağlamsal ahlâki

çıkardığımın farkındayım. Bu pratiğin psiko-cinsel karmaşıklıkları, insanlar arasında ahlâki saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ilkelerini çiğnediği ölçüde sadomazoşizmin ahlâksızlığı karşısında yeterli bir argüman oluşturmaz. Yine de liberter konumla anlaşmakta ve bu pratiklerle iki yetişkinin açık seçik rızası uyarınca ilgilenildiği ve tarafların "vahşi ve istisnai bir zarar" görmesiyle sonuçlanmadığı sürece bu pratiklere liberal-demokratik politik yapılarda hoşgörüyle yaklaşılması gerektiğini savunmaktayım. Özel hayatta erdemi teşvik etmek modern devlete düşmez; gelgelelim, söylem etikçisinin konumu bir "yasa koyucu" perspektifinin ötesine geçmek ve eşitlikçi karşılıklılık normunu gerçekleştiren toplumsal etkileşim ve dayanışma tarzlarını ütopyacı bir şekilde geliştiren bir perspektife uzanmak zorundadır. Sado-mazoşistlerin kendi çıkarlarının bedensel acı verme ve görmede, psişik ceza verme ve görmede yattığını algılarken hata ediyor olabileceklerini savunurken Kantçı bir yasa koyucu olarak tartışmayıp, yalnızca ahlâkın daha kapsamlı bir kültür ve değerler evreninin parçası olduğunu kavrayan bir ahlâk teorisyeni olarak tartışmaktayım. İletişimsel etik ortaklık, saygı ve karşılıklılığın yalnızca hukuki failler olarak değil somut benlikler olarak insanlar arasında norm haline geldiği ütopyacı bir hayat tarzı tasavvur eder.

yargıyı gerektirir.[35] Yukarıda, "E"nin iletişimsel etik değişkesinin ahlâken mubah ve gayri mubah olan arasında ayrım yapmanın ölçütlerini sağlaması gerektiğini, ama bunu yaparken aynı zamanda herhangi verili bir durumda ahlâken iyi, erdemli ya da uygun eyleme ilişkin yeterli ölçütleri sunmaya muktedir olmadığını ileri sürmüştüm.

Albrecht Wellmer, Agnes Heller ve Otfried Höffe son zamanlarda iletişimsel etiğe daha güçlü eleştiriler getirdiler. Bu düşünürler "E"nin, neyin öznelerarası olarak mubah olduğunun kararlaştırılmasına yönelik bir sınama yordamı olarak bile gereğinden fazla belirsiz, gereğinden fazla karmaşık ya da gereğinden fazla karşı-olgusal olduğunu savunmaktadırlar. Heller'in keskin formülleştirimine başvurulacak olursa:

> Açıkça söylersek, burada ve şimdiki eylemlerimize rehberlik etmesi için ahlâk felsefesine yönelirsek, kategorik buyruğun Habermasçı değişkesinden herhangi bir olumlu rehberlik elde edemeyiz. Tersine, buradan edinebileceğimiz şey, bizim düşünsel sezgilerimize konulan *tözsel bir kısıtlamadır:* Bireyler olarak bizlerin, yalnızca ideal bir simetrik karşılıklılık durumunda herkes tarafından geçerli kabul edileceğini varsayabileceğimiz ahlâki normlar için evrensel geçerlilik iddiasında bulunmalıyız.[36]

Albrecht Wellmer ise şöyle yazıyor:

> E'yi ahlâki geçerliliğe ilişkin bizim önanlamamızın (preunderstanding) bir açıklanışı olarak yorumlarsak, o vakit bu, bizim ahlâki kanaatlerimizin ve ahlâki yargılarımızın, özgül bir norma genel olarak riayet edilmesinin her bir birey açısından yaratacağı doğurguların ve yan etkilerin herkes tarafından *serbestçe (zwanglos)* kabul edilebilecek normlar içermesi gerektiği anlamına gelir. Gelgelelim, ba-

35. Barbara Herman'ın mükemmel tartışmasına bakınız: "The Practice of Moral Judgement", *Journal of Philosophy* (Ağustos 1985), s. 414-36.

36. Agnes Heller, "The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal", *Thesis Eleven*, no. 10-11 (1984-5), s. 5-17, burada s. 7. Ayrıca bkz. Albrecht Wellmer, "Ethics and Dialogue: Elements of Moral Judgement in Kant and Discourse Ethics", *The Persistence of Modernity* içinde, çev: David Midgley (Polity, Cambridge, 1991); Otfried Höffe, "Kantian Scepticism Toward the Transcendental Ethics of Communication", Benhabib ve Dallmayr, der., *The Communicative Ethics Controversy* içinde, s. 193-220.

na öyle geliyor ki, bu durum haklılaştırılmış ahlâki yargıyı bütünlüklü bir vehim haline getirecektir (*Ein Ding der Unmöglichkeit*).[37]

Heller, sonuçta "bir geçerlileştirme teorisinden ziyade meşrulaştırma" teorisi olmasından ötürü Habermasçı teorinin korunamayacağını savunur.[38] Wellmer, "rasyonel rıza" ya da "oydaşma" ideallerini düzenleyici ilkeler olarak yorumlamamızı tavsiye eder, ama gerçek ahlâki *koşullar* altında *gerçek* ahlâki sorunların çözülmesinde "makul kişinin ya da ehliyetli yargıların ya da eylemlerimizden etkilenenlerin yargılarında yeterince makul, iyi niyetli ve ehliyetli oldukları takdirde ne diyeceklerini" hesaba katabileceğimizi belirtir.[39] Wellmer'in verdiği bu yanıtın haklılaştırma ve bağlamsallaştırma arasındaki ayrımı zayıflattığını düşünüyorum. Böylesi bir bağlamsallaştırmanın gerçek durumlarda *ahlâki* yargı açısından kesinlikle hayati önemde olduğu konusunda kendisiyle anlaşmaktayım; ama buna rağmen, verdiği yanıtın ahlâki yargının geçerliliğine yönelik sınamayı yalnızca bir *phronesis** meselesi haline getirdiğini düşünüyorum. Ben burada, söylem etiğinde, zorunlu ama yetersiz ölçütler doğrultusunda "bizim düşünsel sezgimize tözsel bir kısıtlanım" koyabilecek herhangi bir şey, herhangi bir kural olup olmadığını görmeye çalışıyorum. Heller bunun gibi kısıtlanımlar koymanın, tek başına, ahlâk teorisi açısından çok küçük bir başarı olduğunu düşünür. Gelgelelim, kanaatimce bu, bizim sezgilerimize böyle bir tözsel kısıtlanım koymayı başarabildiği takdirde, içerisinde konumlandığı modernliğin tarihsel ufkuna ilişkin özbilinç taşıyan evrenselci bir ahlâk teorisi açısından hayli yeterli olacaktır.

Habermas'ın teorisinde "E"nin gerçekte fazlalık olduğunu ve "S"ye** -söylem etiğinin temel öncülüne- vargısalcı bir karışıklığın dışında pek az şey eklediğini belirtmek istiyorum. "S", yalnızca pratik bir söylemin katılımcıları olarak taşıdıkları kapasite açısından ilgili herkesin onayıyla karşılaşan (ya da karşılaşabilecek

37. Wellmer, "Ethics and Dialogue", s. 154-5 (Almancadan kendi yaptığım çeviriden alıyorum).
38. Heller, "The Discourse Ethics of Habermas", s. 8.
39. Wellmer, "Ethics and Dialogue", s. 156.
* Aklıbaşındalık, pratik sağduyu. (ç.n.)
** Söylem. (ç.n.)

olan) normların geçerli olmayı iddia edebileceklerini belirtir. Normatif içeriklerini evrensel ahlâki saygı ve eşitlikçi karşılıklılık olarak özetlediğim söylemlere hâkim olan argümanın kurallarıyla birlikte "S", bana kalırsa, evrenselleştirilebilirliğin tek sınaması olarak hizmet etmeye gayet elverişlidir.

Benim önerimle Habermas'ınki arasındaki belli başlı farklılık, Habermas'a göre "E"nin konsensüsü garantileme etkisi olmasıdır. Buna göre herkes, çıkarları çiğnenmediği sürece herhangi bir ahlâki içeriğe serbestçe rıza gösterebilir. Ama rıza teorilerinin barındırdıkları zorluk Rousseau'nun "*On les forcera d'etre libre*" düsturu kadar eski. Rıza tek başına hiçbir şeyin ölçütü olamaz; ne hakikatin ne de ahlâki geçerliliğin; tersine, felsefenin ilgilendiği konu daima oydaşmaya varma yordamının rasyonelliği olmuştur. Rızayı kendi içinde bir amaç olarak değil, hakikatin ya da geçerliliğin işbirliğine dayalı olarak yaratıldığı bir süreç olarak düşünmemiz gerekir. Modern evrenselleştirilebilirlik yordamlarının berisindeki çekirdek sezgi, herkesin aynı ilkeler dizisi üzerinde anlaşabileceği ya da anlaşacağı değil, bu ilkelerin ister ahlâki akıl yürütme ister kamusal tartışma şeklinde, hepimizin "akla yatkın ve dürüst" addetmeye hazır olduğu bir yordamın sonucu olarak benimsenmesidir. Geçerlilik ve ahlâki değer açısından önemli rol oynayan yalnızca ahlâki yargı sürecinin *sonucu* değil, böyle bir yargıya varma *sürecidir*. Rıza, iletişimsel etiğin berisindeki çekirdek düşünceyi (yani, açık uçlu ahlâki söyleşi yoluyla ahlâki ilkeler üzerinde akla yatkın oydaşmanın yaratılması süreci) yakalamak açısından yanıltıcı bir terimdir. Evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ilkesinin ışığı altında argümanın normatif kısıtlanımı yorumuyla birlikte bu çekirdek sezginin, E'nin başarmayı amaçladığı şeyin gerçekleştirilmesi için yeterli olduğunu (ama bu arada vargısalcı kafa karışıklığının bir köşeye atıldığını) iddia ediyorum.

Bu iddiayı sınamak için "gereksiz yere kimseye acı çektirme" ilkesine bir kez daha dönelim.[40] Benim formülüme göre, bu ilkeyi

40. Wellmer de bu ilkeyi tartışır, bkz. a.g.y., s. 156 ve devamı. Wellmer, bu norma evrensel olarak bağlanmanın tam da meşru özsavunma ve haklı cezalandırma gibi vakaları bir tarafa bırakacağı için, söylem etiğinin bizi ahlâken neyin doğru olduğunu gerçek durumlarla ilişkili olarak değil, yalnızca karşı-olgusal ideal koşullarla ilişkili olarak düşünmek zorunda bıraktığını savunur. Buradan, E tarafından önerilen eylem koşullarının bir "amaçlar krallığı"na uygun ol-

bir eylem ilkesi olarak benimseyebilmemiz için benim ve eylemleri beni etkileyecek ve eylemlerimden etkilenecek herkesin, evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık şeklindeki yordamsal kısıtlanımlar tarafından yönetilen bir ahlâki söyleşiye girmemiz gerekip gerekmediğini tahayyül etmemiz gerekir. Bununla birlikte, gereksiz yere acı çektirmekten kaçınmayı bir eylem normu olarak kabul etmemiz yüzünden, her şeyden önce tam da bir ahlâki diyalog düşüncesini zayıflatmış oluruz. Ama bir eylem ilkesini, tam da bizim aramızda sürmekte olan bir söyleşinin olanaklılığını azaltacak ya da tehlikeye atacak bir eylem ilkesini geçerli ya da doğru olarak benimsemeyi istemek saçmalık olacaktır. Süregiden böylesi bir ahlâki söyleşi evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ilişkilerinin tahkimini içerdiğinden, hepimiz gereksiz yere acı çektirmeyle meşgul olaydık, tam da süregiden ahlâki ilişkimizin temelini zayıflatmış olurduk. Bu anlamda, evrenselleştirilebilirlik yalnızca bir *biçimsel yordam* olmayıp, aynı zamanda saygı ve karşılıklılığın hüküm sürdüğü bir hayat tarzının ütopyacı izdüşümünü içerir.

Burada ilginç bir vargı söz konusu: İletişimsel etikteki ahlâki sınama yükümünü konsensüsten uzaklaştırıp süregiden bir ahlâki söyleşi düşüncesine yönelttiğimiz zaman, pratik söylemlerin bir sonucu olarak herkesin ahlâken neyin mubah ya da gayri mubah olduğu konusunda oydaşabileceğini ya da oydaşacağını değil, aramızdaki ahlâki söyleşi pratiğini sürdürmenin ve tahkim etmenin bakış açısından neyin izin verilebilir ve belki zorunlu olduğunu sormaya başlıyoruz. Bu noktada *rasyonel oydaşmadan* daha ziyade, akla dayalı oydaşmanın *bir hayat tarzı olarak* serpilebileceği ve sürebileceği normatif pratiklerin ve ahlâki ilişkilerin tahkim edilmesine ağırlık verilmektedir.

---

duğu düşünülebilecek koşullar olduğu sonucuna varır. Ama gerçekte hayatta daima böylesi genel ahlâki kuralları istisnai olarak askıya almamız gerekmesi olgusunun, bizim ahlâk teorimizin, sezgisel olarak doğru bir ahlâki ilke olduğunu bildiğimiz bir ilkeyi, yani bu örnekte, gereksiz yere kimseye acı vermeme ilkesini haklılaştırmaya muktedir olup olmadığı sorusuyla pek az ilgisi vardır.

İletişimsel etiğin duygudaş eleştirmenleri, bu projenin bir *ahlâki geçerlilik* modelinden ziyade *politik meşruluk* modeli formülleştirdiğini belirtirler inatla. Belli normatif kurumsal düzenlemelerin kendi çıkarlarına olduğu için herkes tarafından özgürce kabul edilip edilmeyeceğini ya da kabul edilip edilemeyeceğini sormak, Locke ve Rousseau'dan Kant'a dek uzanan modern doğal hak ve toplum sözleşmesi geleneklerinin merkezi düşüncesini sürdürmek demektir.[41] Birçok yazarın böyle bir rasyonel rıza ilkesinin modern demokratik meşruluk ve adalet düşünceleri açısından temel nitelikte olduğu konusunda anlaşmalarına rağmen, yine birçok yazar rasyonel rıza ilkesinin bireysel eylem ve yargıya rehberlik etmede anlamlı olacak ahlâki bir yordam olarak hizmet edebileceğini savunur.

Benim yorumuma göre, argümantasyonun normatif kısıtlanımlarıyla birlikte söylem etiğinin temel ilkesi, bizim ahlâki sezgilerimizin "tözsel sınamaları" olarak hizmet edebilir. Dahası, etikte *bağlamsallaştırma* ve *haklılaştırma* ayrımını bir safra gibi tamamen bir yana atmak istemiyorsak, söylemlerin kısıtlanımları altında cereyan eden bir ahlâki söyleşi modelini, bizim ahlâken mubah ve gayri mubah olana ilişkin sezgilerimizin ve yargılarımızın sınırlandırıcı bir sınanması olarak hâlâ muhafaza edebiliriz. Şu halde, söylem etiğinin bir meşruluk modeli mi yoksa ahlâki geçerlilik modeli mi olduğunun, bu modelin bireysel ahlâki eylem ve yargıya rehberlik etmek bakımından sahip olabileceği içerimlere ve kullanımlara bağımlı olacağı aşikârdır. Gereğince yorumlandığında söylem etiğinin bunun gibi içerimleri olabileceğini düşündüğümden, iletişimsel etiğin yalnızca bir politik meşruluk modeliyle sınırlandırılmasının ikna edici olmadığını ileri sürmek istiyorum. İletişimsel etik, tüm etik ilişkilere yönelik evrenselci ve uzlaşım sonrası bir perspektif sunar. Bu bakımdan, aile hayatı için olduğu kadar, demokratik yasa koyucu meclisler için de içerimler barındırır.

Söylem etiğinin kimi eleştirmenlerinin söylem etiğini bir po-

41. Karş. Wellmer, a.g.e., s. 194-5; Heller, "The Discourse Ethics of Habermas", s. 9.

litik meşruluk programı olarak görmek istemelerine rağmen, yeni-Aristotelesçi bir kanıya sahip olan başka eleştirmenler, bir tözsel iyi hayat teorisini önceden varsaymaksızın hiçbir meşruluk ilkesi formülleştirilemeyeceğini savunmaktadır. Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisiyle aynı çizgi içerisinde yer alan bu çağdaş Aristotelesçiler ve özellikle liberalizmin cemaatçi eleştirmenleri, etik hayat-biçimlerinin çoğulluğu karşısında güya "nötr" kalacak bir *minimal-evrenselci* etik düşüncesinin savunulamaz olduğunu ileri sürerler. Charles Taylor'un iletişimsel etiğe ilişkin ortaya attığı itirazlar bu argüman çizgisini izlemiştir.[42] Bu sorun sık sık "hak"ka karşı "iyi" şeklinde dile getirilmiştir.

Hemen başlangıçta, bu tartışmanın liberaller ile cemaatçiler arasında cereyan eden değişkesini, iletişimsel etiğe uygulanan değişkesinden ayırmalıyız. Bu tartışmanın birinci değişkesi, özellikle John Rawls ve Ronald Dworkin tarafından formülleştirildiği şekliyle liberal adalet ilkelerinin bir politik yapıdaki birçok inanç biçimlerinin, değer sistemlerinin ve hayat tarzlarının bir arada var olmasına elvermek anlamında "nötr" mü olduğu, yoksa bu ilkelerin özgül bir hayat tarzını (diyelim ki dayanışma pahasına hukukun üstünlüğü, cemaat pahasına mahremiyet ve dostluk pahasına adalet erdemleri etrafında yoğunlaşmış bireyselci bir hayat tarzını) hem önceden varsayıp hem de imtiyazlı mı kıldığı sorusuylâ ilişkilidir. Liberallerin böyle bir nötrlüğü arzulamayı sürdürmelerine rağmen, cemaatçiler bu arayışın yanılsatıcı niteliği konusunda ısrarlıdır.[43]

Liberaller ile cemaatçiler arasındaki tartışma basitçe iletişimsel etiğe genişletilemez. Bunun bariz nedeni, iletişimsel etiğin belli kurumsal imaları olmasına (aşağıdaki 3. bölümceyle karşılaştırınız) karşın, ne Apel'in ne de Habermas'ın iletişimsel etikten hareketle bir normatif adalet teorisi geliştirmiş olmasıdır. "Hak"ka karşı "iyi" sorunu, iletişimsel etiğe uygulandığı zaman, şimdiye dek birbirinden ayrılmamış olan birkaç boyuta sahiptir. Birincisi, iletişimsel etik içerisinde "adalet" meseleleriyle "iyi hayat" meseleleri arasındaki ayrım çizgisinin nasıl çekileceği sorusudur.

42. Charles Taylor, "Die Motive einer Verfahrensetik", Kuhlmann, der., *Moralität und Sittlichkeit* içinde, s. 101 ve devamı.
43. Bkz. Michael Sandel, "Introduction", Michael J. Sandel, der., *Liberalism and its Critics* içinde (New York University Press, New York, 1984), s. 4 ve devamı.

Habermas bu ayrımı, modernlik koşulları altında ahlâk teorisinin uygun *nesne bölgesiyle* ilintili belli varsayımların ışığında formülleştirdi. Kısaca söylenirse, Habermas, modern etik teorisinin kendisini minimal bir evrenselci adalet anlayışının dile getirilmesiyle sınırlandırması gerektiğini savunur. Erdemlere, ahlâki duygulara, hayatın gidişatına özgü tüm diğer ahlâki meseleler, "etik hayat" bölgesine ait olan sorulardır. Bu sorular evrenselleştirilebilir olmayan ve biçimselleştirilebilir olmayan sorulardır. Bundan sonraki bölümde, modern ahlâk teorisini yalnızca adalet meseleleriyle sınırlandıran bu argümanın savunulamaz olduğunu ileri süreceğim.

İkincisi, ahlâki haklılaştırıma ilişkin bir öte-teorinin (metatheory) bizim ahlâki iyi anlayışlarımızı nasıl sınırlandırabileceği sorusudur. Rawls'un *Theory of Justice* başlıklı eserinin bizi aşina kıldığı dilde söylenecek olursa, iletişimsel etik gibi "hak"kı imtiyazlı kılan bir deontolojik etiğin "iyi" olarak savunulabilecek anlayışlara belli kısıtlanımlar koyduğunu söyleyebiliriz. Ama bizzat böylesi kısıtlanımlar nasıl haklılaştırılabilir? Bu kısıtlanımlar, bildirilen çerçevenin ahlâki nötrlüğünü tehlikeye atmıyor mu?[44]

Bu son derece önemli itirazı yanıtlarken "felsefi nötrlük", "ahlâki nötrlük" ve "politik-yasa koyucu nötrlük" arasında ayrım yapmama izin verin. Felsefi olarak, iletişimsel etik bu bölümün önceki bölümcelerinde dile getirildiği haliyle belli epistemolojik, psikolojik ve tarihsel varsayımlara yaslanır. Bir yordamsal öte-etik diyaloğun "felsefi olarak nötr" haklılaştırımı olamaz. Burada bir kimsenin felsefi hücuma katılması ve bulunduğu konumu savunmak için aklına gelebilecek en iyi, en inandırıcı ve en bilgili gerekçeleri önermesi gerekir.[45]

44. Bu itirazın daha erken tarihli bir değişkesi için Rawls'un "başlangıç durumu" nosyonuna Thomas Nagel'in yaptığı eleştiriye bakınız: "Rawls on Justice", Norman Daniels, der., *Reading Rawls* içinde (Oxford University Press, Oxford, 1975), s. 97 ve devamı.

45. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987) başlıklı eserinde "politik yansızlığın yansız bir haklılaştırımı"nın taslağını yapmaya girişti çünkü bu ilke liberal devletin tartışmalı iyi anlayışları karşısındaki tutumunu nitelendiriyordu. Bkz., s. 51-6. Larmore daha sonra kaleme aldığı bir yazıda bu konumu yeniden ele alır ve "politik yansızlık (in) politik ilkelerin haklılaştırılabileceği koşulları garantileyen bir ahlâki ilke" olduğunu ve son tahlilde politik yansızlığın böyle bir haklılaştırımın "rasyonel di-

"Ahlâki nötrlük" farklı bir mesele. Burada sorun iletişimsel etiğin hak konusundaki anlayışının iyilik çeşitlerini uzlaştırabildiği mi, yoksa belli iyi hayat biçimlerini başkaları karşısında imtiyazlı mı kıldığı sorunudur. Alasdair MacIntyre, öte-etik ve tözsel etik arasında sık sık yapılan ayrımın, bir ahlâki haklılaştırım teorisi içeren felsefi bir öte-etiğin tözsel ahlâki imalar barındırması ölçüsünde düzmece bir ayrım olduğunu makul bir şekilde savundu.[46] Böyle bir itiraz şu soruyu sorabilir: "Sizin pratik söylemin kısıtlanımları altında cereyan eden bir diyalog olarak kavranan yordamsal haklılaştırıma ilişkin öte-teoriniz, 'ahlâki bakış açısını' söylemsel haklılaştırıma minimal bir bağıtlılık ışığında tanımlıyorsa eğer, o vakit söylemsel haklılaştırımın iyinin biçimleri olarak bile gözetilmeyip hiçbir rol oynamadığı tüm iyi anlayışlarını böylelikle sekteye uğratmış olmuyor musunuz?"

İletişimsel etiğin bulunduğu konumun, normların ve değerlerin haklılaştırılmasının ve bunların düşünümsel sorgulamaya tabi tutulmasının bir hayat tarzı haline geldiği modernlik kültüründe olanaklı kılındığına kuşku yok. İletişimsel etiğin sosyolojik önvarsayımı, bir yandan hukuk ve ahlâk alanlarının, öte yandan bireysel ahlâk ve öbür kolektif etik hayat biçimlerinin birbirlerinden ayrılmış ya da farklılaşmış olduğunu kabul eder. Böylesi bir farklılaşmaya basit bir örnek vermek gerekirse: Seküler ve modern medeni yasaya sahip bir ülkede, iki bireyin evlenme kararı, birleşmelerinin önünde taraflardan birinin önceki medeni halinin elverişsiz olması gibi hukuksal engeller olmadığı sürece, bir kimsenin eşinin dini, mesleği, toplumsal artyöresi, kültürel hayat tarzı vb. gibi öbür "etik ilgiler"in bir rol oynayabileceği ve sıklıkla rol

---

yalog" ve "eşit saygı" gibi iki norma yaslanan bir "ahlâki" anlayış tarafından sağlandığını önerir. Bkz. Larmore, "Political Liberalism", *Political Theory* içinde, 18.3 (Ağustos, 1990), s. 342 ve 347. Larmore'un uzun dönemli bir liberal gelenekle paylaştığı, devletin ve devlet organlarının eylemi olarak görülen kısıtlı politika anlayışı hakkında bazı çekincelerim olsa da, bu makalesindeki tartışmayı, "yansızlık" sorununun aydınlatılması açısından ve aynı zamanda iletişimsel etiğin konumundan oldukça yararlı buldum. İletişimsel etikçi açısından da "yansızlık", demokratik devlet ve öbür kamu kurumlarının belli normları, yasaları ve kurumları haklılaştırmak için önerdikleri türden haklılaştırmayla ilgilidir.

46. MacIntyre'ın erken dönem yazılarından bazılarına bkz. "Ought", "Some More about Ought" *Against the Self-Image of the Age* içinde, (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978), s. 136-57 ve 157-73.

oynadığı, ama bireysel ilgiler olarak hukuk sistemi tarafından zorlanamayacak ve zorlanmaması gereken kişisel bir "ahlâki" seçimdir. Aynı inancın mensupları kendi aralarında evlenme eğiliminde olsalar bile, devletin farklı inançlara sahip kimselerin evlenmesini önlemeyi istemesi "ahlâki" ve "politik" açıdan "nötrlük olmayacaktır". Hegel'in diliyle söylenirse, modern devlette soyut hukuk (yasallık), ahlâk ve etik hayat birbirinden ayrı alanlar ve pratikler haline gelmiştir. Tüm bu alanların mensubu olarak bireyin kendi kaynaklarına yaslanarak bu alanların her birinin iddialarını bütünleştirmesi gerekir. Bu alanların modernlik koşulları altında birbirinden büsbütün ayrılmasıyla hayat tarzlarının ve iyi anlayışlarının düşünümsel sorgulanışı kurumsallaşır. Böylesi bir farklılaşma, iletişimsel etiğin birinci toplumsal-tarihsel önvarsayımını oluşturur.

İletişimsel etiğin "ahlâki bakış açısı"nı tanımlayacak şekilde ortaya çıkmasının olanaklı hale gelmesi için başka bir koşul daha gerekiyor. Max Weber'in diliyle söyleyecek olursak, "dünyanın büyüsünün bozulması"nın, yani iyi, doğru ve güzelin ya da bilim, etik, estetik ve teolojinin birbirinden ayrılmasının, kültürel ve bilişsel süreçler olarak tamamlanmamış olsalar bile başlatılmış olması zorunlu. Kozmolojik teorileri ve belli bir doğa anlayışını, bunların toplumsal düzenin özgül bir normatif düzenlenişini böyle bir doğal sisteme yaslanmış olmalarından ötürü zorunlu kıldığı inancıyla bütünleştiren geçmişin kapsamlı değer sistemleri, modern dünyada kökten bir parçalanmaya maruz kaldı. Olgunun değerden ayrılması, modern bilimin olumsal bir başarısı olsa bile, bir kez yerleştikten sonra, olgu ile değerin verili birliğinden hareket edecek olan iddialara, ilave haklılaştırım yükümlülükleri dayatır.[47] İle-

47. Yaratılışçılık ve sosyobiyoloji, son zamanların böylesi bir değer farklılaşmasını altüst etmeye girişen iki düşünce akımıdır. Yaratılışçılar, dinsel inancı ve kutsal kitabın emirlerini modern bilimin hakikat iddialarıyla eşit güvenilirlikte geçerli bilgi kaynakları olarak yan yana koyarak modern bilimin hakikat iddialarını görecelileştirir. Sosyobiyoloji, toplumsal roller ve toplumsal işbölümüyle ilgili normatif sonuçlara varmak için kullanıldığında ahlâki ve politik normlar alanında ileri sürülenlere bilimsel otorite atfetme hatasına düşer. Her iki örnekte de, bu tip görüşlerin yandaşları, özgül geçerlileştirme ve argümantasyon süreçlerinin, bu alanlar içerisinde geliştirilmiş olan kanıt ve çıkarsama kurallarının kullanımının etrafından dolanıp geçmeye çalışır. Sosyobiyoloji bir kolektivitenin gelecekteki eylemine göre daima genel eylem kurallarına eğilen ahlâki argümantasyonun mantığını bilimsel olguların mantığıyla

tişimsel etik, doğanın bilgisini normların haklılaştırımından bilişsel olarak ayırması sayesinde bizim dünya görüşümüzü merkezsizleştiren böylesi "değer farklılaşması" süreçlerini önvarsayar. Değer farklılaşması süreçleri aynı zamanda bağımsız değer alanlarındaki söylemsel haklılaştırım geleneklerini de başlatır. Sözgelimi, tıpkı teoloji ve sanat eleştirisi gibi modern bilim de on altıncı yüzyıldan beri, kendi alanındaki geçerlilik iddialarının değerlendirilmesine yönelik metotlar ve yordamlar geliştirdi. Bu "alana özgü" söylemsel haklılaştırım süreçlerinin birikimsel mantığı basitçe altüst edilemez. Bunun gibi değer farklılaşması ve toplumsal farklılaşma süreçleri, bir iletişimsel etiğin olanaklılığının tarihsel ve kültürel koşullarıdır.[48]

---

karıştırırken, yaratılışçılık bilimsel kanıt ve çıkarsama kurallarını çiğner. Doğada bilinen tüm hayvanlar ve primat toplulukları çocukların bakılmasını kadınlara yükleyen bir cinsel işbölümüne dayanmış olaydı bile, bu olgudan, toplumsal cinsiyete dayalı bu işbölümünün, kolektif eylemimizin bir normu olarak benimsemek zorunda olduğumuz bir kural olduğu sonucu çıkmazdı. Çünkü bu sonuca varabilmek için, ilkin toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün bu şekilde örgütlenmesinin adil, dürüst, ahlâken iyi ya da herkesin çıkarına olup olmadığı sorusunu yanıtlamamız gerekir. Bu, elbette, sosyobiyolojiden ya da kutsal kitaptan alınmış olan iddiaların bir argümantasyon sürecinde yaslanılacak birer zemin olarak sunulamayacağı anlamına gelmez. Ama tek başına bunlar, ilkin söylemsel haklılaştırım sınamasından geçmeksizin genel ahlâki ve politik eylem normlarının geçerliliğinin temeli olamaz.

48. Hem bir toplumsal pratik hem de bir normatif ideal olarak iletişimsel etiğin tarihsel ve sosyolojik "olumsallık"ını tanıyor olmam, benim savunduğum özbilinçli türden tarihsel evrenselciliği Habermas ve Apel'in daha güçlü haklılaştırım programlarından ayıran noktayı oluşturmaktadır. Bu itiraf karşısında bile bir kültürel görecelikçi, bu etiğin basitçe seküler, batılı demokratik toplumların kurumlarını ve ilkelerini imtiyazlı kıldığı ve bunları ahlâki bakış açısının kuruculari olarak sunduğu konusunda ısrar edebilir. Bana kalırsa, kültürel görecelikçiliğin iddialarıyla ciddi bir şekilde uğraşmak, en azından üç farklı tipte sorun'un ele alınmasını gerektirir. Birincisi, tarihsel kültürlerin -hem çağdaşı olduğumuz hem de geçmişe ait kültürlerin- kavranılması ve değerlendirilmesine ilişkin metodolojik ve epistemolojik sorunlardır. Kavramsal çerçevelerin kökten kıyas kabul etmezliğini reddediyorum ve çağdaşımız olan öteki kültürlerin yanı sıra geçmişe ait kültürlerin kavranılmasının yorumbilgisel bir diyalog gibi ilerlediğini savunuyorum. Böyle bir diyalogda bir kişi kendi önvarsayımlarını söyleşiye dahil eder, bunları ötekinin verdiği yanıt ışığında ayarlar, başka bir soru dizisini formülleştirir vb. Bu sorunlar hakkında düşünürken kültürlerle olan "gerçek" ve "kavramsal" karşılaşmalar üzerine Bernard Williams'ın yardımcı olabilen düşünümleriyle karşılaştırınız: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985), s. 160 ve devamı. İkinci sorun, modernliğin dünya çapında anlamlı olması ve on yedinci yüzyıldan bu yana dünya

Ahlâki nötrlük sorunu şimdi daha büyük bir şiddetle geri dönmektedir. Christos Mantziaris şöyle yazıyor:

> Benhabib'in iletişimsel etiği, "insanlararasındaki eşitsizliğin teolojik ve ontolojik temellerinin kökten sorgulandığı modern bir etik cemaatin mensupları arasındaki ahlâki söyleşiye ilişkin bir model kurar".

ölçeğinde gelişmesiyle ilgili sosyolojik sorulardır. Öteki kültürleri yalıtık kültürel özerklik adaları olarak gören radikal kültürel göreceliksel, güçsüz bir sosyoloji ve tarihtir -bu, elinizdeki kitapta eksiksiz bir şekilde geliştiremeyeceğim bir iddia oluyor, ama yalın biçimde söylemek gerekirse, kültürlerin ve medeniyetlerin dünya ölçeğindeki etkileşimleri tarih boyunca süregelmekteydi ve kültürlerin birbirleriyle etkileşime geçtikleri ve birbirlerini etkiledikleri süreçlere ilişkin hâlâ çok eksik bir kavrayışa sahibiz. Bizim bugün tarihten ve toplum bilimlerinden umutsuzca beklediğimiz şey, böylesi kültürlerarası etkileşim, tesir ve mücadele süreçlerine ilişkin incelemelerdir. Kendisini on dokuzuncu yüzyıl boyunca tüm dünyaya bir felaket gibi yayan tekbiçimli bir batılı kültür emperyalizmi öyküsü, olsa olsa hakikatin yarısını anlatır. Batı ve onun "ötekisi(leri)" çok daha erken tarihlerde karşılaştılar ve "Batı" ancak kapitalizmin ve modern bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte kendisini bir dünya-tarihsel gerçeklik olarak ortaya koyabildi. Ama bu karmaşık sürecin batı emperyalizmine ilişkin çizgisel bir öyküye indirgenmesi, "çürümüş" metropolü kuşatan bir "arı, masum" çevrenin olduğuna inanılan '60'lı yılların sonlarındaki politik ideolojinin ürünüdür. Bu türden yerlici "üçüncü dünyacılık"ın en son olarak Çin ve Vietnam arasındaki milliyetçi savaşlardan beri iflas halinde olduğu gösterildi. Dünya çapındaki milliyetçilik fenomenine nüfuz eden ve ağır başlı bir analiz, Benedict Anderson tarafından sunuldu: *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (Verso, Londra, 1983) (*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev: İ. Savaşır. İstanbul, Metis 1993). Üçüncüsü, kültürel göreceliksel dünyanın bir dünya haline gelmesiyle ve insanlığın yalnızca düzenleyici bir ideal olmaktan çıkıp giderek bir gerçeklik haline gelmesiyle ortaya çıkan olağanüstü karmaşık hukuksal, politik ve ahlâki sorunlara kolaycı bir yanıt verir. Buradaki hissiyatım şu ki, Birleşmiş Milletler'in İnsan Hakları Bildirgesi'nden Avrupa devletlerinin imzaladıkları Charter 77 ilkelerine dek çeşitli uluslararası anlaşmalar, bir kökten göreceliksel konumu basitçe yalanlayan dünya ölçeğindeki bir normatif bilinçliliği göstermektedir. Masa başı kültürel göreceliksel felsefeciler, kültürlerarası iletişim ve işbirliğinin ne ölçüde bir gerçeklik -hem bir olgu hem de bir norm- haline geldiği üzerine düşünümde bulunurken, uluslararası işbirliği ve anlaşmanın var olan düzeyini hesaba katsalar iyi ederler diye düşünmekteyim. Sol adı verilen kimi çevrelerdeki talihsiz kafa karışıklığı, düşüncenin tinine ve özgürlüğüne düşmanlık gösteren tiranların, bağnazların ve reaksiyonerlerin "kültürel olarak göreceli" duyarlılıklarını teskin etmenin yollarını aramakla meşgul olan ilericilerden daha önce Margaret Thatcher'ın Salman Rüşdi'nin ahlâki ve politik savunusuna girişmesi gibi üzücü bir durum yarattı. Salman Rüşdi üzerine dokunaklı bir yazı için bkz. James Fenton, "Keeping up with Salman Rushdie", *New York Review of Books*, 38.6 (Mart 28, 1991), s. 26 ve devamı.

Politik nötrlük açısından bu argümanda yer alan döngüsellik[49] iletişimsel etik "modern etik cemaat"te varsayılan uzlaşım sonrası ahlâk çerçevesi içerisinde geliştirilmiş *olması gerekmeyen* farklı iyi anlayışlarının savunucuları tarafından önerilen normların haklılaştırılmasıyla yüzyüze getirilebilirse aşikâr hale gelir.[50]

Değer sorularının yanı sıra adalet ve iyi anlayışları hakkındaki tartışma, dile getirme ve çekişmenin bir hayat tarzı haline geldiği seküler, evrenselci, düşünümsel bir kültürü imtiyazlı kılması açısından iletişimsel etiğin "ahlâki açıdan nötr" olmamakla birlikte, uzlaşımsal ahlâk sistemleriyle karşılaştırıldığında eşsiz bir bilişsel erdeme, yani kapsamlı düşünümselliğe sahip olduğunu öne sürmek istiyorum. Bir "uzlaşımsal ahlâk sistemi"nden, normların olanaklı bir haklılaştırımı "bu normlar, bizim başkalarınınki karşısında üstün olan hayat tarzımızı yansıtmalarından ötürü iyi ve adildir" şeklinde olabilse de toplumsal kabul ve hipotetik geçerlilik arasında yapılan bir ayrımın dile getirilebilir hale geldiği bir ahlâk sistemini anlıyorum.[51] Bunun tersine, uzlaşım sonrası bir ahlâk sis-

49. Mantziaris "politik yansızlık"tan söz etse bile, ele aldığı konuyu "ahlâki yansızlık" diye betimlemek daha uygun olacaktır. Politik yansızlığı 3. bölümde tartışacağım.

50. Christos Mantziaris, "On the Observation of Community: An Observation of Kymlicka and Benhabib", J. W. Goethe Üniversitesi, Frakfurt am-Main, Felsefe Bölümü'nde tartışma için sunulan bildiri, 18 Haziran 1990, s. 25.

51. Burada verilen klasik örnek, Aristoteles'in birbirleriyle savaş halindeki Yunan kent-devletleri arasındaki kölelik kurumuna getirdiği eleştiri ve Yunanlıların birbirlerini köle yapmamaları gerektiğini önerirken "barbarları", yani Yunanlı olmayan ve dilini ve göreneklerini anlamadığı Perslileri köleleştirmenin ahlâken kınanacak bir yanı olmadığını söylemesidir. Bkz. Aristoteles, *The Politics, The Basic Works of Aristotle*, sunan ve yay. haz. McKeon, s. 1134, 1255a29 ve devamı. Aristo ve iletişimsel etikçi arasında bir söyleşinin gerçekleştiği tahayyül edilebilirse, şöyle bir şey olurdu:

İletişimsel etikçi: Aristoteles, senin Yunan-olmayanları köleleştirmenin adil olduğu yönündeki argümanını itiraz edilebilir buluyorum, çünkü bu pratiği nasıl ve hangi ahlâki zeminlerde haklılaştırabileceğini anlayamıyorum. Sizin en sonunda Perslileri mağlup etmiş olmanız böyle bir uygulamayı haklılaştırmak için yeterli değil; Priam, Hector ve Electra'nın köle yapılmaması gerektiğini kabul ediyorsun. O halde Darius niçin köle yapılsın ki?

Aristoteles: Kölelik yalnızca insan varlıklar arasındaki doğal erdem ayrımlarını yansıtır. Nasıl adil ve ölçülü bir adamın ruhunda aklın iradeyi ve iradenin de iştahları yönetmesi gerekiyorsa, aynı şekilde karar verme kapasitesine sahip olmayanların bu kapasiteye sahip olanlara itaat etmesi doğrudur.

İletişimsel etikçi: O insanların karar verme kapasitesine sahip olmadıklarını

temi olarak iletişimsel etik, hipotetik geçerliliğe yol açan argüman tarzları arasında ayrım yapar. O nedenle, hiçbir hayat tarzı ilk bakışta başka bir hayat tarzından üstün değildir ve belli normatif pratiklere ilk bakışta atfettiği geçerlilik, bir kimse bu hayat tarzının mensubu olmayanlara ve hatta o kimsenin hayat tarzına kuşkuyla

---

nereden biliyorsun? Siz onlara "Barbario"lar, saçmalayanlar deseniz bile, tıpkı bizim gibi konuşabiliyor görünmektedirler; aynı zamanda askeri planlamada oldukça yetenekli olduklarını kanıtladılar ve siz Yunanlıları neredeyse mağlup edeceklerdi. Dil yetisine ve askeri stratejik planlama yeteneğine sahip olmaları bu insanların karar verme kapasitesine sahip olduklarının işareti değil midir?

Aristoteles: Evet, olabilir, ama onlar açısından bu kapasitenin "otoritesi yok".

İletişimsel etikçi: Ne demek şimdi bu? Karar verme kapasitesini uygulamazlar ya da uygulayamazlar mı demek istiyorsun?

Aristoteles: Demek istediğim, karar verme yetisine sahip olsalardı ve doğru kararlar verebilseydiler, birtakım şeyleri bizim yaptığımız gibi yaparlardı. Bu insanların anayasal hükümetleri yok, kanları köleler gibi, tanrıları o kadar çok farklı ki.

İletişimsel etikçi: Ama onların sizden farklı olma tarzı siz Yunanlıların birbirinizden farklı olmanızdan daha mı büyük bir farklılık oluşturuyor?

Aristoteles: Elbette, anayasalarımızdaki ve yasalarımızın bazılarındaki farklılıklara rağmen biz hepimiz Yunanız, aynı tanrıları, aynı dili paylaşmaktayız. Öbürleriyse Persli; bizden o kadar farklılar ki, insan bile sayılamazlar pek, çünkü birtakım şeyleri bizim yaptığımız gibi yapmıyorlar. Bizim hayat tarzımız adil ve en iyisidir çünkü doğanın düzenine tekabül etmektedir.

İletişimsel etikçi: Bağışla beni Aristoteles, ama bugün benim konumumdan bakıldığında, doğanın düzenine tekabül ettiği için yalnızca Yunanlıların hayat tarzının insani olduğu iddiası basitçe yanlış. "Doğanın düzeni" ve "tek hayat tarzı" diye bir şey yok. Tarihin gidişatı içerisinde insan dillerinin birbirlerine tercüme edilebilir olduğunu, eski Perslilerin siz Yunanlıların düşündüğünün tersine sadece "saçmalamayıp" konuştuklarını, tıpkı sizin gibi bir kültürleri, medeniyetleri ve dinleri olduğunu öğrendik. Perslilerin farklı olmaları olgusu onları daha az insan kılmıyor; kadınlarının köle gibi olmasını iyi ve adil bulmayabilirsin. Ben de öyle düşünüyorum (bununla birlikte, Eski Yunanın kadınlar konusundaki sicilinin de çok gururlanılacak birşey olmadığını ilave etmeme izin ver). Kendi hayat tarzınızın, sizin *politeia*'nızın onlarınki karşısında üstünlüğünü tanıtlamak istiyorsanız eğer, tıpkı Platon'un diyaloglarında başkalarını ikna etmeye çalışması gibi sizin de Perslilere gerekçeler göstermeniz ve onları ikna etmeniz gerekir. Her neyse, sizin kültürünüzde bile tüm insanların evrensel kardeşliğine inanan ve farklı olmanın insan olmama anlamına geldiği iddiasını kabul etmeyen Stoacıların olduğunu belirtmeme izin ver.

Bu diyalog bazı bakımlardan hicivsel ve akıl almaz görünebilirse de, bana toplumsal evrenin sınırlarının bizatihi ahlâki bölgenin sınırlarına vardığı konumdan uzlaşımsal bir ahlâki bakış açısının doğru bir nitelendirimi olarak görünüyor. Bizler ile Aristoteles arasında modernliğin, en sonunda insanlığın evrensel eşitliğinin bir olgu olarak değilse bile bir norm olarak tesis edilmesine yol açan birçok savaşın, devrimin, ayaklanmanın ve mücadelenin oluşturduğu tecrübenin yadsınamaz yorumbilgisel ufku durmaktadır.

bakanlara bu pratiklerin başka pratiklerden niçin daha adil ve dürüst olduğunu gerekçeler sunarak tanıtlayamazsa, sorgulanmaksızın kabul edilemez. Burada uzlaşımsal ahlâkın savunucusunun söyleşiden *dışlanmadığına* dikkati çekerim; ama böyle bir kimsenin ahlâki söyleşiye sunduğu zeminler, söyleşide yer alan herkesin bakış açısından yeterince evrenselleştirilebilir olmayacaktır.

Diyelim ki bir Mormon mezhebinin ya da Arap hanedanlığının mensubusunuz ve çokeşliliği ahlâken münasip bir hayat tarzı olarak görüyorsunuz. Size göre çokeşliliğin adil olduğu, Joseph Smith'in ya da Peygamber Muhammed'in öğretisinin buyruklarınca garantilenmektedir. Gelgelelim, Mormon ya da gelenekselci Muhammed inancından olmayan (gelenekselci olmayanlar da çokeşliliği kabul etmiyor) öbür insanlar karşısında çokeşliliğin cinsiyetler arasındaki en adil evlilik düzeni olduğunu haklılaştırabileceğiniz bir durumu tahayyül edebilir misiniz? Böyle bir söyleşi muhtemelen, tek hakiki öğretinin nihai doğruluğuna, Kur'ân'ın sözcüklerinin doğru yorumuna ya da hatta kadınların doğal olarak erkeklerden aşağı oldukları ve o nedenle erkekler tarafından korunmaları ve erkeklerin otoritesine boyun eğmeleri gerektiği argümanına başvurulmasıyla sona erecektir. Şimdi, iletişimsel etiğin bir savunucusu olarak, bir uzlaşımsal ahlâka bağlı olanların bilişsel bir engele sahip olduklarını ve bu engelin ötesinde tartışmayacaklarını biliyorum; yani bu kimseler ahlâki söyleşinin katılımcılarını içeridekiler ve dışarıdakiler olarak, kendi önvarsayımlarını paylaşanlar ve paylaşmayanlar olarak bölecek belli türden gerekçelere başvuracaklardır. Bunun gibi ahlâkların yandaşlarının işgal ettiği konum, söyleşiyi durdurmaya istekli olmalarından ve kendi dünya görüşlerinin unufak olmasına izin vermemek için düşünümsel haklılaştırım sürecinden geri durmak zorunda olmalarından ötürü yeterince kapsamlı ve düşünümsel değildir. Kendilerini kendi konumlarından uzaklaştıramazlar ve çokeşlilik uygulamasına katılmamanın ahlâki zeminlerde doğru olabileceğini kabul edemezler. Değer düşünümselliği ve farklılaşmasından geçmiş bir evrende "uzlaşımsal ahlâki bakış açısı"nın paradoksu işte burada yatar. Bir uzlaşımsal ahlâk yandaşı, kendi konumuyla çelişen pratiklerin de ahlâki olabileceğini itiraf etmeye gönüllü olduğu takdirde, o noktadan sonra artık bir uz-

laşımsal ahlâkçı olmaktan çıkar.[52] Çünkü bu durumda bir pratiğin ahlâki olup olmadığına karar veren ölçüt, bu pratiğin kendisine kutsal kitap ya da vahiy tarafından verilmiş olan inanç sistemine tekabül edip etmediği değildir; bunu kararlaştıran başka ölçütler vardır. Böyle bir durumda bir kimse çokeşliliği uygulamayan farklı bir dinin mensuplarının bile "ahlâken haklı" olabileceklerini teslim etmek zorunda kalabilir. Ama bu kişi bunu teslim edebiliyorsa, aynı zamanda uzlaşımsal ahlâkın ötesine adım atılabileceğini, belki de bu ahlâki hükümlerin bağlayıcı güçlerinin kaynaklandığı bir ortak insanlık ideali olduğunu da teslim edebilir.

Şu halde, ahlâki düşünümsellik ve ahlâki uzlaşımsalcılık birbiriyle uyumsuzdur; ama büyüsü bozulmuş bir evrende düşünümselliğin sınırlandırılması bir rasyonellik kusurunun işaretidir. Bunun anlamı şudur: Yalnızca, kendisininki dahil olmak üzere tüm haklılaştırma yordamlarını kökten sorgulayabilen bir ahlâki bakış açısı, başka bakış açılarını (söyleşiden herhangi bir noktada geri çekilebilecek bakış açıları da dahil olmak üzere) içermeye yetecek kadar açık ve rasyonel olan bir ahlâki söyleşinin koşullarını yaratabilir. Bu anlamda, iletişimsel etiğin, öbür daha az düşünümsel olan "ahlâki bakış açıları" karşısında oynayabileceği "kozları" vardır. İletişimsel etik öbürleriyle bir arada var olabilir ve onların bilişsel sınırlarını tanıyabilir; iletişimsel etik yalnızca bir "ahlâki bakış açısı"nı temsil eden öbür ahlâk sistemlerinin (her ne kadar bundan böyle rasyonel zeminlerde savunulamaz olsalar da) farkında olmakla kalmayıp, aynı zamanda kendi bakış açısını olanaklı kılan tarihsel koşulların da farkındadır. Gelgelelim, böyle bir düşünümsellik kesinlikle bir ahlâki tekçiliğin (monism) ya da bağnazlığın savunusu değildir. Ahlâki haklılaştırım oyununu sınırları olan bir oyun olarak gören ve asıl meselenin ardı arkası kesilmeksizin iyiyi savunmak değil, iyi yapmak olduğunu kabul eden bir hayat tarzına saygı duymamak için hiçbir neden yok. Ama yalnızca ahlâki haklılaştırım kurumunu bir hayat tarzı olarak kabul eden normlara yaslanan bir kolektif varoluş tarzının, başka şıkları yeğleyenlerin hakkını desteklemeye yetecek ölçüde hoşgörülü ve çoğulcu olabileceğini kavramak zorundayız. Bundan dolayı, i-

52. Geleneksel ve uzlaşımsal dünya görüşlerinin klasik bir şekilde dile getirilişi için bkz. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, çev: Louis Wirth ve Edward Shils (Harcourt, Brace and World, New York, 1936), s. 229 ve devamı.

letişimsel etik, yalnızca belli ahlâki konumların bir modern toplumda *herkes* açısından kabul edilebilir olan bir arada var olma ve davranış normlarını yaratabilecek ölçüde kapsamlı ve düşünümsel olduğunu savunması bakımından "ahlâken yansız" değildir.

Bu gözlemlerle birlikte, "yansızlık"ın hak ve iyi hakkındaki tartışmalarda sıklıkla başvurulan üçüncü anlamına, yani "politik ve yasal yansızlık"a ulaşıyorum. Bruce Ackerman'ın liberal yansızlık teorisini 3. bölümde tartışırken yasal ve politik yansızlığın anlamları arasında daha açık seçik bir ayrım yapacağım. Bu bağlamda şunu belirtmek yeterli: "Yansızlık", bizim ahlâki iyi anlayışımızı bir ahlâki haklılaştırım yordamının ışığında kısıtlayan iletişimsel etik gibi bir deontolojik teorinin geliştirmeyi isteyeceği hoşgörü, çoğulluk ve farklılık değerlerinin savunulması açısından oldukça cansız ve şekilsiz bir terim. "Yansızlık" terimiyle anlatılmak istenen, evrenselci etik teorilerinin şiddete dayalı bir hayat tarzına karşı parlamenter demokrasiye dayalı bir hayat tarzından yana seçim yapma sorunuyla yüzleştiğinde kayıtsız kalacağı ya da kadınların yerini kutsal kitap uyarınca tanımlayan bir hayat tarzı ile kadınları kendi iyi anlayışlarını seçme ve bunu gerçekleştirme hakkı ve kapasitesiyle donanmış eşit ahlâki varlıklar olarak gören bir hayat tarzı arasında seçim yapamayacağı değildir elbet. "Yansızlık" terimiyle anlatılması gereken şu olmalı: Toplumlarımızın hukuki ve kamusal kurumlarında cisimleşen normların, birçok farklı hayat tarzının ve birçok farklı iyi anlayışının serpilmesine elverecek denli soyut ve genel olması gerekir. Kültür, din, hayat tarzları, estetik beğeni ve kişisel ifadede çoğulluk, hoşgörü ve çeşitlilik teşvik edilir; ama bu değerlerin ve pratiklerin serpilmesini teşvik edebilmek için bir kimsenin uzlaşım sonrası bir evrenselci ahlâk vizyonunun partizan savunucusu olması gerekir. Tam da böyle bir çerçeve kendi kendisinin tüm önvarsayımlarına meydan okuyabilmesinden ve tam da kendi temel ilkelerini tartışma konusu yapmaya hazır olmasından ötürü bir çoğulcu, hoşgörülü, demokratik-liberal politik yapının kamu felsefesi için gerekli temelleri sağlayabilir. İletişimsel etik yalnızca adalete ilişkin bir kamu felsefesi olmamakla birlikte, ahlâki doğru ilkeleriyle uyumlu bir birlikte var olma felsefesi olmak gibi bir erdemi, Rawls'unki gibi öbür yeni-Kantcı teorilerle paylaşır. O nedenle, "hayat tercihlerinin, üslupların ve ahlâki ilgilerin çoğulluğu" şeklindeki bir ifade, burada savunmakta

olduğum "politik" ve "yasa koyucu" yansızlığın anlamını daha iyi yakalayan bir ifade tarzı olabilir belki de.

Bu bağlamda, herhangi bir liberal teorisyenin yanı sıra iletişimsel etikçinin de yüzleşmek zorunda olduğu bir çıkmaz var elbet. İletişimsel etiğin savunucusunun etik konumu, evrensel ahlâki saygı ve eşitlikçi karşılıklılığa güçlü bir bağlanmayı içerir ve bu durum liberal teorisyen için olduğundan çok daha fazla gereklidir. Böyle bir bağlanma aynı zamanda yukarıda savunulan çoğulculuk, hoşgörü ve deneyimle uyumlu mudur? Her zaman değil kuşkusuz ve ayrıca, iletişimsel etiğin öte-normları ile bir ahlâki hayat tarzının özgül normları arasında çatışmanın başgösterdiği örneklerde, ikincisinin birinciye tabi kılınması gerekir. Farklı etik cemaatlerin bir politik yapı içerisinde bir arada var oldukları durumlarda, evrensel insan ve yurttaşlık hakları, özgül bir etik cemaatin özgül normları karşısında öncelik kazanır. Örnek vermek gerekirse: Hem liberal teorisyen hem de iletişimsel etikçi, modern demokratik devletin, tıpkı ortodoks Müslüman hayat tarzının sürdürülmesine izin vermesi gerektiği gibi Mormon mezhebine de hoşgörülü yaklaşması gerektiği konusunda anlaşacaklardır. Gelgelelim, aynı zamanda bu mezheplerin inanç sistemlerinin parçası olan çokeşlilik uygulamasına devletin göz yummaması gerekir.[53]

53. *New York Times* 9 Nisan 1991'de çoğunluğu fundamentalist Mormon olan çokeşlilik yanlılarının "kamu"da boy göstermeye başladıklarını ve davalarının daha yaygın bir hoşgörü ve saygıyla karşılanması, daha fazla taraftarının olması ve nihai olarak hukuksal açıdan korunması için bastırdıklarını haber veriyordu. Utah eyaletinde Amerikan Yurttaş Özgürlükleri Birliği'nin eyalet bürosu "kendi üst örgütünden tıpkı eşcinsel ve lezbiyen hakları gibi çokeşliliğe de hukuksal statü tanınması"nı istiyordu. Dirk Johnson, "Polygamists Emerge from Secrecy, Seeking Not Just Peace but Respect", *New York Times*, 9 Nisan 1991, A22. Çokeşliliğin daha fazla hoşgörüyle karşılanmasını ve nihai olarak yasallaştırılmasını desteklemek için yalnızca Amerikan Yurttaş Özgürlükleri Birliği'nin eyalet bürosu tarafından değil, aynı zamanda bizzat uygulamacılar (özellikle kadın olanlar) tarafından başvurulan argüman, "hayat tarzlarının çeşitliliği" iddiasıdır. Beş karısı olan Belediye Başkanı Dan Barlow'un şu sözleri aktarılmaktadır: "Tüm alternatif hayat tarzlarına göz yumulan bu liberal çağda bir erkeğin birden fazla aileye sahip olmasını sansür etmek aptallığın daniskasıdır". Bir erkeğin dokuz karısından biri olan bir kadın avukatın şu sözleri aktarılıyor: "Bir kadının mesleği ve çocukları olması kadının ideal hayat tarzıdır". Bu öyküde birkaç nokta dikkate değer. Birincisi, bizzat çokeşlilik bile kamuoyu nezdinde bir "uzlaşım sonrası" perspektiften hareketle haklılaştırılmaktadır. Fundamentalist Mormonların kendi özel inançları var, ama liberal demokratik devletin kamusal arenasında ahlâki hoşgörünün seküler diline ve muhalif grupların

Her ne kadar devletin, çeşitli uygulamalarda yetişkin erkek ve kadınların eşit rızası sağlandığı sürece çokeşlilik uygulamasında bulunanlara zulmetmemesi gerekiyorsa da, bu mezhebin üyeleri çokeşlilik uygulamaları açısından yasal tanınmaya sahip olmamalıdır. Ama, sözgelimi, bir Mormon'un karısı kendi iradesi hilafına o konumda tutulduğundan ve rızası olmaksızın bu birleşmeye zorlandığından şikayetçi olduğu zaman devletin bu kadının hayatını, özgürlüğünü ve güvenliğini, bu kadının kocası olduğu iddia edilen kişiye karşı savunması gerekir. İletişimsel etiğin evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık gibi öte-normları, liberal demokrasilerin anayasalarında temel insan ve yurttaşlık hakları ve politik haklar olarak sıklıkla yer alır. Bu haklar, farklı hayat tarzları arasında ilk bakışta etik çatışma olduğu görülebilen durumlarda başvurulması gereken nihai ahlâki ilkelerdir. Modern yasal sistem, çeşitli hayat biçimleri, hayat tarzları ve iyi vizyonları arasında dolayım kurar. Birbirinden ayrılan iyi anlayışlarının yandaşları ve kendi özgül yandaşlarının ötesine genelleştirilemeyeceğini bildiğimiz öbür daha kısmi iyi anlayışı ilkelerinin bir arada var olmasını olanaklı kılan hak ilkeleri arasında bir çatışma ortaya çıktığı zaman, bu tikel iyi anlayışı karşısında hak üstün gelir.

İletişimsel etik, ahlâki iyi anlayışlarını ahlâki haklılaştırım yordamlarına getirdiği belli kısıtlanımlar uyarınca kısıtladığı ölçüde deontolojik bir teoridir. İletişimsel etik, ister cılız felsefi önvarsayımlara sahip olmak anlamında olsun isterse birbiriyle çatışan hayat tarzları karşısında kayıtsız kalmak anlamında, "yansız" de-

---

ve azınlıkların yurttaşlık haklarının tanınmasına başvuruyorlar -"farklı bir hayat tarzının uygulayıcıları" olarak devlet tarafından tanınmayı istemekte ve böylelikle liberal devlette hayat tarzları çoğulluğunun meşruluğunu kabul etmektedirler. İkincisi, kadın avukat çokeşliliği çocukların bakımını, bir hanenin çekip çevrilmesini yüklenmedeki kadın dayanışmasını garantileyen bir hayat tarzı olarak överken, tersine çevrilmiş bir feminist mantığa başvurmaktadır. Bu kadının özsaygısı kadınların zayıflığına ve bağımlılığına ilişkin geleneksel Kitab-ı Mukaddes açıklamalarından o denli uzaktır ki, çokeşliliği "hipi komünü"nün 1990'lardaki bir tür değişkesi olarak kavrayabilmektedir. Burada, özel ahlâk ve kamusal ahlâk dillerinin içiçe geçme tarzının ve bireylerin ve mezheplerin uzlaşımsal, dinsel özel ahlâkının sosyolojik olarak "ikincil gelenekselcilik ya da dinsellik" denilebilecek bir almaşa üretmek üzere liberal demokratik devletin uzlaşım sonrası ahlâkının süzgecinden nasıl geçip bu ahlâktan nasıl etkilendiğinin çok ilginç bir örneğini görüyoruz. Dinin emrettiği pratikler ve seçimler bile "hayat tarzları seçimi"nin tamamen seküler olan diliyle sunulur.

ğildir. Ama iletişimsel etik düşünümseldir, kendi önvarsayımlarının dogmatik olmayan tarzda sorgulanmasına izin verir; tüm hayat tarzlarının bir evrensel haklar ve adalet çerçevesinin kabulüyle uyumlu olarak bir arada var olmalarını desteklemesi bakımından çoğulcu ve hoşgörülüdür. Bu anlamda iletişimsel etikte de hak iyiden önce gelir, ama bizzat bu hak anlayışı evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık normlarına değer veren bir iyi hayat vizyonunu geliştirir.

3. ADALET, AHLÂK VE POLİTİKA ARASINDAKİ AYRIM ÜZERİNE

Ahlâki soruların kavramsallaştırılması ve çözüme kavuşturulmasında paylaşılan bir *ethos*'un ya da bir somut *Sittlichkeit*'ın temel önemi konusundaki yeni-Aristotelesçi ve yeni-Hegelci ısrarın, politik eylem bölgesi açısından da kaçınılmaz içerimleri bulunuyor. Bu paylaşılan *ethos*'un ve bu *Sittlichkeit*'ın, ahlâki soruların ve sorunların daima formülleştirildiği kaçınılmaz yorumbilgisel ufku oluşturduğu düşünülmeyip de, bireysel eylemlerin değerlendirilmesinde başvurulacak normatif standart olarak görüldüğü takdirde, ahlâk bir cemaatin kolektif *ethos*'una tabi kılınmış olur.

Genç Hegel'in *polis* hakkında istekli bir şekilde yazdığı gibi:

> Özgür insanlar olarak Yunanlılar ve Romalılar kendi koydukları yasalara boyun eğdiler, kendi görevlendirdikleri insanlara itaat ettiler, kendi karar verdikleri savaşlara girdiler, kendilerinin olan bir amaç uğruna mülklerinden vazgeçtiler, tutkularını harcadılar ve binlerce sayıda hayatı kurban ettiler... Kamu hayatının yanı sıra mahrem hayat ve hane hayatında da her bir birey kendi yasalarına göre yaşayan özgür bir insandı. Kendi ülkesinin ya da devletinin idea'sı (*Idee*) kendisinin çabaladığı ve *onu* çabalamaya zorlayan görünmez ve daha yüksek gerçeklikti; *onun* dünyasının son amacıydı ya da kendi gözünde *bizatihi* dünyanın son amacıydı, gündelik hayatının gerçekliklerinde tezahür ettiğini gördüğü ya da tezahür etmesine ve muhafazasına kendisinin de katıldığı bir amaçtı.[54]

54. G.W.F. Hegel, "The Positivity of Christian Religion", *Early Theological Writings* içinde, s. 154.

Yunan *polis*'inin bu idealleştiriminin, tarihsel olarak Yunan toplumunun doğru bir tasviri olarak görülmekten ziyade Yunan antikitesi karşısındaki Alman romantik tutumlarının ışığında açıklanması gerektiğine kuşku yok. Olgunluk döneminde Hegel'in sonradan bizzat kabul ettiği gibi, öznel refah hakları ve vicdan, bireyin ahlâki özgürlüğünün oluşturucuları arasındadır ve bireyin ilgileri somut bir etik totaliteyle asla tamamen bütünleştirilemez. Modernlik koşulları altında etik hayatın aile, sivil toplum ve devlet halinde bölünmesi, aynı zamanda bir yanda bireysel vicdan ve refahın buyruklarının öbür yanda kurumların -aile, piyasa ve devlet- ortaya koydukları taleplerin potansiyel olarak daima çatışabilecekleri anlamına gelir. Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin ünlü bir pasajında, devletin muhalefet karşısında dağılıp ufalanmayacak denli güçlü olduğu gerekçesiyle Anabaptistlerin ve Kardeşler mezhebinin modern devlet-te askerlik görevini yapmayı reddetmeye hakları olduğunu savunmuştur.[55] Hegel, hem temsil kurumları teorisinde hem de çok daha fazla olmak kaydıyla savaş ve dünya tarihi üzerine düşünüm-lerinde, evrenselin "kendi kendisini muhafazası"nı (self-presever-vation), ahlâkın tabi kılınması zorunlu *normatif* amaç haline getirdi. Olgunluk döneminde Hegel, kendi kendini muhafazanın ve kolektivitelerin refahının gereklerince yönetilen alan olarak anlaşılan politikayı, Kantçı etiğin "soyut kozmopolitanizmi" ve "evrenselcilik"iyle yan yana koyar.

Günümüzdeki tartışmalarda iletişimsel etiğe sık sık yöneltilen iki suçlamada bu Hegelci geçmiş ayırt edilebilir. Birincisi, iletişimsel etiğin politik hayatta anti-kurumsalcı ve temelde anarşistik doğurgulara yol açtığı söylenir;[56] ikinci olarak iletişimsel etiğin politika bölgesinde büsbütün ütopyacı olacak ölçüde "ahlâkçı" olduğu savunulur. Ve bu iddialarda şöyle bir örnek sunulur. Uluslararası ilişkiler, devlet güvenliği, hatta belki de bankacılık ve mali politika meseleleri üzerine, ideal konuşma durumunun kısıtlanımları altında pratik bir söylem yürütüldüğünü hayal edin! Tarafların birbirleriyle stratejik ve araçsal ilişkileri po-

55. *Hegel's Philosophy of Right*, çev: Knox, 270. paragrafa ilave, s. 168-9.
56. Karş. Robert Spaeman, "Die Utopie der Herrschaftsfreiheit", *Merkur*, no.292 (Ağustos 1972), s. 735-52; Niklas Luhmann ve J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie -Was leistet die Systemsforschung?* (Suhrkamp, Frankfurt, 1976).

litik hayatın bu makro-kurumlarını oluşturmada o kadar temel bir yer tutar ki, der politik gerçekçiler, söylem etiğinin partizanları tarafından savunulan türde ahlâkçı ütopyacılık ancak kafa karışıklığı ve güvensizlikle sonuçlanacaktır. Bu iddiaya göre, politika bölgesinde, Weberci anlamda bir sorumluluk etiğiyle aydınlanmış gerçekçilik en iyi yaklaşımdır.[57]

Anti-kurumsalcılık suçlaması karşısında, söylem etiğinin kurumsal içerimlere sahip olmasına rağmen, kurumlara ilişkin bir teori olmadığı belirtilmelidir. İster meşruluk ilkeleri olarak isterse ahlâki geçerlilik ilkeleri olarak yorumlayalım, ne "S" ne de "E" somut kurumlara ilişkin bir teori ortaya çıkarabilir, ama ikisi de kurumsal içerimlere sahiptir.[58] Lübbe ve Niklas Luhmann gibi kurumsalcı düşünürler, herhangi bir somut kurumu böylesi bir rasyonel konsensüsün taleplerine göre savunmanın, hayatı olanaksız kılacağını ileri sürer. Kurumların dayattığı kısıtlamalar içerisinde mekân, zaman ve kısıtlı kaynaklar tarafından sınırlandırılan karar alma yordamlarına saygı gösterilmesi gerekir. Tüm bu koşullar altında rasyonel konsensüsün yaratılabileceğini ummak, kurumsal hayatı yıkılma noktasına varıncaya dek felce uğratmak demektir.

Bu itiraz, haklı olmakla birlikte iki düzeyi karıştırır. Söylem teorisi, her şeye rağmen daima zaman-mekân kısıtlanımlarının yanı sıra kısıtlı kaynaklar ve personel sorununun kısıtlanımlarına tabi olarak işlev gören kurumlara ilişkin olumlu bir teori geliştirmez. Söylem teorisi, halihazırdaki düzenlemelerin bir "genelleştirilebilir çıkar"ı bastırması ölçüsünde, var olan kurumsal düzenlemelerin yargılanmasında başvurulabilecek bir normatif ve eleştirel ölçüt geliştirir. Burada "bastırılmış genelleştirilebilir çıkar"a yapılan başvurunun ille Rousseaucu çizgilerde okunması gerekmez.[59] Karmaşık toplumlarda, bastırılmış genelleştirilebilir çıkarın, herkesin

57. Herman Lübbe'nin şu yazısıyla karşılaştırınız: "Are Norms Methodically Justifiable? A Reconstruction of Max Weber's Reply", Benhabib ve Dallmayr, der., *The Communicative Ethics Controversy* içinde, s. 256-70.

58. Söylem teorisinin Batı ve Sovyet tipi toplumlardaki yeni toplumsal hareketlere ilişkin eleştirel bir teori açısından taşıdığı imaların kışkırtıcı bir şekilde ele alınışı için bkz. Andrew Arato ve Jean Cohen, *Civil Society and Political Theory* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1992).

59. "Bastırılmış genelleştirilebilir çıkarlar" kavramının zorluklarıyla başka bir kitabımda kapsamlı bir şekilde uğraşmıştım. Bkz. *Critique, Norm and Utopia* (Columbia University Press, New York, 1986), s. 310 ve devamı.

rızasıyla karşılaşacak şekilde tanımlanabilmesi ve özgülleştirilebilmesi kuşkuludur. Ama bu ölçüt, *belli türden* çıkarların gerektiği ölçüde temsil edilmemesinin, dışlanmasının ve sessizliğe gömülmesinin açığa çıkartılmasında bir nirengi noktası olarak kullanılabilir. Başka bir anlatımla, burada söz konusu olan, "genel çıkar"ın saptanmasından daha ziyade kendilerini sanki genelmiş gibi yeniden sunan (represent) kısmi çıkarların açığa çıkartılmasıdır. Burada kurumların gayri meşru dışlama ve sessizliğe gömme kanalları olarak işlev görebilecekleri varsayılmaktadır ve bundan sonraki iki bölümde daha kapsamlı olarak geliştireceğim gibi, bir eleştirel söylem teorisinin görevi, bunun gibi süreçlerin radikal ölçüde demokratikleştirilmesi lehine bir ahlâki ipucu geliştirmektir.

Kurumsalcıların ihmal ettikleri nokta, iktidarın yalnızca sözgelimi ekmek ya da otomobiller gibi dağıtılacak bir toplumsal kaynak olmadığıdır. İktidar aynı zamanda bir toplumsal-kültürel yorumlama ve iletişim ağıdır. Kamusal diyalog iktidar ilişkilerine dışsal olmayıp, bu ilişkilerin kurucusudur. Bir toplumda kamusal söylem tarzları üzerinde hep bir arada "kurumsal diyaloğun öte-politikası"nı oluşturduğu söylenebilecek belli bazı üstü kapalı kısıtlanımlar daima vardır.[60] Bir eleştirel teorisyen, şimdiki durumda kurumsal tartışma açısından uygun ya da uygunsuz görülen meseleler için gündem oluşturan ve kimilerinin sözlerini başkalarınınki karşısında kamunun dili olarak kutsallaştıran diyaloğun taraflarının kimliğini sınırlandıran toplumsal ilişkileri, iktidar yapılarını ve toplumsal-kültürel iletişim ve yorum ağını saptamakla ilgilenir. Bu, kurumların anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından tek bakış açısı değil kuşkusuz; verimlilik, istikrar ve öndeyilenebilirlik de (predictability) anlamlı ölçütlerdir pekâlâ. Bununla birlikte, tüm meşruluk söylemlerinin kısır ya da anarşistik olduğunu varsaymak, politik otoriteryanizmi Aydınlanmanın bir post-Aydınlanmacı eleştirisi kisvesi altında gizlemek anlamına gelir.

Karl-Otto Apel, "İdeal İletişim Cemaati bir Ütopya mıdır?"[61] başlıklı yazısında iletişimsel etiğin ütopyacı içeriği ve içerimleri

60. Bkz. Nancy Fraser, "Toward a Discourse Ethic of Solidarity", *Praxis International*, 5.4 (Ocak 1986), s. 425.

61. Karl-Otto Apel, "Is the Ideal Communication Community a Utopia?", Benhabib ve Dallmayr, der., *The Communicative Ethics Controversy* içinde, s. 23 ve devamı.

sorununu kapsamlı bir şekilde ele alır. Apel'e göre, ister bireysel olsun isterse kolektif, stratejik eylemin tüm kertelerinin karşılıklı anlama ve karşılıklılığa ulaşmayı amaçlayan iletişimsel eylemin normlarınca yönetilmesini talep etmek, aşırı ölçüde olumsuz anlamıyla ütopyacı olacaktır. Ne var ki, bireysel ve kolektif stratejik eylemin sınırlarının ne olduğunu sormak ve kişisel-çıkarın gereklilikleri ile karşılıklılık ve işbirliğine dayalı anlama şeklindeki ahlâki ilkeler arasında nasıl dolayım kurulabileceği sorusu üzerine düşünümde bulunmak, hem ahlâki hem de politik bir soru sormaktır. Sorunu bir kez bu şekilde yeniden ortaya attığımızda, bir dizi ilginç gözlem ortaya çıkmaya başlar. Öncelikle politik ütopyacılık ve politik gerçekçilik arasındaki keskin ayrımın reddedilmesi gerekir. İletişimsel etik, sorun çözmenin işbirliğine ve birliğe dayalı metodlarını teşvik etmenin yanı sıra çatışmaları çözüme kavuşturmanın şiddete dayalı olmayan stratejilerini öngörür. Çatışmaların şiddete dayalı olmayan çözüm stratejilerini ve birliğe dayalı sorun çözme metotlarını destekleyen kurumları, pratikleri ve hayat tarzlarını tasarlamak hem bir politik muhayyile meselesi hem de kolektif fantazi meselesidir. İletişimsel etik, halklar ve uluslar arasında tam bir karşılıklı bağımlılığın olduğu ve alternatiflerin şiddete dayalı olmayan işbirliği ile nükleer imha arasında olduğu bir dünyada, alakasız olma anlamında ütopyacı olmak şöyle dursun, zihinlerimizi, eski ütopya-gerçekçilik, içermeçatışma karşıtlıklarının ötesinde düşünmemize elverecek dozda fantaziyle besleyebilir. Şu halde, bugün olduğu gibi, şunu hâlâ söyleyebiliriz: "*L'imagination au pouvoir*"!*

4. AHLÂKİ GÜDÜLENİM VE KARAKTER SORUNU ÜZERİNE

Bilişsel ve yordamsalcı etik teorilerin Kant'tan bu yana önemli bir eksikliği, ahlâki yargı ve davranışın duygusal ve duygulanımsal temellerini indirgemeci bir tarzda ele almak olmuştur. Yirminci yüzyıldaki yeni-Kantçı etik teoriler, "görev güdülenimiyle yapılan eylem" ile "özsaygı eylemleri" (self-regarding) arasındaki ayrımı

* Tüm iktidar hayal gücüne. (ç.n.)

muhafaza ederken genellikle Kant'ın ikici (dualistic) ahlâk psikolojisini ve duyumsallık ile duyguları baskıcı bir şekilde ele alışını reddettiler. Ne var ki, etiğin duygusal ve duygulanımsal temellerinin bu Kantçı ele alınma tarzının reddedilişi, bu sorunlara yenilenmiş bir ilgiyle eğilinmesine yol açmadı. Yalnızca son zamanlarda, okyanusun ABD yakasında Amelie Rorty, Martha Nussbaum, Annette Baier ve Lawrence Blum ve Almanya'da Ursula Wolff ve Virginia Held ve Sara Ruddick gibi feminist ahlâk teorisyenleri, ahlâki duyguları ve ahlâki karakteri analiz eden zengin ve önemli bir eser demeti geliştirdiler.[62] İletişimsel etik yandaşlarının şimdiye kadar bu sorunları ihmal etmiş olması, yalnızca teorideki zayıf bir noktayı işaret etmekle kalmayıp, belki tamamen kör bir noktayı göstermez mi?

Etik bilişselciliğin (cognitivism) etik rasyonalizmle çok sık karıştırıldığını ve etiğin duygulanımsal ve duygusal temellerinin ihmal edilmesinin, yeni-Kantçı teorilerin çoğunun dar "rasyonalizm"inin bir sonucu olduğunu ileri sürmek istiyorum. "Etik bilişselcilik"ten, etik yargıların ve ilkelerin bilişsel olarak dile getirilebilir bir çekirdeği olduğunu ve bunların ne yalnızca tercih ifadeleri ne de yalnızca beğeni ifadeleri olduklarını belirten görüşü anlıyorum. Buna göre, etik yargılar şu türden geçerlilik iddialarını ima eder: "X doğrudur" (X burada bir eylem ilkesini ya da ahlâki bir yargıyı anlatır) önermesi, "bir kimsenin X'e niçin saygı göstermesi, onu onaylaması ve desteklemesi gerektiğini gayet iyi gerekçelerle haklılaştırabilirim" demesiyle aynı anlama gelir. Bu anlamda etik bilişselcilik bunun gibi ilkeleri ve yargıları, daha sonra sorgulanamayacak bir "İstiyorum"a indirgeyen etik karar almacılığa (decisionism) karşıttır. Etik bilişselcilik aynı zamanda

62. Karş. Amelie Rorty, "Community as the Context of Character", *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind* içinde (Beacon, Boston, 1988), s. 271-347; Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge University Press, Cambridge, 1986); Annette Baier, "What do Women Want in Moral Theory", *Nous*, no.19 (1985), s. 53-63 ve "Hume: The Women's Moral Theorist?", E. F. Kittay ve Diana T. Meyers, der., *Women and Moral Theory* içinde (Rowman and Littlefield, New Jersey, 1987), s.37-56; Lawrence Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (Routledge and Kegan Paul, London, 1980); Ursula Wolff, *Das Problem des moralischen Sollens* (de Gruyter, Berlin and New York, 1983); Virginia Held, "Feminism and Ahlâki Theory", Kittay ve Meyers, der., *Women and Moral Theory* içinde; Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (Beacon, Boston, 1989).

"çocuklara tecavüz etmek yanlıştır" gibi önermeleri "*Haägen-Dasz* dondurmalarından hoşlanırım" gibi iddialarla karıştıran etik duyguculuğa da (emotivism) karşıttır.

Bunun tersine, "etik rasyonalizm"den, *ahlâki yargıları* ahlâk teorisinin nüvesi olarak gören ve ahlâki benliğin bir ahlâk geometrisyeni olmayıp tenleşmiş, sonlu, ızdırap çeken ve duygusal bir varlık olduğunu ihmal eden bir teorik konumu anlıyorum. Bizler rasyonel doğmayız; toplumsallaşma ve kimlik oluşumunun olumsal süreçleri yoluyla rasyonelliği ediniriz. Yeni-Aristotelesçilerin yanı sıra feminist teorisyenler birer yetişkin olmadan önce çocuk olduğumuzu, insan çocuklar olarak ancak başkalarıyla olan bağımlılık şebekeleri içerisinde ayakta kalıp gelişebileceğimizi ve bu bağımlılık şebekelerinin birer ahlâki yetişkin olduğumuzda bile bizi bağlamayı sürdüren "ahlâki bağlar"ı oluşturduğunu savunmuşlardır. Virgina Held'in sözcükleriyle söylenirse, evrenselci teorisyenler ahlâki benliğin soykütüğünü ve ahlâki kişinin bir bağımlılıklar şebekesi içerisinde geliştiğini ihmal etmeleri yüzünden, ahlâki faili çok sıklıkla pazar yerinde ya da bir politik yapıda kendine benzer ötekilerle iş yürüten özerk, yetişkin erkek hane reisi olarak görürler.[63] Rousseau'dan bu yana istenen şey, ya tamamen bir "Kentli" ya da bir "yurttaş" haline getirerek "*l'homme*"u* tekrar bütünsel kılmaktı.

Kantçı gelenek içerisindeki evrenselci teorilerin bu "rasyonalist" önyargısının en azından iki doğurgusu var. Bu teoriler insan varlıkların gömülü, olumsal ve sonlu boyutlarını ihmal etmeleri ya da daha ziyade soyutlama yoluyla bu boyutlardan uzaklaşmaları yüzünden duygusal gelişimin ve karakter gelişiminin çeşitlilik ve zenginliğinin yanı sıra önemi karşısında da kör kalırlar. Bunlar, yetişkin ahlâki benliğin "soykütüğü"nden önce gelen süreçler olarak görülür. Bu boyutların aklın ışığının ortaya çıktığı bulanık, gölgeli ve sıklıkla kadınsı artyöreyi oluşturduğu düşünülür.

Ahlâki kişilik ve karakterin olumsal başlangıçlarının bu şekilde ihmal edilmesi aynı zamanda belli insan ilişkilerine ve bu ilişkilerin *ahlâki dokusuna* ilişkin çarpık bir vizyonun doğmasına yol açar. Evrenselci ve yordamsalcı etik teorisyenler, ahlâki

63. Virginia Held, "Feminism and Moral Theory", s. 114 ve devamı.

* İnsan. (ç.n.)

özerklik idealini "bir türedi olarak" benlik (Hobbes) vizyonuyla sık sık karıştırır.[64] Doğa durumu soyutlamalarının yanı sıra "başlangıç konumu" vizyonları, "ahlâki bakış açısı"nın bir betimlemesi olmak şöyle dursun, sıklıkla yalnızca hanehalkının erkek reisinin tecrübesini yansıtan ahlâki özerklik idealinin izdüşümleridir. Ama burada adımlarımızı ihtiyatlı atalım: Ahlâki bakış açısının hakikaten evrenselci bir ifadesinin, yani kadınların ve çocukların, annelerin ve kızkardeşlerin yanı sıra erkek kardeşlerin ve babaların tecrübelerini de içeren bir ifadenin olanaksızlığını savunmuyorum. Kanaatimce, modern ve günümüz evrenselci teorilerin büyük kısmının toplumsal cinsiyet karşısındaki körlüğü bizatihi ahlâki evrenselciliği tehlikeye atmaz, yalnızca evrenselciliği kendi idealleri çerçevesinde yargılama ve kendi haklılaştırılmamış varsayımlarını açık seçik kılmaya zorlama ihtiyacı bulunduğunu gösterir.

"Ahlâki bakış açısı"nın halihazır kurguları *homo economicus*'u ya da *homo politicus*'u o denli oransız ölçüde imtiyazlı kılar ki, bunlar tüm ailevi ilişkileri ve diğer bağımlılık ilişkilerini kendi alanlarının dışında bırakırlar. Özerk bir yetişkin haline gelmek bir kimsenin bu ilişkiler karşısında bağımsızlığını ilan etmesi demek olmasına rağmen, ahlâki yetişkin olma sürecinin "kendi kendini yetiştiren adam" olmak üzere engin dünyanın vahşiliklerine atılarak "yollara düşen" genç erkek şeklinde tarif edilen on dokuzuncu yüzyıldan kalma kurmaca model uyarınca düşünülmesi gerekmez ille de. Ahlâki özerklik aynı zamanda bir ilişkiler şebekesince tahkim edilmiş büyüme ve değişme olarak da anlaşılabilir. Ahlâki bakış açısının modern ve günümüz kurguları, bir kameranın çarpıtıcı lenslerine benziyor: Odaklamayı çok kötü yaptığınız takdirde önünüzdeki sahne yalnızca bulanık olmakla kalmaz, aynı zamanda dış hatlar büsbütün yitirilip tanınmaz hale gelebilir. Buna benzer şekilde, "sezgilerimiz üzerinde tözsel sınırlanımlar" olarak hareket edecek olan bu ahlâki yordamlar yapısının, bunlar aracılığıyla baktığımızda böylesi kişisel ilişkilerin ahlâki dış hatlarını ve ahlâki dokularını yitirmemize yol açacak ölçüde odaksız olmaması gerekir. Ahlâki vizyon ahlâki bir erdemdir ve ahlâki körlük de, kişinin kar-

64. Modern özerklik anlayışların toplumsal cinsyet bağlamındaki peşin hükmünü aşağıda "Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki" başlıklı 5. bölümde tartışıyorum.

şılaştığı durumun ahlâki dokusunu görme yeteneksizliğidir.[65] Etik rasyonalizm on sekizinci yüzyıldan bu yana kişisel ve ailevi ilişkilerin ahlâki dokusunu üstünkörü ele almanın yanı sıra kadınların, çocukların ve öbür "özerk olmayan ötekiler"in ahlâki tecrübesi ve iddiaları bakımından bir ahlâki körlük biçimi geliştirdi. Ahlâki bilişsel evrenselciliğin, kendi rasyonalistik içerimlerinin dışına taşacak şekilde genişletilmesi için, aşağıda geliştirilecek olan "genelleşmiş" ve "somut öteki(ler)"in konumları zorunludur.

İletişimsel etik, bana kalırsa, şimdiye kadar bir etik rasyonalizm biçimi olarak sunulmuş olan bir etik bilişselcilik biçimidir. Özellikle adalet yargılarının tüm ahlâk teorisinin nüvesini oluşturduğu iddiası böyle bir rasyonalizmin örneğidir (aşağıda bkz. s.103 vd., 239 vd.) Bundan sonraki bölümde savunacağım gibi, adalet yargıları ve iyi hayata ilişkin yargılar arasında yapılan bu katı ayrım, bir söylem teorisinin kısıtlanımlarını taşıyan bir konumdan hareketle bile desteklenemez. Ne de ahlâki duyguların ve karakterin ihmali pahasına ahlâki yargıların imtiyazlı kılınması savunulabilirdir. Burada tuhaf bir tutarsızlık var. İletişimsel yeterlilik (competence) teorisi bir post-Aydınlanmacı akıl anlayışı geliştirir ve aklı, öznelerarası geçerlilik iddialarını ifade ve tahkim etmek için dil ve eylem yeteneğini haiz varlıkların olumsal kazanımı olarak görür.[66] İletişimsel etik teorisi sıklıkla Aydınlanmanın bir ahlâk geometrisyeni olarak rasyonel ahlâki benlik yanılsamalarını süreğenleştiriyor izlenimi verir.

Durum böyleyse eğer, nasıl olur da söylemlerin biçimsel kısıtlanımları uyarınca tasavvur edilmiş bir evrenselci ahlâki diyalog modelinin, "ahlâki bakış açısı"nın savunulabilir bir değişkesi olarak hizmet edebileceği ileri sürülebilir? Buna vereceğim yanıt şu: Bunun gibi söylemleri hakların taşıyıcısı "genelleşmiş ötekiler"in konumunu dile getiren söylemler olarak yasalcı çerçevede algılamadığımız ve bu söylemleri somut ötekilerin bakış açısıyla anlaşmaya ve takdir etmeye çalıştığımız sıradan ahlâki

65. Karş. Amelie Rorty, "Virtues and Vicissitudes", *Mind and Action* içinde, s. 314 ve devamı.

66. Özellikle Herbert Schnadelbach'ın şu yazısındaki düşünümlerine bakınız: "Remarks about Rationality and Language", Benhabib ve Dallmayr, der., *The Communicative Ethics Controversy* içinde, s. 270 ve devamı.

söyleşilerin sürdürülmesi olarak kavradığımız takdirde, yordamsal evrenselciliğin çarpıtıcı lenslerine boyun eğmek zorunda kalmayız.[67] Karşılıklılık, eşitlik, "aklın nazik gücü" şeklindeki karşıolgusal ideallerin tam da iletişimsel eylemin yapısında üstü kapalı bulunduğunu savunmak, "ahlâki bakış açısı"nın insan hayatının içerisinde açınlandığı (unfold) söz ve eylemin üstü kapalı yapılarını daha kesin bir şekilde dile getirdiğini savunmak demektir. Bir çocuğa "ama başka çocuklar seni itekleyip kumların içine düşürselerdi sen ne hissederdin?" dediğimiz her defasında ve dostumuza, yakınımıza "dediğini tam olarak anlamış mıyım bakalım" dediğimiz her defasında bizler ahlâki haklılaştırım söyleşilerine girmişiz demektir. Eğer bu esnada amacımızın konsensüse varmak olmayıp böyle bir diyalog, söyleşi ve karşılıklı anlama olduğu konusunda yanılmıyorsam, o vakit söylem teorisi *homo economicus* ya da *homo politicus* kurmacasına başvurmak zorunda kalmaksızın ahlâki bakış açısını temsil edebilir. Süregiden insan ilişkilerinin nasıl tahkim edileceğini bilmek, bir "ben" ve "kendim"in ne olduğunu bilmek, benim sana göre bir "öteki" olduğumu ve benzer şekilde senin kendine göre bir "ben" olduğunu ama bana göre bir "öteki" olduğunu bilmek demektir. Hegel bu yapıya "karşılıklı tanıma" adını vermişti. İletişimsel eylemler bizim bunun gibi insan ilişkilerini tahkim ettiğimiz ve yetişkin insan ilişkilerinde üstü kapalı olarak bulunan perspektiflerin yer değiştirebilirliğini uyguladığımız eylemlerdir. Perspektiflerin yerlerinin değiştirilmesi kapasitesinin gelişimi ve ahlâki bakış açısını üstlenme kapasitesinin gelişimi, birbiriyle içten bağlantılıdır. Son tahlilde, evrenselleştirilebilirlik, bizden konumların yer değiştirebilirliğini, bu-

67. "Kamusal Uzam Modelleri: Hannah Arendt, Liberal Gelenek ve Jürgen Habermas" başlıklı 3. bölümde ve "Yargı Yetisi ve Hannah Arendt'in Düşüncesinde Politikanın Ahlâki Temelleri" başlıklı 4. bölümde bu sorunları daha kapsamlı bir şekilde araştırıyorum. Benim buradaki konumum şu: Habermas'ın sıklıkla yaptığı gibi söylem etiğini yalnızca kamusal adalet sorunlarının bakış açısıyla kısıtlamak yetersizdir; öbür yandan, modern toplumlarda adaleti tahkim eden evrenselci ilkeler olmaksızın "somut ötekiler"in konumuyla sınırlandırılmış bir etiğin de savunulabilir olmadığını düşünüyorum. Bir uzlaşım sonrası, evrenselci konumun özel sevgi, özen ve dostluk normlarından daha az olmamak üzere kamusal bir arada varoluş normlarını nasıl biçimlendirebileceğini araştırmak yoluyla "genelleştirilmiş" ve "somut" ötekilerin perspektifleri arasında bir dolayım kurulmasını savunuyorum.

nu insanlığın bakış açısını kapsayacak şekilde uygulamamızı ister. Böylesi bir kapasite ahlâki bir söyleşide iyi bir partner olmak için zaruridir ve bizzat ahlâki söyleşinin uygulanmasıyla daha da geliştirilir. Söyleşide nasıl dinlemek gerektiğini bilmem gerekir, senin bakış açını nasıl anlayacağımı bilmem gerekir, dünyayı ve ötekini senin gördüğün haliyle kendime yeniden sunmayı öğrenmem gerekir. Eğer dinleyemezsem, anlayamazsam ve yeniden sunamazsam söyleşi durur, bir tartışmaya dönüşür ya da belki asla başlamaz. Söylem etiği karşılıklı tanımanın uygulandığı bunun gibi ahlâki söyleşileri bir ütopyacı insanlık cemaatine yansıtır. Ama bireylerin böyle yapma yeteneği ve istekliliği ebeveynin çocuğa verdiği şu öğütle başlar: "Başkaları senin yüzüne toprak fırlatsaydı ya da havuza itekleseydi ne hissederdin?"

5. BAĞLAM UYARINCA YARGILAMA KARŞISINDA İLKELİ KATILIK

Aristoteles, tikellere ilişkin *phronesis* ya da pratik bilgeliği, ahlâki *paideia* (eğitim) ve karakterin taçlandırıcı başarısı olarak gördü. Kantçı tipte etik teorilere yöneltilen genel bir eleştiri, bu teorilerin ahlâki yargı sanatını etik ilkelerin katılığıyla ikame ettiklerini ileri sürer.[68] Bu eleştiride haklılık payı olsa da, bu tartışmada yer alan her iki taraftaki grubun ahlâki yargıya ilişkin tartışmasında pek bir yol alınmadı. "Hedefi on ikiden vurma" metaforu, ahlâki içgörü ve körlüğün dili, bu konuda son zamanlarda yapılan tartışmaların birçoğunda hâlâ egemen. Bu bakımdan yeni-Aristotelesçilerde belli bir tahammülsüzlük görüldüğü söylenebilirse de, Apel ve Habermas'ın yaptığı gibi "haklılaştırım" ile "bağlamsallaştırma" arasında ayrım yapmak, söylem teorisyenlerini, ahlâki ilkeleri bağlamsallaştırdığımızı varsayarken ne yapmakta olduğumuzu ve bu faaliyetin yargılama işiyle nasıl ilişkili olduğunu analiz et-

68. Son zamanlarda bu görüşten hareketle etik teorisine yönelik olarak yapılmış bir yorumbilgisel eleştiri için bkz. Ronald Beiner, "Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence and the Primacy of Athos?" *Philosophical Forum*, 20.3 (Bahar, 1989), s. 230 ve devamı.

mekten muaf kılmaz.[69] Bir yemek tarifini elimizdeki malzeme ve kaplar uyarınca mutfağımızda bağlamsal olarak uygulamak ile ahlâki ilkelerin "bağlamsallaştırılması" denilen faaliyet arasında bir farklılık olduğu aşikârdır. Söylem modeli neyin ahlâken mubah ve gayri mubah olduğuna ilişkin "sezgilerimiz üzerinde tözsel bir kısıtlanım" olarak iş görmekte başarılı olacaksa eğer, şimdiye kadar geliştirilen yordamsal ahlâki söyleşi modelinin ahlâki yargı sürecinde nasıl işin içine girdiğini ortaya koyabilmemiz gerekir.

Anlayışlı, uygun, duyarlı ve aydınlatıcı yargılara ulaşmada belli ahlâki ve bilişsel beceriler işin içine giriyorsa, o vakit bunların süregiden ahlâki diyalog ve söylem uygulamasında içerilen söyleşi becerileri ve erdemleriyle "ailevi benzerlikler" taşıdığını öne sürmek istiyorum. Immanuel Kant'tan Hannah Arendt'e kadar yargı sorununu geliştirmiş olan teorisyenlerin çoğunun önerdiği bağlamsal yargının önemli bir gerekliliği vardır ki, bu da, Hannah Arendt'in sözcükleriyle söylenirse, "temsil edici düşünme"dir.[70] Kant'ın kendi düşünümsel yargı teorisinde keşfettiği "genişletilmiş zihniyet"de, Hannah Arendt kamu dünyasında yargıların maruz bırakılmak zorunda olduğu türden öznelerarası geçerliliğin bir modelini gördü. Yargı, kişinin bir durumu oluşturan bakış açılarının çokkatlılığını, çeşitli perspektifleri, anlam tabakalarını kendisine yeniden sunma kapasitesini içerir. Bu yeniden sunma kapasitesi, birçoklarının iyi ve anlayışlı bir yargı açısından merkezi bir yeri olduğu konusunda anlaştıkları tikeller karşısında sergilenmesi gerekli türden duyarlılık açısından hayati önemdedir. Bir durumun yorumlanabilip tartışılabileceği farklı bakış açılarını ne kadar çok saptayabilirsek, burada içerilen perspektiflerin tikelliklerine o kadar duyarlılık sahibi oluruz. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse, yargılar sonuçta "genişletilmiş zihniyet" uygulama kapasitesini gerektiren belli "yorumsal" ve "anlatısal" becerileri içerir. Bu "genişletilmiş zihniyet"in, tam da söylem etiğinin öğütlediği, perspektiflerin yer değiştirebilirliğini uyguladığı söylenebilir. Bir

69. Karş. Habermas, "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln", s.187 ve devamında Norma Haan ve Carol Gilligan'ın eserleri tartışılmaktadır; Apel, "Kann der postkantsiche Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' verden?", s. 103 ve devamı.

70. Bkz. Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* içinde (Meridian, New York, 1961), s. 21-2.

evrenselci ahlâki söyleşi modeli ve ahlâki yargı icrası arasındaki bağlantı, ahlâki perspektiflerin yerlerini değiştirme kapasitesidir ya da Kant ve Arendt'in "genişletilmiş zihniyet" dedikleri kapasitedir. "Yargı Gücü ve Hannah Arendt'in Düşüncesinde Politikanın Ahlâki Temelleri"nde, yargıda işin içine giren anlatısal ve yorumsal becerilerin niçin ahlâki perspektiflerin yer değiştirebilirliğini gerektirdiğini daha ayrıntılı tartışacağım.

Özetle, buraya kadar şunu önermiş oldum. Söylemleri, işe karışan herkesi fiilen dinleyerek ya da işe karışanlara ait birçok perspektifi kendimize hayali biçimde yeniden sunarak perspektiflerin yer değiştirebilirliğini uyguladığımız ahlâki söyleşiler olarak gördüğümüz takdirde, bu yordam aynı zamanda iyi yargının içerdiği (başka her ne içerebilirse içersin) ahlâki hayal gücü ve ahlâki anlatı becerilerinin bir boyutudur. Bir eşitlikçi ve evrenselci ahlâki söyleşi modelinin rehberlik ettiği ahlâki sezginin icrası ile bağlamsal yargı icrası arasında uyuşmazlık yoktur. Tam tersine, iyi yargı açısından zaruri olacak yorumsal ve anlatısal beceriler ahlâki ilkelere rehberlik etmediği takdirde, aynı zamanda kolayca "ahlâkdışı" amaçlar için kullanılabilir. İyi yargının icrası aynı zamanda insanların manipüle edilmesiyle aynı anlama gelebilir -iyi yöneticiler, politikacılar, terapistler, stratejistler, toplumsal yardım görevlileri ve hatta gençlerin ve çocukların öğretmenleri muhtemelen her zaman ahlâki karşılıklılık uğrunda olmayacak ya da böylesi bir yargının icra edildiği kimsenin ahlâki dürüstlüğünü gözetmeyecek şekilde "iyi yargı" uygular. Tek başına ahlâki yargı ahlâki erdemin bütünü değildir. Sezgilerimiz üzerinde "tözsel kısıtlanımlar" olmasına burada da ihtiyaç duyuyoruz: Yalnızca evrensel ahlâki saygı ve karşılıklılık ilkelerinin rehberlik ettiği yargılar, etik açıdan doğru olma anlamında "iyi" ahlâki yargıdır. Bunun gibi ilkelerin rehberlik etmediği yargılar "göz kamaştıran", "isabetli", "kavrayış gücü yüksek" yargılar olabilirler ama aynı zamanda ahlâksız ya da ahlâk dışıdırlar. Bunu söylemek, bölük pörçük bir değerler evreninde ahlâki ilkeleri asla öbür politik, sanatsal ve yönetsel amaçlara karşı kullanma durumunda olmadığımızı söylemek anlamına gelmez. Kantçı teoriler "değerin bölük pörçüklüğü"ne ve ahlâki bağıtlılıklarımızı öbür değer bağıtlılıklarımızla ince bir şekilde ayarlayıp dengelememizin ha-

yatlarımızın gidişatı açısından sahip olduğu doğurgulara pek az dikkat sarf etmişlerdir.

Burada, ahlâk teorisinin daha kapsamlı bir değer teorisine ve ilave etmeliyim ki, genelde kültüre akıp karıştığı bir sınıra varıyoruz. Ahlâk, kültürleri tanımlayan değerler evreninde merkezi bir bölgedir ve bireylerin anlatısal tarihleri tasarlarken, kendi iyi hayat vizyonlarını yansıtırlarken, kendi ihtiyaçlarını yorumlarken vb. başvurdukları güdülenim örüntülerini ve simgesel yorumları sağlayan da kültürlerdir. Ahlâk teorisi bu malzemeyi "verili" kabul eder. Nitekim, ahlâk teorisi bir yandan sınırlanımları içerisinde adalete ilişkin tercihlerin yapıldığı bir politik yapının, politika, yönetim ve piyasanın makro kurumları tarafından sınırlandırılır. Öbür yandan, ahlâk teorisi kültür tarafından, kültürün sağladığı iyi hayat yorumları repertuvarı, mutluluk ve doyum vizyonlarının izdüşümleri tarafından, kültürün kişilik örüntüleri ve toplumsallaşma örüntüleri tarafından sınırlandırılır. Bu iki bölge, ahlâkın yalnızca bir boyutu olduğu daha kapsamlı etik bağlamı oluşturur. Ama ahlâk ve bu daha kapsamlı etik bağlam arasındaki ilişki, yeni-Aristotelesçilerin ve genç Hegel'in bizim düşünmemizi istediği gibi değildir. Yaşlı Hegel'in bildiği gibi, modernlik koşulları altında ahlâki bakış açısı, kendisinin bir parçası olduğu kurumları yargılar daima; ve modern birey kendisini toplumsal rollerin, ihtiyaçların ve iyi hayat anlayışlarının verili kültürel yorumundan uzak tutması sayesinde özerklik icra eder. Bu anlamda, söylem teorisyenleri ile yeni-Aristotelesçiler ve yeni-Hegelciler arasındaki tartışma, ruhunun merkezindeki sorun açısından, modernlik hakkındaki ve Kant'tan bu yana modern ahlâk teorisinin bugün genel durumumuzu oluşturduğu söylenen kişiliğin çözülmesi ve değerin bölük pörçükleşmesi sürecine bir suç ortağı olarak katılıp katılmadığı sorusu hakkında bir tartışmadır. "Özerklik, Modernlik ve Cemaat: Eleştirel Toplum Teorisi ile Cemaatçilik Arasındaki Diyalog" üzerine olan bundan sonraki bölümde, modernlik ve modernliğin muhalifleri hakkındaki bu daha kapsamlı sorunla uğraşacağım.

II

Özerklik, modernlik ve cemaat*

Cemaatçilik ile eleştirel toplum teorisi arasındaki diyalog

1. POLİTİKA TEORİSİ VE MODERNLİĞİN BÜYÜSÜNÜN BOZULMASI:

Max Weber, modernliğin Batı'da ortaya çıkışını bir "rasyonelleşme" ve "büyünün bozulması" süreci olarak nitelendirmişti.[1] Özel-

* Bu yazı ilk olarak Amerikan Politika Bilimi Derneği'nin 1987 yılında Chicago'da yapılan toplantısında sunuldu. Jürgen Habermas'ın altmışıncı doğum günü onuruna çıkarılan Festschrift'e benim katkım olarak yayımlandı: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe ve Albrecht Wellmer, der., *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1992). Elinizdeki kitaba ilave edilirken yeniden gözden geçirildi.

1. Max Weber, "Science as a Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev. ve yay. haz. H. H. Gerth ve C. W. Mills (Free Press, New York, 1974), s. 155. (Türkçesi, *Sosyoloji Yazıları*, çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987)

likle son yirmi yıl içerisinde, "büyünün bozulduğu" bir süreç olarak modernlik anlayışının yerini bizzat modernliğin büyüsünün bozulması aldı. Bir zamanlar "modernleşmiş" Batılı sanayi demokrasilerinin kendilerini öbür toplumların evrimsel gelişiminin ölçülebileceği normatif nirengi noktası olarak görmelerine karşılık, bugün bizzat modernliğin, normatif mihenk taşı olmak şöyle dursun, bir "postmodern" ya da "sanayi-sonrası" topluma doğru giden yolda defteri dürülmesi gereken bir tarihsel aşama olduğunu belirten görüş giderek yaygınlaşmaktadır.

Claus Offe'nin önerdiği gibi, perspektifteki bu kayma, modernlik teriminin bugünlerde içerisinde durduğu toplum-bilimsel bağlamı da değiştirdi. Max Weber'in "hangi olaylar zinciri tam da Batı'da ve yalnızca Batı'da, her şeye rağmen evrensel bir öneme ve geçerliliğe sahip bir gelişim çizgisi izleyen -ya da en azından bizim öyle düşünmeyi istediğimiz- kültürel fenomenlerin ortaya çıkışına yol açmıştır?"[2] şeklinde ifade ettiği sorunun yerini, kişinin kendi toplumu karşısındaki daha ihtiyatlı ve kuşkulu bir soru almıştır. Claus Offe'nin gördüğü gibi, bu değişikliğin ironisi,

> bakışın "ötekiler"den ya da tarihten uzaklaşarak kişinin kendi çağdaş ve yapısal koşullarına yönelmesinden ziyade "modern" toplumların içerisinde bulundukları durumun, modernleşme teorilerinin bir zamanlar "modern öncesi" toplumlara atfettikleri denli yolları tıkanmış,

2. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev: Talcott Parsons (Scribners, New York, 1958), s. 13. (Türkçesi, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev: Zeynep Aruoba. Hil Yayınları, İstanbul). Weber'in bu soruyu ortaya atma tarzındaki muğlaklığın yabana atılması çok zor: Bir yandan, bu sorgunun "kaçınılmaz ve haklılaştırılabilir" mahiyetine "bizim", yani Avrupa *Kulturwelt*'inin (Kültür Dünyası-ç.n.) çocuklarının, bu gelişmelerin evrensel bir önemi ve geçerliliği olduğunu "düşünmeyi isteyeceğimizi" ilave ederek bir tür uyarıcı bir parantez açıyor. Böylelikle bu soruşturmanın daha ziyade bizim perspektifimizin doğurgusu olduğunu, bizi bu soruyu ortaya atmaya güdüleyenin yalnızca bizim "kültürel istem"imiz olduğunu öneriyor. Öbür yandan, bu perspektivalizm, metnin ana gövdesinde ifade edilen evrenselcilikle belirgin bir şekilde çatışır: Evrensel tarihin sorunlarının bu evrenselciliğin ışığı altında incelenmesi "kaçınılmaz ve haklılaştırılabilir"dir. Bu sorunun taşıdığı evrenselci ve perspektivalist konumlar arasındaki gerilim, Weber'in modernlik ve rasyonelleşme üzerine olan tüm yazılarında görülür. Burada Talcott Parsons'ın çevirisini Almanca orijinaline göre bir parça değiştirdim, bkz. Max Weber, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, yay. haz. J. Winckelman (Mohr, Tübingen, 1922), s. 1.

mitlerle, katılıklarla, gelişmenin önüne dikilen engellerle dolu görünmeleridir. Her halükârda "modernlik" bundan böyle ötekilerin gelişimlerinin arzu edilir tek hedefi olmayıp, daha ziyade kişinin kendi ("batılı") toplumunun daha ileri bir noktaya doğru gelişmesinin rizikolu başlangıç noktasıdır.[3]

Modernlik ve modern toplumların ulaştıkları gelişim aşaması karşısında halihazır sergilenmekte olan kuşkuculuk, belli başlı politika teorilerinden ikisi hakkındaki kavrayışımızı son yirmi yılda önemli ölçüde değiştirdi. On dokuzuncu yüzyılın belli başlı iki politika teorisi sıfatıyla liberalizm ve Marksizm de modernlik projesiyle yakından özdeşleşmişti. Bu iki teori Prometheusçu insanlık anlayışını paylaşır. Buna göre, insanlık özünde biçimlendirilmeye elverişli olan doğayı temellük etmekte olup, süreç içerisinde yeteneklerini ve güçlerini açığa çıkartmakta ve böylelikle dışsal gerçekliği değiştirme süreci yoluyla kendisini değiştirmeye başlamıştır.

Modernliğin büyüsünün bozulduğu şimdiki ruh hali içerisinde liberalizm ve Marksizmin bu Prometheusçu mirası kayda değer bir saldırıya maruz kaldı. Liberalizme yönelik cemaatçi eleştiri ile Marksizme yönelik postmodernist eleştiri, aynı modernlik projesinin büyüsünün bozulması duygusuna kök salar. Prometheusçu insanlık mitiyle karşılaşan cemaatçiler, liberal tarihsel ilerleme anlayışının bir yanılsama olduğunu ve tarihin tutunumlu bir cemaat duygusunun ve ortak bir toplumsal evrenin parçası olan bir ahlâki sözcük dağarının yok olması gibi tersine çevrilemez kayıplara yol açtığını savunur. Buna benzer bir mizaçla, postmodernistler, Tinin ya da proletaryanın, özgürlüğün ve insanlığın sürekli özgürleşiminin öyküsünü nakleden tarihsel bir "öte-anlatı" olmadığını savunur. Buna göre, Marksizm yalnızca tarihteki tersine çevrilemezliği kavrayamamakla kalmamış, aynı zamanda modernleşmekte olan birçok üçüncü dünya ülkesindeki seçkinlerin ideolojisi sıfatıyla geleneksel cemaatlerin ve modern öncesi halkların hayatlarının tahrip edilmesinde suç ortaklığı yapmıştır.[4] Cemaatçilerden farklı olarak, postmodernistlere göre Prometheusçu özne kavramının itiraz e-

3. Claus Offe, "Modernity and Modernization as Normative Political Principles", *Praxis International*, 7.1 (Nisan 1987), s. 2 ve sonrası.
4. Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, çev: Mark Poster (Telos, St. Louis, 1975).

dilebilir olan görünümü, bu görüşün ima ettiği kurucu cemaat bağlarının dikkate alınmaması değil, daha ziyade bu özne kavrayışının baskıcılığıdır. Prometheuscu benlik *jouissance* (Lacan) ve ötekilikle neşeli bir şekilde uğraşma karşısında egemenlik kurmayı imtiyazlı kılar; doğa üzerinde tahakküm kurma yönündeki narsistik arayışı nedeniyle araçsal bir mantığa teslim olur ve "ötekiler" karşısında araçsal olmayan bir varlık kipinin nasıl bir şey olabileceğini kavrayamaz. Doğanın efendisi olarak kavranılan homojen bir insanlık anlayışı, öznellikleri tam da doğaya yakın olmalarında ve araçsallığı yadsımalarında yatan "ötekiler"i tahrip eder. Bu ötekiler "ilkeller"den, çocuklardan, delilerden ve kimilerine göre kadınlardan oluşmaktadır.[5]

Cemaatçiler ve postmodernistler, modernlik ve liberalizme yönelik eleştirilerinde Frankfurt Okulu düşünürlerinin birinci kuşağına ait birçok izleği ve özellikle Adorno ve Horkheimer'ın *The Dialectic of Enlightenment* başlıklı çalışmalarındaki sözlerini farkında olmaksızın yankılamaktadırlar. /Ekonomik büyüme ve bilimsel ilerleme konusundaki liberal ideallerin karanlık yüzünün, araçsal olmayan insan ilişkilerinin anısının açığa çıkarılması ve hatta doğanın üzerinde tahakküm kurulmasına daima eşlik ettiği düşünülen baskıcı öznelliğin eleştirisi, şimdi artık iyi bilinen bu çalışmanın izlekleri arasında yer almaktadır.[6] Bugün *Dialectic of Enlightenment*'ın bu izleklerinin, eleştirel teoride "araçsal aklın eleştirisi"nden "iletişimsel rasyonelliğin eleştirisi" doğrultusunda or-

5. Karş. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev: Geoff Bennington ve Brian Massumi (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984), s. 27. Tüm bu birey gruplarının aklın "öteki"sini temsil ettiği görüşü zorluklarla doludur; çünkü böyle bir şeyi ifade ederken bu insanların kimliğini yalnızca ne olmadıkları bakımından tanımlamış oluruz. Aklın "ötekileri"nin bu şekilde kategorileştirilmesinin, bilişsel tutum açısından, en az eleştirdiği araçsal akıl denli emperyalistik olduğuna inanıyorum. Çünkü bir grubun kendi kurucu terimleri bazında değil, başkaları tarafından mağdur edilmeleri bazında yapılan herhangi bir tanımlama, söz konusu grubun öznelliğini başat söylemin terimlerine indirger ve bu grubun bu söyleme meydan okuyabileceği bir yol bulmasına izin vermez. Bence bu nokta, feminizm ve kültürel özerklik hareketleri söz konusu olduğu kadarıyla postmodernizmin Janus yüzünü oluşturur. Ötekiliğe verilen postmodernist önem, başat batılı rasyonellik geleneklerinin "suçluluk hisseden vicdanı" bazında çerçevelenmektedir. Postmodernizmin feminizm açısından barındırdığı imalara ilişkin bir tartışma için 7. bölüme bakınız.

6. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, çev: John Cumming (Herder and Herder, New York, 1972)

:aya çıkan bir paradigma kaymasının oluşturduğu artyöre i-
çerisinde yeniden canlanması ironiktir. Jürgen Habermas'ın
çalışmalarının başlattığı bu paradigma kayması, günümüzdeki e-
leştirel teoriyi liberalizmin eleştiricilerinden ziyade John Rawls'un
liberalizmine yakınlaştırmıştır. Liberalizm, cemaatçilik ve post-
modernist eleştirmenler arasında gelişmekte olan tartışma
bağlamında, günümüzün eleştirel toplum teorisi nerede ko-
numlandırılacak? Bu bölümde, cemaatçilik ile eleştirel toplum te-
orisini, özellikle de iletişimsel etik projesini diyaloğa sokarak bu
soruyu yanıtlamayı amaçlıyorum.

Cemaatçilik ile günümüzün eleştirel toplum teorisi bazı temel epistemolojik ilkeleri ve politik görüşleri paylaşmaktadır. Tarih dışı ve atomistik benlik ve toplum anlayışlarının reddi ve günümüz toplumlarında kamunun canlılığının ve katılımcı politikanın kaybedilmiş olmasına yönelik eleştiri, her ikisinin de ortak noktasıdır. Jürgen Habermas'ın eleştirel teorisinin ve daha özgül olarak da modern toplumların çelişkilerine ilişkin yaptığı analizin cemaatçiliğe toplumlarımızın toplumsal sorunlarına ilişkin daha farklılaşmış bir vizyon sağlayabilmesine karşılık, cemaatçilerin günümüz ahlâk ve politika teorisinin benlik anlayışını zenginleştirmesi ve adalet vizyonunu daha enerjik bir politik cemaat görüşüne dayandırması gerektiği konusunda ısrar etmeleri, adalet-merkezli ve deontolojik teorilerin aşırı biçimciliğini düzelten bir rol oynamaktadır.

Bir politika teorisi olarak "cemaatçilik"in öncelikle *via negativa*,* yani önerdiği olumlu toplum ve politika felsefesi çerçevesinden ziyade, geliştirdiği güçlü liberalizm eleştirisinin ışığında tanımlanması gerekir. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer ve Michael Sandel gibi düşünürler, liberalizme yönelik ortak eleştirilerinden ötürü cemaatçi olarak adlandırıldılar.[7]

* Olumsuzluk yoluyla, aracılığıyla. (ç.n.)

7. Bu yaklaşım ne cemaatçiliğin Frankfurt Okulu'ndan söz edildiğinde kastedilen anlamda bir okul olduğunu ne de bu düşünürler arasında ilginç ve önemli farklılıklar olmadığını ileri sürmek zorunda değildir elbette. Gelgelelim, bir paradigma içi diyalog, yani gelenekleri çapraz kesen bir diyalog oluşturmayı amaçlamamdan ötürü, *paradigmalararası* farklılıkları bir ölçüde en aza indirmek zorunda kalacağım.

Liberalizme yönelik eleştirinin cemaatçi olarak tanımlanan türünün tüm felsefi öğeleri Roberto M. Unger'in *Knowledge and Politics* (Free Press, New York, 1975), s. 29 ve sonrasında içerilmiş olsa da, modern toplumların durumuna i-

Liberalizme yönelik cemaatçi eleştiri epistemolojik ve politik bileşenlerine ayrılabilir. Epistemolojik eleştiri, özgür ve özerk failler arasında yapılan gönüllü bir sözleşme vasıtasıyla ahlâkı haklılaştırma ve politika için normatif temeller sağlama şeklindeki Aydınlanma projesinin tutarsızlığı üzerinde odaklaşır. Cemaatçilerin liberalizme karşı geliştirdikleri politik eleştiri ise daha farklıdır. Aşağıdaki satırlarda cemaatçilik ile eleştirel toplum teorisi arasındaki belli başlı iki anlaşmazlık noktasını ayıracağım: (1) "Köksüz benlik"in eleştirisi ve Hakkın İyi karşısındaki Önceliği; (2) Cemaat Politikası ve Modernliğe verilen Bütünleşmeci Yanıta karşı Katılımcı Yanıt.

2. "KÖKSÜZ" BENLİĞİN ELEŞTİRİSİ VE HAKKIN İYİ KARŞISINDAKİ ÖNCELİĞİ

Cemaatçiler Aydınlanmanın epistemik konumunu şu gerekçeyle eleştirirler: Bu konum ve buradan hareket eden liberal politika felsefeleri tutarsız ve zayıf bir insan benliği kavramını önceden varsayarlar. Arşimetci bakış açısına inananların önerdikleri yoldan dünyaya bakabilmemiz için bizim belli türden insanlar olmamız gerekir. Ama, der cemaatçiler, bizim ne olduğumuz ile Aydınlanma liberalizminin bizden istediği epistemik perspektif birbirinin zıttıdır. Kantçı liberalizmin istediği "olmayan yerden bakış açısı"nı (Thomas Nagel), ancak kendimizi aynı zamanda "köksüz" benlikler olarak kavrayabildiğimiz takdirde benimseyebiliriz. John Rawls'a yönelik etkili eleştirisinde Michael Sandel, bu köksüz ben-

---

lişkin teşhisinin, cemaatin kaybolmasından daha ziyade refah devletinin paradoksları ve hukukun üstünlüğünün çökmesi konuları etrafında yoğunlaşmasından ötürü Unger'in konumu daha karmaşıktır; karş. *Law in Modern Societies* (Free Press, New York, 1976). Bu bakımdan Unger, eleştirel toplum teorisi geleneğine çok daha yakın durmaktadır ve konumu bağımsız bir şekilde değerlendirilmeyi gerektirmektedir.

Charles Taylor ve Michael Walzer'ın çeşitli liberal eleştirmenlere yanıt vermek ve kendi konumları üzerine düşünümde bulunmak üzere yazdıkları son iki makale, tartışmanın halihazır durumunu değerlendirmek açısından çok önemli. Bkz. Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", Nancy L. Rosenblum, der., *Liberalism and the Moral Life* içinde (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989), s. 159-83; Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18.1 (Şubat 1990), s. 6-23.

lik görüşünü, liberal düşünce içerisinde hakkın iyi karşısındaki önceliğine gösterilen bağlılıkla ilintilendirmeye çalıştı.

Bu eleştirinin ayrıntılarını tartışmaya ya da Sandel'e karşı Rawls'un savunusu olarak formülleştirilmiş yanıtları değerlendirmeye çalışmayacağım.[8] Beni ilgilendiren konu şu: Habermas'ın da köksüz benlik vizyonunu reddetmesine rağmen, cemaatçilerin bu reddin sonucunda çıkması gerektiğini düşündükleri sonuçları Habermas'ın çıkarmamış olduğu gerçeği.[9] Benliğin

8. Bkz. Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, 14.3 (Yaz 1985), s. 311 ve sonrası; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, New York, 1987); Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford University Press, Oxford, 1989).

9. Will Kymlicka'nın "Liberalism and Communitarianism" (*Philosophy and the Public Affairs*, 18.2, Haziran 1988, s. 181-204, burada s. 192, vurgu metinde yer alıyor) başlıklı yazısında bu konuyu açık seçik ve keskin bir şekilde işler ve "kişi amaçlarına önceldir" ve yalnızca bağlılıkları tarafından "oluşturulmaz" düşüncesini kabul etmeleri ölçüsünde bizzat cemaatçilerin (özellikle Taylor, Sandel ve MacIntyre'ın) konumlarının tutarsız olduğunu gösterir. Liberalizmden yana çıkan Kymlicka, aynı zamanda eleştirel teorinin değer verdiği özerk bireyselliğin niteliklerini vurgular: Bir kişinin hayattaki amaçlarını kararlaştırması *ve istemlerini belirlemesi konusundaki düşünümselliği*; içerisine doğduğumuz ya da kimileyin içine "fırlatıldığımız" kurucu bağıtlılıklardan sıyrılarak bir adım geri çekilme ve bunları sorgulama yeteneği (ve ayrıca kendi payıma, "ilkeli edimde bulunma"yı ilave etmek isterim). Hem liberalizm hem de eleştirel teori bir özerk benlik vizyonuna bağıtlıdır. Anlaşmazlıklar ise başka bir konu etrafında doğar: Liberalizmin felsefesini yapanlar, benlik anlayışlarını kapsamlı bir felsefi teoriden türeyen varsayımlara yaslanarak yeniden formülleştirmek yerine, kamunun paylaştığı kişilik ve eylemlilik anlayışları ışığında benliği dile getirmeye çalışmaları ölçüsünde kendi ahlâki vizyonlarını zayıflatırlar ve sonuçta bu durum kavramsal tutarsızlığa yol açar. Liberallerin kendi kişi görüşlerini ortaya koydukları kavramsal çerçeve ikici bir modeli izler. Bir yandan, bir kişiyi şekillendiren dil, kültür ve cemaat gibi "nedensel" tesirlerin dünyası vardır; bunlar, bu dünyadaki fenomenal eylemliliğin verili koşullarıdır. Öbür yandan, bireylerin kendi hayatlarının, bedenlerinin ve cemaatlerinin verili karakteristikleri karşısında bir seçim yapma ve düşünümde bulunma tutumu üstlendikleri "rasyonel zeminler" vardır -numenal eylemlilik konumu. Kymlicka şu cümleyi yazarken bu görüşü tekrar eder: "Bu çözüm her halükârda, berrak şekilde kavranılabilir bir toplum (toplumun mensuplarının berisinde hiçbir şeyin iş görüyor olmadığı, tüm nedenlerin (cause) gerekçelere (reason) dönüştüğü bir toplum) arzulayan liberal görüşün tersidir" (a.g.e., s. 196-7, altını ben çizdim). Hegelciler, "nedenler" ve "gerekçeler" arasında kurulan bu karşıtlığın dil, kültür, toplum ve kurumların gerçekliğini anlamak açısından düzmece bir karşıtlık olduğunu savunacaklardır. MacIntyre ve Taylor'ın gayet iyi savundukları gibi, insan eylemi, kültür ve toplumların açıklanmasında nedenselliğin dili, benliğin kendi dünyasıyla olan yorumsal ilişkisini iki bedenin birbiriyle girdiği dışsal i-

znelerarası oluşumu ve iletişimsel etkileşim yoluyla özkimliğin e rilmesi, "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's *Jena Philosophy of Mind*" (Çalışma ve Etkileşim: Hegel'in Jena Çalışması 'Tin Felsefesi' Üzerine Notlar) başlıklı erken dönem yazısından bu yana Habermas'ın çalışmalarının temel içgörüsü olageldi.[10] Habermas özkimliğin öznelerarası oluşumuna ilişkin bu içgörüyü sıklıkla George Herbert Mead'in diliyle formülleştirir. "Ben" ancak bir "biz" arasında, bir söz ve eylem cemaati içerisinde "ben" haline gelir. Birey oluş, toplumlaşmayı (association) öncelemez, daha ziyade ne türden bireyler olacağımızı tanımlayan bu toplumlaşma türleridir.[11] Ne var ki, Habermas kendisinin iletişimsel etik teorisinde bir deontolojik bakışı ve hakkın iyi karşısındaki önceliğini savunmak konusunda Rawls ve Kohlberg'i izler.[12] Bu durumda Habermas tutarsızlığa mı düşüyor, yoksa Sandel'in varsaydığının tersine, bir deontolojik etik teorisi ve belli bir benlik anlayışının birbirlerini içerimleme ilişkisi yok mudur?

---

lişkiye indirger. Oysa insan eylemi ancak gerekçelerin dilinin ve içerisinde faillerin kendi dünyalarını algıladıkları yorumsal çerçevenin anlaşılması kaydıyla anlaşılabilir. Yalnızca yorumbilgisel yorum olmakla kalmayıp bunun ötesine uzanan bir "nedensel" açıklama olanaklıdır ve hatta arzu edilebilir elbet. Toplum bilimlerinde bu tip açıklamaların "önceden zaten yorumlanmış" bir gerçeklikten işe başlaması gerekir. Yeni-Hegelci MacIntyre ve Taylor gibi eleştirel toplum teorisi de, ampirisist nedenler dili karşısında yorumsal çerçevenin taşıdığı öncelikten hareket eder. Kymlicka'ya göre, "berrak bir şekilde kavranılabilir" bir toplumun ahlâki bir buyruk (imperative) haline gelmesine karşılık, Hegelcilerle birlikte eleştirel teorisyenler tam da "nedenler" ve "gerekçeler" arasındaki karşıtlığın, insan eylemleri, kurumları ve kültürünün ışığında yeniden formülleştirilmeye ihtiyaç duyduğu konusunda ısrar eder. Bu konudaki eski bir yazı için bkz. Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics*, 25 (1971), s. 3-51; Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978), özellikle 18-22. bölümler arası; Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Sciences*, çev: Shierry Weber Nicholsen ve Jerry A. Stalk (MIT Press, Cambridge, Mass., 1989); Richard J. Bernstein, *Restructuring Social and Political Theory* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1978).

10. *Theory and Practice*, çev: John Viertel (Beacon, Boston, 1973), s. 142-70.

11. J. Habermas, "Moral Development and Ego Identity", *Communication and the Evolution of Society* içinde, çeviren ve sunan Thomas McCarthy (Beacon, Boston, 1979), s. 93 ve sonrası.

12. Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde, çev: Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen (MIT Press, Cambridge, Mass., 1990), s. 43 ve sonrası.

Bir deontolojik bakışın savunulması Habermas'ın teorisinde, Rawls'un *Theory of Justice*'inde karşılaştığımızdan farklı bir biçime bürünür. Rawls'un bir toplumsal sistemin temel erdemi olarak adalet ile genelde eksiksiz bir iyi teorisinin işler halde olduğu ahlâk teorisi bölgesi arasında bir ayrım yapmasına karşılık,[13] Habermas modernliğe geçişten ve teleolojik dünya görüşünün yıkılmasından sonra, ahlâk teorisinin aslında ancak deontolojik olabileceğini ve adalet soruları üzerine yoğunlaşması gerektiğini belirten daha güçlü bir iddiaya bağlı kalır. Habermas, Kohlberg'i izleyerek, modernliğe geçişin yalnızca tarihsel açıdan olumsal bir evrim olmakla kalmayıp, "adalet yargıları"nın aslında tüm ahlâki yargıların katı çekirdeğini oluşturduğu konusunda ısrar eder. Habermas şöyle yazar: "Böyle bir etik...iyi hayat sorularını, bu soyutlama yoluyla pratik soruları bilişsel işleme sokabilmek için *adalet soruları* halinde üsluplaştırır".[14] Burada söz konusu olan, deontolojinin teleolojik bir teoriyle yanyana konulmuş bir tür ahlâk teorisini betimlemesi değildir; Habermas'a göre, adalet ve hak iddialarına ilişkin deontolojik yargılar, bu fenomenler hakkında bilişsel açıdan anlamlı herhangi bir şey söyleyebildiğimiz ölçüde ahlâk alanını tanımlar.

Aslında, adalet ve hak yargılarının *ahlâk alanını* oluşturduğunu bildiren tezi nasıl savunabiliriz? Bu konuda Habermas'ın çalışmalarında iki ayrı argüman bulunduğunu görüyorum, ama bence ikisi de tatmin edici değil. Birincisi, Habermas, yalnızca adalet yargılarının açık seçik ayırt edilebilir bir biçimsel yapıya sahip olduğunu ve böylelikle evrimci bir model uyarınca incelenebileceğini, buna karşın iyi hayata ilişkin yargıların amorf olduklarını ve bu nedenle birincisiyle aynı türden biçimsel incelemeye elverişli olmadıklarını varsaymaktadır.[15] Bu gözlem, ahlâk bölgesinin adalet meseleleriyle sınırlandırılmasını hak-

13. John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972), s. 398 ve sonrası.
14. Habermas, "A Reply to My Critics", John Thompson ve D. Held, der., *Habermas: Critical Debates* içinde (MIT Press, Cambridge, Mass., 1982), s. 246.
15. Kohlberg-Gilligan tartışması bağlamında yakın bir tarihte ifade edilişi için bkz. Habermas, "Moral Consciousness and Communicative Action", *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde, s. 181; "adalet" ve "iyi hayat" arasında yapılan bu ayrıma ilişkin 6. bölümde yaptığım tartışmaya bakınız.

lılaştırmak şöyle dursun, daha az biçimselci bir etik teorisinin geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğu sonucuna da yol açabilirdi elbet. Bu, Bernard Williams'ın *Ethics and the Limits of Philosophy*'de ve Charles Taylor'un çeşitli yazılarında başarıyla savunulan bir sonuç.[16]

İkincisi, Habermas, adalet yargılarının evriminin benlik-öteki ilişkilerinin evrimiyle yakından bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Buna göre, adalet yargıları benlik-öteki ilişkilerine dair çeşitli anlayışlar içerir. Bu, özkimliğin ve adalete ilişkin ahlâki yargıların yakından bağlantılı olduklarını söylemek demektir. Bunun nedeni adaletin *par excellence** toplumsal erdem olmasıdır.[17]

Burada bir kez daha benlik-öteki ilişkilerine daima özkavrayışın (self-understanding) ve özdeğerlendirimin (self-evaluation) eşlik ettiği ve adalet *ötekine saygı* erdemlerinin *par excellence* toplamı olsa bile, bunun yine de ahlâk teorisi açısından *özsaygı* erdemlerinin ve bunların öneminin göz önünde tutulmasını engellemeyeceği söylenilerek Habermas'a karşı çıkılabilir. Habermas'ın deontolojik etik savunusu ahlâk teorisinin uygun nesne alanıyla ilintili bir iddia olarak kavranıldığı takdirde, ahlâk teorisinin neyi başarmayı umabileceğine ilişkin böylesine bir kısıtlayıcı görüş lehine hiçbir tayin edici argüman kalmaz ortada.

Ama belki de, iletişimsel etiğin temel içgörüsünü biçimselci ve adalet yönelimli bir teori çerçevesinde serimlemek bile zorunlu olmayabilir. Başka bir deyişle, Habermas'ın iletişimsel etiğe kazandırdığı *güçlü* deontolojik yorum, bu projenin temel içgörüsünden ayrı tutulabilir. Bu temel içgörüden şunu anlıyorum: Ahlâki normların adilaneliği ve ahlâki değerlerin doğruluğu ancak katılımcılarının tartışmayı başlatmada ve sürdürmede ve söyleşi için yeni konular öne sürmede tam anlamıyla eşit olmalarına izin veren bir pratik argümantasyon yoluyla tesis edilebilir.[18] Böyle an-

16. Bkz. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985); Charles Taylor, "The Diversity of Goods", *Philosophy and the Human Sciences, vol. 2 of Philosophical Papers* (Cambridge University Press, Cambridge, 1985), s. 230-47.

* Kusursuz, mükemmel, belli başlı, en üst düzeyde. (ç.n.)

17. Bkz. Habermas, "Moral Consciousness and Communicative Action", s. 121.

18. Pratik argümantasyonlar üzerinde, görüş alışverişinin ve tartışmanın başlatılması fırsatlarının eşitliği ve simetrik olması gibi, doğası gereği "deontolojik" olduğu söylenebilecek belli kısıtlamalar vardır doğal olarak. Bunlar, so-

laşıldığında iletişimsel etik bir ahlâki haklılaştırım teorisidir. Etikte haklılaştırımın bir ahlâki argümantasyon biçimi olarak görülmesi gerekir. Thomas Scanlon'un kendi sözleşmecilik kavramının savunusu için yazdıkları, iletişimsel etiğe de uygulanabilir pekâlâ. "Bizim aşağı yukarı aşina olduğumuz türden ahlâki argüman, etikteki haklılaştırımın tek biçimi olarak kalabilir...iyi bir felsefi teorinin yapması gereken, bize en iyi ahlâki argüman biçimlerinin neye vardığına ve bunların ne türden bir doğruya varmanın yolu olabileceklerine ilişkin daha belirgin bir kavrayış sağlamaktır".[19]

İletişimsel etiğin tasavvur ettiği böyle bir ahlâki haklılaştırım söyleşisinde bireyler kendilerini "köksüz" benlikler olarak görmek zorunda kalmaz. Bu bireyler kendilerini, aziz tuttukları amaçlardan ya da onları neyseler o kılan oluşturucu bağlılıklardan bağımsız olarak tanımlamak zorunda değildir. Burada bireyler pratik söylemlere girerken bir "başlangıç durumu"na dahil olmuyor. Onlardan kendilerini gündelik kimliklerine radikal ölçüde aykırı yollardan tanımlamaları istenmez. Bu ahlâki argümantasyon modeli, söyleşide meşru olarak ortaya atılabilecek konular dizisini önceden tanımlamadığı gibi, köksüz bir benlik anlayışından da hareket etmez. İletişimsel etikte bireyler herhangi bir "bilgisizlik perdesi"nin berisinde durmazlar.

Şu halde, Sandel'in Rawls'a yönelik eleştirisinin tersine, iletişimsel etik modeli, bir ahlâki haklılaştırım anlayışının ışığında neyin ahlâki iyi olarak tanımlanabileceğini kısıtlayan bir yordamsal ahlâk teorisinin, bir "köksüz" benlik anlayışına bağlı kalması gerekmediğini önerir. İletişimsel etik, hayati önemi bulunan

nucun "adilane" olmasını, bu sonuca varılan sürecin "adilane"liği garantiye alınarak sağlamayı amaçlayan temel argüman kurallarıdır. Bu anlamda iletişimsel etikte, bir pratik söylemde katılımcıların üzerinde anlaşabilecekleri "iyi", "hak" tarafından, yani adil argümantasyon ve adil tartışma koşulları tarafından kısıtlanmıştır. İletişimsel etiğin bir deontolojik teori olmayı sürdürmesinin nedeni budur, ama Habermas'ın çalışmalarındaki değişkesinden ayrı tutabilmek için bunun "zayıf bir deontolojik" yorumunu savunmak istiyorum. Bunun "zayıf bir deontolojik" yorumu, adalete ilişkin soruların yanı sıra iyi hayat sorularının, normların yanı sıra değerlerin söylemsel tartışmaya konu edilebileceğini ve bir konsensüse değil, "bir anlamaya ulaşma"yı amaçlayan açık uçlu bir söyleşide sınavdan geçirilebileceğini savunur.

19. T. M. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", A. Sen ve Bernard Williams, der., *Utilitarianism and Beyond* içinde (Cambridge University Press, Cambridge, 1984), s. 107.

bir açıdan, modern benlik anlayışını onaylar ve ahlâki özerkliğin yalnızca benliğin din, gelenek ve toplumsal dogmaya itiraz etme hakkı anlamına gelmekle kalmayıp, aynı zamanda benliğin kendisi ile toplumsal roller ve bunların içeriği arasında bir mesafe koyma ya da "düşünümsel rol mesafesi"ni varsayma hakkı demek olduğunu savunur. Cemaatçiler "köksüz benlik"i eleştirirken sıklıkla, bir kişinin özkimliğinin oluşumu açısından kurucu cemaatlerin taşıdığı önem ve "benim konumum ve getirdiği yükümlülükler"in (F. H. Bradley) eleştirel olmayan bir tarzda kabul edilmesinden ibaret olan bir uzlaşımsalcı (conventionalist) ya da rol-konformist tutum arasında bir ayrım gözetmede başarısız olurlar. Cemaatçiler sıklıkla bir kişinin kimliğinin oluşumu açısından kurucu cemaatlerin önemine ilişkin felsefi tezi, toplumsal olarak uzlaşımsalcı ve ahlâken konformist olan tutumla karıştırıyor izlenimi bırakmaktadırlar. Bu kurucu kimliklerin içeriğini ve bunların "*prima facie*"* bize dayattıkları görev ve yükümlülükleri eleştirme, itiraz etme ve sorgulamaya muktedir olma yönündeki özgül *modern* başarının reddedilmemesi gerekir.[20] Aksi takdirde cemaatçilerin, kurucu ce-

* İlk bakışta. (ç.n.)

20. Tarih boyunca tam da bu sorgulama ve düşünümlerle meşgul olmalarından ötürü, sonuçta bizim kültürlerimizin ve medeniyetlerimizin ahlâki kahramanları haline gelen örnek gösterilebilecek ahlâki bireyler olmuştur: Yalnızca Sokrates değil aynı zamanda Antigone, yalnızca Budha değil aynı zamanda Maimonides, yalnızca Stoacılar değil Amos Peygamber kendi kültürleri ve toplumlarındaki uzlaşımsal ödevlerin ve yükümlülüklerin otoritesini sorgulamışlardı. Bunu, tam da kendi kültürel evrenlerine gömülü olmalarından ve bu evrenin ahlâki otoritesini taşımalarından ötürü, sorgulanılamaz olduğunu savundukları başka birtakım değerler adına yapmış olabilmeleri benim buradaki argümanımı çürütmez. Modernlik koşulları altında "değer alanlarının rasyonelleşmesi" geleneğin tüm "ahlâki verilileri"nin gittikçe sorgulanması demektir, ama dahası, bir zamanlar kahramanların, peygamberlerin ve ahlâk bilgelerinin imtiyazı olan ahlâki isyan ve sorgulama tutumunun, modern toplumların toplumsal rollerden kaynaklanan ödevleri ve yükümlülükleri giderek soyut, biçimsel ve gayrı kişisel kurallar ve normlar halinde tanımlamalarından ötürü şimdi artık gündelik hayatta "rutinleşmesi" demektir. Basit bir örnek vermek gerekirse, modern şirkette üstleriyle birlikte çalışan bir işçi olarak siz, üstleriniz karşısında, söz konusu şirketteki işlevsel işbölümünün dayattığının daha ötesinde bir minnet ve boyun eğme ilişkisi içerisinde değilsiniz. Toplumsal yükümlülükler daha soyut hale geldikçe, bunlar bireylere, "çatlakları" kendi kendileri için doldurmaları konusunda daha fazla serbestiyet tanır. Sözgelimi, birçok kadın sekreterin genellikle erkek olan patronlarına kahve hazırlayıp sunmaları, golf randevularını ayarlamaları ya da temizlikçileri çağırmaları firmadaki işlevsel işbölümünün bir parçası değildir. Bu

maatlerin önemini vurgulamakla toplumsal konformizmin, otoriteryanizmin ve kadınların bakış açısından patriyarkinin onaylanmasını birbirinden ayırmaları çok zor olacaktır.[21] Bunun tersine, iletişimsel etik bu içgörüyü esas kabul eden ve bireylere düşünümsel rol-mesafesini üstlenme *yetenek* ve *istekliliğini*, bir söyleşide yer alan ötekilerin konumunu hesaba katma ve onların bakış açısından akıl yürütme yetenek ve istekliliğini atfeden bir kişi görüşü geliştirir. Doğal olarak, benliğe ilişkin bu varsayımlar "zayıf" olup, tartışma kaldırmaz değildir. Bu varsayımlar, bireylerin, iletişimsel etiğin düşünümselliğini ve evrenselciliğini benimsemeyi onlar açısından hem güdülenimsel olarak makul hem de rasyonel olarak kabul edilebilir kılacak psişik-ahlâki *Bildung*'a ya da formasyona sahip olmalarını öngerektirir.

Bir yordamsal ahlâki argümantasyon teorisi olarak iletişimsel etik belli bazı *tözsel* önvarsayımlara yaslanır. Bu bence kaçınılmaz bir durum. Yordamsal teorilerin hepsinin bazı tözsel bağıtlanmaları önceden varsayması gerekir. Burada sorun, bu tözsel bağıtlılıkların, statüsü sonradan sorgulanamaz teorik kesinlikler olarak sunulup sunulmadıkları ya da etik söylemi, söylemin önvarsayımlarının bile itirazla karşılaşabileceği, sorgulanabileceği ve tartışılabileceği radikal ölçüde düşünümsel bir tarzda kavrayıp kavrayamayacağımız değildir (bkz. yukarıda s. 55 ve sonrası). Pratik söylemlerin ahlâki tartışma alanını teorik olarak önceden tanımlamamalarından ve bireylerin argümantasyona başladıkları zaman gündelik bağlılıklarından ve inançlarından soyutlanmak zorunda olmamalarından ötürü, pratik söylemlerde yalnızca adalet meselelerinin değil, aynı zamanda iyi hayat meselelerinin de iz-

etkileşim örüntüleri tam da paternalistik, patrimonial ve modern öncesi bağımlılık biçimlerini sürdürmelerinden ötürü eleştirilir. Bu, toplumsal cinsiyet farklılıklarının ve toplumsal rollerin altındaki mantığın kendisini modern işyerinde başka yollardan ortaya koymayacağı anlamına gelmez elbet. Sekreterler hâlâ kahve pişirmeye, sevimli ve prezantabl görünmeye ve yalnızca patronlarına değil, iş arkadaşlarına da "annelik yapmaya" devam ediyorlar. Ama bu şekilde hareket etmeyi reddeden ve kendisinden beklenileni sorgulayan bir modern sekreter, böylelikle bir ahlâk bilgesi ya da kadın kahraman olmuş olmuyor, yalnızca modern dünyada hayatın kendisine izin verdiği ahlâki konumlardan birini üstlenmiş oluyor.

21. Bu nokta Marilyn Friedman tarafından ikna edici bir şekilde savunulmuştur. Bkz. "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community", *Ethics*, 99.2 (Ocak 1989), s.275-90.

lekselleştirilebilmesinin ya da bizzat söylemin önvarsayımlarına itiraz edilebilmesinin önüne geçemeyiz. Ahlâk teorisini bir argümantasyon teorisi olarak gören bir iletişimsel etik modelinin kendisini adaletin öncelliğiyle kısıtlaması gerekmez. İyi hayata ilişkin soruların da pratik söylemlerin konusu olmamaları için herhangi bir neden görmüyorum. Söylemlerin herkes açısından eşit ölçüde kabul edilebilir iyi hayat anlayışları doğurmayacağına kuşku yok, bunu yapmaları da arzu edilir bir şey değildir. Ama, Habermas'ın zaman zaman önerdiğinin tersine, bizim iyi hayat anlayışlarımız, tıpkı adalet anlayışlarımız gibi, öznelerarası tartışma ve düşünümün olanaklı olduğu meselelerdir; bu konularda yasa koymak şöyle dursun, konsensüse varmak bir amaç olmasa bile bu böyledir. Adalet meselelerini iyi hayat meselelerinden ayıran çizgi herhangi bir ahlâk sözlüğünde yazılmış olmayıp, tarihsel ve kültürel mücadelelerin bir sonucu olarak evrilmektedir. Bu, adalet meseleleri ve iyi hayat meseleleri arasında, kamusal ve özel alanlar arasında bir çizgi çekilmesine gerek olmadığını söylemek anlamına gelmez. Daha sonra 3. ve 6. bölümlerde savunacağım gibi, bu görevin yerine getirilmesine yardım edecek olan şey, sorunların ahlâki sınıflandırımı değil, demokratik bir politik yapıda geliştirmek ve aziz tutmak istediğimiz normatif ilkelerin ve değerlerin ifade edilmesidir.

Şu halde, sonuçta adaleti ahlâkın merkezi olarak gören güçlü bir deontolojik teorinin, ahlâk teorisinin alanını gereksiz yere kısıtladığını ve bizim ahlâki tecrübelerimizin mahiyetini çarpıttığını belirten Williams, Taylor ve Sandel gibi deontoloji eleştirmenleriyle aynı kanaatteyim.[22] Ama evrenselci ve iletişimsel bir etik modelinin bu denli güçlü tarzda yorumlanması gerekmez. Böyle bir teorinin "zayıf" bir deontoloji savunduğu düşünülebilir. Buna göre,

22. Habermas etik teorisinde yalnızca özsaygıya yönelik erdemleri hesaba katmamakla kalmaz, aynı zamanda adalet alanını yalnızca kamusal-kurumsal bölgeyle sınırlandırır ve böylelikle aile içerisindeki ilişkilerimizi ve arkadaşlarımızla olan gündelik ilişkilerimizi şekillendiren enformel adalet yapılarını göz ardı eder. 5. bölümde savunacağım gibi, teorideki bu peşin hükmün doğurgularından biri de toplumsal cinsiyetle ilişkili tüm sorunların adalet bölgesinden dışlanması ve özel alana havale edilmesidir. Ayrıca karş. Norma Haan, "An Interactional Morality of Everyday Life", N. Haan, R. Bellah, P. Rabinow ve W. Sullivan, der., *Social Science as Moral Inquiry* içinde (Columbia University Press, New York, 1983), s. 218 ve sonrası.

normların argümantasyon yoluyla tesis edilmesi, bu normların geçerliliklerinin temel ölçütüdür. Ayrıca böyle bir teori, bizim iyi hayat anlayışlarımız hakkında ahlâki tartışma yapılmasına da izin verebilir ve böylelikle iyi hayat anlayışlarımızın ahlâki düşünüm ve ahlâki dönüşüme dahil olmasını sağlar. Bu, güçlü bir teleoloğun tercih edebileceğinden çok daha zayıf bir sonuç oluyor kuşkusuz, ama modernlik koşullarında aslında tekanlamlı bir insani iyi anlayışının formülleştirilebileceğini ve savunulabileceğini göstermek de ancak böyle bir teleoloğa düşer. Buraya dek Habermas haklı: Modernlik koşullarında ve bilim, estetik, hukuk bilgisi, din ve ahlâkın değer alanlarının farklılaşmasının ardından, bundan böyle kapsamlı bir insani iyi anlayışı vizyonu formülleştiremeyiz. Aslında, Alasdair MacIntyre'ın iyi hayat tanımının ("insan için iyi hayatın araştırılmasıyla harcanmış hayat")[23] gayet iyi açığa vurduğu gibi, modernler olarak bizler çeşitli iyilerle yaşamak zorundayız. İyi hayatın yiyecek sıkıntısına çare arayan bir Afrikalı savaşçı olarak mı, Varşovalı bir getto direnişçisi olarak mı, yoksa bir Teresa Ana ya da Rosa Luxemburg olarak mı yaşanılacağım etik teori önceden yargılayıp kararlaştıramaz; olsa olsa modern ahlâk teorisi belli eylem çizgilerinin temel geçerliliği ve belli türde değerlerin doğruluğu hakkındaki sezgilerimizi değerlendirirken başvurabileceğimiz bazı çok genel ölçütler sağlayabilir. Ne büyüsü bozulmuş bir evrende birlikte yaşamak zorunda olduğumuz iyi anlayışlarının çoğulluğunu ve çeşitliliğini ne de ahlâk teorisinde kesinliğin kaybolmuş olmasını bir sıkıntı nedeni olarak görüyorum. Değer farklılaşması koşulları altında aklın birliğini, bizim tüm bilişsel bağıtlılıklarımızı ve değer bağıtlılıklarımızı uyumlu kılabileceğimiz homojen, şeffaf bir cam küre imgesi altında değil, daha ziyade dış hatları döküntülerin arasında parlayan dağınık kristal parçacıkları olarak kavramak zorundayız.

23. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1981), s .204.

3. CEMAAT POLİTİKASI: MODERNLİĞE VERİLEN BÜTÜNLEŞMECİ YANITLARA KARŞI KATILIMCI YANITLAR

Benlik kavramı ve deontoloji üzerine yapılan tartışma ahlâki ve politik olmak üzere iki boyuta ayrılabilir. Ahlâk teorisinde deontoloji, hem neyin meşru bir şekilde iyi hayat olarak savunulabileceğinin sınırlandırılması anlamında hem de adalet anlayışlarının *tikel* iyi hayat anlayışlarından bağımsız olarak haklılaştırılabilmesi anlamında, adalet anlayışlarının iyi hayat anlayışlarını öncelemesi gerektiğini ima eder. Politika dünyasında deontoloji, bir adil düzenin temel ilkelerinin, hem yurttaşların birçok farklı iyi hayat anlayışlarını özgürce izlemesine ve aziz tutmasına izin vermek anlamında hem de özgül herhangi bir toplumsal iyi ya da refah uğrunda yurttaşların temel özgürlüklerine asla ket vurulmaması gerekmesi anlamında, ahlâken yansız olması gerektiği anlamına gelir. Şimdiye dek eğildiğim argümanlar yalnızca deontoloji lehindeki ahlâki iddialarla ilgiliydi. Cemaatçilerin çoğu ahlâk teorisi düzleminde deontolojiyi reddeder ve adalet anlayışlarının belli bazı iyi hayat anlayışlarını zorunlu olarak içerimlediğini savunur. Deontoloji lehine olan politik argümanlar liberal düşünürlerin zihinlerinde ağır basar ve cemaatçi düşünürler en keskin eleştirilerle bu sorun kapsamında karşılaşır.

Cemaatçiler Rawls'a yönelik eleştirilerinde ne adaletin birinci ilkesi (en geniş temel eşit özgürlük ilkesi)[24] üzerinde yoğunlaştılar ne de iki adalet ilkesinin düzenlenmesini ve özgürlüğün önceliğini sorguladılar. Cemaatçilerin çağdaşı olan eleştirmenlerin, cemaatçilerin küçük, homojen, farklılaşmamış toplumsal birimlerin savunucuları olduklarını ve özellikle hoşgörüsüzlüğe, dışlayıcılığa ve hatta belki de ırkçılık, cinsiyetçilik ve yabancı düşmanlığı biçimlerine eğilimli olduklarını varsaymalarına yol açan nokta kısmen, onların "özgürlüğün önceliği" konusunda açık olmayışlarıdır.[25]

---

24. Bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 60 ve sonrası.
25. Bkz. H. Hirsch, "The Threnody of Liberalism", *Political Theory*, 14.3 (Ağustos 1986), s. 423-49; Iris Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference", *Social Theory and Practice*, 12.1 (Bahar 1986), s. 2-25.

Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Ahlâki Karmaşıklığın Örüntüleri) başlıklı eserinde bu sorunlara ilişkin yaptığı ilginç analiz esnasında, cemaatçiliğin, ana görünümü kişisel ideallerin ve politik ideallerin uzlaştırılması arayışı olan "politik romantizm" geleneğini izlediğini savunur.[26] Larmore, "*modus vivendi*"* liberalizmi adını verdiği bir konumu savunurken şöyle yazar:

> Ne var ki, bu tam da liberal geleneğin özüne aittir. Kişiler olarak bizlerin ne olmamız gerektiği konusundaki anlayışlar, politik düzenin yansız kalması gereken kalıcı bir tartışma konusudur. Liberalizmin bir insan felsefesi değil, bir politika felsefesi olduğunu kabul etsek iyi olur... Bu, bizlerin liberal "alanların ayrılığı" karşısında, politik romantiklerin ya da bizzat liberallerden kimilerinin göstermiş olduklarından daha olumlu bir tutum benimsememiz gerektiği anlamına gelir.[27]

Liberalizmin bir "insan felsefesi"ne başvurmaksızın ya da tek başına, Rawls'un yakın bir tarihte "örtüşen konsensüs" adını verdiği konu temelinde savunulabileceği konusunda kuşkularım var.[28] Burada beni ilgilendiren nokta Larmore'un, kişisel ve politik ideallerin ya da çeşitli toplumsal alanların "uzlaştırılması"nın, hem günümüz cemaatçiliğinin hem de Herder'den ve Fransız devrimine gösterilen muhafazakâr tepkiden bu yana politik romantizmin ayırt edici karakteristiği olduğu yönündeki iddiasıdır. Cemaatçi politik düşünce aslında iki ana çizgi içerir. Birincisi, uzlaşmacı ya da benim "bütünleşmeci" demeyi tercih ettiğim çizgidir; ikincisiyse, "katılımcı" çizgidir. Cemaatçi düşünceyi özgürlüğün önceliğini çiğneme suçlaması karşısında kırılganlaştıran unsur da, bu iki çizgi arasında gidip gelinmesidir.

Birinci anlayışa göre, modern toplumlardaki bireyciliğin sorunları, yani bencillik, anomi ve yabancılaşma ancak tutunumlu bir değer şemasının iyileştirilmesi ya da yeniden canlandırılması yo-

26. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987), s. 119.
* Birlikte yaşama yolu ya da biçimi; geçici anlaşma.
27. A.g.e., s. 129.
28. John Rawls, "Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14.3 (Yaz 1985), s. 223 ve sonrası.

luyla çözüme kavuşturulabilir. Bu tutunumlu değer şeması Novalis'in ve bazı Alman romantiklerinin umdukları gibi bir din[29] olabilir ya da Rousseau'nun hayal ettiği gibi, ilkeleri yurttaşın erdemini aşılayan bir "yurttaşlık dini" olabilir.[30] Şu halde, bu değer şeması, MacIntyre'a göre Ortodoks Musevi, Rum ve İrlandalı cemaatlerde yaşamaya devam eden bir "medeni kanun" olarak görülebilir;[31] ya da Sandel'in işaret ettiği gibi, ahlâki karakteri şekillendiren ve derinlik kazandıran bir dostluk ve dayanışma vizyonu olabilir.[32] Bu örneklerin her birinde, değerlerin yeniden canlandırılması, değer reformu ya da değerlerin yeniden yaratılması vurgulanırken kurumsal çözümlerin ihmal edilmesinin, bütünleşmeci görüşün ayırıcı özelliği olduğu ortaya çıkıyor.

Bunun tersine, benim "katılımcı" adını vereceğim görüş ise, modernliğin sorunlarını bir aidiyet, birlik ve dayanışma duygusunun kaybedilmesinden ziyade *politik eylemlilik ve etkililik* duygusunun kaybedilmesi çerçevesinde görür. Politik eylemliliğin kaybedilmesi kişisel olanın politik olandan ayrılmasının ya da modern toplumların politika, ekonomi, yurttaşlık ve ailevi-mahrem dünyalar halinde farklılaşmasının bir doğurgusu değil. Bu kayıp belki de çeşitli alanlar arasındaki çelişkilerin bir doğurgusu olabilir: Bu çelişkiler kişinin belli bir alandaki eylemlilik olanaklarını o kişinin başka bir alanda işgal ettiği konum temelinde azaltabilir (sözgelimi, ilk burjuva cumhuriyetleri yurttaşlık haklarına, gelir düzeyi ve meslek temelinde ket vurdukları ve ücretli çalışanlara oy verme hakkı tanımadıkları zaman olup biten de buydu). Ya da bu kayıp, alanların karşılıklı dışlayıcılığı sistem tarafından perçinlenirken, çeşitli alanlarda yer almanın, bu alanlarda söz konusu olan faaliyetlerin mahiyetinden ötürü karşılıklı olarak dışlayıcı hale geliyor olması gerçeğinin bir sonucu olabilir (örnek olarak anneliğin insana yüklediği görevler ile kadınların ekonomi,

29. Bkz. Novalis, "Christendom or Europe?", *Hymns to the Night and Other Selected Writings* içinde, çeviren ve sunan Charles Passage (Library of Liberal Arts, New York, 1960), s. 45 ve sonrası.
30. J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, birinci basımı 1762 (Garnier, Paris, 1962), s. 327 ve sonrası.
31. MacIntyre, *After Virtue*, s. 234, 244-5.
32. Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12.1 (1984), s. 81 ve sonrası.

politika ya da bilim alanlarındaki kamusal iştiyaklarını ve kamu gelirlerinin daha iyi, daha kolay uygulanabilir çocuk bakımı biçimlerini desteklemek için kullanılmadığı gerçeğini düşünün).

Şu halde, katılımcı görüş toplumsal farklılaşmayı modernliğin bertaraf edilmesi gereken bir boyutu olarak görmez. Katılımcı görüş daha ziyade çeşitli alanlar arasındaki çelişkilerin ve irrasyonelliklerin azaltılmasını ve bir alanda yer almanın öbüründe yer almayı dışlamasının engellenmesini teşvik eder. Cemaatçi düşünürler modern toplumların sorunları karşısında hangi perspektifi vurgulamak istedikleri konusunda her zaman açık bir tutum içerisinde olmamışlardır ve bu nedenle liberal eleştirmenler bu müphemliğe dikkat çekmekte haklıdırlar.

İster Nozick'in özgürlükçülüğü[33] üzerinde ya da isterse Rawls'un refah liberalizmi üzerinde yoğunlaşsınlar. çağdaş cemaatçiler II. Dünya Savaşı sonrasının refah devletinin liberalizmiyle uğraşmaktadırlar.[34] Nozick ve Rawls, bir politik formasyon olarak refah devleti açısından temel bir önem taşıyan bir sorun üzerinde, yani dağıtımcı adaletin ilkeleri ve ölçütleri üzerinde yoğunlaşır. Michael Walzer ve Charles Taylor, tüm toplumsal iyilere uygulanabilir tek bir dağıtımcı adalet ilkesi olamayacağını savunur. Walzer'in işaret ettiği gibi: "Farklı toplumsal iyilerin farklı gerekçelerle, farklı yordamlar uyarınca ve farklı failler tarafından dağıtılması gerekir; ve tüm bu farklılıklar bizzat toplumsal iyilere ilişkin farklı kavrayışlardan kaynaklanır..."[35] İkincisi, bizim toplumlarımız farklı ve zaman zaman birbirini dışlayan dağıtım ilkeleri (ihtiyaç, mensubiyet, liyakat, katkı gibi) temelinde işler. "Tüm bunlar şu anlama gelir ki", diye yazar Taylor, "tek bir dağıtımcı adalet ilkeleri dizisi arayışından vazgeçmek zorundayız. Tersine, bir modern toplum farklı, karşılıklı olarak birbirine indirgenemez perspektifler altında görülebilir ve bunun sonucunda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez dağıtımcı adalet ilkeleri temelinde yargılanabilir".[36] Üçüncüsü, tek

33. Karş. Charles Taylor, "Legitimation Crisis?" ve "The Nature and Scope of Distributive Justice", *Philosophy and the Human Sciences* içinde, s. 248-318.
34. Bkz. Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Basic Books, New York, 1983).
35. A.g.e., s. 6.
36. Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", s. 312.

bir kapsamlı, tüm alanlarda uygulanabilir dağıtımcı adalet ilkesi arayışı, çağdaş liberallere ancak sorunu ortaya atmak için seçtikleri *felsefi çerçeveden* ötürü makul görünür. Taylor'un sözcükleriyle söylenirse, hakların taşıyıcısı olarak birey perspektifinden yola koyulan çağdaş liberaller, dağıtımcı adalet sorununu yalnızca çeşitli bireylerin birbiriyle çatışan hak iddiaları bazında çerçevelendirebileceklerini iddia ederler. Hem Taylor hem de Walzer, sorun bu tarzda çerçevelendiği takdirde böylesi bireylerin Rawlscu farklılık ilkesi gibi birşeyleri seçeceklerini kabul ederler.[37] Taylor, deontolojiye yönelik olarak geliştirdiği ahlâki eleştiri zemininden hareketle bu çerçeveyi reddeder ve farklı dağıtımcı adalet ilkelerinin farklı iyi anlayışlarıyla ilişkili olduğunu ve sonuçta bunların da bizim insani toplumlaşmalarımızın mahiyetine dair farklı kavrayışlarla ilişkili olduğunu savunur.[38] Buna benzer şekilde, Walzer'a göre politik cemaatin herhangi bir "başlangıç durumu" olarak değil, "adalet açısından uygun ortam" olarak benimsenmesi gerekir,[39] çünkü bizzat cemaat, dağıtıma uğrayan bir iyidir ve belki de en önemli iyidir.

Birleşik bir dağıtımcı adalet teorisi arayışına yönelik bu eleştiriler de bir "bütünleşmeci" ya da "katılımcı" dil içerisinde ifade edilebilir. Taylor ve Walzer adalet açısından uygun ortamın bizzat politik toplumlaşma olduğunu vurguladıkları ve adalet hakkında düşünmeye böyle bir cemaatin mensuplarının barındırdığı ortak kavrayışlar temelinde başlamak zorunda olduğumuzu belirttikleri zaman bütünleşmeci çizgiyi izlemektedirler. Modern toplumlar, tek bir insani iyi anlayışı etrafında ya da hatta bizzat söz konusu cemaate ait olmanın değerine ilişkin ortak bir kavrayış etrafında bütünleşmiş olan birer cemaat değildir. Dağıtımcı adalet sorunları tam da politik cemaatin mensupları arasında böylesi bir ortak kavrayış olmamasından ötürü boy gösterir. Taylor ve Walzer'in de kabul ettikleri gibi, modern toplumlar, iyi konusundaki ve bizzat iyi toplumlaşma konusundaki vizyonların "çoğulluğu"nun damgasını taşır. Eğer bu doğruysa, o vakit kamusal olarak kabul edilebilir bir

37. Walzer, *Spheres of Justice*, s. 79; Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", s. 308 ve sonrası.
38. Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", s. 291.
39. Walzer, *Spheres of Justice*, s. 29.

adil dağıtım şeması arayışı, cemaatçilerin inanmamızı isteyecekleri denli kötü yönlendirilmiş bir arayış değildir çünkü malların, hizmetlerin, gelirin vb. aynı ahlâki anlayışları paylaşmayan birincil gruplar arasında nasıl dağıtılabileceği sorusu ne anlamsız ne de delice bir sorudur. Taylor ve Walzer, "hak taşıyıcısı birey" perspektifinin epistemik eleştirisini yaparken, zaman zaman bizzat Taylor'un cemaatin "felsefi çerçevesi"[40] olarak betimlediği bir çerçeveyi temel kabul ederler ve bunu sanki yalnızca metodolojik bir çerçeve değilmişcesine, sanki yaşayan bir politik gerçeklikmişcesine ele alırlar.

Michael Walzer *Spheres of Justice*'de (Adalet Alanları) belli başlı görevi karmaşık eşitliğe izin vermek ve bir iyi dizisinin öbürü tarafından gayri meşru şekilde tahakküm altına alınmasını (örneğin, kamu görevlerinin ve oyların, paranın tahakkümü altına girmesi) önlemek olan bir eşitlikçi, katılımcı adalet anlayışı geliştirmeyi amaçlamasına rağmen, toplumsal iyilere ilişkin "ortak kavrayışlar"a sürekli yaptığı başvurular esnasında bütünleşmeci dile kayar. "İçkin ve fenomenolojik"[41] olarak yol almayı amaçlamasından ötürü, toplumsal anlama ilişkin elde hazır bulunan ve paylaşılan tanımların ve kavrayışların Walzer'in çıkış noktası olması gerekir. Bununla birlikte, bu çıkış noktası, yapmakta olduğu şeyin ne ölçüde yalnızca bizimki gibi toplumlarda faillerin çeşitli iyiler hakkında düşündükleri şeyin fenomenolojik bir yeniden betimlenişinden ibaret olmadığı gerçeğini zaman zaman azımsamasına yol açar; tersine Walzer, amaçları bakımından Rawlscu "düşünümsel denge"den (reflective equilibrium) çok uzak durmayan bir "normatif yorumbilgisi" uygulamaktadır. Sözgelimi, Walzer, yurttaşlık ve sağlık hizmetleri gibi belli iyilere ilişkin ortak görüşlerden ve kavrayışlardan hareket ederek bu sorunlara ilişkin genel kavrayışı inceltmekte, sistemleştirmekte, tutarlı kılmaktadır ve eleştirerek "daha iyi" bir kavrayışla yerini değiştirmektedir. *Spheres of Justice* bunun gibi örneklerle dolu, ama en açıklayıcı olanı Walzer'in çağdaş batı toplumlarındaki konuk işçilere ilişkin yaptığı dikkat çekici tartışmadır. Walzer bu konuda hem Batı Avrupa'da hem de Birleşik Devletler'de var olan re-

40. Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", s. 297 ve sonrası.
41. Walzer, *Spheres of Justice*, s. 26.

vaçtaki politik konsensüsün daha ötesine uzanmak konusunda isteksiz değildir; bunun ötesine geçer ve konuk işçilerin yaşadıkları toplumla bütünleşme hakları olduğunu, yalnızca sürekli ikamet hakkına değil, yurttaşlık hakkına sahip olduklarını savunur. Walzer şöyle yazar: "O halde, demokrat yurttaşlar bir seçenekle karşı karşıyadır: Yeni işçiler getirmek istiyorlarsa toplumlarının mensuplarını devşirdiği kaynağı genişletmeye hazırlanmak zorundalar; yeni mensupları kabul etmek istemiyorlarsa, toplumsal olarak zorunlu işlerin yapılması için yurt içindeki emek pazarının kısıtlanımları dahilinde çare bulmak zorundadırlar".[42] Walzer bu cemaatlerin iki seçenekten birini tercih etme hakları olduğunu tartışma konusu yapmıyor, yalnızca bir politika teorisyeni olarak neyin doğru olduğuna inandığını açık seçik ortaya koyuyor: "Politik adalet sürekli yabancı uyruklu olmanın (tikel bireyler ya da değişen birey sınıfları açısından) önündeki bir engeldir".[43] Özellikle bu son cümle Walzer'in argümanının katılımcı mahiyetinin iyi bir örneğini oluşturuyor.

Modernliğin ve politikanın sorunlarına yaklaşmanın bu iki tarzı arasında ayrım yapmak, bize, Habermas'ın eserleri ve çağdaş cemaatçilerin bazı projeleri arasındaki ilişkiyi daha net görme olanağı sağlar. Modernliğin kamusal katılım ilkesi ışığında savunulması, *The Structural Transformation of the Public Sphere* başlıklı ilk denemelerinden itibaren Habermas'ın çalışmalarının zaruri bir boyutu olageldi.[44] "Aydınlanmanın diyalektiği" olarak modernlik hakkında yapılan kötümser değerlendirmeyi tersine çeviren Habermas, modernliğin ne ölçüde yalnızca farklılaşma, bireyleşme ve çatallanma göstermediğini vurguladı. Buna göre, politik akıl yürütmenin ve tartışmanın alanı olarak bir özerk kamusal alanın ortaya çıkışı da modernlerin projesinin merkezinde yer almaktadır. Modern toplumların irrasyonellikleri daha ziyade birkaç etkenden kaynaklanır: Birincisi, kamusal alana erişim daima sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve din çerçevesindeki kısmiyetçi kaygılarla kısıtlanmıştır; ikincisi, normların rızaya dayalı olarak yaratılması değil, para ve

42. A.g.e., s. 61.
43. A.g.e.
44. İlk basımı 1962 yılında yapılan bu çalışmanın İngilizce tercümesi nihayet yayımlandı, bkz. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev: Thomas Burger (MIT Press, Cambridge, Mass., 1988).

iktidar, bireylerin toplumsal sınırı tanımlama ve toplumsal iyileri dağıtma aracı haline gelmiştir. Walzer'in diliyle söylenecek olursa, Habermas modern toplumlarda faaliyetleri eşgüdümlemenin araçları olarak para ve iktidarın kurdukları başatlığın kışkırttığı "basit eşitlik" yönünde bir eğilim olduğunu düşünmektedir. Üçüncüsü, para ve iktidarın gittikçe toplumsal hayatın özerk ilkeleri haline gelmelerinden ötürü, bireyler eylemli ve etkili olma duygusunu kaybetmektedir. Bu durumda bireyler ne toplumsal bağın mahiyetini görebilmektedir ne de bunun anlamını kavrayabilmektedir. Sonuçta politik yabancılaşma, ahlâkın hor görülmesine ve anomiye yol açmaktadır. Dördüncüsü, artan rol-mesafesi ve geleneğin, büyüsü bozulmuş bir dünyada sürekli eleştiri ve revizyona maruz bırakılması, bireylerin modernlik koşulları altında tutunumlu bir benlik ve cemaat duygusu geliştirmesini zorlaştırmaktadır. Bu eğilimlere ancak, bugün uzmanların tekeline girmiş olan bilginin çeşitli dallarına bireylerin bilişsel katılımı genişletilerek ve anlamlı hayat-seçeneklerinin olanağı artırılarak karşı koyulabilir. Başka bir anlatımla, bu örneklerin her birinde çözüm, modernlik ilkesinin (kamusal hayatı yönetecek olan ilkelerin rızaya dayalı olarak yaratılmasına herkesin sınırsız ve evrensel olarak erişilebilir katılımı) genişletilmesi yoluyla modern toplumların sorunlarıyla baş edilmesinden geçiyor.

Habermas'ın bu içgörüleri zaman zaman liberalizm geleneğinin diliyle ifade ettiğine kuşku yok. Ama Habermas'ın katılımcı kamusal hayat anlayışı ve yalnızca daha fazla demokratikleşmenin modernliğin sorunlarını çözebileceği konusundaki ısrarı, olumsuz ve olumlu özgürlüklerin dengelenmesi şeklindeki geleneksel liberal uğraşı konusunu açıkça aşar ve çağdaş refah-devleti toplumlarının katılımcı-cemaatçi bir eleştirisi yönünde yol alır. O halde, Habermas'a göre dağıtımcı adaletin görevi, yurttaşların politik eylemliliği ve denetimi daha etkili bir şekilde uygulama olanaklarını zengileştirmek olacaktır. Aslına bakılırsa, Habermas'ın teorisinde "pratik söylemler"in içeriğinin bu denli boş olmasının ve önceden belirlenmiş hiçbir sonuç üretmemesinin nedeni tam da dağıtımcı adalet yerine daha çok katılımın vurgulanmasıdır. Walzer gibi Habermas da, politika teorisyenlerinin yurttaşlara bir normatif mihenk taşı sağlama girişimlerini, yurttaşların demokratik po-

litikaya katılma haklarına ipotek konulması olarak görür.[45]

Şu halde, cemaatçi politika teorisinin politik hayatımızın bütünleşmeci olmaktan ziyade katılımcı bir tarzda yeniden yapılandırılmasını savunduğu düşünüldüğü takdirde, cemaatçilik politik romantizmin suçlamasına maruz bırakılamaz; çünkü katılımcılık farklılaşmanın giderilmesini, değer homojenliğini, hatta değerler konusunda yeniden eğitilmeyi gerektirmez. Katılımcılık modern kimlik, yabancılaşma, anomi ve yurtsuzluğun çıkmazlarına verilecek bir yanıt değildir. Çünkü katılımcı modelde teşvik edilen duyarlılık uzlaştırma ve uyum değil, daha ziyade politik eylemlilik ve etkililiktir. Yani bizim hayatlarımızı tayin eden ekonomik, politik ve medeni düzenlemelerde söz hakkımız olduğu ve gerçekleştirdiğimiz bir eylemin ürün vereceği duygusudur. Bu, bireyler arasında değer homojenliği olmaksızın gerçekleştirilebilir. Çok atomize olmuş bir toplumun kişinin seçeneklerini ve politik eylemlilik motivasyonunu zayıflatması muhtemeldir elbet; buna karşılık enerjik, katılımcı bir hayat bir kimsenin özkimliğinin oluşumu ve serpilmesinin merkezinde yer alabilir. Benzer şekilde, belli türde kamusal değer sistemleri, katılımcı seçeneği aşağı yukarı olası kılabilirken, kamusal-politik eylemlilik ve etkililik duygusundaki bir artış, belli türden değerlerin yeniden canlandırılmasına katkı yapacaktır.

Politik katılım üzerindeki bu vurgu ve toplumsal hayatta karar alma süreçlerinin en geniş kapsamda demokratikleştirilmesi, Jürgen Habermas'ın eleştirel teorisinin genellikle "cumhuriyetçi erdem veya yurttaşlık erdemi" olarak adlandırılan ve Aristoteles'ten Machiavelli'ye, Rönesans hümanistlerinden Jefferson'a ve oradan Rousseau ve Hannah Arendt'e uzanan gelenekle paylaştığı bir noktadır. Bu geleneğin çağdaş cemaatçiler için de bir esin kaynağı oluşturduğu açıktır. Çağdaş eleştirel teorinin katılımcı vizyonu ve "yurttaşlık erdemi" geleneği arasındaki hayati ayrım, ikinci geleneğin katılımcı görüşlerini sıklıkla modern sivil toplumun kurumlarına (örneğin, piyasa) açıkça düşmanlık göstererek ifade et-

45. Bkz. Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory* (Ağustos 1984), s. 315-30; J. Habermas, "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society* içinde, çev: T. McCarthy (Beacon Press, Boston, 1979), s. 179 ve sonrası.

miş olmasıdır. "Erdem" ve "ticaret"in birbirine ters ilkeler olduğu düşünülür. Hannah Arendt'in sözleriyle söylenirse, modernlik koşulları altında politika, cemaatin yönetilmesine indirgenir. O halde katılımcı politikanın yurttaşlık erdemini taşıyan toprağa dayalı orta sınıf ya da Yunan *polis*'inin yurttaşları açısından olanaklılığı kabul edilir, ama bu olanak epeyce farklılaşmış ekonomi, hukuk, politika alanları, sivil ve ailevi hayatıyla günümüzün karmaşık, modern toplumlarına tanınmaz.

Modernliğin kültürel ve toplumsal olanaklarına ilişkin kavrayışımızın zenginleştirilmesini Jürgen Habermas'ın çalışmalarına borçluyuz. Bu çalışmalar erdem cemaatlerinin ya da özçıkarın güdümündeki sözleşmelerin, modernliğin olanaklarını tüketmediğini ortaya koydu. Habermas'ın modernist ve katılımcı vizyonu, iletişimsel etik politikasını hem liberalizmden hem de cumhuriyetçi "yurttaşlık erdemi" geleneğinden ayırır. Bu politika modeline "meşruluğun söylem modeli" diyeceğim. Bundan sonraki bölüm "meşruluğun söylem modeli", Hannah Arendt'in sivil cumhuriyetçi politika görüşü ve Bruce Ackerman'ın liberal diyalog anlayışı arasındaki farklılıkları serimleyecek.

III
Kamusal uzam modelleri*
Hannah Arendt, liberal gelenek ve Jürgen Habermas

Ayrımlar yapma sanatı her zaman zor ve riskli bir girişimdir. Ayrımlar, bir sorunu aydınlatabileceği gibi karanlığa da gömebilir. Ayrıca, belli düşünürlerin düşüncelerinin doğru sınıflandırılmasıyla ilintili olarak gündeme getirilebilecek itirazlar karşısında kendini savunma şansı da pek az. Bu bölümde Batı politik düşüncesinin belli başlı üç akımına tekabül eden üç farklı "kamusal uzam" anlayışını tarif edebilmek için tarihsel yorum ve sınıflandırmayla il-

* Bu yazı ilkin Eylül 1988'de Chapell Hill Kuzey Carolina Üniversitesi'nde düzenlenen *Habermas ve Kamusal Alan* konulu konferansta sunuldu ve daha sonra şu eserde yayımlandı: Craig Calhoun, der., *Habermas and the Public Sphere* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1992), s. 73-98. Yazıyı bu kitapta yayımlanmak üzere yeniden elden geçirdim.

gili soruları atlayacağım. "Cumhuriyetçi erdem" ya da "yurttaşlık erdemi" geleneğinin paylaştığı kamusal uzam görüşü "tartışmacı" (agonistic) görüş olarak betimlenir; bu bağlamda Hannah Arendt'in düşüncesini temel gönderi noktası olarak alıyorum. İkinci anlayış liberal gelenek tarafından ve özellikle de Kant'dan itibaren "adil ve istikrarlı kamu düzeni"ni politik düşüncelerinin merkezi haline getiren liberaller tarafından geliştirilmiştir. Bu geleneğin anlayışını "yasalcı" (legalistic) kamusal uzam modeli olarak adlandıracağım. Ve son kamusal uzam modeli Jürgen Habermas'ın eserlerinde üstü kapalı olarak sunulan modeldir. Geç-kapitalist toplumların demokratik-sosyalist yeniden yapılandırılmasını tasavvur eden bu modeli "söylemsel kamusal uzam" olarak adlandıracağım.

"Kamusal uzam" kavramı bu bağlama yerleştirilerek, tartışma daha başlangıcında normatif politika teorisiyle kısıtlı tutulacak. Bir edebiyat, sanat ve bilim kamusunu içeren *Öffenlichkeit*'ın daha geniş anlamı bizi burada ilgilendirmiyor; çünkü başka uygulanımları ve yankıları ne olursa olsun "kamu", "kamusal uzam", "kamu mülkü" (*res publica*) terimleri politik hayat bölgesine derinden kök salmış olma özelliklerini kaybetmezler. Bu yaklaşım, yüzeyden bakıldığında hepsi de politik hayatta "kamusal uzam"a ya da "kamusallık"a (publicity) merkezi bir yer veriyor gibi görünen politika teorileri arasındaki belli bazı çok önemli farklılıklara dikkat çekmemize yardımcı olacaktır. Sıraladığımız bu üç kamusal uzam anlayışı arasında önemli farklılıklar bulunmakla kalmıyor; bu görüşlerden ikisinin, ileri kapitalist ülkelerdeki ve muhtemelen şimdi artık "sovyet tipi" denilen toplumlardaki politik söylemin ve meşrulaştırma sorunlarının analiz edilmesinde ve değerlendirilmesinde keskin bir kısıtlılığı da var.[1] Arendtçi ve liberal anlayışlarla karşılaştırıldığında Habermasçı modelin gücü, ileri kapitalist toplumlardaki meşruluğa ilişkin soruların bu modelin mer-

1. Bkz. Andrew Arato, "Civil Society Against the State: Poland 1980-81", *Telos*, 47 (1981), s. 23-47 ve "Empire vs. Civil Society: Poland 1981-82", *Telos*, 50 (1981-2), s. 19-48; Andrew Arato ve Jean Cohen, *Civil Society and Political Theory* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1992); John Keane, der., *Civil Society and the State: New European Perspectives ve Democracy and Civil Society* (her ikisi de Verso, London: 1988). (Türkçesi, *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, çev: E. Akın, A. Bora, A. Çiğdem, L. Köker, M. Küçük, A. Nur, Ayrıntı Yayınları, 1993)

kezinde yer almasından kaynaklanır. Ne ki, bu modelin bizdeki türden toplumlarda var olan politikanın dönüştürülmesini düşünmemize yardımcı olacak denli verimli bir kaynak olup olmadığı, tartışılabilir bir sorudur. Kadın hareketini ve kamu/özel ayrımına yönelik feminist eleştiriyi bir gönderi noktası kabul ederek, bu bölümün sonunda böyle bir bakış açısıyla, kamusal uzama ilişkin söylem modelini didikleyerek sorgulayacağım.

1. HANNAH ARENDT VE TARTIŞMACI KAMUSAL UZAM MODELİ

Hannah Arendt, çalışmaları bu yüzyılda bizim politik düşünce geleneğimizin "kayıp hazineleri"ni ve özgül olarak da kamusal uzamın, *der öffenliche Raum*'un, modernlik koşulları altında "kaybedildiği"ni büyük bir keskinlikle anımsatan temel önemde bir politika düşünürüdür. Hannah Arendt'in belli başlı teorik çalışması olan *The Human Condition* genellikle anti-modernist bir politik çalışma olarak ele alınır (insanlar bunda tamamen haksız da değil). Arendt bu çalışmasında "toplumsalın yükselişi"yle, modern toplumların bir yandan dar politik dünya öbür yandan ekonomik pazar ve aile dünyası halinde kurumsal farklılaşmasını anlatmak ister. Bu dönüşümlerin bir sonucu olarak, şimdiye kadar "hanehalkının karanlık dünyası"yla sınırlı kalmış olan ekonomik süreçler bağımsızlık kazanır ve birer kamu meselesi haline gelir. Modern anayasal devleti öne çıkaran aynı tarihsel süreç "toplum"u, yani, kendisini bir yanda "hanehalkı" ile öbür yanda politik devlet arasına yerleştiren toplumsal etkileşim dünyasını da doğurur.[2] Hegel bir yüzyıl önce bu süreci bir etik hayatın ortasında bir "ihtiyaçlar sistemi"nin (*System der Bedürfnisse*), meta mübadelesinin ve ekonomik özçıkarın peşinde gidilmesinin yönettiği bir ekonomik faaliyet bölgesinin gelişimi olarak betimlemişti. Bu alanın genişlemesi "evrensel"in, politik biraraya gelişe, *res publica*'ya duyulan ortak ilginin insanların yüreklerinde ve zihinlerinde kay-

2. H. Arendt, *The Human Condition* (8. basım, University of Chicago Press, Chicago, 1973), s. 38-49.

bolması anlamına gelmişti.[3] Arendt bu süreçte politik olanın "toplumsal" tarafından engelllenmesini ve politikanın kamusal uzamının, bireylerin bundan böyle "eylemedikleri" (act), yalnızca ekonomik üreticiler, tüketiciler ve kent sakinleri olarak "davrandıkları" (behave) bir uydurma etkileşim uzamına dönüşmesini görür.

"Toplumsalın yükselişi"ne ve kamu dünyasının çöküşüne ilişkin olarak acımasızca yapılan bu açıklama, Arendt'in politik "anti-modernizm"inin nüvesi olarak tanımlandı.[4] Aslında, bir düzeyde Arendt'in çalışması eski Yunan *polis*'inin tartışmacı politik uzamına yapılan bir övgüdür. Çağdaş okuru rahatsız eden belki de Arendt'in Yunan politik hayatına ilişkin yaptığı yüce gönüllü ve oldukça idealleştirilmiş tasvirden daha ziyade, aşağıda sıralayacağım sorunları ihmal etmesidir. *Polis*'in tartışmacı politik uzamı ancak kadınlar, köleler, işçiler, yurttaş olmayan sakinler gibi geniş bir insan grubunun ve Yunanlı olmayanların tamamının bu uzamdan dışlanmış olmalarından ötürü ve azınlığın sahip olduğu "politika yapmak için gerekli boş zaman"ın bu insanların "emeği"nin gündelik zorunlulukları karşılaması sayesinde olanaklıydı. Buna karşılık, bu grupların "hanehalkının karanlık dünyası"ndan özgürleşmeleri ve kamu hayatına girmeleri de toplumsalın yükselişine eşlik etmişti. Öyleyse, bu durumda, Arendt'in bu sürece yönelik eleştirisi aynı zamanda bizatihi politik evrenselciliğin eleştirisi midir? Modernlik koşulları altında "kamusal uzamın yeniden ayağa kalkması", Amerikan ve Fransız devrimlerinden bu yana modernliğe eşlik etmiş olan evrensel politik özgürleşim ve yurttaşlık haklarının evrensel genişlemesiyle pek de uzlaştırılamayacak seçkinci ve anti-demokratik bir proje midir kaçınılmaz olarak?[5]

3. Bkz. G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie* (1821), s. 189 ve sonrası, çev: T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right* başlığıyla (Clarendon, London 1973), s.126 ve sonrası.

4. Karş. Christopher Lasch'in *Salmagundi*'nin Hannah Arendt'e ayrılmış olan özel sayısına yazdığı sunuş, no. 60 (1983); Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research, Hannah Arendt Memorial Issue*, no. 44 (1977), s. 3-24.

5. Arendt'e yönelik bu çizgide kalan duygudaş bir eleştiri için karş. Hannah Pitkin, "Justice: On Relating Public and Private", *Political Theory*, 9.3 (1981), s. 327-52.

Bana kalırsa, Hannah Arendt'i öncelikle nostaljik bir düşünür olarak okumak büyük ölçüde yanıltıcı olacaktır. Çalışmasında politikanın modernlik koşulları altındaki çıkmazlarının ve kaderinin analizine ne kadar yer vermişse, kamusal uzamın modernlikte çöküşüne de o kadar yer vermiştir. O halde, Arendt'in kamu dünyasının gözden kaybolmasına ilişkin sunduğu açıklamayı bir *Verfallsgeschichte* (bir çöküş tarihi) olarak okumayacaksak eğer, bu açıklamayı nasıl yorumlamalıyız? Buradaki kilit nokta, Arendt'in politik düşünceyi "öykü anlatma" (storytelling) olarak kavrayan tuhaf metodolojisidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, kamusal uzamın dönüşümüne ilişkin Arendt'in anlattığı "öykü", bir düşünce "alıştırmasıdır". Bu tür düşünce alıştırmaları, çökelmiş ve gizli anlam katmanlarıyla geçmişteki tecrübelerin "incileri"ni (bunlardan insan zihnine gelecekte yön kazandırabilecek bir öykü devşirmek amacıyla) bulup diriltmek için tarihin yıkıntıları arasında kazıya girişir.[6] Teorisyenin bir "öykü anlatıcısı" olarak yerine getirdiği görev, totaliteryanizmin kökenlerine ilişkin yaptığı analizlerden, Fransız ve Amerikan devrimleri üzerine düşünümlerine ve kamusal uzam teorisine ve oradan *The Life of the Mind*'ın (Zihnin Hayatı) birinci cildindeki "Düşünme" üzerine olan son sözcüklerine dek Arendt'in politik ve felsefi analizlerini birleştiren bağdır.

> Yunan'daki başlangıçlarından günümüze dek bildiğimiz haliyle metafiziği ve tüm kategorileriyle birlikte felsefeyi bir süredir parçalayıp dağıtmaya girişenlerin saflarına açıkça katılmış oldum. Böyle bir parçalama işlemi ancak gelenek bağının koptuğu ve bizim bunu onaramayacağımız varsayımıyla olanaklıdır. Tarihsel açıdan söylenecek olursa, yıkılmış olan, Roma'nın yüzlerce yıldır din, otorite ve geleneği bağlayan üçlüsüdür. Bu üçlünün kaybedilmiş olması geçmişi çökertmez... Kaybedilmiş olan geçmişin sürekliliğidir... Bu durumda

6. Bkz. Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (Harcourt, Brace and Jovanovich, New York and London, 1968), s. 22; "Önsöz", *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (Meridian, Cleveland and New York, 1961), s. 14. David Luban'ın literatürde Hannah Arendt'in öyküleme metodolojisiyle uğraşan az sayıda tartışmalardan biri olan mükemmel bir yazısı var; karş. D. Luban, "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory", *Social Research*, 5.1, s. 215-47; ayrıca bkz. E. Young-Bruehl, "Hannah Arendt als Geschichtenerzaehlerin", *Hannah Arendt : Materialien zu Ihrem Werk* içinde (Europaverlog, Munich, 1979), s. 319-27.

size hâlâ bir geçmiş kalır, ama bu, değerlendirme yapma kesinliğini kaybetmiş olan *bölük pörçük* bir geçmiştir.[7]

Yukarıdaki satırların ışığında okunulduğunda, Arendt'in modernlik koşulları altında "toplumsalın doğuşu" ve kamusal uzamın çöküşüne ilişkin sunduğu açıklama, nostaljik bir *Verfallsgeschichte* olarak değil, dilin katmanlarında çökelmiş olan insanlık tarihini düşünme girişimi olarak görülebilir. Tarihteki bu kopuntu, yer değiştirme ve yerinden çıkma uğraklarını saptamayı öğrenmeliyiz. Bunun gibi uğraklarda dil, insan hayatında cereyan etmekte olan daha derin dönüşümlerin tanığıdır. Böylesi bir *Begriffgeschichte*, yaratıcı bir "hatırlama", bir bütünün parçalarını yeniden bir araya getirme, geçmişin kayıp potansiyellerini serbest bırakan bir yeniden düşünme anlamında bir hatırlamadır. "Devrimlerin tarihi... en değişik koşullarda âniden, umulmadık bir şekilde ortaya çıkan ve sanki bir *fata morgana*'ymışcasına* farklı gizemli koşullarda tekrar gözden kaybolan yüzlerce yıllık bir hazinenin öyküsü olarak mesel biçiminde anlatılabilir".[8]

Ne var ki, Arendt'in düşüncesi, fenomenlerin "hakiki" anlamlarının yakalanabilmesi için gerisingeri götürülmeleri gereken imtiyazlı kaynak olarak bir başlangıç durumu ya da geçici nokta ortaya atan bir *Ursprungsphilosophie*'den** türeyen varsayımlardan bağımsız değildir. Kopuntu, yer değiştirme ve yerinden çıkmanın karşıtı olarak bu görüş, geçmişteki köken ve şimdiki durum arasındaki sürekliliği vurgular ve fenomenlerin kayıp ve gizli özünü kökende ortaya çıkarmaya çalışır. Hannah Arendt'in düşüncesinde gerçekten de iki çizgi var. Biri, Walter Benjamin'den esinlenilen bölük pörçük tarih yazımına tekabül eder.[9] İkincisi, belleğin her-

7. H. Arendt, *The Life of the Mind, Vol.1: Thinking* (Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, 1977), s. 212.

* Yanılsama, serap. (ç.n.)

8. Arendt, "Preface", *Between Past and Future*, s. 5.

** Kaynak/orijin/menşe felsefesi. (ç.n.)

9. Arendt'in ifadesini Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"e yazdığı Ek A'daki ifadeyle karşılaştırınız (İngilizcesini Arendt yayıma hazırlamıştır): "Historisizm tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinir. Ama hiçbir olgu sırf bir neden oluşturduğu için tarihsel sayılmaz. Bir olgu ancak sonradan, binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik kazanır. Bundan yola çıkan tarihçi, olaylar dizisini tespih çeker gibi peşpeşe sıralamaktan vaz-

hangi bir temel insan yaşantısında içerildiği haliyle fenomenlerin kayıp kökenlerinin mimetik yeniden toplanması/hatırlanması (recollection) olduğunu belirten Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisinden esinlenir. Bu ikinci yaklaşım uyarınca *The Human Condition*, "politikanın başlangıçtaki anlamı"nın ya da "özel" ve "kamusal" arasındaki "kayıp" ayrımın hatırlatıcılarıyla dolup taşar.[10] Arendt'in bölük pörçük tarih ve *Ursprungsphilosophie*'si arasında oluşturduğu çift anlamlı kaçamağı en iyi gösteren kavram belki de, "kamusal uzam" kavramıdır. Bu topografik söz betisi erken bir tarihten itibaren *The Origins of Totalitarianism*'in sonunda, politik egemenliğin çeşitli biçimlerinin karşılaştırılması amacıyla önerilir. Anayasal hükümet, yasanın binalar arasına çekilmiş çitlere benzediği ve bir kimsenin kendisini bilinen bölgeye yöneltmesine yarayan bir uzamda hareket etmeye benzetilir. Tiranlık bir çöl gibidir; insan tiranlık koşulları altında bilinmedik, geniş bir uzamda hareket eder ve bu uzamda tiranın istenci bireyin karşısına, çöl yolcusunun ansızın karşısına çıkan kum fırtınası gibi çıkar. Totalitarizmin uzamsal bir topolojisi yoktur: Halkı tek bir bütün haline getirinceye kadar sıkan bir demir kemer gibidir.[11]

Aslında, Arendt'in "kamusal uzam" kavramı totalitarizm teorisinin bağlamına yerleştirildiği takdirde, *The Human Condition*'da başat olandan epey farklı bir odak noktası edinir. "Tartışmacı" ve "toplumlaşmacı" terimleri bu karşıtlığı yakalayabilir. "Tartışmacı" görüşe göre kamu dünyası, içerisinde ahlâki ve politik büyüklüğün, kahramanlık ve üstünlüğün açığa vurulduğu, teşhir edildiği ve başkalarıyla paylaşıldığı uzamı temsil eder. Bu uzam bir kimsenin tanınma, mevcudiyet ve onaylanma uğrunda yarıştığı bir uzamdır. Bu uzam nihai olarak insani olan her şeyin beyhude ve geçici oluşuna karşı bir garantinin arandığı uzamdır: "Romalılar için *res publica*'nın olduğu gibi, Yunanlılar için *polis* her şeyden

geçecektir. Bunun yerine, yaşadığı dönemin çok belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün kavramı, içinde Mesiyanik zaman kırıntılarının uçuştuğu "şimdi'nin zamanı'dır", Walter Benjamin, *Illuminations*, yay. haz. ve sunan H. Arendt (Shocken, New York, 1969) (Bu alıntının Türkçesini, şu çalışmadan hiç değiştirmeksizin aldım: Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, s. 49, çev: Nurdan Gürbilek, Metis Yay., İstanbul, 1993 -çn.).

10. Arendt, *Human Condition*, s. 23 ve sonrası.

11. Arendt, *Origins of Totalitarianism* (Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, 1968), 13. bölüm, s. 466.

önce bireysel hayatın beyhudeliğine karşı bir garantiydi; bu beyhudeliğe karşı korunaklı ve ölümlülerin ölümsüzlüğü için değilse bile göreceli sürekliliği için tahsis edilmiş uzamdı".[12]

Bunun tersine, "toplumlaşmacı" kamusal uzam görüşü, Arendt'in sözleriyle, "insanların ahenkli olarak eylediği" her zaman ve her yerde böyle bir uzam ortaya çıktığını öne sürer.[13] Bu modele göre, kamusal uzam "özgürlüğün ortaya çıkabileceği" uzamdır.[14] Bu, herhangi topografik ya da kurumsal anlamda bir uzam değildir: Halkın "ahenkli eylemediği" bir kasabanın toplantı salonu ya da bir kent meydanı bu Arendtci anlamda bir kamusal uzam değildir. Ama, tıpkı bir "ahenkli eylem"in ya da bir otoyolun ya da askeri hava üssünün inşa edilmesini durdurmak amacıyla yapılan bir gösterinin nesnesi ya da mevkisi oldukları takdirde bir tarlanın ya da ormanın da kamusal uzam haline gelebilmesine benzer şekilde, insanların bir *Samizdat* dinlemek için bir araya geldikleri ya da muhaliflerin yabancılarla toplandıkları bir özel yemek odası, kamusal uzam haline gelir. Bu farklı topografik mevkiler iktidar "bölgeleri", söz ve ikna yoluyla eşgüdümlenmiş ortak eylemin "bölgeleri" haline gelmeleri açısından kamusal uzam haline gelirler. Şiddet özel alanda ve kamusal alanda ortaya çıkabilir, ama şiddetin dili acının dili olmasından ötürü, özünde özeldir. Şiddet gibi güç kullanımı da her iki dünyaya yerleştirilebilir. Gücün bir bakıma dili yoktur ve doğa, gücün asıl kaynağı olmayı sürdürür. Güç, ikna etmek ya da acı vermek zorunda kalmaksızın hareket eder. Bununla birlikte, iktidar, eylemden boy veren tek güçtür ve bir grup insan varlığın ortak eyleminden ortaya çıkar: Bir kimse eylem halindeyken birtakım şeylerin olmasını sağlayabilir ve böylelikle

12. Arendt, *The Human Condition*, s. 56

13. Hannah Arendt'in "kadın sorunu"nu ısrarla yadsıması ve kadınların politikadan dışlanmasıyla bu tartışmacı ve erkek egemen kamusal uzam anlayışını bağlantılandırma konusundaki yeteneksizliği şaşırtıcıdır. Arendt'in teorisinde kolektif politik aktörler olarak kadınların "namevcut" oluşu (Rosa Luxemburg gibi bireyler mevcuttur oysa) güç bir sorun; ama bu sorun hakkında düşünmeye başlamak demek, ilkin Arendt'in düşüncesindeki özel-kamusal ayırımına itiraz etmek demektir, çünkü bu ayrım alanların cinsiyetler arasında ayrılmasına tekabül etmektedir (erkekler = kamusal hayat; kadınlar = özel alan). Bu sorunu şu çalışmamda daha kapsamlı irdelemekteyim: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Sage, Beverly Hills, yayıma hazırlanma aşamasında).

14. Arendt, "Preface", *Between Past and Future* içinde, s. 4.

farklı türden bir "güç"ün kaynağı haline gelir.

"Tartışmacı" ve "toplumlaşmacı" modeller arasında yapılan ayrım, Yunan politika yaşantısının karşıtı olarak modern politika yaşantısına tekabül eder. *Polis*'in tartışmacı uzamı, eylemin aynı zamanda benliğin ötekilere ifşası (revelation) olabildiği ahlâki bakımdan homojen ve politik bakımdan eşitlikçi ama dışlayıcı olan bir cemaat tarafından olanaklı kılınmıştı. Ahlâki ve politik homojenlik ve anonimliğin olmadığı koşullarda "tartışmacı" boyut, yani eşitler arasında mükemmellik uğruna sürdürülen rekabet gerçeklik kazanabilirdi. Ama modern kamusal uzamın özünde gözenekli olmasından ötürü, ne bu uzama erişim yolu ne de tartışma gündemi ahlâki ve politik homojenliğin ölçütleri tarafından önceden tanımlanabilir. Fransız ve Amerikan devrimlerinden sonra kamusal uzama yeni giren her grupla birlikte kamunun kapsamı genişlemiştir. İşçilerin özgürleşmesi mülkiyet ilişkilerini bir kamusal-politik sorun haline getirmiştir; kadınların özgürleşmesi ailenin ve özel denilen alanın politik sorunlar alanına dönüşmesi anlamına gelmiştir; beyaz olmayan ve Hıristiyan olmayan halkların birtakım haklar elde etmesi, kolektif benlik ve öteki temsillerine ilişkin kültürel soruları "kamu"nun gündemine getirmiştir. Söz konusu olan, yalnızca herkesin katılabileceği devrimlerin "kayıp hazineleri" değil, ama buna eşit ölçüde, ahenkli eylemden özgürlük doğduğu zaman, kamusal söyleşinin konusunu *önceden tanımlayacak* hiçbir gündem olamayacağıdır. Kamunun gündeminde neyin yer alması gerektiği konusunda girişilen mücadelenin kendisi, adalet ve özgürlük için girişilmiş bir mücadeledir. Modern dünyada "toplumsal" ve "politik" olan arasında yapılan ayrımın anlamı yoktur. Bunun nedeni yalnızca Hannah Arendt'in düşündüğü gibi politikanın tamamının yönetim haline gelmiş olması ve ekonominin özünde "kamusal" hale gelmesi değil, her şeyden önce bir şeyleri kamusal kılmak için girişilmiş mücadelenin adalet uğruna girişilmiş bir mücadele olmasıdır.

Hannah Arendt'in düşüncesindeki bu kör noktayı belki de en iyi gösteren öykü, Arkansas Little Rock'ta ırk esasına göre okullaşmanın kaldırılmasıdır. Arendt, ABD Yüksek Mahkemesi'nin de savunduğu siyah ebeveynlerin çocuklarının daha önce yalnızca beyazların devam ettiği okullara kabul edilmeleri yönündeki ta-

leplerini, kendisini aralarında görmek istemeyen bir toplumda tanınma çabasına girişen bir sonradan görmenin arzusuna benzetmişti. Arendt bu kez "ince ayrımı" yapmada başarısızlığa uğramış ve bir kamusal adalet sorununu -eğitimde fırsat eşitliği- bir toplumsal tercih sorunuyla -dostlarımın kimler olacağı ve kimleri akşam yemeğine davet edeceğim konusundaki tercih- karıştırmıştı. Bununla birlikte, siyah roman yazarı Ralph Ellison'un müdahalesinden sonra Arendt'in konumunu değiştirme zarafetini göstermiş olması kendisi açısından bir onur vesilesidir.[15]

Arendt'in bu konudaki sendeleyişlerinin kökünde daha önemli bir sorun yatar: Kendisinin fenomenolojik özcülüğü. Arendt'in düşüncesinde, özcü varsayımlar uyarınca "kamusal uzam" ya yalnızca belli bir *faaliyet tipinin*, yani iş ya da emeğin karşıtı olarak eylemin cereyan ettiği uzam olarak tanımlanır veya "kamusal uzam" kamusal diyaloğun *tözsel içeriğine* gönderme yapılarak öbür "toplumsal" alanlardan ayrı tutulur. Her iki strateji de kör noktalarla sonuçlanır. Burada, eylem tiplerinin emek, iş ve eylem olarak farklılaştırıldığına ve kamusal uzam ilkesinin farklı düzeylerde işlediğine dikkat edilsin. Farklı eylem-tipleri, sözgelimi iş ve emek, bunları yöneten asimetrik iktidar ilişkilerinden hareketle düşünümsel itirazla karşılaştığında ve sorgulandığında "kamusal uzam" mevkisi haline gelebilir. Birkaç örnek vermek gerekirse: Fabrika atelyesindeki "üretim kotaları", her işçinin bir saatte ne kadar çip üretmesi gerektiği konusundaki standartlar, bu kotaların konulmasının meşruluğuna, işverenin böyle yapma hakkına, böyle yapılmasının gerekçelerine itiraz edildiği takdirde "kamunun ilgisi"ne dahil meseleler haline gelebilir. Benzer şekilde, yakın tarihte yaşadıklarımızın gösterdiği gibi, nükleer stratejiye ilişkin en anlaşılması güç stratejiler bile (bir füzenin taşıdığı nükleer savaş başlıklarının sayısı, bunların hedeflerine ulaşması için gerekli zaman vb.), demokratik meşruluk koşulları altında bir kamunun söz hakkı talep edebildiği bir konu olabilir ve bizim "*res*

15. Bkz. Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock", *Dissent*, 6.1 (Kış 1959), s. 45-56; Ralph Ellison, *Who Speaks for the Negro?*, yay. haz. R.P. Warren (Random House, New York 1965), s. 342-4; ve Arendt'in Ralph Ellison'a yazdığı 29 Temmuz 1965 tarihli mektup, aktaran Young-Breuhl, *Hannah Arendt. For Love of the World* içinde (Yale University Press, New Haven, 1982), s. 316.

publica"mızı ilgilendiren konuların parçası haline gelebilir. Bunun tersine Arendt, iş ve emek gibi belli faaliyet tiplerini ve bunun bir uzantısı olarak da, ekonomik ve teknolojik meselelerin hepsini değilse bile çoğunluğunu yalnızca "özel" dünyaya havale etmiş ve böylelikle iktidar ilişkilerine yaslanmaları ölçüsünde bu faaliyetlerin ve ilişkilerin de kamusal çekişme meseleleri haline gelebileceklerini gözden kaçırmıştır.

Buna benzer şekilde, "kamusal uzamı" kamusal söyleşinin gündemini özgülleştirerek tanımlama girişimi de nafiledir. Arendtçi terimler içerisinde kalsak bile, ahenkli kolektif eylemin etkisi, kamusal tartışmanın gündemine her an yeni ve umulmadık konuların girmesi olacaktır. Arendt'in kendisi "toplumlaşma" modelinde tözsel değil, *yordamsal* bir kamusal uzam kavramı geliştirmiştir ve bu model de söz konusu görüşe uygundur. Burada önemli olan kamusal söylemin ne hakkında olduğundan ziyade bu söylemin cereyan etme tarzıdır: Güç ve şiddet fiziksel üstünlüğün ve kısıtlamanın "sessiz" dilini ortaya koyarak ve ikna ile kanaatin sesini kısarak kamusal söylemin özgüllüğünü tahrip eder. Kamusal söylem yalnızca iktidar yaratır ve bu iktidar da kamusal söylem tarafından tahkim edilir. Bu yordamsal modelin konumundan bakıldığında ne toplumsal olan ve politik olan arasında yapılan ayrım ne de iş, emek ve eylem arasında yapılan ayrım anlamlıdır. Burada asıl söz konusu olan mesele, tüm sorunların, kendilerinin öngörülebilir doğurgularından etkilenebilecek herkes tarafından sorgulanabilmesi ve bu insanların bunu yapma hakkıdır.

Hannah Arendt'in düşünümleriyle karşılaştırıldığında liberal kamusal uzam kavramının avantajı, iktidar, meşruluk ve kamusal söylem arasındaki bağlantının bu kavram tarafından en açık haliyle ortaya konulmasıdır. Ama bu model aynı zamanda, politikayı hukuki ilişkilerle benzeştirmeye çok yakın bir tarzda kavraması ve böylelikle Arendt'in ne zaman ve nerede ortaya çıkarsa çıksın sahici politikanın alameti farikası olarak gördüğü kendiliğindenlik, hayal gücü, katılım ve yetkili kılma üzerindeki vurguyu yitirmesi açısından Arendtçi modelden daha kısırdır.

2. "KAMUSAL DİYALOG" OLARAK LİBERAL KAMUSAL UZAM MODELİ

Bruce Ackerman, "liberal diyalog" modeliyle, çağdaş liberalizmin temel bir öğretisini dile getirir: Liberalizm, meşruluk sorusunun hâkim olduğu bir politik kültür biçimidir.[16] Liberalizm iktidardan söz etmenin ve iktidarı kamusal olarak haklılaştırmanın bir yoludur, belli türden *söyleşisel kısıtlanımlara* dayalı bir *kamusal diyaloga* ilişkin bir politik kültürdür. Liberalizmdeki en önemli söyleşisel kısıtlanım *yansızlıktır*. Bu kısıtlanım, bir meşruluk söylemi içerisinde ortaya atılan hiçbir gerekçenin, iktidar sahibinin şu iki noktayı iddia etmesini gerektirdiği takdirde iyi bir gerekçe olamayacağını kural haline getirir: (a) kendi iyi anlayışının öbür yurttaşların ortaya attıkları iyi anlayışlarından daha iyi olduğu(nu iddia etmesi); (b) iyi anlayışı ne olursa olsun yurttaşlarının birinden ya da daha fazlasından içsel olarak daha üstün olduğu(nu iddia etmesi).[17]

Bruce Ackerman kamusal diyalog savunusunu "ahlâki hayatın herhangi bir genel görünümüne değil, liberalizmin kamu düzeni sorununu kavradığı kendine özgü tarza" dayandırır.[18] Ackerman, yalnızca aynı iyi anlayışını paylaşmadıklarını bildiğimiz farklı asli grupların "bir arada var olma sorununu *akla yatkın* bir tarzda nasıl çözüme kavuşturabilecekleri"ni sorgulamaktadır.[19] Ackerman liberal bir devletteki yurttaşlara, kendilerinin asli gruplarının mensupları olmayan ötekilerle kendi iyi anlayışları konusunda süregiden bir diyaloğa katılmaya gönüllü olmaları gerektiğini söyleyen bir Üstün Pragmatik Buyruğun (ÜPB) (Supreme Pragmatic Imperative) rehberlik etmesi gerektiğine inanır.

Ackerman bu buyruğa, geleneksel olarak ahlâki liberalizm felsefelerini etkileyen üç tuzağa düşmeyecek bir haklılaştırım bulmaya çalışmaktadır. ÜPB için koz oynanmasına yaslanmayan, yani başkalarının ahlâki görüşleri arasından birinin daha önceden üstün

16. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (Yale University Press, New Haven, 1980), s. 4.
17. A.g.e., s. 11.
18. "Why Dialogue?", *Journal of Philosophy*, 86 (Ocak 1989), burada s. 8.
19. A.g.e., s. 9.

ilan edilmesine yaslanmayan bir haklılaştırımın bulunması gerekmektedir. Dahası, yararcıların varsaydıkları gibi, dili ve terimleri açısından bizim çeşitli ahlâki bağıtlılıklarımızın tamamının içerisinde ifade edilebilmesine yetecek bir tercüme el kitabının olduğu da varsayılamaz. Ackerman'a göre böyle bir tercüme el kitabı, taraflardan birinin iyi duygusunu çiğneyecektir. Son olarak, diyaloğa girmenin önkoşulu olarak taraflardan "aşkın bir perspektif"ten bakmaları da istenemez. Böylesi bir aşkın perspektif, diyelim ki "başlangıç durumu"nun ya da "ideal konuşma durumu"nun bakış açısı, var olan farklılıkların oluşturduğu durumdan o denli kökten bir şekilde soyutlanacaktır ki, kamusal diyalogtaki tarafları, benimsemedikleri ahlâki doğruları onaylamaya zorlayacaktır.

Buradaki çıkış yolu "söyleşisel kısıtlanım" patikasından geçmektedir.

> Siz ve ben ahlâki doğrunun şu ya da bu boyutu hakkında aynı fikirde olmadığımızı farkettiğimiz zaman, bu anlaşmazlığı sahte bir şekilde çözecek herhangi bir genel değer arayışına girmemeliyiz; ayrıca, ahlâki anlaşmazlığımızı herhangi bir yansız olduğu varsayılan çerçeveye tercüme etmeye de çalışmamalıyız; anlaşmazlığımızı herhangi bir hipotetik yaratığın bunu nasıl çözüme kavuşturacağı hakkında konuşarak aşmaya da çalışmamamız gerekir. Sadece ve basitçe bu anlaşmazlık hakkında *hiçbir şey* söylememeli ve sorunumuzu *üzerinde fikir birliğine vardığımız* öncüllere başvurarak çözmeye çalışmalıyız. Kendimizi bu yolla kısıtlarken, en derin ahlâki anlaşmazlıklarımız hakkında diğer sayısız *daha özel bağlamlarda* birbirimizle konuşma şansını kaybetmemiz *gerekmez*. Söyleşiyi bu yolla kısıtladıktan sonra diyaloğu pragmatik olarak daha üretken amaçlarla kullanabiliriz: Tüm politik katılımcıların akla yatkın bulacakları (ya da hiç değilse gayri akli bulmayacakları) normatif öncülleri saptamak için.[20] (İtalikler bana ait).

---

20. A.g.e., s .16-17. Ackerman "söyleşisel kısıtlanım" ve "yansızlık" terimleriyle, daha yakın tarihli bir yazısında dile getirdiği ve aslında tartışmalı ahlâk anlayışlarını liberal devlette kamusal tartışmanın gündeminden *uzaklaştıran* değişkeyi mi kastettiği, yoksa bir kişinin kendi iyi anlayışını haklılaştırırken gösterebileceği gerekçelerin türlerini kısıtlayan (ama bununla birlikte böylesi anlayışların kamu alanına çıkarılmasını dışlamayan) ve *Social Justice in the Liberal State*'te ifade edilen değişkeyi mi kastettiği konusunda net değildir; bkz. *Social Justice in the Liberal State*, s. 11. Argümantasyonların mantığına ait olan

"Söyleşisel kısıtlanım"ın pragmatik haklılaştırımı ahlâki açıdan yansız değildir; bu haklılaştırım belli iyi hayat anlayışlarını sahte bir şekilde üstün çıkartır çünkü bunları özel alana dahil eder ve liberal devletteki kamusal tartışmanın gündeminin dışına çıkarır.[21] Bu meyanda yalnızca başkalarını kendi dinlerine döndürmeye çalışabilecek belli dinsel grupların üyeleri değil, aynı zamanda toplumsal yapının radikal değişimi için çaba gösteren tüm gruplar liberal devletin kamusal alanından geri çekilerek daha "özel" bağlamlara geçeceklerdir. Benim belli uzlaşımsal ahlâk görüşlerini "avantajlı kılan" bir iletişimsel etiği savunmam ile Ackerman'ın söyleşisel kısıtlanımı savunması arasındaki fark ise şu: İletişimsel etikten kaynaklanan pratik söylem modelinde, hiçbir tartışma konusunun ve hiçbir iyi hayat anlayışının liberal devletin kamusal arenasında dile getirilmesi engellenmez. Uzlaşımsal ahlâk görüşlerinin, birbirinden farklı ve kendi aralarında rekabet eden iyi hayat anlayışlarının kamusal olarak bir arada var olmalarına izin vermeye yetecek kadar yansız ve kapsamlı olacağına ihtimal vermemek konusunda Ackerman'la hemfikirim. O nedenle uzlaşımsal ahlâk görüşleri bir liberal-demokratik devletin ahlâki temelleri olarak hizmet edemez. Ama bunların kamu forumunu diğer daha

---

ve 2. bölümde açıkladığım gerekçelerle ikinci argümanı kabul etmemde herhangi bir sakınca yok. Savunulamaz bulduğum düşünce, Ackerman'ın en son ortaya attığı değişkedir. Ackerman'ın "What is Neutral About Neutrality?" başlıklı yazısında eleştirmenlerine verdiği yanıt da sorunu çözüme kavuşturmuyor; bkz. *Ethics*, 93 (Ocak 1983), s. 372-90.

21. Bu paragrafı yazının elinizdeki değişkesinde bir parça değiştirdim. Ackerman'ın konumunun "kamu huzuru ve düzeni"ni üstün iyi olarak görmeyen aslî grupların görüşlerine karşı "koz oynadığı"nı savunan orijinal argümanım hedefi tam tutturamıyordu. Hepimizin, yani liberal teorisyenler olduğu denli iletişimsel etikçilerin karmaşık modern toplumlarda huzurlu ve medeni birliktelikler ilgilenmemizden ötürü, bunun gibi birliktelik ilkelerini reddeden grupların görüşleri, buradaki düşüncelerimize açıkça sınır getiren bir örnektir. Gelgelelim, bu grupların görüşlerinin, böylesi meseleleri karara bağlamada hareket noktası olarak kabul edilecek temsil edici bir örnek olarak düşünülmesi pek söz konusu olamaz. Politik, kültürel ve ahlâki marjinalleşme, giderek daha fazla çokuluslu, çok-ırklı ve çok-kültürel hale gelen toplumlarda çözülmesi olağanüstü zor bir sorundur. Bu noktada benim varsayımım şu: Savunmakta olduğum radikal ölçüde açık uçlu ve eşitlikçi kamusal uzam modeli, kamusal diyaloğun gündemine erişmeleri hususunda marjinallere daha fazla bir şans tanıma ve böylelikle bu grupların marjinalliklerinin kimi nedenlerinin ortadan kaldırılması imkânına sahiptir.

kapsamlı görüşlerle eşit olarak işgal eden kısmi iyi anlayışları o-larak böyle bir devlette var olmalarına izin verilmesi gerekir.[22]

Pragmatik haklılaştırım yalnızca koz oynamakla kalmayıp aynı zamanda "aşkınlaşır", çünkü söyleşinin taraflarından temel anlaşmazlıklar hakkında "hiçbir şey söylememeleri" konusunda anlaşmalarını ister. Temel anlaşmazlıklar konusunda kamunun önünde *konuşmama* doğrultusundaki bu anlaşmanın, bizden kendi iyi anlayışımız konusunda cehalet taklidi yapmamızı isteyen "bil-

22. Ackerman'ın konumundaki zorluğun bir kısmı "liberal devletin gündemi"ni neyin oluşturduğuna ilişkin bir kesinliğin olmayışından kaynaklanıyor. Ackerman "liberal devletin gündemi"yle anayasayı ve Yüksek Mahkeme düzeyindeki tartışmaları mı anlatmak istiyor, yoksa elektronik ve basılı medyadaki ya da mektuplu kampanya, açık hava mitingleri gibi diğer kamusal oluşumları mı kastediyor? Aynı yansızlık kısıtlanımları bizim toplumlarımızdaki tüm kamusal oluşumlar için geçerli olmayabilir; düşünceleri ifade özgürlüğüne ilişkin anayasal haklar ve dernekler ile yurttaşların gerçek uygulamaları arasında çıkan çatışmaların böylesi bir liberal-demokratik toplumun sürekli yeniden nükseden muhtemel bir görünümü olmasının nedeni de budur. Sözgelimi, medyada ırkçılık yapılmasına izin verilmeli mi? Sanatsal yaratım özgürlüğü kimilerinin "antisemitik" bulabileceği oyunları sahnelememize izin verir mi? Belli bazı söyleşisel kısıtlanım biçimlerinin modern toplumların yasal sistemi açısından tamamen isabetli ve arzu edilebilir olduğu konusunda Ackerman'la aynı görüşü paylaştığımı tüm içtenliğimle söyleyebilirim. Yukarıda 2. bölümde savunduğum gibi, bu bağlamda "yansızlık"la kastedilen şudur: Toplumlarımızdaki yasal ve kamusal kurumlarda cisimleşen normlar, birçok farklı hayat tarzının ve birçok farklı iyi anlayışının serpilmesine izin verecek denli soyut ve genel olmalı. Kültür, din, hayat tarzları, estetik beğeni ve kişisel dışavurumda teşvik edilecek olan çoğulluk, hoşgörü ve çeşitliliktir. Farklı iyi anlayışları arasında bir çatışma baş gösterdiğinde, liberal demokrasilerin anayasalarında somutlanan temel yurttaş haklarına ve politik haklara başvurulmalıdır. Modern hukuk sistemleri çeşitli hayat biçimleri, hayat tarzları ve iyi vizyonları arasındaki çatışan iddialar arasında dolayım kurar. Farklı iyi anlayışlarının yandaşları arasında bir arada var olmayı olanaklı kılan hak ilkeleri ile kendi özgül yandaşlarının ötesine genelleştirilemeyeceğini bildiğimiz öbür daha kısmi iyi anlayışlarına ilişkin ilkeler arasında bir çatışma baş gösterdiğinde, hak ilkesi, söz konusu tikel iyi anlayışı karşısında öncelik kazanır. Bu bana, liberal devletteki savunulabilir tek "yansızlık" anlayışı gibi görünmektedir; ama Ackerman'ın düşüncesindeki söyleşisel kısıtlanımlar modeli yalnızca toplumlarımızda Yüksek Mahkeme, Kongre ve benzeri belli başlı kurumların baş vuracakları *haklılaştırım biçimlerini* kısıtlamakla kalmıyor; tersine, liberal devlette farklı, uzlaşmaz ve hatta hasmane iyi anlayışlarını da pekâlâ içerebilecek olan *tartışma kapsamını* da kısıtlamaktadır. Bu tartışmacı söyleşi, bir iyi anlayışı resmi olarak onaylanmış hayat tarzı sıfatıyla tüm öbür iyi anlayışlarına dayatılmasına yol açmadığı sürece, bu iyi anlayışlarının liberal devletin kamusal uzamında birbirleriyle rekabet ederek ve tartışarak var olmamaları için hiçbir neden yoktur.

gisizlik perdesi" düşüncesinden niçin daha az hileli ya da daha az tartışmalı olduğuysa açık değil. Toplumlarımızdaki geçerli cinsel işbölümü anlayışlarının, kadınları baskı altına almasından ve insan varlıklar olarak kendilerini tam anlamıyla dışavurmalarını engellemesinden ötürü ahlâki açıdan yanlış oldukları inancına derinden bağıtlanmışsam eğer, bu durumda bu sorunu bir kamusal sorun haline getirmek ve başkalarını kendi görüş açıma çekmek için elimden geleni yapmaktan niçin sakınmalıyım? Ya da diyelim ki West Bank'in ve Gazze şeridinin işgal edilmesine karşı çıkan İsrailli bir muhalefet grubunun üyesiyim. Pragmatik gerekçelerle değil, Musevi halkının etik değerlerini çürüttüğüne inandığım için, ahlâki gerekçelerle bu işgalin yanlış olduğunu düşünmekte-yim. Halihazır koşullarda kamuoyunun kendi arasında çok bölünmüş olduğunu ve kamuoyunun rızasını kazanabilecek durumda olmadığımın farkında olabilirim. Ne var ki, Ackerman'ın savunduğu gibi, beni en çok ilgilendiren şey hakkında konuşmamak yerine görüşlerimi olabildiği kadar geniş bir kamu forumunda açıklamaya ve kendime yandaş kazanmaya çalışmam, benim açımdan akıl dışı mıdır? Ackerman'ın ÜPB'yi haklılaştırması ya kendisinin kabul etiğinden daha güçlü ahlâki gerekçelere yaslanmaktadır ya da ÜPB'nin sahip olduğunu varsaydığı üstün statü iddiasından vazgeçmesi gerekmektedir.[23]

23. Bir politik yapıda kamusal diyaloğun kısıtlanmasının arzu edilebilir olduğu durumlar tasavvur edilemez değildir. Bunun en fazla zikredilen örnekleri, ulusal güvenlik endişeleri ya da geleneğin "raison d'etat"" olarak betimlediği kaygılardır. Bir toplumda "konuşmaya kural konulması"nın dayatılmasına yol açacak olan ve görünüşte ahlâki açıdan makul vakalar karşısında bile olağanüstü kuşkucu olduğumu itiraf etmeliyim. II. Dünya Savaşı boyunca Dışişleri Bakanlığı'nın ve medyadaki bazı görevlilerin Yahudilerin ortadan kaldırılmasına ve Avrupa'da toplama kamplarının kurulmasına ilişkin haberleri sümen altı etmeleri örneğini düşünelim. Hükümet, Birleşik Devletler'in savaşa girmesi yönünde kamuoyundan gelen baskıyı kızıştırmamak için bu konudaki haberlere geçici olarak sansür uyguladı. Gelgelelim, böylesi bir örnekte hangisinin daha iyi argüman olduğu açık seçik midir? ABD'nin ulusal güvenlik konusundaki endişeleri, tarihin bu noktasında, Avrupalı Yahudilerin herhangi bir kaynaktan yardım talep etmek ve ortadan kaldırılmalarına bir son verilmesini istemek gibi ahlâki iddialarından açıkça üstün müydü? Ve çok dikkatlice düzenlenmiş bir savaş çabasının yönlendiriciliğinden ziyade Amerikan kamuoyunun olup bitenlerden doğrudan doğruya ve olabildiği kadar eksiksiz haberdar edilmeleri, ahlâki zeminlerde daha arzu edilebilir olmaz mıydı? (Karş. David S. Wyman, *The Abandonment of the Jews*. Pantheon, New York, 1984). İronik bir şekilde,

Ama söyleşisel kısıtlanım patikası aslında bu kadar keyfi midir? Söyleşimsel kısıtlanımı niçin diyaloğa dahil edilen, tamamen pragmatik gerekçelerle olmasa bile akla yatkın, ahlâki gerekçelerle hepimizin üzerinde anlaşmak zorunda olduğumuz yordamsal kısıtlamalardan biri olarak görmeyelim? Buraya kadar sunulduğu haliyle söyleşisel kısıtlanım, belli grupların ilgileri üzerinde baskı kuran kamusal ve özel ayrımını üstü kapalı olarak haklılaştıran sorgulanabilir bir ahlâki epistemolojiyi önvarsayar. Söyleşisel kısıtlanımın ahlâki ikna ediciliği bu gerekçelerle de sınırlıdır.

Söyleşisel kısıtlanım modelinin "ahlâki epistemolojisi"nden şunu anlıyorum. Liberal söyleşisel kısıtlanım teorisyeni, söyleşinin asli gruplarının daha söyleşiye başlamadan önce kendi derin anlaşmazlıklarının ne olduğunu bildiklerini önvarsayar. Bu gruplar tikel bir sorunun, bir dağıtımcı adalet ya da kamu politikası sorununun karşıtı olarak ahlâki, dinsel ya da estetik bir sorun olduğunu zaten önceden biliyor izlenimi vermektedirler. İkincisini meşru olarak tartışabilmemize karşın, der liberal teorisyen, bunu birincisinden ayıralım. Gelgelelim, bir de kürtaj, pornografi ve ha-

---

bu satırlar kaleme alınırken Körfez harekatında yer alan Müttefik güçlerin komutanı ve haber medyası, Körfez'deki olaylara medyada yer verilirken uygulanacak askeri sansür ve bunun kapsamının haklılığı konusunda bir mücadeleye girişmiş bulunmaktadır. Bu tartışmadaki tarafların hiçbiri, bir savaş durumunda birliklerin güvenliğinin ihlal edilmemesi ya da lojistik, mevzilenme ve hassas donanımlar hakkındaki enformasyonun gizli tutulabilmesi için yapılacak belli kısıtlamalara saygı gösterilmesi gerektiği ilkesine itiraz etmemektedir. Gazetecilerin kendi kendilerine uygulayacakları bu kısıtlanım kurallarının ötesinde askeri sansür uygulanması, kamunun haber alma ve savaş ve barış gibi hayati meselelere ilişkin bir kanaat oluşturma hakkını ihlal eder. Körfez'deki durum demokrasi ile bir toplumdaki "konuşmayı kısıtlama kuralları" arasındaki uzlaşmazlığı bir kez daha göstermektedir. İfade özgürlüğüne ve serbest haber akışına kısıtlamaların dayatıldığı durumlarda ahlâki kanıt yükümlülüğünün hemen her zaman, "konuşmayı kısıtlama kuralları"nı savunanlara düştüğüne inanıyorum. Ne ki, politik söylemin bir kurum olduğu her politik yapı, ifade özgürlüğüne getirilecek belli kısıtlamalara saygı göstermektedir; dahası, uygun "kamusal konuşma"nın ne olduğu konusundaki belli bir duygu bireylere ve derneklere yön veriyor olabilir. Bunu bir ahlâki meşrulaştırma yordamı olarak gören felsefi ve ahlâki bir kamusal diyalog teorisi, ifade özgürlüğüne ilişkin anayasal garantileri kabul etmenin yanı sıra kamusal diyaloğa ilişkin bazı normlar önerir. Ama böyle bir görüş aynı zamanda var olan ilişkiler karşısında eleştirel bir tavır takındığı ölçüde, bir ahlâki normun bakış açısından hareketle hem var olan yasal ilişkilere hem de konuşmaya ilişkin kültürel kodlara itiraz edebilir.

* Hikmet-i hükümet. (ç.n.)

ne içi şiddet gibi sorunlara eğilelim. Bunlar ne türden sorunlar acaba? Bunlar "adalet" sorunu mu, yoksa "iyi hayat" sorunu mu oluyor? Ahlâk teorisyeninin ya da politika teorisyeninin elinde, bu sorunları "adalet" ya da "iyi hayat" meseleleri olarak sınıflandırmasına izin verecek bir ahlâk sözlüğü ya da ahlâk geometrisi yok ama. Tartışmakta olduğumuz sorunların mahiyetini tanımlamamıza yardım edecek olan kısmen, kısıtlanmamış kamusal diyalogtur. Yurttaşlar ve teorisyenler olarak kamusal çekişmeye bir dizi az çok dile getirilmiş, daha önce az çok icra edilmiş kanaatler, ilkeler ve değerlerle gireriz kuşkusuz. Demokrat yurttaşlar ve teorisyenler olarak bir tartışmaya giriyoruz, ama tartışmanın gündemini tanımlamaya çalışmamalıyız. Az çok tahkim edilmiş ilkeler ve değerler temelinde, kürtajın söz konusu kadınlar açısından bireysel bir seçim meselesi olduğunu savunmayı isteyebiliriz. Ama bizi bu konuma iten şey, sorunun türü hakkındaki (var olmayan) bir konsensüs değildir. Daha ziyade ahlâki özerklik ve ahlâki seçim yapma ilkeleri, kadınların özgerçekleştirim hakkı ve bizim değer bağıtlılıklarımızın genellikle trajik ve uzlaştırılamaz görünümleri, sahip olduğumuz görüşleri biçimlendirir. Aslında yurttaşların, Bruce Ackerman'ın sözcükleriyle ifade edilirse, "herhangi ve tüm ahlâki argümanları söyleşi alanına" getirmek konusunda kendilerini özgür hissetmeleri gerekir. Çünkü, uzlaşmacı bir konsensüse varmaktan ziyade sorunun karşılıklı olarak kabul edilebilir bir tanımı hakkında fikir birliğine vardığımıza, ancak diyaloğun böyle radikal bir tarzda açılmasından sonra emin olabiliriz.

Pornografi sorunu ne demek istediğimi gayet iyi anlatıyor. Bu sorun o kadar çok bölünme yaratmış ve o kadar ilginç ve kutsallıktan uzak ittifaklar (sözgelimi Andrea Dworkin ve Jerry Falwel arasında) yaratmıştır ki, *modus vivendi** düşkünü liberalin bizden, üzerinde kamusal anlaşmazlığa düşmememizi ısrarla isteyeceği türden ahlâki anlaşmazlığın paradigmatik örneği olmuştur. Gelgelelim, bu istek, tam da tartışmanın bu aşamasında yapmamamız gereken bir şeyi dile getirmektedir. Pornografinin, ifade özgürlüğüne ilişkin Birinci Madde'ye dayatılacak bir akla yatkın kısıtlama meselesi olup olmadığını; pornografinin cinsel be-

* Geçici anlaşmalara dayalı olarak bir arada yaşama. (ç.n.)

ğeni ve üslup meseleleriyle ilgili özel, ahlâki bir sorun olarak düşünülüp düşünülmeyeceği; pornografinin bir estetik-kültürel duyarlılık meselesi ve bir sanatsal fantazi meselesi olarak kavranılıp kavranmayacağı -kısıtlanmamış kamusal diyalog süreci sonuçlanmadan önce bunu sadece ve basitçe bilemeyiz. Kendi payıma, bundan böyle *Hustler* dergisiyle Salinger'in *Catcher in the Rye*'ı arasında Ackerman'ın yaptığından daha fazla bir ayrım yapamayan bir toplumda ya da Henry Miller ve D. H. Lawrence'ı *Deep Throat*'la aynı kefeye koyan bir toplumda yaşamak istemiyorum. Sınırlanmamış kamusal söyleşinin, kendisine güvenebileceğimiz birkaç anayasal garantiyi aşındıracağı konusundaki geleneksel liberal korkuya ne kadar duyarlı olursak olalım, kamusal hale gelmiş sorunların yeniden özel alana havale edilmesi yalnızca kavram kargaşası, politik hınç ve ahlâki rezalet yaratır. İfade özgürlüğünün anayasal garantileri dışında, kamusal diyaloğun mahiyeti ve kapsamına getirilecek kısıtlamaları gereksiz buluyorum. Böylesi bir söyleşisel kısıtlanıma dair normatif bir teori, eleştirel bir meşruluk modeli olmayı başaramaz.

Liberal kamusal uzam modelinin bunlara ilave bir sınırlanımı da, politik ilişkileri gereğinden fazla sıklıkla dar bir tarzda hukuki ilişkiler modeli uyarınca kavramasıdır. "Diyalojik yansızlık" düşüncesinin ifade ettiği temel ilgi odağı, her biri farklı iyi anlayışına bağlı farklı grupların çoğulcu bir toplumda haklara dayalı olarak bir arada var olmasıdır. Adaletin modern toplumlarda iyi hayatla ilgili temel varsayımlar karşısında yansız olması gerektiği söylenir. Yansızlık aslında modern hukuk sisteminin nirengi noktalarından biridir: Eski geleneksel hukuktan farklı olarak modern hukukun, bireyin karakterini "etik açıdan" biçimlendirmeyip, içerisinde özerk bireylerin çeşitli iyi hayat anlayışlarını geliştirip izleyebilecekleri uzamı sağlaması gerekir. Gelgelelim, modern, çoğulcu, demokratik toplum koşulları altında bile politika, "yansızlık"tan daha farklı birşeylere ilişkin olarak yürütülür. Demokratik politika iyi ve adil, ahlâki ve hukuki, özel ve kamusal arasındaki bölünmelere meydan okur, bunları yeniden tanımlar, yeniden müzakereye açar. Çünkü, toplumsal ve tarihsel mücadelelerin sonunda modern devletler tarafından tesis edilmiş olmalarından ötürü bu bölünmeler kendi içlerinde tarihsel iktidar uz-

laşımlarının sonucunu barındırmaktadır.

Buna örnek vermek gerekirse, güçlü işçi sınıfı hareketlerinin ortaya çıkmasından ve Avrupa ülkelerinde ve Kuzey Amerika'da sosyal refah tipi önlemlerin tesis edilmesinden önce, işçilerin işyerindeki sağlığıyla ilgili sorunlar, iş başında ortaya çıkan kazalar ve günümüzde belli kimyasal atıkların zararlı yan etkileri işverenler tarafından sıklıkla "ticari sırlar" ve "iş mahremiyeti" olarak yorumlanıyordu. Politik mücadelelerin bir sonucu olarak bu ticari sırlar ve iş mahremiyeti pratiklerinin tanımı dönüştürülerek "kamu ilgisi"nin yöneldiği belli başlı meseleler haline geldi. Liberal yansızlık ilkesinin bunun gibi meselelerde düşüncelerimize rehberlik etme konusunda pek bir yardımı dokunmaz. Olsa olsa, hak ve iyiye ilişkin bu yeniden tanımlama bir kez ortaya çıktıktan ve politik müzakereye açıldıktan sonra, yasanın yansız olması gerektiğini söyler; yani Güvenlik ve Sağlık İdaresi Bakanlığı'nın bu yasayı Çin çamaşırhanelerine, İtalyan lokantalarına ya da Lockheed şirketine uygularken yansız olması gerekir. Ama kamusal diyalog, kamusal hücuma dahil olmadan önce bile tüm Çin çamaşırhanelerinin, İtalyan lokantalarının ve Lockheed şirketinin neye uymaları gerektiğini bilmelerine ilişkin değildir; tersine, kamusal diyalog kamunun yaptığı hücumun bir sonucu olarak kolektif iyiye ve bir kimsenin adalet duygusuna itiraz etmek ve onu yeniden tanımlamak demektir. Liberal diyalojik yansızlık ilkesi, modern hukuk sistemlerinin ana ilkelerinden birini ifade etmesine karşılık, gerçek politik süreçlerdeki iktidar mücadelelerinin dinamiğine uygulanamayacak denli kısıtlayıcıdır ve donmuştur. Liberal diyalojik yansızlık ilkesi uyarınca yürütülen bir kamusal hayat yalnızca politikanın tartışmacı boyutundan mahrum olmakla kalmayacak, aynı zamanda ve belki de daha şiddetli bir şekilde, kamusal söyleşinin kapsamını, baskı altındaki grupların çıkarlarına düşmanlık edecek tarzda kısıtlayacaktır. Modern dünyada baskıya karşı girişilen tüm mücadeleler, daha önceleri "mahrem", kamusal olmayan ve politik olmayan meseleler olarak görülen konuları adalet meseleleri şeklinde, söylemsel olarak meşrulaştırılması gereken politik meseleler şeklinde yeniden tanımlayarak işe başlar. Bu bakımdan kadın hareketi, barış hareketi, ekoloji hareketi ve yeni etnik kimlik hareketleri benzer bir mantık izlemektedir. Liberal

yansızlık modelinde böylesi mücadelelerin ve toplumsal hareketlerin mantığının düşünülmesine elverişli çok az yer vardır. Arendtçi dilde söylenecek olursa, liberalizm kamusal-politik hayatın "tartışmacı" boyutunu göz ardı eder.

Politik liberalizmin ortaya çıktığı ve bir yanıt vermeye çalıştığı mutlakiyetçi devlet iktidarının sınırları ve dinsel hoşgörü sorunları gibi tarihsel ilgiler göz önüne alındığında, bu durum pek de şaşırtıcı değil. Adil, istikrarlı ve hoşgörülü bir politik düzen arayışı liberal politika teorisinin ayırt edici işareti olmuştur. Ayrıca bu arayış çağdaş liberalizmin politik hayatın dernekler, hareketler, yurttaş inisiyatifleri, kasaba toplantıları ve kamusal hamleler gibi öbür boyutlarını ihmal etme pahasına devlet iktidarının ve öbür kamu organlarının sınırları ve haklılaştırımı üzerinde daha fazla yoğunlaşmasına yol açmıştır. Benjamin Barber'in açıklayıcı sözleriyle, "demokrasiye ve onu tahkim eden kurumsal yapılara (katılım, yurttaşların eğitimi, politik eylemcilik) bir antipati duyulması ve politik hayatın güçlü değişkelerinden ziyade yurttaşların seyirci ve müşteri olurken politikacıların ve profesyonellerin fiilen yönettikleri 'cılız' değişkelerinin tercih edilmesi" çağdaş liberalizmin bilişsel gereklilikleri arasında yer alıyor gibi görünmektedir.[24] Liberalizm ve demokrasi arasındaki eski çatışmayı halletmenin yeri burası değil elbet. Ama Benjamin'in gözlemi, politik karar alma, eylem ve diyalog uzamı olarak bir "kamusal uzam" kavramının çağdaş liberalizmde niçin bu kadar küçük bir rol oynadığını görmemize yardım ettiği kadarıyla sorunu gayet iyi ifade etmektedir. Adil bir politik birliğin ilkelerini seçip kararlaştırdığımız "kurucu meclis" bir kez işini tamamlayıp dağılınca, liberal devletin yurttaşları kendi özel ikametgâhlarında dinlenmeye çekiliyor ve politik elbirliğinin demokratik arenasını terkediyorlar gibidir.

Arendt ve Barber tarafından tasavvur edilen türden demokratik karar alma ile kamusal diyaloğa ilişkin liberal anlayış arasındaki karşıtlık, John Rawls'un "özgür kamusal akıl yürütme" düşüncesiyle yan yana konulduğunda net bir şekilde görülebilir. Rawls bu ilkeyi şöyle özgülleştirir:

---

24. Benjamin Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988), s. 18.

Bir politik adalet anlayışı nasıl temel yapının mahiyetini özgülleştirmek için belli adalet ilkelerine ihtiyaç duyuyorsa, aynı zamanda kendi uygulanımını yönetmek için de soruşturma tüzüklerine ve kanıtları değerlendirmeye yönelik kamusal olarak tanınmış kurallara ihtiyaç duyar. Aksi takdirde bu ilkelerin yerine getirilip getirilmediğini belirlemek ve tikel kurumlardan ya da tikel durumlardan talep ettikleri şeyleri kararlaştırmak için üzerinde anlaşma sağlanmış bir yol söz konusu olamaz... Çoğulculuk olgusu göz önüne alındığında ise kendimizi müşterek metotlarla, ortak duyuda hazır bulunan kamusal bilgiyle ve tartışmalı olmadıkları noktalarda bilimin yordamları ve sonuçlarıyla sınırlandırmaktan daha iyi bir pratik alternatif olduğunu sanmıyorum.[25]

Rawls, bu satırlara şu önemli gözlemini de ekler "Adaletin yalnızca uygulanmakla kalmayıp uygulandığının görülmesi gerektiğini bildiren kural, sadece hukuk açısından değil, özgür kamusal akıl yürütme açısından da geçerlidir".[26]

Kurumların adaletinin, kamunun bu adaleti kurcalayabilmesi, inceleyebilmesi ve üzerinde düşünümde bulunabilmesi için "kamunun gözünün önünde cereyan etmesi" gerektiği düşüncesi hayati önem taşır. Bu düşüncenin, iktidarın meşrulaştırılmasını ya da kurumların adaletinin incelenmesini tüm yurttaşların katılımına açık bir kamusal süreç olarak kabul etmesi, liberalizmin merkezi öğretilerinden biridir ve kökleri toplum sözleşmesi teorilerinde yer alan rızanın politik önceliğinde yatar. Bu nokta, bir söylemsel meşruluk modelinin bakış açısından da hayati önem taşımaktadır. Gelgelelim, Rawls'a göre "özgür kamusal akıl yürütme"nin yurttaşlar ve onların politik yapıdaki temsilcileri tarafından başvurulan akıl yürütme türünü betimlemediğine dikkat edilsin. Rawls'un onların "özgür kamusal akıl yürütme"yi bu tarzda icra etmelerini isteyeceğine kuşku yok. Ama formülleştirildiği haliyle özgür kamusal akıl yürütme, demokratik tartışma sürecinden ya da parlamentodaki tartışmadan ziyade bir parlamenter araştırma organı için ya da kamu hizmetlerine tahsis edilmiş fonlardan yararlanan bir hastanenin aynı zamanda bu işlemi düzenleyen ta-

25. John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7.1 (1987), s .8.
26. A.g.e., s. 21.

limatnamelere uyup uymadığını saptamada bir federal organın yürütebileceği türden araştırma için geçerlidir. Rawls'a göre özgür kamusal akıl yürütme, kamu kuruluşlarının kendi yaptıkları işlerin hesabını verme ve bir politik yapıda faaliyet gösterme tarzıdır.[27]

Bu özgür kamusal akıl yürütme ilkesinin liberal-demokratik bir toplumun belli başlı kurumlarının kamusal sorumluluğuna dönük bir yönetici normatif kuralı ifade etmesine rağmen, neyi gözden kaçırdığına da dikkat edilsin. Tüm aşırılıkları ve erdemleriyle kamusal söylemin hiçbir çekişmeci, retorik, duygulanımsal, kabına sığmaz ögesi bu manzarada yer almamaktadır. Özgür kamusal akıl, bunun içerebileceği tüm çıldırtıcı ideolojik ve retorik karışıklığıyla özgürce kullanılan bir kamusal akıl yürütme değil. Yine, Ackerman üzerine yaptığı yorumda Benjamin Barber bu noktayı gayet iyi ifade eder. "Diyaloğu çökerten yansızlıktır; çünkü politik konuşmanın iktidarı yaratıcılığında, çeşitliliğinde, açıklığında ve esnekliğinde, icat ve keşif yapma kapasitesinde, maharetinde ve karmaşıklığında, empatik ve duygulanımsal dışavurum kapasitesinde - başka bir anlatımla, kimilerinin diyalektik diyeceği derinden paradoksal karakterinde- yatar".[28] Bir Richard Nixon, bir Fidel Castro ya da bir Nikita Khrushchev'in daha az soylu feveranlarının dışlanması pahasına yalnızca Abraham Lincoln, Adlai Stevenson ve Jesse Jackson'ın söylevlerine yoğunlaşılamaz elbette. Barber'ın gözleminin her şeye rağmen yakaladığı nokta, politik olanın açık uçlu, çekişmeci, duygulanımsal boyutudur. Özgür kamusal akıl bu boyut aracılığıyla "müşterek akıl yürütme" karakterine bürünebilir.

Liberal teorisyen, bu çekişmeci kamusal söz[29] ya da müşterek akıl yürütme anlayışına, vizyonu ne denli mağrur ve soylu olsa da tartışmacı saygıya dayalı politika görüşünün çoğunlukçu kararların uçarılıklarına çekilen setleri açık bıraktığına dikkat çekerek yanıt

27. Hükmi kuruluşlar açısından uygun akıl yürütme modeli ile özgür kamusal akılyürütme düşüncesi arasındaki bu bağlantı John Rawls'un şu çalışmasında daha belirgindir: "On the Idea of Free Public Reason", New York Kent Üniversitesi'nde 1988 yılın Nisan ayında Liberalizm ve Ahlâki Hayat konulu konferansta sunulan bildiri.

28. Barber, *The Conquest of Politics*, s. 151.

29. Bu ifadeyi, refah devletindeki söylemlere ilişkin yaptığı tartışmada sunan Nancy Fraser'a borçluyum, karş. Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Polity, Cambridge, 1989), s. 144 ve sonrası.

verecektir. Hiç de soylu olmayan çoğunluklar yansızlık ilkesine itiraz ettiklerinde ve fanatizme, azınlıklara zulmedilmesine, devletin özel hayat bölgesine müdahale etmesine, hatta herhangi bir müşterek iyi adına çocukların ebeveynlerini, eşlerin birbirlerini politik gözetim altına almasına yol açacak şekilde hak ve iyi arasındaki ayrım çizgisine meydan okuduklarında ne olacaktır? John Rawls, bunun gibi endişelere, belli meselelerin "istenilen herhangi bir anda, şu ya da bu yönde değiştirilebileceklermiş gibi süregiden kamusal tartışma ve yasama açısından uygun bir konu olmayıp, bir anayasal rejimin politik beratının parçası olmaları" ölçüsünde liberal devletin politik gündeminden çıkarılmalarını önerir.[30] Rawls'a göre, köleliğin ve serfliğin reddi ve vicdan özgürlüğünün tüm dinlere eşit olarak tanınması, liberal devletin politik gündeminden çıkarılması gereken konular arasındadır. Rawls ayrıca şunu da ilave eder: "Belli meselelerin politik gündemden çıkarılması, bir politik adalet anlayışının bunun niçin yapıldığını açıklamaması gerektiği anlamına gelmez kuşkusuz. Aslında, yukarıda dikkat çektiğim gibi, bir politik adalet anlayışı tam da bunu yapmalıdır."[31]

Gem vurulmamış çoğunlukçu politikanın yurttaş özgürlüklerine ve politik özgürlüğe verebileceği zarar konusundaki bu standart liberal endişenin itiraz edilecek bir yanı olmadığına inanıyorum. Politikaya ilişkin tartışmacı saygı vizyonları genellikle böyle bir politikanın serpilip gelişebilmesi için yerine getirilmesi gereken kurumsal önkoşullara duyarlılık göstermez. Ama "tartışmacı" ve "yasalcı" kamusal uzam anlayışları arasındaki karşıtlık, yurttaşların eşitliğini ve politik hakların yanı sıra vicdani hakları garantileyen liberal, hukuki-anayasal bir çerçevenin evrensel yurttaş katılımının önkoşulu olması ölçüsünde, sözgelimi karmaşık, demokratik toplumlar açısından gereğinden fazla basite kaçmaktadır. Bundan sonraki bölümde serimleyeceğim gibi, Kant'ın yargı gücü kavramı üzerine geliştirdiği düşünümlerde Hannah Arendt, liberal teorisyenin temel haklar ve özgürlükler diyeceği, benimse politik olanın normatif temelleri adını verdiğim sorunla karşı karşıya kalmıştır. Arendt bu soruna doyurucu bir yanıt veremedi. Politik

30. John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", s. 144, 22 numaralı dipnot.
31. A.g.e.

olanın normatif öngerektirimleri sorusu *The Origins of Totalitarianism*'de "haklara sahip olma hakkı" üzerine melankolik düşünümlerinden, *On Revolution*'da yer alan anayasalar üzerine derin düşünümlerine dek bir mantık çizgisi gibi varlığını sürdürür.[32]

Hem tartışmacı hem de yasalcı kamusal uzam modelleri yüksek bir farklılaşma derecesine sahip çoğulcu modern toplumların gerçeklikleriyle uğraşılmasına elverecek denli karmaşık değilse ve birbirlerini dışlamaktan ziyade tamamladıklarını düşünmek gerekiyorsa, o vakit daha yeterli bir kamusal uzam anlayışının her iki boyutu bileştirmesi gerektiğini varsaymak akla yatkın olacaktır. Habermasçı "Öffenlichkeit" ilkesi, genellikle bu tarzda sunulmamasına karşın bu gerekliliği yerine getirebilir. Söylemsel kamusal uzam, söylemsel meşruluk kavramının zaruri sosyolojik karşılığıdır. Bunun gibi meşruluk diyalogları bunun gibi söylemsel uzamlarda son bulur. Aşağıdaki bölümcede Habermas'ın "Öffenlichkeit" kavramının bu görünümlerini serimleyeceğim, ama aynı zamanda kamusal söylemin çekişmeci boyutunun bu modelde Habermas'ın "adalet" ve "iyi hayat", "ihtiyaçlar" ve "istemler", "değerler" ve "normlar" arasında yaptığı katı ayrım yüzünden nasıl çiğnendiğini göstermek istiyorum.

3. SÖYLEMSEL KAMUSAL UZAM MODELİ

Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere* başlıklı eserinden bu yana modern toplumların gelişimini, kamusal katılım alanının genişlemesi ışığında analiz etmiştir.[33] Modernlik, toplumsal farklılaşma ve bağımsız değer alanlarının yaratılmasının yanı sıra üç kollu bir imkânı da doğurur.[34] Kurumlar dünyasında, eylemin genel normlarının pratik söylemler aracılığıyla konsensüse

32. Bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2. kısım 5. bölüm ve *On Revolution* (Viking, New York, 1969), s. 147 ve sonrası.
33. J. Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, çev: Thomas Burger (MIT Press, Boston, 1989) orijinal yayını *Strukturwandel der Öffenlichkeit* (Luchterland, Darmstadt and Neuwied 1962).
34. Aşağıdaki satırlar *The Theory of Communicative Action*'da ve özellikle "Dialectics of Rationalization" başlıklı bölümde sunulan argümanın yoğun bir özetidir (Beacon, Boston, 1985).

dayalı olarak yaratılması ön plana çıkar. Kişilik oluşumu dünyasında bireysel kimliklerin gelişimi, uzlaşımsal rol ve toplumsal cinsiyet farklılıklarının ötesinde tutunumlu bir hayat hikayesinin örülmesi açısından bireylerin düşünümsel ve eleştirel tutumlarına giderek daha fazla bağımlı hale gelir. Öztanımlar, yani bir kimsenin kim olduğu, yerleşik toplumsal pratikler karşısında giderek daha özerk ve katı rol anlayışlarına kıyasla daha akışkan hale gelir. Benzer şekilde, kültürel geleneğin temellükü çağdaş yorumcuların yaratıcı yorumbilgisine giderek daha fazla bağımlı hale gelir. Modern dünyada gelenek, geçmişe ait bir tarz olmasından ötürü geçerli olma meşruluğunu yitirir. Bundan böyle geleneğin meşruluğu, şimdinin sorunları açısından geleneğin verimli ve yaratıcı şekilde temellük edilmesine yaslanır. Bu üç açıdan görüldüğünde, katılım ilkesi modernliğin karşıtı olmak şöyle dursun, modernliğin ana öngerektirimlerinden biridir. Bu üç dünyanın her birinde de -toplum, kişilik ve kültür- kurumsal hayatın işlevini yerine getirmesi açısından, zaman içerisinde istikrarlı kişiliklerin oluşması ve kültürel geleneğin sürekliliği, bireylerin düşünümsel çabası ve katkısı zaruri hale gelir.

Bu daha kapsamlı sosyolojik bağlama oturtulduğunda, katılımın anlamı değişikliğe uğrar. "Politik" katılım üzerinde, başka şeyleri dışlayacak şekilde yoğunlaşılması yerine, çok daha kapsamlı olarak kavranılan "söylemsel irade oluşumu"ndan (discursive will formation) söz edilir. Katılım yalnızca ve en doğru haliyle dar bir şekilde tanımlanmış politik dünyada mümkün olan bir faaliyet olarak görülmez artık, daha ziyade toplumsal ve kültürel alanlarda da gerçekleştirilebilecek bir faaliyet olarak görülür. Bu anlamda, kirli bir limanın temizlenmesi amacıyla oluşturulmuş bir yurttaş inisiyatifine katılmak, kültürel dergilerde belli grupların birtakım klişe imgeler temelinde aşağılanmasını tartışmaktan (cinsiyetçiliğe ve medyadaki cinsiyetçiliğe karşı mücadele etmekten) daha az politik değildir. Eylem normlarının bunlardan etkilenen herkesin pratik tartışması yoluyla belirlenmesini vurgulayan bu katılım anlayışı, karmaşık modern toplumların gerçekliklerine sadık bir politika vizyonunu dile getirmesi açısından cumhuriyetçi erdem ya da yurttaşlık erdemi karşısında ayırt edici bir avantaja sahiptir.

Bu modernist katılım anlayışı yeni bir kamusal uzam anlayışı

doğurur. Kamusal uzam onay alma ve ölümsüzlük uğrunda bir politik seçkinler grubu arasında geçen bir rekabet uzamı olarak anlaşılmaz; genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlerin bunların formülleştirilmesinde, şart koşulmasında ve benimsenmesinde söz sahibi olmalarını sağlayacak yordamların yaratılması olarak demokratik bir şekilde kavranılır. Bu kamu anlayışı liberal anlayıştan da farklıdır; çünkü Habermas ve liberal düşünürler demokratik bir toplumda meşruluğun yalnızca bir kamusal diyaloğun sonucu olabileceğine inansalar da, Habermas'ın modelinde bu diyalog, yansızlık kısıtlanımı altında cereyan etmeyip, "pratik söylem" düşüncesinin temsil ettiği ölçütler uyarınca yargılanır. Kamusal alan, genel toplumsal ve politik eylem normlarından etkilenen herkes nerede ve ne zaman bunların geçerliliğinin değerlendirildiği bir pratik söyleme girişirse orada ve o zaman var olur. Aslında, normların geçerliliği hakkında ne kadar tartışmalı genel görüşme varsa o kadar kamu olabilir. Jean Cohen'in dirayetle gözlemlediği gibi:

> Çağdaş sivil toplumlarda hem karmaşıklık hem de çeşitlilik, demokratikleşme sorununun, göz önünde tutulan güzergâha bağlı olarak birbirinden farklı ve çeşitli bir süreçler, biçimler ve *loci** çerçevesinde ortaya atılmasına davetiye çıkarmaktadır. Aslında, söylem etiği ve demokrasilerin kurumsallaşmış bir çoğulluğunun ortaya çıkabileceği bölge olarak modern sivil toplum arasında seçmeci bir yakınlık vardır.[35]

Şimdi, genel ilgiye maruz çekişmeli sorunların etrafında modern toplumlarda ortaya çıkan bir kamusal uzamlar çoğulluğu modeli, önceki bölümcede tartıştığımız çoğunlukçu politikaya karşı yurttaş özgürlüklerinin anayasal garantileri şeklinde beliren ikiliği aşar. Daha önce açıklandığı gibi, söylemsel meşruluk modeli ve söylemsel kamusal uzam görüşü radikal ölçüde yordamsalcıdır. Bu model ve görüş normatif diyaloğu bir "ideal konuşma durumu"nun kısıtlanımları altında cereyan eden bir haklılaştırım söyleşisi olarak sunar. İdeal konuşma durumunun ya da pratik söylemlerin

35. Jean Cohen, "Discourse Ethics and Civil Society", *Philosophy and Social Criticism*, 14.3-4 (1988), s. 328.

* Bir olayın cereyan ettiği yer. (ç.n.)

kısıtlanımları, *evrensel ahlâki saygı* ve *eşitlikçi karşılıklılık* olarak saptanıp özgülleştirilmişti. Bu kısıtlanımların mevcudiyeti basit çoğunlukçu politik sonuçların çıkmazlarından kaçınır. Kenneth Baynes bu sorunu gayet iyi açıklar: "Bir pratik söyleme sunulabilecek konular üzerinde tözsel bir kısıtlanım olmayacaksa eğer, varılacak sonuçların bizim en derinden bağlı olduğumuz ahlâki kanaatlerimizle çatışmasını ne önleyecektir? Katılımcıların hiçbir şey üzerine anlaşmamalarını ya da belki, daha makul olarak, hiçbir genel anlaşmaya asla varmamalarını önleyecek olan nedir?"[36] Baynes, bu çıkmazdan kaçınmanın tek yolunun söylemlere belli kısıtlanımların dayatılmasından geçtiğini önerir. Ama aynı zamanda, yukarıda yapılan öneriye oldukça yakın bir şekilde, "söyleme dayatılan kısıtlanımların (bizzat) söylemsel doğrulanmaya konu oluşturdukları"nı[37] vurgular ve şunu ilave eder:

> Daha az temel bir düzeyde söylemlere, eldeki sorunların ya da görevlerin niteliği uyarınca birçok başka kısıtlanım dayatılabilir pekala. Sözgelimi, Rawls'un ilk ilkesinde ve ABD Anayasasında içerilen temel haklar ve özgürlükler, birçok kamusal tartışma üzerindeki birer kısıtlanım olarak hizmet eder ve böylelikle *derinden kişisel bir mahiyet taşımalarından ya da genelde kabul edilmiş mahremiyet alanıyla olan yakın bağıntılarından ötürü kimi konuları gündemden uzaklaştırırlar. Bununla birlikte, bu hakların mahiyeti ve kapsamı daima kamusal tartışmanın konusu olabilecek bir şeydir.* Haklara ilişkin argümanlar toplumsal iyilerin özgül yorumlarıyla gittikçe yakından bağıntılı hale geldikçe, iyi bir argüman olarak sayılacak argümanın gündelik hayat alanını oluşturan müşterek anlamlara ve pratiklere gittikçe daha fazla bağımlı olacağına kuşku yok...[38] (İtalikler bana ait).

Yukarıdaki alıntının gösterdiği gibi, iletişim teorisyenleri ya da söylem teorisyenlerinin çoğu açısından, bir yanda kısıtlanmamış diyaloğun geleneksel liberal kısıtlanımlara maruz olmaması yönündeki arzuyla, öbür yanda çoğunlukçu karar alma yordamlarının yurttaş haklarını ve özgürlüklerini çürütmesine izin ve-

36. Kenneth Baynes, "The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics", *Philosophy and Social Criticism*, 14.3-4 (1988), s. 304.
37. A.g.e. Bu soruna ilişkin yukarıda 32-3. sayfalarda yaptığım tartışmaya bakınız.
38. A.g.e., s .305.

rilmemesi arasında bir gerilim bulunuyor. "Söylemlerin normatif kısıtlanımları"nın, bizzat adilanelikleri ve uygunlukları tartışma konusu haline gelebilecek kısıtlanımlar olarak formülleştirilmesinin makul olduğu konusunda Baynes'le aynı fikirdeyim. Adaletin ilk ilkesi altında saptanan temel özgürlükler ve haklar Rawls'un teorisinde nasıl bir yer tutuyorsa, pratik söylemlerin normatif kısıtlanımları da söylemsel meşruluk ve kamusal uzam teorilerinde öyle bir yer tutacaktır.[39]

Hem Rawls'un belli konu başlıklarını "kısıtlammların dışında" tutma konusundaki formülleştiriminden hem de Baynes'in bunları söylemin gündeminden uzaklaştırma arzusundan ayrıldığım nokta, yordam meselesinde ortaya çıkıyor. ABD Anayasasında Haklar Bildirgesi'nin garantilediği ve demokratik yönetimlerin çoğunda cisimleştiği haliyle temel insan ve yurttaş hakları ve politik haklar, asla kamusal tartışmanın gündeminin "dışında" değildir. Bu haklar basitçe, demokratik toplumlarda tartışmanın basit çoğunluk kararlarıyla dönüştürülemeyecek ve feshedilemeyecek olan kurucu ve düzenleyici normlarıdır. Bu hakları gündemin dışında tutma dili, bizimki gibi toplumlarda cereyan eden demokratik tartışmanın mahiyetini yanlış nitelendirir: Bu hakları son derece gelişkin politik ve hukuki yordamlar olmaksızın değiştiremiyor olsak da anlamlarını, kapsamlarını ve yetkilerini daima tartışmaktayız. Demokratik tartışma oyunun kurallarını ve bunların uygulanışını tayin edici bir şekilde yorumlayacak bir hakemin olmadığı top oyununa benzer. Demokrasi oyununda daha ziyade oyunun kuralları ve bunların yorumlanması ve hatta hakemin konumu, özünde çekişme konusudur. Ama burada çekişme ne bu kuralların tamamen feshedilmesi ne de bunlar hakkında sessiz kalınması anlamına gelir. Temel haklar ve özgürlükler çiğnendiğinde demokrasi oyunu askıya alınır ve bu oyun olağanüstü hal yasası, iç savaş ya da diktatörlük haline gelir; demokratik politika tam anlamıyla geçerli olduğunda politika dediğiniz, bu hakların anlamına, bu hakların bizi neye yetkili kıldığına ya da kılmadığına, bunların kapsamına ve uy-

39. "Evrensel ahlâki saygı" ve "eşitlikçi karşılıklılık" normlarından temel haklar ve özgürlüklere giden yolda atılacak adım büyük bir adım olmamakla birlikte, bu yazıda bu adımı atmayacağım. Temel haklar ve özgürlüklere ilişkin bir söylem teorisinin geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu söylemekle yetiniyorum.

gulanışına ilişkin yapılan tartışmadan ibarettir. İletişimsel etikte ve demokratik politikada tam da savunmaktan kaçınamayacağımız bu kurallar ve pratikler karşısında eleştirel ve düşünümsel bir mesafe üstlenmekteyiz. Bu temel haklar ve özgürlüklere ilişkin özgül yorumlara, bunlar aynı zamanda mutlak olarak ciddiye alınmaksızın itiraz edilemez; benzer şekilde, iletişimsel etikteki gündelik ahlâki bağıtlılıklarımızın dokusu ve mahiyeti, bunları sürekli ve kesintisiz olarak gündelik bir düzeye dahil etmeksizin sorgulanamaz.

Şu halde, söylemsel meşruluk ve kamusal uzam teorisi, ilkin temel haklara ve özgürlüklere itaat edilmesi ve oyuna katılınması koşuluyla temel haklar ve özgürlükler gibi, söylemlerin normatif koşullarının ve oyunun kurallarının oyun içerisinde çekişme konusu edilebilmesine izin vermesi ölçüsünde, çoğunlukçu politikaya karşı temel haklar ve özgürlüklere ilişkin liberal garantiler şeklinde kurulan karşıtlığı aşar. Bu formülleştirim bana, gerçek demokrasilerdeki demokratik tartışma ve kamusal konuşmanın gerçekliğine, anayasal uzlaşımlara ilişkin liberal modelden çok daha fazla tekabül ediyor gibi görünmektedir. Demokratik politikada gerçekte hiçbir şey kamusal tartışma gündeminin dışında değildir; ama söylemi hem oluşturan hem de düzenleyen temel kurallar vardır, öyle ki, bizzat demokratik elbirliği açısından ne anlama geldikleri daima çekişme konusu olsalar da, bizzat bu kurallar basit çoğunlukçu yordamlar tarafından askıya alınamaz ya da feshedilemez.

Söylemsel meşruluk modelinin ve söylemsel kamusal uzam modelinin, demokratik tartışmanın oynadığı rolü Arendtci ve liberal modellerden daha başarılı bir şekilde kavradığını savunduktan sonra, şimdi de söylem modelinin kısıtlanımlarından bazılarını daha özgül bir şekilde araştırmama izin verecek bir soruna geçmek istiyorum.

4. KAMUSAL/ÖZEL AYRIMINA YÖNELİK FEMİNİST ELEŞTİRİLER

Kamusallık, kamusal uzam ve kamusal diyalog konusundaki herhangi bir teorinin özel ve kamusal arasında herhangi bir ayrımı önceden varsayması gerekir. Batı politik düşünce geleneğinde ve günümüze gelinceye dek, kamusal ve özel alanlar arasında çekilen ayrım çizgisi, kadınların ve evişi, yeniden üretim, çocukların, hastaların ve yaşlıların beslenmesi ve bakımı gibi tipik olarak kadınlara düşen faaliyet alanlarının "özel" bölgeyle sınırlandırılmalarına hizmet etti. Bu konular sıklıkla iyi hayat, değerler, genelleştirilebilir olmayan çıkar meseleleri olarak görüldü. Bu meseleler, Arendt'in sözcükleriyle söylenirse, "hanenin karanlık iç bölgeleri"ne havale edilmesiyle birlikte son zamanlara dek insan ilişkilerinin "doğal" ve "değiştirilemez" boyutları olarak ele alındılar. Düşünümsellik öncesi ve söylemsel analize direngen olarak kaldılar. Geleneğimizin büyük kısmı özerk bireyi ya da ahlâki bakış açısını ele aldığında bunu üstü kapalı olarak *homo politicus*'un ya da *homo economicus*'un konumu olarak tanımlar; kadın benliği olarak tanımladığı ise pek görülmemiştir.[40] Çağdaş ahlâki ve politik söylem ayrımlarına, bunların söz konusu sorunları özel kılması ölçüsünde meydan okumak, bu konuları "kamusal" kılmayı amaçlayan kadınların mücadelelerinin merkezinde yer alır.

Modern politik düşünce geleneğinin başvurduğu haliyle "mahremiyet", "özel haklar" ve "özel alan", en azından üç ayrı boyut içermiştir: Her şeyden önce mahremiyet ahlâki ve dinsel vicdanın alanı olarak anlaşılmıştır. Kilise ve devletin, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinde birbirinden tarihsel olarak ayrılmalarının bir sonucu ve modern felsefe ve bilimde kaydedilen gelişmelerin bir doğurgusu olarak, hayatlarımızı sürdürürken başvuracağımız hayatın anlamına, en yüksek iyiye, en bağlayıcı ilkelere ilişkin nihai inanç meseleleri rasyonel açıdan "çözümc kavuşturulamaz" meseleler olarak, bireylerin kendi vicdanları ve dünya görüşlerinin buyrukları uyarınca kendilerinin karar vermelerini gerektiren meseleler olarak görülür hale geldi.

40. Karş. şu bölüm: "Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki: Kohlberg-Gilligan Tartışması ve Ahlâk Teorisi".

Batı modernliğinin ortaya çıkışında kilise ve devlet arasındaki liberal ayrılığın fiilen tesis edilmesine ikinci bir özel haklar dizisi eşlik etti: *Ekonomik özgürlüklere* ait özel haklar. Pazar yerinde meta ilişkilerinin ve kapitalizmin gelişmesi, Arendtçi terimlerle yalnızca "toplumsalın doğuşu" anlamına gelmez. Ekonominin toplumsallaşmasıyla, yani geçimlik tipte hane ekonomisinin çökmesi ve ulusal pazarların fiilen ortaya çıkmasıyla birlikte ekonomik pazarların "özelliği"ni tesis eden buna paralel bir gelişme cereyan eder. Bu bağlamda, "özellik" her şeyden önce politik devletin, meta ilişkilerinin serbest akışına müdahale etmemesi ve özellikle de özgür emek-gücü pazarına karışmamasıdır.

"Özellik"in ve "özellik hakları"nın son anlamı "mahrem alan"a ilişkindir. Bu, hanehalkının, hayatın gündelik ihtiyaçlarının karşılanmasının, cinselliğin ve yeniden üretimin, çocukların, hastaların ve yaşlıların bakımının bölgesidir. Lawrence Stone'un erken dönem burjuva ailesinin kökenlerine ve dönüşümlerine ilişkin yaptığı ufuk açıcı incelemenin gösterdiği gibi,[41] burjuva ailede babanın süregiden patriyarkal otoritesi ile politika dünyasında gelişmekte olan eşitlik ve rıza anlayışları arasında başlangıçtan beri gerilimler vardı. Erkek burjuva yurttaş, dinsel ve ekonomik alanlarda hakları uğrunda mutlakiyetçi devlete karşı savaşırken, hane içindeki ilişkileri konsensüse dayalı olmayan, eşitlikçi olmayan varsayımlara yaslanmaktaydı. Adalet sorunları başlangıçtan beri "kamu alanı"yla kısıtlandı ve özel alanın adalet dünyasının dışında yer aldığı düşünüldü.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda özerk kadın hareketlerinin ortaya çıkışıyla, bu yüzyılda kadınların emek gücüne yoğun olarak dahil olmalarıyla ve oy verme hakkını kazanmalarıyla birlikte bu manzaranın dönüştüğüne kuşku yok. Gelgelelim, çağdaş ahlâk ve politika teorisi bu sorunları ihmal etmeye devam eder ve kadınların ve erkeklerin hayatlarında görülen muazzam değişmelerin sonucunda özel alanda cereyan eden dönüşümleri görmezden gelir. Kavramsal açıdan adalet meselelerinin ve iyi hayat konusundaki soruların kamusal ve özel alan arasında yapılan sosyolojik ayrımdan farklı olmasına karşılık, din-

41. L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England*, kısaltılmış basım (Harper and Row, New York, 1979).

sel ve ekonomik özgürlüklerin tek bir "özellik" ya da "iyi hayata ilişkin özel sorular" başlığı altında mahremiyet özgürlüğü ile sık sık karıştırılmasının iki doğurgusu olmuştur: Birincisi, Habermas'ın söylem etiği de dahil olmak üzere çağdaş normatif ve politik teori "toplumsal cinsiyet körlüğü" içerisinde sıkışıp kaldı, yani bu teoriler "farklılık" sorunlarını, erkek ve kadın öznelerin hayatın tüm alanlarındaki tecrübelerinin farklılığını ihmal ettiler. İkincisi, "mahrem alan"daki iktidar ilişkileri sanki bunlar hiç yokmuşcasına ele alındı. "Mahremiyet" gibi kavramların idealleştirici lensleri, kadınların hane içerisinde yaptıkları işlerin, sözgelimi çocukların yetiştirilmesinin ve evin çekilip çevrilmesinin ücrete bağlanmadığının görülmesine izin vermemektedir. Sonuçta aile içerisindeki cinsel işbölümünü yöneten kurallar adaletin kapsamı dışında bırakıldı. Herhangi bir modern özgürlük hareketinde olduğu gibi, çağdaş kadın hareketi, toplumsal cinsiyetler arasındaki cinsel işbölümünün yaslandığı asimetrik iktidar ilişkilerini izlekselleştirmesi sayesinde şimdiye dek iyi hayata ilişkin "özel" meseleler olarak görülen konuları "kamusal" hale getirmektedir. Bu süreçte özel ve kamusal arasındaki, adalet sorunları ve iyi hayat meseleleri arasındaki çizgi yeniden müzakere ediliyor.

Normatif bir teori ve özellikle de eleştirel bir toplum teorisi, herhangi bir toplumsal aktörün iştiyaklarını ilk bakıştaki değeriyle kabul edemez ve eleştirel ölçütlerini tikel bir toplumsal hareketin taleplerinin karşılanmasına uygun kılamaz kuşkusuz. Toplumsal dönüşüme bağıtlanmış olmasına rağmen kendisinin özdeşleştiği grubun talepleriyle arasına koyacağı mesafe de dahil olmak üzere eleştirel bir mesafenin muhafaza edilmesi, toplum eleştirmeni olarak teorisyenin mesleği açısından zaruridir. Dolayısıyla, bu bölümdeki son değerlendirmelerimin amacı, Habermas'ın eleştirel teorisini basitçe kadın hareketinin talepleriyle karşı karşıya getirerek eleştirmek değil. Daha ziyade bir kavramsal belirsizlik alanının yanı sıra günümüzün tartışmalarında görülen politik kapışma alanını işaret etmeyi amaçlıyorum. Herhangi bir kamu, kamusal alan ve kamusallık teorisi, kamu ve özel arasındaki bir ayrımı önceden varsayar. Bunlar iki kutuplu bir karşıtlığın terimleridir. Son yirmi yıl içerisinde kadın hareketi ve feminist teorisyenler, bu ayrım çizgisinin geleneksel çekilme tarzlarının

kadınların özel alanda baskı altında tutulmasını ve sömürülmesini meşrulaştıran bir tahakküm söyleminin parçası olduklarını gösterdiler. Ama söylem modeli tam da temel bir eşitlikçi karşılıklılık normundan hareket etmesinden ve tüm toplumsal normların demokratikleştirilmesini öngörmesinden ötürü, hem ailevi normların hem de ailedeki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü yöneten normların demokratikleştirilmesini önleyemez.[42] Pratik söylemlerde söyleşinin gündemi radikal ölçüde açık uçluysa, katılımcılar ayrımsız tüm sorunları eleştirel inceleme ve sorgulamaya tabi tutabiliyorlarsa, o vakit tartışılacak sorunların mahiyetini kamusal adalet sorunları ve iyi hayata ilişkin özel sorunlar şeklinde önceden tanımlamak mümkün değil demektir. Adalet ve iyi hayat, normlar ve değerler, çıkarlar ve ihtiyaçlar şeklindeki ayrımlar söylemsel irade oluşumu sürecinden önce verili olmayıp, bu süreçten "sonra" gelir. Radikal ölçüde açık uçlu ve yordamsal açıdan adil bir pratik söylemin sonucu olarak yeniden müzakere edildikleri, yeniden yorumlandıkları ve yeniden dile getirildikleri sürece bu ayrımlar birçok farklı yoldan geçerek yeniden tanımlanabilir. Nitekim, kadın hareketi gibi toplumsal hareketlerin talepleri ve söylem etiğinin talepleri arasında hem bir "seçmeci yakınlık" hem de belli bir gerilim vardır. Bunu açıklamaya çalışayım.

Max Weber'in isabetli tabirini kullanacak olursak, söylem etiği ve kadın hareketi gibi toplumsal hareketler arasındaki seçmeci yakınlık, her ikisinin de bir uzlaşımsallık sonrası ve eşitlikçi ahlâkın şimdiye kadar gelenek, görenek, katı rol beklentileri ve kadınların ve yaptıkları işlerin düpedüz eşitsiz bir şekilde sömürülmesi tarafından denetlenmiş olan hayat alanlarına uzanmasını öngörmekte oldukları gerçeğinden kaynaklanır. Kadın hareketine benzer olarak söylem etiği, ahlâki bir bakış açısından ancak ilgili tarafların karşılıklı saygısına ve paylaşımına yaslanan eşitlikçi karşılıklılık ilişkilerinin adil olabileceğini savunmuştur. Böylelikle "karı" ve "koca", "ebeveyn" ve "çocuklar" arasındaki uzlaşımsal ilişkiler ve rol beklentileri yeniden sorgulanmaya, müzakere edilmeye ve ta-

42. Nancy Fraser bu düşüncelerini şu eserinde anlamlı bir şekilde ortaya koydu: "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, der., *Feminism as Critique* içinde (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987), s. 31-56.

nımlanmaya açılır. 6. bölümde savunacağım gibi, bir diyalog etiğine bağıtlanma ve feminist ideallere bağıtlanma arasında ayrıca bir seçmeci yakınlık vardır. Günümüzün kadın hareketi birçok açıdan toplumsal normların müzakere edilmesini, geleneğin esnek temellükünü, akışkan ve düşünümsel özkimliklerin (self-identity) ve hayat öykülerinin oluşumunu öngören modernlik mantığının zirvesini ifade eder.

Söylem etiği ve ondan türeyen meşruluk ve kamusal uzam modelleri ile kadın hareketinin iddiaları arasındaki gerilim, aslen Habermas'ın adalet meseleleri ile iyi hayat meseleleri arasında, kamusal çıkarlara karşı özel ihtiyaçlar arasında, benimsenen özel değerler ile kamusal olarak paylaşılan normlar arasında tesis etmeye giriştiği gereğinden fazla katı sınırlardan kaynaklanır.[43] Ama

43. Nancy Fraser, Habermas'ın kamusal uzam modelinin çokkatlı, dağınık ve çoğul olmak yerine üniter olması ölçüsünde feminist isteklerle de uyuşmaz olduğunu; aşırı rasyonalist olup duygusal ve retorik kamusal konuşma tarzları karşısında rasyonel konuşmaya imtiyaz tanıdığını; kamunun özsunumunda bedenin ve karnavalesk ögelerin oynadığı rolü küçümsemesi bakımından sofu olduğunu savunmuştur. Bana kalırsa bizzat kamu alanı *ilkesini*, yani demokratik politikanın söylemsel olarak haklılaştırılması zorunluluğunu etkilemese de, Fraser'ın bu son iki eleştirisiyle hemfikirim; bu gözlemler yalnızca söz konusu ilkeye Habermas'ın yaptığından daha az rasyonalistik bir formül kazandırılması ihtiyacına dikkati çeker. Kamu uzamlarının tekçiliği ve çoğulluğu konusundaki ithama gelince, bu noktada Fraser'ın Habermas'ı yanlış yorumladığına inanıyorum. İlke olarak, tartışmalı normlarla ilintili ne kadar söylem varsa o kadar çok kamu olabilir. Nitekim bugün ABD'de meclis üyelerinin, sanat çevresinin, çeşitli dinsel kurumların, teorisyenleri ve eylemcileriyle kadın hareketinin katılımcı oldukları pornografi tartışması üzerine bir "kamu" var. Pornografi tartışmasının "kamu alanı"nın, hepimizin yurttaş olarak az çok bulaştığımız dış politika tartışmasının kamu alanıyla ille eşuzanımlı olması gerekmez. Habermas'ın kamusal alan kavramının tekçi olması gerektiğine ilişkin metinsel ya da başka türden herhangi bir kanıt göremiyorum. Bkz. Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", Calhoun, der., *Habermas and the Public Sphere* içinde, s. 109-42; Habermas'ın bu konudaki en son formülleştirimleri için şu dilegetirişe bakınız: "Bu süreçte halk egemenliği düşüncesinin maddiliği bozulur (*entsubstantialisiert*). Derneklerin oluşturduğu bir şebekenin şimdi yerinden uzaklaştırılmış olan halk organının konumunu üstlenebileceğini bildiren öneri bile fazla somut kaçar. Şimdi büsbütün dağılganlaşmış olan egemenlik kendisini (politik yapının -S.B.) bir araya gelmiş mensuplarının zihinlerinde bile cisimleştirmez, daha ziyade -cisimleşme terimini hâlâ kullanabilirsek- böyle bir egemenlik söylemsel kanaat ve irade oluşumunu düzenleyen öznesiz iletişim biçimlerinin akışında yerini bulur. Bunun gibi öznesiz iletişim şebekeleri yoluyla kanaatin ve irade oluşumunun düzenlenmesi, pratik aklı bünyesine kattığını varsayabileceğimiz yanılabilirlikçi sonuçlar do-

yukarıda önerdiğim gibi, bir kez geleneksel anlamları tartışma konusu edildikten sonra bu sınırları yeniden tesis etmemize izin verecek olan herhangi bir ahlâki hesaplama değil, yalnızca kısıtlanmamış söylem sürecidir.

Bu iddiayla karşılaştıklarında hem Habermas hem de liberal politika teorisyenleri, bu konumun mahremiyet haklarının çürümesine ve bireyin alanına yönelik olarak devletin total müdahalesine davetiye çıkardığını söyleyerek yanıt verebilirler. Sorunun, bu ayrımların yeniden kavramsallaştırılmaları gerektiği değil, bu söylemsel yeniden kavramsallaştırmanın sonucunda özel ve kamusal arasındaki çizginin nereye yerleştirileceği olduğunu savunacaklardır. Daha aşina olduğumuz terimlerle söylenecek olursa, söylem teorisi mahremiyeti garantileyen bir bireysel haklar teorisine elverişli midir, yoksa basitçe bireysel özgürlüğün hukuksal sınırlarına saygı göstermeyen bir demokratik katılım teorisi midir? Bu noktada, söylem teorisinin çözüme kavuşturduğunu iddia ettiğim demokratik politika ve anayasal haklara ilişkin liberal garantiler arasındaki gerilim bir kez daha geri dönmektedir. İronik olarak, bizzat Habermas'a karşı, kadın hareketinin başlattığı aile hakkındaki ve toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü hakkında geliştirilen türden söylemin, niçin hem kamusal alanın demokratikleştirilmesinin bir kertesi olduğunu hem de niçin söylem modelinin kamusal/özel ayrımına yönelik bunun gibi itirazları uzlaştırabileceğini açıklamama izin verin.

Söylem modeli ilke olarak bireysel özerklik ve rıza konusunda güçlü bir varsayıma yaslanır; böylelikle özel ve kamusal arasındaki sınırları yeniden müzakere eden söylemlerde bile bireylerin rızalarına saygı gösterilmesi ve bireylerden gönüllü olarak elde edilmiş içgörülerin genel normların geçerliliği konusunda zorunlu olması, bu ayrımın yeniden çizilmesinin seçme ve içgörü özerkliğini tehlikeye atacak, tahrip edecek ve kısıtlayacak tarzlarda

---

ğurur. Halk egemenliği öznesiz ve anonim hale geldiği ve öznelerarası süreçlerde çözülüp dağıldığı zaman, kendisini demokratik yordamlarla ve bunların hayata geçirilmelerine ilişkin haris iletişimsel önvarsayımlarla sınırlandırır". J. Habermas, "Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffenlichkeit?", *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption* içinde, ed. Forum für Philosophie Bad Homburg (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989), s. 7-37, burada s. 30-1.

gerçekleşemeyeceğini garantiler. Aşağıdaki satırları yazan Cohen'le aynı fikirdeyim:

> Söylemsel irade oluşumu süreçleri özel ve kamusal arasındaki sınırı bu örnekte de kararlaştırıyor olsa bile, bu süreçler özel alanı tamamen ortadan kaldıramaz. Aslında, bizzat söylemin öte-normları, bireysel ahlâki vicdanın özerkliğini sağlar. Eğer diyaloğun sonuçlarından etkilenen herkesin diyalog rollerini üstlenmede eşit şansa sahip olmaları zorunluysa, diyaloğun özgür ve kısıtlanmamış olması gerekiyorsa ve her bir birey söylemin düzeyini değiştirebiliyorsa, o vakit pratik söylem, herhangi bir verili konsensüse *ilkeli* bir konumdan itiraz etme kapasitesine sahip özerk bireyleri öngerektirir. Tam da argümanın temelini oluşturan kurallar ve konsensüse ulaşmak için yapılan işbirliğine dayalı arayış, ahlâk ve yasallık arasındaki ayrımı önceden ifade etmektedir. Demokratik meşruluk ve haklar ilkesi öte-normlarını dile getirmesi sayesinde söylem etiği, her zaman olduğu gibi kendi özkısıtlanımını kurarak ahlâkın özerkliğine ilişkin haklılaştırım sağlar.[44]

Tam da söylemlerin mantığının, kamusal/özel bölünmesine ilişkin gelenekselci kavrayışlara itiraz etmemize izin verirken kamusallık konusundaki söylem modelinin yararlandığı kaynakların, bu ayrım çizgilerinin bireylerin özerkliğini ve içgörülerini tehlikeye atacak tarzda yeniden çekilmesini engellediği konusunda Cohen'le hemfikirim. Buraya kadar yapılan savunudan sonra, söylem modelinin özel ve kamusal arasındaki çizginin hararetli tartışmalara konu olduğu bizimki gibi toplumlarda niçin bir demokratik meşruluk ve kamusal konuşma normu olarak hizmet edebileceği sorulabilir. Ama feministlerin iddialarıyla yüz yüze getirilmesi gereken yal-

44. Jean Cohen, "Discourse Ethics and Civil Society", s. 321. Ayrıca Cohen'in şu önerisiyle karşılaştırınız: "Gelgelelim, işin gerçeğine bakılırsa, söylem etiği mantıksal olarak *her iki* hak sınıfını önceden varsayar. Klasik liberallerin yaptığının tersine, hakları bireyselci bir ontolojiye dayandırmayıp iletişimsel etkileşim teorisine dayandırmamızdan ötürü, iletişim hakları demetini vurgulamamız için güçlü nedenlerimiz var... Mahremiyet haklan, yokluğunda rasyonel söylemin imkânsızlaşacağı özerk kişiliklerin yeniden üretilmesine ihtiyaç olmasından ötürü onaylanacaktır...Bu bakış açısından, iletişim hakları bize, hakların formülleştirileceği ve savunulacağı meşru bölgeyi göstermektedir. Kişilik hakları, haklara sahip olma hakkına sahip olan özneleri tayin eder". A.g.e., s. 327. Ayrıca karş. Baynes, "The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics", s. 304 ve sonrası.

nızca söylem teorisidir; bizzat feminist teori, kendisini yetkili kılma (empowerment) politikasına yönelten bir kamusal uzam ve kamusal konuşma modeline fena halde ihtiyaç duymaktadır. Habermas'ın kamusal alan modeline yönelik feminist eleştirinin, feministlerin temellük edecekleri bir eleştirel kamusal alan teorisiyle tamamlanması gerekir.

Şu anda toplumlarımızın devasa bir dönüşümden geçmekte olduğuna kuşku yok. Şirketleşme, kitle iletişim araçları ve Politik Eylem Komiteleri gibi iş dünyasının üslubunu taşıyan politik derneklerin ve diğer lobicilik gruplarının etkisi altında, Batı demokrasilerinde demokratik meşruluğun kamusal alanı büzülerek küçüldü. ABD'de 1988 yılındaki başkanlık seçimi kampanyalarında kamusal söylem ve tartışmanın düzeyi hem içerik hem de üslup bakımından o denli düştü ki, CBS ve ABC gibi belli başlı yayın şebekeleri kamusal söylemin çöküşüne elektronik medya olarak kendilerinin yaptıkları katkının özdüşünümsel bir analize tabi tutulması için toplantılar düzenleme zorunluluğunu hissettiler. Akla dayalı yargı gücü ve katılımı kamusal alanın *sine qua non*'u* olagelen özerk yurttaş, paketlenmiş imajların ve mesajların "tüketici yurttaş"ına ya da büyük lobicilik gruplarının ve örgütlerinin "elektronik mektup adresi"ne dönüştü.[45] Kamusal hayatın bu şekilde fakirleşmesine bir yandan gözetim ve röntgencilik

* Olmazsa olmaz, zorunlu koşul. (ç.n.)

45. Kiku Adatto, başkanlık seçimlerinin, belli başlı üç haber kanalı olan ABC, CBS ve NBC'de haber yapılma tarzının 1968 ve 1988 yılları arasında geçirdiği dönüşümlere ilişkin etkileyici bir ampirik inceleme ortaya koymuştur. Bu incelemede en fazla iki ampirik bulgu öne çıkıyor ve "demokratik kamusal uzam"ın Amerikan politika hayatında gerçekliğini niçin giderek daha fazla yitirdiğini gösteriyor. Adatto şunu bildirir: "Başkan adaylarının ortalama 'ses parçası' ya da kesintisiz konuşma bloku 1968 yılında 42.3 saniye iken, 1988'de 9.8 saniyeye inmiştir. 1968 yılında tüm ses parçalarının neredeyse yarısı 40 saniye ya da daha fazlaydı, 1988'e gelindiğinde bu oran yüzde bire inmişti.... 1968 yılında gece haberlerinde adayları seyrederdik ve konuşmayı yapanlar bizzat adaylardı. Oysa 1988 yılında bunun tersi doğrudur; çoğu zaman adayları seyrederken başkalarının, genellikle de bir muhabirin konuşmasını dinleriz". Adatto bu süreçte "yayının odağı olarak politikanın yerini televizyonun aldığını" gözlemler. "Bir zamanlar politik olayların artyöresini oluşturan imajlar -dekor ve sahneleme- şimdi ön planı işgal etmektedir". Bkz. Kiku Adatto, "Sound Bite Democracy: Network Evening News Presindential Campaign Coverage", Research Paper R-2, Joan Shorenstein Barone Center on Press, Politics and Public Policy (Haziran 1990), s. 4-5.

toplumunun (Foucault) gelişmesi ve diğer yandan "hayat alanının sömürgeleştirilmesi" (Habermas) eşlik etti. Yalnızca kamusal hayat dönüşmekle kalmadı, aynı zamanda özel hayat da devasa değişmelere maruz kaldı. Demokratik meşruluk değerlerinin ve söylemsel irade oluşumunun gelişmesi açısından bu değişmelerin yalnızca bazıları hoşnutlukla karşılanabilir.

Sosyolog Helga Maria Hernes'in işaret ettiği gibi, refah devleti toplumları "yeniden üretim"in bazı açılardan kamusallaştığı toplumlardır.[46] Gelgelelim, çocukların, hastaların, gençlerin ve yaşlıların bakımı, yeniden üretime dönük özgürlükler, hane içi şiddet, çocuklara kötü muamele edilmesi ve cinsel kimliklerin oluşumu gibi konular toplumlarımızda kamusal hale geldiği zaman, bu durum genellikle bir "patriyarkal-kapitalist disipliner bürokrasi"yle sonuçlanmıştır.[47] Bu bürokrasiler sıklıkla kadınları yetkisizleştirmiş ve kamusal tartışma ve çekişmenin gündemini belirlemiştir. Feministler olarak bu sorunlar üzerine düşünümde bulunurken bir *eleştirel kamusal uzam ve kamusal söylem modelinden* yoksunduk. Feministler olarak Habermas'ın modelini eleştirmekle yetinmeyip onunla diyalektik bir ittifak kurmamız gereken noktadır bu. "Hukukileştirme" ya da Habermas'ın terimleriyle "Verrechtlichung" ile tartışma, düşünüm, eylem ve ahlâki-politik dönüşüme açık kılma anlamında "kamusal" hale getirme arasında ayrım yapabilmemiz için bir eleştirel kamusal uzam modeli vazgeçilmezdir. Genel ilgiye yönelik sorunları bu ikinci anlamda kamusal kılmak, bunları söylemsel irade oluşumuna giderek daha fazla açık kılmak, bunları demokratikleştirmek demektir; bunları uzlaşımsallık sonrası özerk kimliklerle uyumlu ahlâki düşünüm standartlarına sunmak demektir. Feministler olarak bizler, ihtiyaçların bürokratik yönetimi ile bunların üzerinde kolektif olarak demokratik söz söyleme yetkisi arasında ayrım yapabilecek eleştirel bir modelden yoksunduk. Feministler arasındaki tartışma genellikle bir yasalcı liberal reformizm gündemi (Ulusal Kadın Örgütlenmesi ve Ame-

46. Helga Maria Hernes, *Welfare State and Woman Power. Essays in State Feminism* (Norwegian University Press, London, 1987).
47. Karş. Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Late Capitalist Social Theory*, 7. bölüm "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation".

rikan Yurttaş Özgürlükleri Derneği) ile kendi politik ve ahlâki otoriterciliğini pek gizleyemeyen bir radikal feminizm arasında sıkıştı kaldı.[48]

Bu yazıda tartışılan kamusal uzam modellerinin bazıları, daha önce ortaya serilen nedenlerle, önümüzdeki bu görev açısından bize yardım edemeyecek ölçüde kısıtlı. Arendt'in tartışmacı saygı modeli, hem modernliğin sosyolojik gerçekliğiyle hem de adalet için girişilen modern politik mücadelelerle uyumsuzdur. Liberal kamusal uzam modeli, yetkili kılmaya ilişkin politik diyaloğu çabucak temel haklar ve özgürlükler hakkındaki hukuksal bir söyleme dönüştürür. Söylem modeli, hem toplumlarımızın genel toplumsal eğilimleriyle hem de kadın hareketi gibi yeni toplumsal hareketlerin özgürleşimci istekleriyle uyumlu olan tek modeldir. Bu modelin radikal yordamsalcılığı iktidar söylemlerinin ve bunların üstü kapalı gündemlerinin gizeminin dağıtılması için güçlü bir ölçüt oluşturur. "Yeniden üretim"in kamusal hale geldiği bir toplumda pratik söylemin "kadınlaştırılması" gerekecektir. Pratik söylemin kadınlaştırılması, her şeyden önce adalet ve iyi hayat, normlar ve değerler, çıkarlar ve ihtiyaçlar arasındakiler gibi incelenmeye tabi tutulmayan normatif ikiciliklerin, toplumsal cinsiyete dayalı bağlamını ve alt dokusunu gözeten bir konumdan hareketle sorgulanması anlamına gelecektir.

48. Birinci eğilimin çok iyi bir örneği için bkz. Rosemaria Tong, *Women, Sex and the Law* (Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1984); ikinci eğilim için Catharine MacKinnon'ın çalışmalarına bakınız ve yazılarındaki Marksist devlet ve hukuk ortodoksisinin şaşırtıcı "bastırılmış olanın geri dönüşü"yle erken dönem yazılarını karşılaştırınız: "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", *Signs*, 7.3 (Bahar 1982), s. 514 ve sonrası; "Feminism, Marxism, Method and the State: Towards a Feminist Jurisprudence", *Signs*, 8 (Yaz 1983), s.645 ve sonrası; ve en son çalışması olan *Feminism Unmodified: Discourse on Life and Law* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987).

IV
Yargı yetisi ve Hannah Arendt'in düşüncesinde politikanın ahlâki temelleri*

Demokratik bir politik yapıda, kamusal diyalog süreçleri yoluyla yurttaşlar arasında varılan anlaşmanın, temel kurumların meşruluğu açısından merkezi bir yeri vardır. Böylesi diyaloglar toplumların belli başlı iktidar düzenlemelerinin berisinde yatan rasyoneli sınavdan geçirir. Böylesi diyaloğa dayalı düşünce alışverişi

* Bu makalenin orijinali 1985 yılının güz döneminde New School for Social Research'te düzenlenen Politik Yargı konulu Hannah Arendt'i Anma Sempozyumunda sunuldu. Bu bildiri üzerine yaptıkları yorumlar için Albrecht Wellmer ve Charles Taylor'a, yararlı eleştirisi için *Political Theory* dergisinin kimliği belirsiz okuruna teşekkür ederim. Makalenin *Political Theory*, 16.1 (Şubat 1988), s. 29-51'de yayımlanmış olan değişkesini yeniden gözden geçirip genişlettim. Burada Sage Yayınlarının izniyle yeniden yayımlanmaktadır.

sonucunda bu düzenlemelerin adilaneliğine ya da adaletsizliğine, doğruluğuna ya da düzmeceliğine ilişkin olarak edinilen içgörü, kamusal karar verme yoluyla kazanılmış kamusal bilgiyle sonuçlanır. Bu diyalog süreçleri bizi bu iktidar yapılarının değiştirilmesi gerektiğine ikna etse bile bu yargıya, katılımcı politikanın bir sonucu olarak ulaştığımız takdirde, yalnızca konumumuzu ilkeli argümanla tahkim edebileceğimize güven duymakla kalmayıp, aynı zamanda ve daha önemlisi, kanaatimizi başkalarının yargısının sınavından geçirerek bir yargıya varmış oluruz. Sırf enformasyon değiş tokuşuyla ya da sırf imgelerin dolaşımıyla karşılaştırıldığında böylesi sahici kamusal diyalog süreçlerinin belki de en değerli sonucu şudur: Bu kamusal söyleşiler, ortaya çıktıkları zaman ve çıktıkları takdirde, yargı yetisinin yeşertimiyle ve bir "genişletilmiş zihniyet"in oluşumuyla sonuçlanır. Bu bölümde Kant'ın *Critique of Judgement* başlıklı eserini Hannah Arendt'in yeniden okuyuşundan edindiğim ipuçlarından yararlanarak yargı gücünü bir ahlâki ve politik yeti olarak serimlemeye çalışacağım.

1. YARGI YETİSİ VE AHLÂKİ DÜŞÜNCELER

Hannah Arendt'in *The Life of the Mind* başlıklı çalışmasının üçüncü cildi olarak tasarlanan, yargı yetisi üzerine tamamlanmamış düşünümleri şaşırtıcıdır. Bu düşünümlerin kafa karıştırıcı niteliği, Arendt'in düşüncesi üzerine çalışmalar yapan ve bir yazarın neyi amaçlamış olabileceğini anlamaya ve hayali olarak tamamlamaya kalkışan çağdaş araştırmacıların yaptıkları katkılardan ziyade, Arendt'in hayattayken söyleyemediklerinden kaynaklanır. Bu yorumbilgisel bulmaca, Arendt'in yargı gücü hakkında ortaya attığı ve birbirleriyle gerilimli bir ilişki içinde duran üç iddia kümesinden kaynaklanır.

Birincisi, Arendt *The Life of the Mind*'ın birinci cildine yazdığı girişte düşünme, isteme ve yargılamadan oluşan zihinsel faaliyetlerle öncelikle uğraşmasının iki farklı nedeni olduğunu açıklığa kavuşturur.[1] Bu konudaki dolaysız itki, Arendt'in Kudüs'teki

1. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, vol. 1: Thinking* (Harcourt, Brace and

Eichmann davasına katılmasıyla bağlantılıdır; ikinci olmakla birlikte birincisiyle eşit önem taşıyan diğer itki, *Vita Activa*'nın (İngilizce tercümesi hatalı bir şekilde *İnsanlık Durumu* başlığıyla yayımlanmıştır) *Vita Contemplativa*'daki karşılığını keşfetme arzusundan kaynaklanmıştır. Arendt, "kötülüğün bayağılığı" deyimini uydurarak ve Eichmann'ın amellerinin (deed) ahlâki niteliğini amilin (doer) canavarca ya da şeytani doğasından daha başka bir çerçevede açıklarken; kötülüğü metafizik terimler kapsamında ahlâki yozluğun, kötülüğün ya da günahkârlığın son durağı olarak gören batı düşüncesi geleneğinin tersi istikametinde giden bir yolda bulunduğunun farkına vardı. Arendt, Eichmann'ın en çarpıcı niteliğinin budalalık, günahkârlık ya da ahlâki yozluk değil, kendisinin "düşüncesizlik" olarak betimlediği nitelik olduğunu ileri sürdü. Sonuçta bu durum, Arendt'in şu soruya eğilmesine yol açtı:

> İyi ve kötü sorunu, bizim doğruyu yanlıştan ayırma yetimiz, düşünce yetimizle bağlantılandırılabilir miydi?... Bizatihi düşünme faaliyeti, sonuçlarına ve özgül içeriklerine bakmaksızın karşımıza her ne çıkarsa ya da dikkatimizi her ne çekerse onu inceleme alışkanlığı, insanların kötülük yapmaktan kaçınmasını sağlayan koşullar arasında yer alabilir ya da hatta insanları kötülüğe karşı fiilen "koşullandırabilir" miydi?[2]

Arendt, *Social Research* dergisinde 1971 yılında, yani *Düşünme* üzerine yazmakta olduğu cildi düzenlediği bir sırada yayımlanmış olan "Düşünme ve Ahlâki Düşünceler" başlıklı yazısında bu sorunun peşine düştü. Yine şu soruyu sordu: "Bizim yargılama yetimiz, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yetimiz, düşünce yetimize bağımlı mıdır? Düşünme yeteneksizliği ve bizim genellikle vicdan dediğimiz şeyin üstüne düşen görevi yerine getirememesi çakışmakta mıdır?"[3]

Arendt, bu pasajların da gösterdiği gibi, yargı gücü sorununa yaklaşırken öncelikle ahlâki yetiler olarak düşünme ve yargılama

---

Jovanovich, New York and London, 1977), s. 3; *The Life of the Mind*'ın 2. cildi *Willing*'dir.

2. a.g.e., s. 5.

3. Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*'ün ellinci yıl sayısında yeniden yayımlandı (Bahar/Yaz 1984), s. 8.

arasındaki karşılıklı ilişkilerle ilgilenmektedir; "doğruyu yanlıştan ayırma" yetisi olarak yargı gücüyle.

İkinci olarak, ve bir ahlâki yeti olarak yargı gücüne duyduğu ilginin tersine, aynı zamanda geriye yönsemeli bir şekilde geçmişten anlam çıkarma yetisi olarak, öykü anlatma sanatı açısından zaruri bir yeti olarak yargı gücü üzerinde odaklanmıştı. Arendt, *Düşünme* üzerine olan cilde yazdığı Derkenar'da, yargı gücü sorununun 3. ciltte nasıl ele alınacağı konusunda aklından geçirdiği önerinin kısa bir taslağını sunar. Yargı gücünü hâlâ "teori ve pratik sorunuyla ve akla yatkınlık açısından hâlâ yetersiz bir etik teorisine ulaşma doğrultusunda yapılmış tüm girişimlerle" bağıntılı bir şekilde tartışmayı amaçlamaktadır.[4] Ama Derkenar'da yer alan son paragraf, etik sorunundan tarih sorununa geçer. Arendt, tarihin önemini yadsımaksızın tarihin nihai yargıç -"Die Weltgeschichte ist das Weltgericht"* (Hegel)- olma hakkını yadsımayı amaçlamaktadır. Richard Bernstein ve Ronald Beiner'in gözlemledikleri gibi, bu sonradan geliştirilen düşünümler esnasında Arendt'in ilgisi, edimde bulunmak için yargılayan aktörün konumundan kaymış ve geçmişten anlam derleyebilmek için yargılayan seyircinin konumuna yönelmiştir.[5]

Üçüncüsü, Arendt'in yargı gücü üzerine geliştirdiği düşünümler, yalnızca eyleme rehberlik eden bir ahlâki yeti olarak yargı ile seyirciye ya da öykü anlatıcısına rehberlik eden geriye yönsemeli bir yeti olarak yargı arasında tereddüt etmekle kalmaz. Çalışmalarında yargı gücünün statüsü hakkında daha derin bir felsefi kafa karışıklığı da yatıyor. Bu kafa karışıklığı Arendt'in, *phronesis*'in bir boyutu olarak Aristotelesçi yargı anlayışını, "genişletilmiş düşünce" ya da "temsil edici düşünme" yetisi olarak Kantçı yargı kav-

4. Arendt, *Thinking*, s. 216.

* Dünya tarihi dünyanın mahşeri mahkemesidir. (ç.n.)

5. Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", *Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy* (University of Chicago Press, Chicago, 1982), s. 117 ve sonrası; R. J. Bernstein, "Judging -the Actor and the Spectator", *Philosophical Profiles* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1986), s. 221-38. Ayrıca, bu derslerde Kant'ın aktörün konumu ile seyircinin konumu arasında yaptığı ayrım konusunda Arendt'in yaptığı tartışmayla karşılaştırınız, s. 44 ve sonrası, 54 ve sonrası.

rayışıyla biraraya getirme girişimiyle ilintilidir. Christopher Lasch'ın gözlemlediği gibi:

> Bir yandan, Arendt'in yargı yetisini politik erdemin özü olarak savunması pratik aklın bir dalı olarak Aristotelesçi politika anlayışına yol açıyor gibi görünmektedir. Öbür yandan, Arendt'in yargı yetisi hakkındaki düşüncelerinin kaynağı olarak Kant'a yaptığı başvuru, politik eylemin pratik sanatlarda değil, evrensel ahlâki ilkelerde temellendirilmesini gerektiren çok farklı bir politika anlayışına gönderme yapmaktadır... Arendt'in yargı yetisi hakkında yaptığı tartışma eski ahlâk ve politika anlayışı ile modern ahlâk ve politika anlayışı arasındaki farklılıkları açıklığa kavuşturmak yerine, bu ikisini karıştırıyor gibi görünmektedir.[6]

Bu bölümde, bu yorumbilgisel bulmacaların bazılarını, Arendt'in yargı gücü üzerine geliştirdiği düşünümlerin özellikle bir boyutu üzerinde odaklanarak incelemeyi öneriyorum. Arendt'in "akla yatkınlık açısından hâlâ yetersiz bir etik teorisine ulaşma girişimi"nde asla başarılı olamamasına ve bunun yerine yargı yetisini bilişsel yetilerimizin "en politik" olanı diye adlandırmasına rağmen, eylemi doğuş (natality), çoğulluk ve anlatısallık kategorileri yoluyla nitelendirmesinin yargı yetisini yalnızca politik bir yeti olarak değil, aynı zamanda ahlâki bir yeti olarak analiz etmek açısından bize aydınlatıcı bir çerçeve sunduğunu savunmak istiyorum. Dahası, Arendt her ne kadar ahlâk ve politika arasındaki karşılıklı ilişkinin düşünülmesi açısından ilgi çekici bir başlangıç noktası sunmuş olsa da, düşüncesinde yer alan yarı sezgici ahlâki bilinç kavramı ve ender görülür darlıkta bir ahlâk kavramı yüzünden, bu sorunlarda yanılgıya düşmüştür.

Bu bölümde Arendt'le birlikte Arendt'e karşı düşünmeyi amaçlıyorum. Ahlâki bir yeti olarak yargı yetisinin fenomenolojik bir analizini geliştirebilmek için Arendt'in sonuçlanmaktan uzak düşünümlerini izleyeceğim; ama aynı zamanda ahlâkı politikadan sorunlu bir şekilde ayırmasını eleştireceğim. Bununla birlikte, Arendt'in bu bağlamdaki derin düşünmelerini, günümüzde pratik felsefe alanında yeni-Aristotelesçiler ile yeni-Kantçılar arasında

6. Christopher Lasch, "Introduction", *Salmagundi*, özel Hannah Arendt sayısı, der., Christopher Lasch, no. 60 (1983), s. xi.

sürdürülen bazı tartışmaların bağlamına oturtacağım. Bu analiz çizgisi bana, Christopher Lasch'ın ortaya attığı bir zorluğa eğilme fırsatı çıkaracak. Pratik sorunlarda tikellere duyulan Aristotelesçi ilgiyi Arendt'in ilkeli, tümelci bir ahlâki konumla bir araya getirme girişiminin basitçe kafa karıştırıcı olmayıp, geliştirilmeye değer bir içgörü içeriyor olması da ihtimal dahilinde. Arendt'in tamamlanmamış yargı yetisi öğretisi, bağlamsal yargı ile evrenselci bir ahlâk arasındaki karşıtlığı zayıflatması sayesinde, günümüzün ahlâk ve politika teorisindeki bazı yanlış kurulmuş cepheleri görmemize yardım edebilir.

2. YARGI YETİSİ VE EYLEM

Genel bir gözlemle başlamama izin verin. Yargı yetisinden birçok alanda söz ederiz. Ahlâki ve politik yargı kadar hukuki, estetik, tıbbi, terapatik, müzikal, askeri, yorumsal-yorumbilgisel yargılar da bizim genel sözcük dağarımız arasındadır. Ahlâki ve politik yargılar öbür yargı uygulamalarından bir açıdan ayrılır. Hukuk, estetik, tıp, terapi, müzik, askeri alanlarda ve metinlerin yorumbilgisel yorumlarında, ilk bakışta bu alanlarda yargı uygulayanların özel bir bilgi demetine ve tikel bir uzmanlığa ya da bu bilgi demetinin sık sık uygulanmasıyla ilişkili bir tecrübeye sahip olduklarını kabul etmeye hazırızdır. Bu alanlarda yargı uygulanması akla hemen, uzmanlar ya da uygulamacılar ile ne bu uzmanlaşmış bilgi demetine sahip olan ne de bu bilginin uygulanmasında tecrübesi olan sıradan bir kamu arasında yapılan ayrım gelir.

Ahlâki ve politik yargı söz konusu olduğunda meseleler farklıdır. Ahlâki yargının diğer tüm yargı biçimlerinden hayati bir açıdan farklı olduğunu düşündüğüm (aşağıda bunu açıklayacağım) için, ilkin politik yargıyı ele almama izin verin. İlk bakışta, politik yargı uzmanlığını devlet adamları, diplomatlar, seçilmiş temsilciler, yönetim kademesindeki bürokratlar ve benzerleri gibi belli özel bireylere atfetmemek için herhangi bir neden yokmuş gibi görünür. Aslında, pratikte olmasa bile ideal düzeyinde, bu bireylerin bulundukları görev konumunda olmalarının bir nedeninin, gö-

revlerinden ötürü kendilerinden talep edilen türde yargıları uygulama yetenekleri olduğunu varsayabiliriz.

Yargıyı bir uzman kanaati olarak gören bu yargı modeli, bir demokrasi teorisinin bakış açısından yetersizdir. Temsili demokrasiye karşı katılımcı demokrasi sorusunu bir anlığına bir köşeye bıraksak bile, demokratik bir politik yapıda politik yargının uygulanması yalnızca uzmanlara havale edilemez. Dar tutulmuş temsili demokrasi modellerinde bile kamunun, yurttaşların hiç değilse bir seçim gününde kendi politik yargılarını uygulamaları beklenir. Demokratik bir politik yapıda yurttaşlar birkaç alanda politik yargı uygulama yeteneğine sahiptir. Birincisi, yurttaşlar toplumsal ve politik bir sistemde neyin imkân dahilinde olduğunu ve neyin arzu edilebilir olduğunu herhangi bir normatif adalet, doğruluk, eşitlik ve özgürlük açısından yargılayabilmelidir. İkincisi, yurttaşlar, bu özgül birey ve örgütün, verdikleri vekaletin gereğini yapabilme kapasitelerini yargılayabilmelidir. Son olarak, yurttaşlar yaptıkları seçimlerin öngörülebilir doğurgularını, içerisinde yaşadıkları politik yapının geçmişini, bugününü ve geleceğini gözeten bir bakış açısından yargılayabilmelidir.

Katılımcı demokrasi modelleri katılımı kendi içinde iyi kabul eder ve katılımın olabildiği kadar genişletilmesi gerektiğini bildirir. Bu teorilerde hem kamunun politik yargı yürütmeye yetkili olduğu alanlar hem de kamunun bunu yapabilmek için sahip olduğu kurumsal olanaklar birer politik sorun haline gelir. Nitekim, uzman kültürünün eleştirilmesi ve yargı uygulama iktidarının ve öncelik hakkının uzmanlardan kamuya aktarılması, demokratik bir *ethos*'un oluşumu açısından zaruri kabul edilir. Başka bir anlatımla, tam da politik yargının tanımı -politik yargının ne olduğu, bunu uygulamaya kimlerin yetkili olduğu ve halkın politik yargı uygulama yeteneğinin daha fazla nasıl geliştirilebileceği- bizzat, hem neyin politik açıdan arzu edilebilir olduğuna ilişkin ilkelerin ortaya konulmasına hem de politik olarak uygulanabilir olana ilişkin hayati değerlendirmelere davetiye çıkaran politik ve normatif bir sorudur. Değerler karşısında yansız duran bir politik yargı teorisi olamaz; bir politik yargı teorisi bizzat, en fazla arzu edilen politik düzene ilişkin normatif bir teoridir.

Politik yargının bu itiraz edilebilir ve edilmiş olan niteliği,

diğer tüm yargı alanlarına -hukuki, estetik, terapatik, askeri ve tıbbi- yeni bir ışık tutar. Bu alanların her birinde bilgiyi temellük etme ve uygulamaya ilişkin toplumsal bir süreç olarak yargı, sıradan kamuyla ilişkili olarak uzman otoritesinin sınırlılıkları, görevleri ve kapasiteleri hakkındaki tartışma ve itirazları içeren politik bir soru haline gelebilir.

Ahlâki yargı bu diğer alanlardan hayati bir açıdan ayrılır: Ahlâki yargının uygulanması kapsamlı ve kaçınılmazdır; aslında ahlâki yargı uygulaması genelde hayat alanındaki toplumsal etkileşim ilişkileriyle eşuzanımlıdır. *Ahlâki yargı, bir arada hayatımızı oluşturan bir insan ilişkileri ağına gömülü olmamız yüzünden "zaten her zaman" uygulamakta olduğumuz yargıdır.* Hukuki, askeri, terapatik, estetik ya da hatta politik yargı uygulanıp uygulanmaması hakkında akla yatkın tartışmalar yapılabilmesine karşılık, ahlâki yargı söz konusu olduğunda böyle bir seçenek yoktur. Ahlâk bölgesi hayat alanımızı oluşturan etkileşimlerle öylesine sarmaş dolaş olmuştur ki, ahlâki yargı uygulamaktan kaçınmak insan cemaatinde etkileşimde bulunmaya, konuşmaya ve eylemeye neredeyse son vermek anlamına gelir.

Ahlâki yargının bir insan ilişkileri ağına gömülü olmamız yüzünden "zaten her zaman" uyguladığımız yargı olduğunu belirten savunumu haklılaştırmak için eylemin, Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda sunduğu en belirgin görünümlerini anımsatarak işe başlamak istiyorum.[7] Eylemin en belirgin görünümleri doğarlık, çoğulluk ve eylemin benim "anlatısallık" diyeceğim bir yorumlar şebekesinde gömülü olmasıdır. Arendt'e göre eylemin doğuşu "ikinci doğum" gibidir. Doğuş, kendimizi dünyaya yerleştirme niteliğimizdir; ama bu kez yalnızca dünyaya gelmiş olduğumuz gerçeği aracılığıyla değil, sözlerin ve amellerin başlatılması yoluyla kendimizi dünyaya yerleştirme niteliğimizdir. Arendt'in "başlama ilkesi" dediği (*İnsanlık Durumu*, s. 177) sözlerin ve amellerin başlatılması, dünyaya gelme olgusundan daha fazla kaçınılabilir değildir. Çocuk, konuşma ve eylemi başlatmayı öğrenmesi sayesinde bir insan cemaatinin mensubu haline gelir. Doğuş koşulu, insan kültürleşmesinin (acculturation) kaçınılmaz bir görünümü olsa da,

7. H. Arendt, *The Human Condition* (University of Chicago Press, Chicago, 1958), burada 1973 tarihli basımı kullanıldı. Metinde İ.D. şeklinde kısaltıldı.

belirlenimcilik barındırmaz. Nasıl bir dilin her konuşucusunun gramatik açıdan gayet iyi düzenlenmiş sonsuz sayıda tümce yaratma kapasitesi varsa, buna benzer şekilde, amellerin amili de her şeye rağmen insan eylemi ve davranışının olanaklı repertuvarına ait olan umulmadık ve ihtimal dışı amelleri başlatma kapasitesine sahiptir.

Eylemin dünyaya gelme olgusuna tekabül etmesine karşılık, "konuşma ayrı bir varlık olma olgusuna tekabül eder ve insanlığın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında ayrı ve eşsiz bir varlık olarak yaşamanın edimselleşmesidir" (*İnsanlık Durumu*, s. 178). Konuşmada açığa çıkan çoğulluk, insanın eşitliği olgusunda kök salar. Bu bağlamda eşitlik ahlâki ya da politik eşitlik anlamına gelmeyip, daha ziyade bir yavrunun insan haline gelişinde, insanların birbirlerini anlamasına izin veren türsel eşitliği anlamına gelir. İnsanın konuşma kapasitesi, faaliyetler repertuvarının türe özgü faaliyetlerin ötesine uzanacak şekilde farklılaşmasına yol açtığı gibi, benliğin manevi hayatında farklılaşmış bir öznelliğin ortaya çıkmasına da izin verir. Konuşma, eylemi yalın davranıştan farklılaştırır; konuşan birisi aynı zamanda belli bir tarzda düşünen, hisseden ve yaşantılayan birisidir. İnsan benliğinin bireyleşmesi, eşanlı olarak bu benliğin eylem için ve amilin kendi öznelliğini ifade etmek için yetenekli hale geldiği süreçtir.

Konuşma ve eylem temelden ilişkilidir ve Arendt "birçok edimin ve hatta edimlerin çoğunun konuşma tarzında icra edildiği"ni belirtir (*İnsanlık Durumu*, s. 178). Konuşma ve eylemin açığa vurucu bir niteliği vardır: Bunlar amilin "kim olduğunu" ifşa eder. Aktörün kim olduğunun bu ifşası her zaman, bir kimsenin kendine benzer birilerine yaptığı bir ifşadır. Benliğin kimliği, ancak başka birilerinin hem sözcüklerimizin anlamını hem de amellerimizin neliğini anlayabilmesi kaydıyla ifşa edilebilir. Bundan dolayı, eylem ve konuşmanın özünde etkileşim yer alır. Eylem ve konuşma insanlar arasında cereyan eder.

Anlatısallık ya da eylemin bir insan ilişkileri ağına gömülü oluşu, benliğin bireysenme ve edimlerin tanımlanma kipini oluşturur. Hem edimin neliği hem de benliğin kim olduğu, iletişimsel anlama yeteneğine sahip faillere görünür. Eylemler anlatısal olarak tanımlanır. Birileri daima zaman içerisinde şöyle böyle yapmıştır.

Bir eylemi tanımlamak bu eylemin başlamasının, açılarak gelişmesinin ve öteki insanların eylemleri ve anlatıları yoluyla oluşturulmuş bir ilişkiler ağına gömülmesinin öyküsünü anlatmaktır. Benzer şekilde, benliğin kim olduğu, bir hayat öyküsü (her zaman kahramanı olduğumuz, ama her zaman yazarı/yapıcısı ya da üreticisi olmadığımız tutunumlu bir anlatı) tarafından oluşturulur. Anlatısallık, eylemlerin bireysenme ve benliğin kimliğinin oluşturulma kipidir.

Eylemlerin bireysenmesinde ve özkimliğin (self-identity) oluşmasında anlatının oynadığı role ilişkin bu iddialar itirazlarla karşılaşmamış değildir elbet. Felsefi gelenekteki eğilim, bu fenomenleri töz ve ilinekler (accident) ya da bir şey ve onun nitelikleri modeline göre değerlendirmek olmuştur. Buna göre, benlik, eylemlerinin temelinde yatanın ya da eylemlerini erteleyenin "ne olmadığını biliyorum"u haline gelir. Sonuçta bunlar bir şeyleri birilerine ifşa eden anlamlı ameller olarak görülmeyip, daha ziyade bedenlerin nitelikleri olarak görülür. Hume'un derin derin düşünürken bilincinde rasladığı benlik ya da benim tüm tasarımlarıma (representation) eşlik eden Kantçı "Ben", yani insan cemaatindeki benlik, edimde bulunan ya da etkileşen benlik olmayıp, düşünür sıfatıyla benliktir; yani dünyadan elini eteğini çekmiş bilinç öznesi niteliğiyle benliktir.

Geleneğin, ahlâki hayatta karşılaşılan yargı sorununu bilmezden gelmesi ile konuşma olarak eylemin ve eylem ya da iletişimsel etkileşimin özgüllüğünü ihmal etmesi arasında temel bir bağlantı var. Ahlâki eylemi bir kez etkileşim olarak, ötekilere yönelik ve ötekilerin ortaklığıyla icra edilmiş eylem olarak görüğümüzde, yargının oynadığı rol, ahlâki etkileşimin en azından üç ilgili alanında gözle görülür şekilde ortaya çıkar.[8] Bunlar şöyle sıralanabilir: Bir kişinin ödevlerinin değerlendirilmesi, bir kişinin eylemlerinin bu ödevleri yerine getiren eylemler olarak değerlendirilmesi ve bir kişinin düsturlarının eylemlerde cisimleşmiş, ifade edilmiş ya da açığa vurulmuş olarak değerlendirilmesi.

8. Ahlâki yargı konusunca aydınlatıcı bir tartışma için bk. Charles Larmore, "Moral Judgement", *Review of Metaphysics*, 35 (Ekim 1981), s. 275-96.

3. AHLÂKİ YARGININ FENOMENOLOJİSİNE DOĞRU

Ahlâki ödevlerin birbirleriyle çatışması ahlâk felsefesinde sıkça ele alınan bir konu olsa da, bir kişinin ödevlerinin tikel durumlarda değerlendirilmesiyle ilgili yargıda bulunma uygulaması, böyle bir çatışma olmadığı zamanlarda bile ortaya çıkar. Cömertlik gibi bir ahlâki ödevi ele alalım. Bir fail, *belli bir tikel durumun* cömertlik ödevine davetiye çıkaran bir durum olduğunu nasıl fark eder? Ayrıntıları tam anlamıyla açık seçik olmayan bazı durumlar çerçevesinde düşünelim. Diyelim ki, yayıncılıkla uğraşan bir dostumuz aile gelirini çar çur etmiş ve çok ağır bir borç yükünün altına girmiş olsun. Bu durumda ilkin bu tikel durumların, bizim yapmamız gereken şeyleri bir cömertlik ödeviyle karşı karşıya bırakıp bırakmadığını kararlaştırmalıyız. Ama söz konusu durumun bize dayattığı gereklilikleri nasıl belirleriz? Bu sorunun, bir failin cömert olmayı kabul ettiği ahlâki ödevle ilintili olmadığına dikkat ediniz. Bu soru, bu tikel örnek olayda cömertlik ödevinin yorumlanmasıyla ilintilidir. Aile gelirini kendi amelleri yoluyla çar çur eden bir kimse, benim cömertliğimi hak eden bir kimse midir? Söz konusu kişinin geçmişinden, paraya düşkün olduğunu biliyorsam eğer, bu durum benim bu sorun hakkında oluşturacağım kararları etkiler mi ya da etkilemeli mi? Genel cömertlik kuralı (ihtiyacı olanlara yardım etmek gerektiği) burada işe yaramıyor; çünkü sorun, bu tikel durumun, söz konusu kuralın bana ahlâki ödev yükleyen bir durum olup olmadığının belirlenmesidir. Benim ilk tezim şu: *İnsani durumların ve koşulların ahlâki açıdan anlamlı durumlar ve koşullar olarak epistemik tanımlanmasıyla ilintili ahlâki yargı uygulaması, bir tikelin bir tümel altında özetlenmesi modeli uyarınca gelişmez.* "Ahlâki açıdan anlamlı" tabiriyle, konuyla bağlantılı kimseler arasında ilk bakışta ahlâki bir ödevin formülleştirilmesine yol açacak şekilde tanımlanmış bir durum ya da koşulu anlatmak istiyorum.

Şu halde, bir kişinin eyleminin değerlendirilmesi hakkında ne söylenebilir? Yukarıdaki durumu, dostuma yardım etme kararına vararak çözüme kavuşturdum diyelim. Bu cömertlik ediminin nasıl uygulanması gerekir? Birinci örnekte bu durumun bana cömertlik ödevini dayatmasından ötürü ahlâki açıdan anlamlı olup ol-

madığını sormamıza karşılık, şimdi bu ödevi yerine getirebilmem için ne yapmam gerektiğini sormaktayız. Bu dostuma yardım etmeye karar verdikten sonra, kalabalık bir kokteylde bu dostumu bulup, kendisinin iflas ettiğini bildiğimi söyleyip, bir dahaki sefere daha akıllıca kullanmasını umduğumu belirterek kendisine bir miktar para uzattım diyelim. Şimdi, böyle yapınca cömertce mi davranmış oldum? Aslına bakılırsa, bu tarzda davranmakla bu insanın gururuyla oynamış olmadım mı? Basitçe, başkalarının övgüsüne mazhar olma yönündeki bencil bir arzu sergilemiş olmadım mı? Başka bir anlatımla, ne yaptığım, hangi eylem çizgisini izlemeye karar verdiğim, kendi edimimi yalnızca benimle ilintili olduğu haliyle değil, başkalarınca algılanacağı ve kavranacağı haliyle görme doğrultusunda bir yorumlama yeteneğiyle de ilgilidir. Eylemimin dahil edilebileceği olanaklı edim betimlemelerini ya da anlatılarını bilmeye yetecek ölçüde ahlâki imgeleme sahip olmam gerekir. İkinci tezim şu: *Ahlâki bir eylemin kimliği, tikel örnekleri yöneten genel bir kuralın ışığında yorumlanabilen bir kimlik olmayıp, eylemlerimizin ötekiler tarafından anlaşılmasında başvurulabilecek olanaklı anlatıları ve edim betimlemelerini düşünme kapasitemizi faaliyete geçiren ahlâki imgelem kullanımını gerektirir.*

Son olarak, kişinin benimsediği düsturun değerlendirilmesi konusuna geçmek istiyorum. Ahlâki düşüncelerin bu alanının hiç değilse ahlâki yargının ve imgelemin yorumsal belirsizliğinden muaf olması gerektiği görülebilir. Ötekilerin ne düşündüklerini ya da düşünebileceklerini, eylemlerimi nasıl yorumlayabileceklerini anlama ve öngörme kapasitem sınırlı olabilir ya da benim açımdan çok ilgi çekici olmayabilirse de, ne yapmak istediğimi, niyetlerimin ne olduğunu bildiğim söylenebilir. Aslında, bir amelin ötekilerin gözünde ne olduğu ile bu ameli yerine getiren failin kim olduğu arasında sık sık bir çatışma yaşanır. Aktörler aynı zamanda mağdur konumundadır; aktörler yalnızca edimde bulunmayıp, ötekilerin anlattıkları öykülerin nesneleri haline gelirler. Amaç ve eylem arasında sık sık dikkat çekilen bu kaçınılmaz ayrılığa rağmen, bunlar bir kez dünyanın parçası haline geldikten sonra, eylemler amaçlarımızı açığa vurur ve kimileyin eylemlerimiz dünyanın bir parçası haline gelinceye kadar amaçlarımızın ne olduğunu ya da ne olabileceğini bilmeyiz. Amaçlarımızı formülleştirirken kendimizi,

anlatısal tarihimizi dünyaya yansıtırız ve şöyle şöyle birşeylerin amili olarak tanınmayı isteriz. Amaçlarımızı, yazarı olduğumuz bir anlatı çerçevesinde tanımlarız. Bu anlatı hem geçmişimizin bilgisini hem de öztasarımızı, geleceğimiz için beslediğimiz arzularımızı gerektirir. Ayrıca bu anlatı, bu geçmiş ve geleceğin ötekilerin gözünde sahip olabileceği ya da olacağı anlamı öngörür. Benlik (self), yalnızca bir ben (I) olmayıp, beni/bana'dır da (me); ötekiler tarafından algılanan, yorumlanan ve yargılanan beni/bana'dır. Ben ve beni/bana perspektifleri, amaçlarımızı iletilebilir kılmayı başarmak için bir şekilde bütünleşmelidir. Üçüncü tezimse şu: *Bir kimsenin amaçlarının yaslandığı düsturun değerlendirilmesi, bu amaçların ahlâki ilkeleri cisimleştirmelerinden ötürü, aktör olan benliğin anlatısal tarihini anlamayı gerektirir; bu anlama hem özbilgiyi hem de ötekiler tarafından görüldüğü haliyle bir kimsenin kendisine ilişkin bilgisini açığa vurur.*

Buraya kadar yaptığım betimleme, bir ahlâki yargı fenomenolojisi olarak görülebilir. İletişimsel etkileşim olarak ahlâki eylem modelinden, yani konuşma ve amel olarak ahlâki eylem modelinden hareket edildiği takdirde ahlâki yargının üç alanda anlamlı olduğunu savundum: Ahlâken anlamlı durumların değerlendirilmesinde, ahlâken doğru eylemlerin tanımlanmasında ve ahlâki failin amaçları ve düsturlarının yorumlanmasında. Ahlâken anlamlı durumların değerlendirilmesi, sınıflandırıcı yargı modelinin ışığında açıklanamaz; ahlâken doğru eylemlerin tanımlanması, uygun düştükleri olanaklı edim betimlemelerine ve anlatılarına ilişkin ahlâki imgelemi gerektirir; ve bir kimsenin amaçlarının kendi düsturlarının yorumlanması anlatısal tarihlerin (hem bir kimsenin kendi yazdığı hem de ötekilerin yazdığı anlatısal tarihlerin) kavranmasını gerektirir.

4. KANT'IN AHLÂK FELSEFESİNDE YARGI YETİSİ

Arendt'in insani eylemi doğuş, çoğulluk ve anlatısallık çerçevesinde nitelendirmesi, bize, bir ahlâki yargı fenomenolojisi geliştirmek açısından mükemmel bir başlangıç sağlar. Şimdi, kısaca Kant'ın ahlâk felsefesinde yargının statüsüne değinmek istiyorum.

Çünkü, Richard Bernstein'ın da dikkat çektiği gibi, Arendt'in yargı konusunda yaptığı tartışmanın en kafa karıştırıcı boyutlarından biri şudur: "Arendt, Kant'a başvursa bile, ondan radikal şekilde ayrıldığının iyiden iyiye farkındaydı. 'Doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği'nin tikellerden genellere ya da tümellere yükselen düşünümsel yargı yetisinin değil, bir pratik akıl meselesi olması gibi bir soru Kant'ta bulunmamaktadır".[9] Buradaki soru, ahlâki yargının Kant'ın felsefesinde daha ziyade üstünkörü üstlendiği rolün, Kant'ın iki dünyalı metafiziğiyle ve bunun sonucunda eylemin önemsizleştirilmesiyle ilişkili olup olmadığıdır. Bu meseleler çerçevesinde Arendt'in Kant'la ilişkisini açıklamaya çalışırken, ilkin Kant'ın eylem teorisinin ele alınması gerekir.

Kant, aslında, pratik felsefede yargının oynadığı rolü büsbütün görmezden gelmedi. "Tikeli tümel altında düşünme yetisi olarak" yargı, tümel verili olduğu ve tikelin yalnızca bu tümel altında sınıflandırılması gerektiği zaman belirleyici olur.[10] Yargı, eğer yalnızca tikel olan verilmişse ve tümelin bu tikel için bulunması gerekiyorsa düşünümseldir. Kant'a göre, ahlâki eyleme rehberlik eden tümel olarak ahlâk yasasının tüm durumlarda verilmiş olmasından ötürü, ahlâki yargı düşünümsel olmaktan ziyade belirlidir. Burada, Kant'ın kendi akıl yürütmesi açısından bile ahlâki yargıların yalnızca belirli olup olamayacaklarını, yani yalnızca tikelin tümel yasa altında sınıflandırılmasını gerektirip gerektirmeyeceğini sormama izin verin.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin "Arı Pratik Akıl Konusuna Dair" başlıklı bölümcesinde şöyle yazar: "Bizim açımızdan duyumlu dünyada olanaklı bir eylemin yasa altındaki bir örnek olay olup olmadığına karar vermek, pratik yargıyı gerektirir. Pratik yargı yasada (*in abstracto*) evrensel olarak ortaya konulanı, *in concreto* eyleme uygular".[11] Bu sorun özel zorluklar çıkarır. Pratik

9. Bernstein, "Judging -the Actor and the Spectator", s. 232-3.
10. Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, analitik bir dizinle birlikte çev: J. C. Meredith (Clarendon, Oxford, 1964), s. 18. Bu basım metinde CrJ. olarak kısaltılacak. Ayrıca şu basıma başvurdum. *Kritik der Urteilskraft, Kants Verke*, Akademie-Textausgabe, vol. 5 (Walter de Gruyter, Berlin, 1968).
11. I. Kant, "Critique of Practical Reason", *Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy* içinde, çev. ve sunan, L. W. Beck (Garland, New York and London, 1976), s. 176.

aklın yasası tarafından belirlenmiş bir eylemin ortaya çıkmak için ahlâki yasadan başka hiçbir gerekçe içermemesi gerektiğinden ve Kant'a göre "olanaklı eylemin tüm kerteleri"nin "yalnızca ampirik (olup) yalnızca deneye ve doğaya ait olabil(mesinden)" ötürü, duyumlu dünyada özgürlük yasasının ona uygulanmasına izin veren bir kerte bulmayı arzulamak saçmalıktır.[12] Kant bu zorluğu şöyle özetler:

> Ahlâken iyi, aksine, nesnesi gereği duyum-üstü olan bir şeydir; duyumlu sezgide ahlâki iyiye tekabül eden hiçbir şey bulunamaz; sonuçta, arı pratik aklın yasaları özel zorluklara maruz gibi görünüyor; bir özgürlük yasasının duyumlu dünyada ortaya çıkan olaylar statüsünde ve bu ölçüde doğaya ait olan eylemlere uygulanacak olması olgusundan kaynaklanan zorluklara".[13]

Kant bu tartışmada her eylemin, doğal yasalar kapsamındaki dünyada gerçekleşen bir olay olduğunu varsayar. Oysa özgürlüğün mümkün olabilmesi için Kant, aynı zamanda, bir kez icra edilince tüm eylemlerin dünyadaki olaylar haline gelmesine rağmen, bazı eylemlere yalnızca ahlâki yasa düşüncesinin neden olması gerektiğini teslim etmek zorundadır. Ahlâki bir eylemi ahlâki olmayan eylemden ayıran nokta, bu eylemin belirlenme zeminidir, yani yalnızca bir kimsenin düsturlarını yöneten ilkelerin doğasıdır. Dahası, yalnızca böylesi eylemler ahlâki açıdan iyi olabilir.

Sık sık olduğu gibi, Kant, bu sorun hakkındaki düşüncelerinde iki sorunu birbirine karıştırır. Birinci sorun, insan eylemlerinin epistemolojisi olarak adlandırabileceğimiz sorundur. İnsan eylemleri nasıl tanımlanabilir ve bireysel kılınabilir? Kant'ın iki dünya metafiziği, numenal ve fenomenal dünyalar metafiziği şu görüşü benimsemesine yol açar: Tüm eylemler, bir kez dünyadaki ameller (deed) haline geldikten sonra birer olay olurlar. Ama sorun, eylemlerin aynı zamanda olaylar olup olmadıkları değil, doğal olaylar dilinin epistemolojik açıdan insan eylemlerini betimlemeye yeterli olup olmadığıdır. İnsan eylemleri, dünyada cereyan eden birer olay sayılıyor olsalar bile, ancak gerekçelere, yani

12. a.g.e.
13. a.g.e., s.177.

kendilerinin *nedenleri olarak* işleyen anlamlı zeminlere ya da ilkelere gönderme yapılarak anlaşılabilir. Gerekçeler öyle bir türdendirler ki, anlaşılmayı talep ederler; ve ancak katılımcıların ya da aktörlerin kendi perspektiflerinden hareketle betimlenebilirler. İnsan eylemine ilişkin nesneleştirici bir bilimin mümkün olmadığını değil, yalnızca anlamanın *-Verstehen-* insan eylemine ilişkin böylesi herhangi bir bilimin zaruri bir parçası olduğunu öneriyorum. Kant, Newtoncu bilimin abartılı öncüllerinin büyüsüne kapılarak doğa bilimleri, insan bilimleri ve toplum bilimleri arasındaki tüm ayrımları bozar ve insan eylemine ilişkin doğal, Newtoncu bir bilimin olanaklılığını sorgu sual etmeksizin basitçe kabul eder.

Kant'a rehberlik eden ikinci sorun, ahlâken doğru ve ahlâken iyi arasındaki ayrımdır. Ahlâken doğru olan eylemler ahlâk yasasıyla uyum içindedir; ama yalnızca kendi tek gerekçesi ya da güdülenimsel amacı olarak ahlâk yasasına uyma görevini üstlenmiş olan eylemler ahlâki açıdan iyidir. Ahlâken doğru ile ahlâken iyi arasındaki bu ayrım sezgilerimize ters düşmez; çünkü, doğru şeyi yanlış gerekçelerle yapmak olanaklıdır. Besbellidir ki, amilin niyetleri, her ne kadar ahlâki niteliğin ya da bir eylemin erdeminin tek bileşeni olmasa da, zaruri bir bileşenidir. Bununla birlikte, Kant'ın hatalı bir gidişata yöneldiği nokta, ahlâki iyinin fenomenal dünyada cisimleşmeye karşı koymasından ötürü, bir eylemin bu anlamda ahlâken erdemli olup olmadığını asla bilemeyeceğimiz konusunda ısrar etmesidir. Hegel'le birlikte şunu söyleyebiliriz: "Kalbin arılığı" Kant'ın ahlâk felsefesinde bir kuruntu haline gelmektedir. Ahlâki iyi, eylemde cisimleşir cisimleşmez ve dünyanın bir parçası haline gelir gelmez, arılığını kaybeder; oysa iyi istemi eylemde cisimleştirmek özgürlük ve ahlâki vakarın tek işaretidir. Dolayısıyla, yalnızca edimde bulunduğumuz takdirde özgür görünüyor olmamıza karşılık, edimde bulunur bulunmaz özgürlüğümüzü kaybediyoruz. Bu ikircikli halden kurtulma yolunun ahlâki iyi ve ahlâki doğru ayrımının yadsınmasından değil, insan eyleminin ve etkileşiminin betimlenmesi ve açıklanmasının hakkını verebilecek bir toplumsal epistemoloji lehine Kantçı teorinin iki-dünya metafiziğinin reddedilmesinden geçtiğine inanıyorum.[14] Nitekim,

14. Kant, *Metaphysik der Sitten*'de, bu kez ahlâk yasasına tam uygun ödevleri (perfect duty) ahlâk yasasından çıkarsanan tali nitelikteki ödevlerden (imperfect

Kant her ne kadar pratik felsefede yargının rolünü ihmal etmese de, bu sorun hakkındaki düşünümleri kendisinin iki dünya metafiziği sorunu içerisinde tökezler ve bu sorun ahlâki yargının icrasında içerilebilecek şeylerin daha yakından incelenmesini engeller. Bir kimsenin ödevlerinin somut bir örnek olayda değerlendirilmesinin belli durumların ahlâkla ilintili olduğunun tanınmasına bağımlı olduğunu ve bu yargının sınıflandırıcı bir model çerçevesinde açıklanamayacağını daha önce savunmuştum. Dahası, ahlâken doğru eylemlerin tanımlanması -*pace* Kant-* amellerimizin sınıflandırılacağı olanaklı anlatıların ve edim betimlerinin ifade edilmesinde hayal gücünün işe koşulmasını gerektirir. Son olarak, bir kimsenin eylemleri ve düşturlarının yorumlanması, benliğin ve ötekilerin anlatısal tarihlerinin anlaşılmasını gerektirir. Bu yorumbilgisel-yorumsal işlemler, tüm ahlâk ilkelerinin özgül örneklerde bağlamsallaştırılmasının bir boyutunu oluşturur. Yargı, bir tikeli bir tümelin altında sınıflandırma yetisi değil, tümeli tikelle bağlantıya geçirecek şekilde bağlamsallaştırma yetisidir.

Şimdi, yargının yalnızca güzeli çirkinden ayırma yetisi değil, "doğruyu yanlıştan ayırma" yetisi olduğunu tekrar tekrar vurgulayan Arendt'in, genel bir yargı modeli olarak Kant'ın dü-

---

duty) ayırma bağlamında olmak üzere ahlâki yargı sorusuna geri döner. Doğru söylemek, verilen sözü tutmak gibi ahlâk yasasına tam uygun ödevler bizzat eylemin doğrudan doğruya ahlâk yasası tarafından belirlendiği ödevlerdir; iyilikseverlik ve cömertlik gibi ahlâk yasasından çıkarsanan tali nitelikte ödevler yalnızca düşturları ahlâk yasası tarafından belirlenen ödevlerdir (s. 230 ve sonrası, 250 ve sonrası). Ahlâk yasasına tam uygun ödevler ve ahlâk yasasından çıkarsanan tali nitelikte ödevler arasındaki bu ayrım, ahlâken doğru ve ahlâken iyi arasındaki ayrıma tekabül eder; birincilerin "Rechtslehre" (hukuk öğretisi) altında sınıflandırılmalarına karşılık, ikinciler "Tugendlehre" (erdem öğretisi) altında sınıflandırılır. Kant, tali ödevlere tanınan geniş alan -kendinizin mükemmelleşimi ve başkalarının refahı için çaba gösterin- sayesinde bu ödevlerin yargı yetisinin uygulanmasını gerektirdiğini kabul eder. Bu yeti "bir düşturun özgül örnek olaylarda nasıl uygulanacağını" belirlemeli; bu da sonuçta başka bir yardımcı uygulama düşturunu gerektirir ve böylelikle bir "ahlâki yorum"a ulaşırız (s. 256). Kant'ın görüşü uyarınca, bir tali ödevin alanı ne kadar genişlerse, yargı yetisinin uygulanmasının kapsamı o kadar genişler. Kant, etiğin yargıdan ziyade akılla ilgilendiği gözlemini ortaya koyarak bu tartışmaları oldukça ani bir şekilde bitirir (s. 256). Bkz. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, yay. haz., K. Vorlaender, Philosophische Bibliothek, vol. 42 (4. basım Felix Meiner, Hamburg 1966).

* Kant'ın izniyle. (ç.n.)

şünümsel yargı öğretisine başvurmaya niçin devam ettiği sorusunu yanıtlayabilecek bir konuma gelmiş bulunuyor muyuz?[15] Kant'ın iki dünya metafiziği ve bundan kaynaklanan insan eyleminin hakir görülmesiyle Arendt'in bir işi olmadığı açık. Bu bakımdan, Kant yalnızca bir bütün olarak felsefe geleneğinin karakteristiği olan *vita activa*'dan iğrenme duygusunu paylaşıyordu. Kant'ın estetik yargı öğretisinde Arendt'in gördüğü başka bir şeydi. Kant'm bizzat yalnızca estetik dünyayla sınırlandırdığı (Arendt'in nezdinde hatalı bir sınırlandırma) düşünümsel yargı anlayışında, Arendt, öznelerarası geçerliliğin kamusal dünyada tartılmasına yönelik bir yordam keşfetti. Bu türden öznelerarası geçerlilik, Kantçı aklın talep ettiği *a priori* ve kesin geçerliliği karşılayamazken basit bir tercih ifadesini aşıyordu. Kant'ın "düşünümsel yargı" betimlemesini[16] anımsayalım:

> *Sensus communis* teriminden, kamusal bir duyum/yargı düşüncesi anlaşılmalıdır; yani, yargıyı insanlığın kolektif aklıyla tartabilmek ve böylelikle ilk elde nesnel olarak görülebilecek öznel ve kişisel koşullardan kaynaklanan yanılsamadan kaçınabilmek için düşünümsel ediminde herkesin tasarım tarzını (*a priori*) olarak hesaba katan eleştirel bir yeti... Bu, yargının ötekilerin gerçek yargılarından ziyade yalnızca olanaklı yargılarıyla tartılarak ve kendimizi başkalarının konumuna yerleştirerek becerilir.

Arendt, erken döneminde kaleme aldığı "Kültürün Krizi" başlıklı yazısında bu pasaj üzerine aydınlatıcı bir yorum getirerek şunları yazar:

> Yargı gücü, ötekilerle varılacak potansiyel bir anlaşmaya yaslanır ve bir şeyleri yargılarken faal olan düşünme süreci, arı akıl yürütmenin

15. Karş. Arendt, "Introduction", *Thinking*, s. 5; Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s. 8. Ayrıca, Arendt'in Chicago Üniversitesi'nde Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine verdiği derse katılan öğrencilerin tuttukları notlardan hareketle şunu da biliyoruz: "Kant her ne kadar doğru ve yanlış sorunlarını düşünümsel (estetik) yargı alanından uzak tutmuş olsa da... Arendt'in kendisi, Kant'ın böyle yapmakla önemli bir hataya düştüğüne kaniydi". Michael Denney, "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* içinde, der., M. A. Hill (St Martin's, New York, 1979), s. 266.

16. Kant, *Critique of Judgment*, s. 151; Arendt'in bu pasaj hakkında yaptığı tartışmayla karşılaştırınız, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 71 ve sonrası.

düşünce sürecinde olduğunun tersine, kendi kendimle girdiğim bir diyalog olmayıp, kararımı verirken sırf kendi başıma olsam bile kendisini daima ve öncelikle, sonunda bir anlaşma sağlamam gerektiğini bildiğim ötekilerle öndelenmiş bir iletişim içerisinde bulur. Yargı kendi özgül geçerliliğini bu potansiyel anlaşmadan türetir. Bu, bir yandan, böylesi bir yargının kendisini "öznel özel koşullar"dan, yani mahremiyeti içerisinde her bireyin genel bakışını doğal olarak belirleyen ve özel kanaatler olarak kaldıkları sürece meşru olmakla birlikte pazar yerine dahil edilmeye uygun olmayan ve kamusal dünyada hiçbir geçerliliği bulunmayan özel durumlardan bağımsızlaştırması demektir. Ve yargı olarak kendi bireysel sınırlılıklarını nasıl aşacağını bilen bu genişletilmiş düşünme tarzı, katı bir yalıtılmışlık ya da tek başınalık halinde işlev göremez; "konumlarından hareketle" düşünmesi gerektiği, perspektiflerini hesaba katması gerektiği ve onlarsız herhangi bir şekilde işleme fırsatına asla sahip olmadığı ötekilerin mevcudiyetine ihtiyaç duyar.[17]

Şu halde, Arendt'in bu sorunlarda Kant'tan ayrıldığını niçin yeterince araştırmadığı sorusunun yanıtı öncelikle, Kant'ın "genişletilmiş zihniyet"i keşfinde Arendt'in kamusal dünyada elde etmeyi umabileceğimiz türden öznelerarası geçerlilik için bir model görmüş olmasıdır. Gelgelelim, Arendt'in böyle bir "genişletilmiş zihniyet"in ahlâki olmaktan ziyade özgül olarak politik olduğunu niçin düşündüğü, kendisinin sahip olduğu epeyce dar bir ahlâki bölge anlayışıyla ilintilidir.

5. YARGI YETİSİ ÜZERİNE YENİ-KANTÇI VE YENİ-ARİSTOTELESÇİ PERSPEKTİFLER

Arendt'in düşüncesinde ahlâki olan ve politik olan arasındaki ilişkiyi serimlemeye başlamadan önce, şimdiye kadar söylediklerimize yönelik bir itirazı ele almalıyız: Arendtçi bir eylem anlayışına dayalı bir ahlâki yargı fenomenolojisini Kantçı bir öznelerarası geçerlilik modeliyle bileştirmek gerçekten olanaklı mı? Birinci düşünce çizgisinin, bağlam ve anlatıyla sınırlı tikeller üze-

17. Arendt, "Crisis in Culture", *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* içinde (Meridian, New York, 1961), s. 220-1.

rindeki vurgusuyla daha ziyade Aristotelesçi geleneğin karakteristiği olmasına karşılık, Kantçı düşünümsel yargı modeli bağlamsallığa böyle bir gönderme yapmaz ve bizden soyut bir şekilde "başka herkesin konumundan hareketle düşünmemizi" ister. Oysa Aristotelesçi modelde yargının geçerliliğini sağlayan, *phronimos* yargısının örnek niteliği olmasına karşın, Kantçı modelde bizim (estetik) yargılarımızın geçerlilik zemini, herkesin rızasını kazanma umuduyla, bu yargıların evrensel iletilebilirliğidir.

Arendt'in ya da herhangi birisinin bu düşünce tarzlarını basitçe anlaşmazlıktan muaf bir birlik halinde bileştirebileceğini ya da bütünleştirebileceğini önermek, açıkça imkansız bir işe kalkışmak demektir. Aristoteles ile Kant'ı birbirlerinden ayıran temel metafizik varsayımlar bulunuyor ve bu varsayımlar da onların etik ve politika teorilerinin temelini oluşturur. Ama günümüzde Kantçılar ile Aristotelesçiler arasında süregiden tartışmalarda bu metafizik varsayımlar fazla bir rol oynamamaktadır. Gadamer, Taylor ve MacIntyre gibi yeni-Aristotelesçiler kendi pratik felsefelerini, ne Aristotelesçi bir metafizik teleolojiye ne de Aristotelesçi biçim ve madde teorilerine dayandırırlar. Benzer şekilde, Rawls, Gewirth, Apel ve Habermas gibi yeni-Kantçılar Kant'ın iki dünya metafiziğini reddettikleri gibi Newtoncu eylem teorisini de reddederler. Halihazırda sürdürülen tartışmanın merkezi bir sorunu, evrenselci bir ahlâki konumun biçimselci, önselci ve bağlama duyarsız mı olması gerekir, yoksa ahlâki evrenselciliğin bağlamsal duyarlılıkla uzlaştırılması olanaklı mıdır sorusu etrafında dönmektedir.[18]

Arendt'in ilk bakışta Aristotelesçi ve Kantçı öğeler arasında yaptığı akla yatkın görünmeyen sentez, işte bu noktada verimli olduğunu kanıtlar. Burada yalnızca, söz konusu tartışmaya Arendtçi bir katkının ne olabileceğini önerebilirim. Arendt, insani durumlarda bağlamsal ahlâki yargının rolünü teslim ederken, ilkeli bir evrenselci ahlâki konumu muhafaza etmemize izin verecek bir rasyonellik ve öznelerarası geçerlilik anlayışının Kant'ın "dü-

18. Evrenselcilik ile ahlâki yargıyı uzlaştırma doğrultusunda yakın bir geçmişte yapılmış bir girişim için Otfried Höffe'nin öğretici yazısına bakınız, "Universalitische Ethik und Urteilskraft: ein Aristotelischer Blick auf Kant", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44.4 (1990), s. 539-63.

şünümsel yargı" modelinin bağrında yatıyor olabileceğini ima etmiştir. Bu noktayı açmak istiyorum. İlk önce, yukarıda sunulan ahlâki yargı fenomenolojisinin önüne dikilebilecek Kantçı bir itirazı ele alalım. Bir Kantçı, şu itirazı dile getirebilir: Sizin betimlediğiniz şey, insani meselelere zekice yaklaşmaktan ibarettir, "eine Geschlichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben" -ötekileri ve onların iradesini etkilemede gösterilen belli bir beceri.[19] Bu itiraz şöyle devam eder: Sizin betimlediğiniz yorumbilgisel ve yorumsal yetenekler insani beraberlikler ve insani toplumsallık açısından kesinlikle önemli, ama bunlara ahlâki niteliklerini kazandıran şey, bunların ahlâk ilkelerinin rehberliğinde gerçekleştirilmiş olmalarıdır. Böylesi ahlâk ilkelerinin yokluğunda, bu yorumbilgisel-yorumsal yetenekler insanları manipüle etmek ya da var olmamasına karşın erdem görünüşü üretmek için kullanılabilir. Kant'ın anlamlı bir şekilde yazdığı gibi: "Ebenso gibt es Sitten (Conduite) ohne Tugend, Hoeflichkeit ohne Wohlwollen, Anstaendigkeit ohne Ehrbarkeit, usw". ("Benzer şekilde, erdem barındırmayan etik davranış (Fransızcada conduite), iyi niyet barındırmayan nezaket, onur barındırmayan edeplilik olabilir".)[20]

Bu Kantçı itiraz, ahlâki yargının ahlâki ilkelerle ilişkisinin ve ahlâki ilkelerin geçerlilik zemininin muğlak bırakıldığı yeni-Aristotelesçiliğin tüm çeşitlemeleri için geçerlidir. Aristoteles'in basiret, *phronesis* kavramının dar ya da geniş anlamı üzerine yürütülen tartışmanın gösterdiği gibi, bu kavram bazı hayati muğlaklıklar içermektedir.[21] *Phronesis* zaman zaman dar anlamıyla yorumlanır. Bu dar anlamıyla *phronesis*, verili bir amaç için araçların seçilmesini ima eder ve geçerliliği daha ileri bir noktada araştırılmaz. Gadamer gibi başka kimseler, *phronesis*'i daha geniş bir biçimde yorumlar. Burada *phronesis* yalnızca araçların bilgisini değil, bir bütün olarak hayatımızı oluşturan amaçların bilgisini de gerektirir.[22] Ama bunu, bir de Gadamer'in bizzat, *phronimos*'un fa-

19. Kant, *Critique of Judgment*, s. 9.
20. a.g.e., s. 50.
21. Bkz. R. Sorabji, "Aristotle on the Role of Intellect and Virtue" ve David Wiggins, "Deliberation and Practical Reason", iki yazı da şu eserde yer alıyor: *Essays on Aristotle's Ethics*, der. A. O. Rorty (University of California Press, Berkeley, 1980), sırasıyla s. 201-21 ve 221-41.
22. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, çev: G. Barden ve J. Cumming (Seabury, New York, 1975), s. 287.

aliyetlerini betimlerken Aristotelesçi "görüş gücü" ve "hedefi on ikiden vurma"[23] diline geri döndüğünü gösteren *Truth and Method*'tan aldığımız şu ifadeyle karşılaştırın:

> Buradan şu sonuç çıkar: Tüm ahlâki deneyimler nihai olarak beğeniyi gerektirir -kararların bu en bireysel dengelenişi onları yöneten tek şeymişçesine değil de, zaruri bir öğe olarak. Hedefi tutturmak ve tümele, ahlâk yasasına (Kant) aklın kendi başına sağlayamayacağı uygulamayı sağlamak hakikaten tanıtlanamaz bir zarafet edimidir. Nitekim, beğeni, ahlâki yargının zemini değil, en üst düzeyde mükemmelleşmesidir.[24]

Gadamer, beğeninin ahlâki yargının geçerlilik zemini olmadığını teslim etmesinden ötürü, beğeni ile ahlâk arasındaki ayrımı tamamen silmez. Ama ahlâk yargısının geçerlilik zemininin ne olduğunu da anlatmaz. Ahlâk ilkelerinin etik cemaatimizi oluşturan geleneklerimizin ufku içerisinde cisimleştiğini düşünür. Gadamer bu ilkelerin mekanik bir şekilde uygulanmasını ya da alışkanlıklara körü körüne itaat edilmesini düşünmemektedir elbette. Tüm uygulamalar yorum içerir, tüm yorumlar da anlamayı. Bizler bir geleneği sürdürürken yalnızca geleneği uygulamayız, aynı zamanda gelenekle birlikte yorumlarız, gelenekle birlikte tanımlarız ve geleneği yeniden yorumlarız. Gelgelelim, bir Kantçı şu nokta üzerinde ısrarla duracaktır: Muhafaza etmeye değer olan gelenekler ile buna değmeyenler arasında, paylaşmaya değer etik ilkeler ile bizzat bize ait olsalar bile reddetmemiz gereken ilkeler arasında bir ayrım yapmak için bazı ilkelerin olması gerekir. Bu noktada, böylesi ölçütlerin şu ya da bu gelenekte, şu ya da bu pratikte cisimleşeceğini, geçmişten devralınabileceğini, geleceğe beslenen ütopyacı umutlardan esinlenebileceğini söyleyerek Gadamer'e hak verebiliriz.

Kantçı bir konumdan bakıldığında hayati sorun, yargı uygulamasına bizzat evrenselci bir ahlâkı yansıtan ahlâk ilkelerinin mi rehberlik edeceği, yoksa böylesi bir uygulamanın ahlâki il-

23. Karş. Aristotle, *Nicomachean Ethics, Basic Works of Aristotle*, yay. haz. ve sunan R. McKeon (Random House, New York, 1966), s. 1114b5 ve sonrası, 1142a25 ve sonrası.
24 Gadamer, *Truth and Method*, s. 37-8.

kelerle ilişkisiz olup, bunun yerine ilkelerin durumsal bir yorumu tarafından mı yönetileceğidir. Başka bir anlatımla, çağdaş bir Kantçı, hem Kant'ın ahlâk yargısı hakkındaki iddialarının yalnızca sınıflandırmacı olduğunu hem de eylem teorisinin yetersiz olup, reddedilmesi gerektiğini teslim edebilir. Ama böyle bir Kantçı aynı zamanda ahlâki yargı ile ahlâki ilke arasında bir ayrım yapılmasına ihtiyaç olduğu ve ahlâki ilkeye, tüm insanları kendi içlerinde amaç olarak gören evrenselci bir ahlâkın rehberlik etmesi gerektiği konusunda ısrar edebilir. Barbara Herman bu çizgiyi izleyerek Kantçı ahlâk felsefesinin, faillerin ahlâken anlamlı durumları, düsturları ve edim-betimlerini tanımlamalarını sağlayan "ahlâki belirtiklik kuralları"ndan yoksun olduğunu savundu.[25] Buna rağmen, Herman, böylesi ahlâki belirtiklik kurallarının Kantçı bir çerçeve içerisinde kalınarak pekâlâ formülleştirilebileceğini savunmuş ve ahlâk yargısının her zaman evrenselci ahlâk ilkelerinin rehberliğine ihtiyaç duyduğu konusunda ısrar etmiştir.

Ahlâk yargısı ile ahlâk ilkeleri arasında, ahlâki eylem ve davranışımıza rehberlik eden ve onu yöneten genel kurallar ile bu kuralların özgül eylemler, olaylar ve durumlarda büründüğü özgül biçim arasında yapılan bu ayrım, Kantçı teoride ahlâk yargısının uygulanması için nasıl bir yer açılabileceğini görmemize yardım eder. Bununla birlikte, tek başına bu ayrım evrenselci bir ahlâkın ve bağlamsal yargının aslında birbiriyle uzlaştırılabilir olduğunu göstermeye yetmez. Sık sık kabul edildiği gibi, eğer ahlâk yasası bize, durumlara bağlı ayrıntılardan soyutlanmamızı ve *simpliciter** tüm rasyonel varlıklar açısından neyin geçerli olabileceğini düşünmemizi buyuruyorsa, o halde esasen böyle bir uzlaşabilirlik yoktur. Çünkü Kantçı ilke, ahlâk yargısının gerektireceğinin tam tersini buyuracaktır.

Kant'ın tek geçerlilik zemini, herkesin rızasını kazanma umuduyla evrensel iletilebilirliği olan düşünümsel yargı modeli ve Arendt'in bunu bir "genişletilmiş düşünce" yordamı olarak okuması işte bu bağlamda anlamlıdır. "Eylemlerinin düsturu daima evrensel bir doğa yasası olabilecek şekilde eyle" formülü, "ey-

25. Barbara Herman, "The Practice of Moral Judgment", *Journal of Philosophy*. (Ağustos 1985), s. 414-36.

* Yalın olarak. (ç.n.)

lemlerinin düşturunun, seni başkalarının rızasını kazanma konumuna getirecek şekilde başka herkesin perspektifini hesaba katmasını sağlayarak eyle" şeklinde yeniden formülleştirilebilir. Böylesi bir genişletilmiş düşünce yordamı ve bağlamsal ahlâk yargısı büsbütün uzlaştırılamaz değildir. Genişletilmiş düşünce biçimindeki ahlâk ilkesi, her kişiyi, bulunduğu konumu göz önünde bulundurmamı gerektiren ahlâki saygı borçlu olduğum kişi olarak görmemi buyurur. Kantçı ahlâkın evrenselci-eşitlikçi nüvesi budur. Ama "başka herkesin konumundan hareketle düşünmek" tam da ahlâk yargısının uygulanmasını gerektirir.

Yukarıda, ahlâki yargı uygulamasının hayati önem taşıdığı üç yön saptamıştım: Birincisi, ahlâki açıdan anlamlı durumların tanınması; ikincisi, amellerimizin yorumlanacakları olanaklı edim betimlerinin ifade edilmesinde ahlâki imgelemin uygulanması; üçüncüsü, bir kimsenin eylemi ve düşturlarının benliğin ve ötekilerin anlatısal tarihleri ışığında yorumlanması. Ahlâki yargının bu boyutlarının her biri, başarıyla uygulanabilmek için, ötekinin konumuna yerleşme yatkınlığını gerektirir. Bir durumu kavrayışımıza ne kadar fazla insani perspektifi dahil edebilirsek, bu durumun ahlâki anlamını ya da belirtikliğini tanımamız ihtimali de o kadar artar. Kendimize ne kadar fazla perspektif sunabilirsek, başkalarının amellerimizi tanımlayacakları olanaklı edim-betimlerini değerlendirmemiz ihtimali de o kadar artar. Son olarak, ne kadar fazla sayıda ötekinin perspektifinden hareketle düşünebilirsek, söz konusu ötekilerin anlatısal tarihlerini kendimize o kadar daha fazla canlı bir biçimde sunabiliriz. Ahlâki yargı, başka ne gibi bilişsel yetenekler gerektirirse gerektirsin, "genişletilmiş düşünce" yeteneğini ya da "sonunda anlaşmaya varmam gerektiğini bildiğim ötekilerle öngörülmüş bir iletişim içerisinde" karar verme yeteneğini kesinlikle içermelidir (Arendt).

Yargı konusundaki böyle bir kapasite, Arendt'in de gözlemlediği gibi, bir empati değildir;[26] çünkü bu kapasite ötekinin bakış açısını duygusal olarak üstlenmek ya da kabul etmek anlamına gelmez. Bu kapasite yalnızca, söz konusu ötekilerin perspektiflerinin ne olduklarını ya da olabileceklerini bir kişinin ken-

26. Arendt, "Crisis in Culture", s. 221.

disine sunması ve izlediğim yolda "onların rızasını kazanıp" kazanamayacağımı bilmek demektir. Başka herkesin konumundan hareketle düşünmek bu şekilde empatiden ayrı tutulacaksa eğer, o vakit bu düşünme tarzını nasıl anlamamız gerekir? Kant açısından bu bir sorun oluşturmuyordu, çünkü o, bir kişi açısından düşünen arı rasyonel bir varlığın herkes açısından da düşünebileceğini varsayıyordu. Kantçı önselciliği ve onun ahlâki benlikler olarak bizlerin her nasılsa özdeş olduğumuz varsayımını reddettiğimiz takdirde; başka bir anlatımla, evrenselci bir ahlâk öğretisi ilkelerini Kant'ın önsel rasyonellik öğretisinden ayırdığımız takdirde, böylesi bir genişletilmiş düşünceyi gerçek ya da hayali bir diyaloğun bir koşulu olarak düşünmemiz gerektiğini önermek istiyorum. "Başka herkesin perspektifinden hareketle düşünmek", ötekinin ne söylediğini "nasıl dinlemek gerektiği"ni bilmektir ya da ötekilerin sesi mevcut olmadığı zaman, bir kişinin kendisini diyalog partneri olarak ötekiyle söyleşiyormuş gibi tahayyül etmesidir. "Genişletilmiş düşünce" en iyi, diyalojik ya da söylemsel bir etik yoluyla gerçekleştirilir.

6. ARENDT'İN ESERLERİNDE POLİTİKANIN AHLÂKİ TEMELLERİ

İlgili herkesle gerçek ya da hayali bir ahlâki diyaloğa geçmemizi isteyen bu yordamsal genişletilmiş düşünce modelinin, Arendt'in düşünme, yargı ve ahlâki düşünce arasında aradığı çizgiyi yeniden ele geçirmemize yardımcı olacağını varsaymak için herhangi bir gerekçe var mı? "Genişletilmiş düşünce"yi kamusal-politik dünyadaki bir ilke olarak hemen kabul etmesine karşılık ahlâk konusundaki düşüncelerinde ruhun kendi kendiyle birlik olduğunu bildiren Platoncu modele geri dönmüş olması: Arendt'in bu konulardaki düşünme tarzının barındırdığı karışıklıklardan biri de budur. Arendt, 1971 tarihli "Düşünme ve Ahlâki Düşünceler" başlıklı denemesinde, Platon'un *Gorgias* adlı diyaloğundaki Sokrat'ı izleyerek, vicdanı, ahenk ya da ruhun kendi kendiyle birliği olarak betimler.[27] Bu deneyimin ahlâki düşünceler açısından anlamlı ol-

27. Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s. 30. Arendt'in tartıştığı pasaj

duğunu yadsımak istemesem de, benliğin birlik ve tutarlılık arzusundan ilkeli bir ahlâki konumun doğabileceğini varsayarken gereğinden fazla aceleci davrandığı kanısındayım. Burada size yalnızca Walt Whitman'ın ünlü dizelerini anımsatmak istiyorum: "Kendimle çelişiyor muyum? Eh, çelişeyim öyleyse, kocamanım, çoğulluklar barındırıyorum".[28]

Arendt, ahlâken anlamlı deneyim olarak *ahengi* vurgularken, *çoğulluğu par excellence* politika ilkesi olarak gördü. Ama birlik ya da ahenge verdiği bu ağırlık yoluyla, yarı-sezgici bir ahlâki yargı anlayışı sundu. Çünkü, ahlâki yargılarımızın geçerlilik temeli bu yargıların "kendi kendimizle barışık olmamıza" izin vermeleriyse eğer, bu durumda geçerliliği aslında bireysel psikenin mizaçlarına özgü bir mesele haline getirmiş olmuyor muyuz? Arendt'in gözünde Eichmann'ın en kafa karıştırıcı karakteristiklerinden biri, kendi kendisiyle "barışık" olması değil miydi? Arendt, genişletilmiş düşünce yordamının buyurduğu gibi bir ahlâki düşünüm ve sondaj tutumu ile ruhun kendi kendiyle birliğini ya da ahengini vurgulayan Platoncu tutumun uzlaştırılabileceği iddiasında ikna edici olmayı başaramamaktadır. Esasen, genişletilmiş düşünce kapasitesi, ahlâki çatışma ve yabancılaşmaya yol açabilir pekâlâ; ama karışıklık içindeki bir dünyada bir ahlâki yabancılaşma tutumu, bu dünyayla, bir kimsenin kendi kendiyle basit ahenginin olabileceğinden daha fazla barışık olabilir.

Bu düşünümlerde bir ironi yatıyor. Arendt'in düşünme ve ahlâki düşünceler üzerine düşüncelere dalmasına yol açan türden tarihsel durumlar (bunların en dikkate değer olanları yüzyılımızdaki Ulusal Sosyalizm ve Stalinizm'dir) tam da toplumsal dünyanın kurucusu olan öznelerarasılık parçalandığı ve tahrip olduğunda genişletilmiş

şudur: "Bana sorarsanız, *bir olan* benim kendimle uyumsuz olmam ve *kendimle* çelişmektense, çaldığım harpın ya da yönettiğim koronun ayarsız olması ve uyumsuz sesler çıkarması ve farklı insanların benimle anlaşmazlığa düşmesini tercih ederim" (İngilizce tercümesi ve vurgular Arendt'e aittir). Karş. *Gorgias, The Collected Dialogues of Plato*, der., Hamilton ve Huntington Cairns, Bollingen Series 71 (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1973), s. 265.

28. Walt Whitman, "Song of Myself", *Leaves of Grass and Selected Prose*, yay. haz. ve sunan John Kouwenhoven (Modern Library, New York, 1950), stanza 51, s. 74.

düşünceyi kullanma güdüleniminin yanı sıra kapasitesinin de gözden kaybolmasının örnekleridir. Başka bir anlatımla, benim sunduğum gerçek ya da hayali diyalog modeline Arendt'ten gelmesi olanaklı bir itiraz, bu modelin ahlâki düşüncenin ütopyacılığını en aşırı haliyle açığa vurduğunu bildirecektir. Çünkü bu türden ahlâki tutumlar kendilerine en çok ihtiyaç duyduğumuz zamanlarda, yani gündelik hayatı oluşturan ahlâki etkileşimlerin dokusunun büyük ölçüde tahrip olduğu ahlâki ve politik kargaşa ortamlarında ortadan yok oluyor gibidir. Bu ortamlarda, ötekini kendi perspektifimle aynı oranda ağırlık vermem gereken bir perspektife sahip biri olarak görme yönündeki ahlâki yükümlülük, bireylerin vicdanlarından silinir gider.

Aslında, ahlâki ilke ile tarihsel gerçeklik arasında bir ayrılık bulunmaktadır. Genişletilmiş düşünce biçimindeki ilkeli bir ahlâki konumun ne zaman bir toplumun *ahlâki kültürü* haline geldiği ya da ne zaman bu konuda başarısız olduğu sorusu, bu konumun geçerliliği ve arzu edilebilirliğine ilişkin felsefi argümanlarla yanıtlanamaz. Gelgelelim, bunu itiraf etmek, en azından yaşlı Hegel'in daima Kantçı bir etiğin biçimselciliğe ödemek zorunda kaldığı bedel olarak gördüğü, tarih karşısında ilkeli ahlâki konumun güçsüzlüğünü kabul etmekle aynı şey değildir. Bu sorunu ahlâki ilkeler ile ahlâki kültür arasındaki dolayım sorunu olârak adlandırabiliriz. Tam da ilkeli bir ahlâki konum ile gerçek tarihsel ve toplumsal pratikler arasında dolayım kurma sorunuyla ilgilendiğimiz zaman bir politik etik sorunu ortaya çıkar. Bir *politik etik*, kendilerine esin kaynağı olan genişletilmiş düşünce yeteneğini ve evrenselci-eşitlikçi bağıtlılığı yeşerten kurumların yaratılmasıyla, pratiklerin biçimlendirilmesiyle ve medeni değerlerin tahkim edilmesiyle ilgilenir. Bu noktada Arendt'den ayrılmak durumundayım.

Arendt'in kendisi, ahlâki düşünceleri politik eylemden radikal şekilde ayrı tutmuştur. Her ne kadar kamusal uzam, cemaat, iktidar ve katılıma ilişkin politik teorisi, bana, genişletilmiş düşünceye dayalı üstü kapalı bir politik etik olmaksızın kavranılamaz gibi görünüyorsa da, *On Revolution* (Devrim Hakkında) başlıklı kitabında dikkati çekecek ölçüde dar bir ahlâk anlayışına yaslanmaktadır. Gayet iyi bilindiği üzere, Arendt'in Fransız devrimcilerine yönelik belli başlı eleştirilerinden biri, bir erdem cumhuriyeti kurmaya gi-

rişmelerine karşılık yalnızca bir terör cumhuriyeti kurmayı başarmış olmalarına dairdir.[29] Arendt'e göre "kalbin arılığı"na politikada yer yoktur. Arendt burada ahlâken iyi olan ile ahlâken doğru olan arasında bir ayrım yapmaz. Ahlâken iyi olan, yani erdem, erdemli bir hal ve gidişe yol açan eğilimler, karakter özellikleri, duygular ve niyetlerle ilgilidir. Ahlâken doğru olan, kamusal bir varlık olarak ötekinin ahlâki vakar ve değerini etkileyen, saptayan, yansıtan kamusal eylemler ve etkileşimlerle ilgilidir. Nitekim, Arendt'in ahlâk ve politikayı ayırmasına verilecek muhtemel bir yanıt, Kant ve modern liberal politika teorisiyle birlikte, herhangi bir politik sistemin adalet ilkelerini somutlaştırması ölçüsünde politikanın ahlâki bir temeli olduğunu savunmaktan geçer. Kantçı teoride bu alan *Rechtslehre*'yi* kapsar, yani başka kimselerin ahlâki değer ve vakarlarını somutlaştıran insan haklarını ve kamusal yasa koyma ilkelerini. Kendi adalet teorisinde toplumların temel kurumlarını yönetecek olan temel adalet ilkelerini yeniden formülleştirirken John Rawls'un yaptığı şey de budur. Bir "terör cumhuriyeti" ile bir "erdem cumhuriyeti" arasında, makro politik ve ekonomik kurumlarında temel ahlâki ilkeleri somutlaştıran bir "iyi düzenlenmiş ve adil toplum" anlayışının yattığını söyleyebiliriz.[30]

Doğru ve iyi arasındaki ayrımı büsbütün çökertmeksizin, bir politik etik konusunun serimlenmesinde bir adım daha ileri gitmek

29. Hannah Arendt, *On Revolution* (Viking, New York, 1969), s. 68 ve sonrası, 81 ve sonrası. Hannah Arendt'in düşüncesinde ahlâk ve politika arasındaki ilişkiye duyulan buna benzer bir ilgi için karş. J. Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, 44 (1977), s. 3-25. Şu satırları yazan George Kateb'le aynı fikirdeyim: "Korkum şu ki, ahlâksızlığı teşvik edişinin tehlikelerini azımsarken yalnızca bir parça değişiklik yapılmış bir Yunan eylem anlayışını muhafaza etme umuduyla başvurulan yargı yetisi çok kolay yıkılabilecek bir destektir... Yargı yetisinin garantileyebileceği tek şey, bir kişinin kendi eşiti olarak tanıdığı kişilerin göz önünde bulundurulmasıdır. Bir kişinin herkesi kendi eşiti olarak görmesi, insanlığı kendi mensubu olduğu grupla eşitlememesi yönündeki talep, yargılama faaliyetinden doğrudan doğruya türemez", *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1983), s. 38-9. Tam da bu gerekçeyle, ahlâki yargı ile ahlâk ilkeleri arasında ayrım yapmanın yanı sıra bir kişinin benimsediği politika kavramının temellerini açıkça ortaya koyması önem taşımaktadır.

30. J. Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971), s. 51 ve sonrası.

* Hukuk düzeni, sistemi, öğretisi. (ç.n.)

olanaklı. Bu ilave adım, kamusal bir demokratik katılım *ethos*'unun teşvik edilmesini ve yeşertilmesini içerecektir. Ahlâken doğru olana ilişkin ilkeleri somutlaştıran temel kurumlar ile erdemin sıklıkla ön plana çıktığı hayat alanındaki ahlâki etkileşimler bölgesi arasında, bir toplumun sivil pratikleri ve örgütlenmeleri yer alır. Bu pratikler ve örgütlenmeler çerçevesinde bireyler birbirleriyle arı hukuksal özneler olarak ya da birbirlerine etik yükümlülüklerle bağlı ahlâki failler olarak değil, politik bir uzamda yer alan kamusal failler olarak karşı karşıya gelirler. Ahlâken doğru olanı dillendiren adaletin talepleri ile gündelik hayat dünyasında birbirimizle kurduğumuz ilişkilerin niteliğini tanımlayan erdemin talepleri arasındaki gedik, medeni dostluk ve dayanışmanın yeşertilmesi aracılığıyla doldurulabilir. Medeni dostluk ve dayanışmayla ilintili bu ahlâki tutumlar, en yakınlarımıza doğal olarak beslediğimiz sempati ve duygulanımın daha geniş insan gruplarını kapsayacak şekilde genişletilmesini ve böylelikle adaletin kişiselleştirilmesini içerir. Bilhassa Kantçı bir perspektiften bakıldığında gayri kişisel kamusal erdem ile özel iyilik erdemi arasında bir kopuntu bulmanın göreneksel olmasına karşılık, bunları özdeş kılmayı değilse de dolayımlamayı tasavvur etmek olanaklı.

Bir diyalog ortamında yer alan ilgili herkesin perspektifini ahlâki konumun *sine qua non*'u* kılması sayesinde genişletilmiş düşünceyi buyuran söylemsel etik modeli, bu süreklilik ve dolayımı düşünmemize izin verir. Çünkü, ilgili herkesin perspektifinin dillendirilmesi, aslında, kanaat bildirme ve eyleme geçme hakkının garantilendiği medeni ve kamusal bir hayatı gerektirir.[31] Farklılıkların medeni ve politik örgütlenmeler aracılığıyla dillendirilmesi, ötekilerin perspektiflerini kavramamız ve

* Olmazsa olmaz, zorunlu koşul. (ç.n.)

31. Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" olarak betimlediği görüşlerini ifade etme ve eyleme geçme hakkı konusunda bkz. Arendt, *Imperialism, The Origins of Totalitarianism*, ikinci bölüm (Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, 1968), s. 176-7. Arendt'in düşüncesindeki antidemokratik eğilimi serimleyen ve buna karşı çıkan kışkırtıcı bir deneme için karş. Sheldon Wolin, "Hannah Arendt: Democracy and the Political", *Salmagundi*, özel Hannah Arendt sayısı, der., Christopher Lasch, no.60 (1983), s. 3-19. Her şeye rağmen, Wolin'in bu denemede önerdiği alternatif politika anlayışı Arendt'in *The Human Condition*'daki görüşlerine çok şey borçludur; karş. Wolin, s. 17-19.

değerlendirmemiz için zaruridir. Dostluk ve dayanışma duyguları ahlâki ve politik hayal gücümüzün boşlukta yayılması aracılığıyla ya da Rawlsçu bir düşünce deneyimi aracılığıyla değil, tam da kamusal mevcudiyetleri yüzünden göz önünde bulundurmak zorunda olduğumuz sesler ve perspektifler olarak tanımamız durumunda bize yabancı görünecek kimselerin bakış açılarıyla kamusal hayatta fiilen karşı karşıya gelmemizin sonucu olarak doğar.

Nitekim, kamusal katılıma dayalı bir medeni kültür ile genişletilmiş düşüncenin ahlâki niteliği arasında temel bir bağ vardır. Bizden ahlâken başka herkesin konumundan düşünmemizi isteyen genişletilmiş düşünce, politik olarak, genellikle cahili olduğumuz ötekilerin sesleri ve perspektiflerinin kendi adlarına ifade edilebilecekleri kurum ve pratiklerin yaratılmasını gerektirir. Kantçı ahlâk teorisinin önemli bir yanılgısı, genişletilmiş düşünce ilkelerinin bir düşünürün yalıtık düşünce deneyimleri yoluyla gerçekleştirilebileceğini varsaymasıdır. Bu tek başına yürütülen düşünce deneyimleri genellikle imtiyazlı bir parçanın bütünü ikame etmesiyle sonuçlanır. Çünkü, Kantçı ahlâk felsefesi çerçevesinde "başka herkesin konumundan hareketle düşünmek", arı bir rasyonel ve özerk fail olması sayesinde başka herkes gibi olan birinin konumundan hareketle düşünmekle birdir. Kantçı teorinin iki-dünya metafiziğinin yanı sıra ahlâki kimliklerimizin arı rasyonel terimlerle tanımlanmasını bir kez reddedip doğuş, çoğulluk ve eylemin anlatısallığı perspektiflerine yerleşince, "başka herkesin konumundan hareketle düşünme"nin, herkesin düşüncesini ve perspektifini dile getirebileceği bir kamusal kültürün paylaşılmasını gerektirdiğini görmek durumundayızdır. Bir kimsenin ahlâki hayal gücünün yeşertilmesi, bireyin ben-merkezli perspektifinin, kamusal hayatı oluşturan perspektiflerin çoğulluğu ve çeşitliliğinden yükselen itirazlarla karşılaştığı bir kültürde söz konusu olabilir.

Bu anlamda, Hannah Arendt yargının tüm insan yetileri arasında en politik yeti olduğunu savunurken haklıydı; çünkü yargı, eylemin açınlandığı kamusal dünyanın perspektival niteliğin yeniden ayağa kalkmasına yol açar. Bununla birlikte, zihnin bu niteliğini yalnızca politik alanla sınırlandırmaya girişip, böylelikle ahlâki bir yeti olarak yargıyı ihmal ettiği noktada Arendt'den ayrılıyorum. Arendt'in konumunun doğurguları, bir yandan ilkeli

ahlâki akıl yürütmenin üniter benliğin perspektifiyle özdeşleştirilen vicdanın konumuna indergenmesi, öbür yandan ahlâk ve politika arasında tam da kendi politika teorisinin kamusal uzam, iktidar ve politik cemaat gibi temel kavramlarında somutlaşıyor görünen normatif ilkeleri ihmal eden radikal bir ayrımın yapılmasıdır. Arendt'in kendi eylem teorisinin, ahlâki yargının araştırılması işinde verimli kılınabileceğini ve dahası, bu eylem teorisinin Kantçı ahlâk teorisinin özünün diyalojik bir genişletilmiş düşünce yordamı çerçevesinde yeniden formülleştirilmesine yol açtığını göstermeye çalıştım. Son olarak da, bu genişletilmiş düşünce perspektifi ile bu perspektifin demokratik *ethos*'a dayalı bir kamusal kültürdeki politik somutlanışı arasında bir dolayım kurulabileceğini savundum.

İkinci Bölüm

Özerklik, feminizm ve postmodernizm

Kitabın birinci kısmında öncelikle iletişimsel etiğin ya da söylem etiğinin haklılaştırımı, kapsamı ve kurumsal içerimlerini ele aldım. Bir yanda iletişimsel etik ile öbür yanda cemaatçilik, liberalizm ve Arendtçi "yurttaşlık erdemi" anlayışı arasındaki bağıntıları araştırdım. Jürgen Habermas'ın iletişimsel etiğe kazandırdığı aşırı rasyonalist formülleştirimlerin bazılarını dışarıda bırakarak, söylem etiğinin merkezine, rasyonel olarak güdümlenmiş bir konsensüs *telos*'undan ziyade açık uçlu bir "genişletilmiş zihniyet" yordamını, yani genelde pratik tartışmalarda perspektiflerin yerlerini değiştirme kapasitesini ve tartışmalarda yer alan ötekilerin konumundan hareketle akıl yürütme yeteneğini yerleştirdim. Aynı zamanda Lawrence Kohlberg'in bilişsel-gelişimsel ahlâk psikolojisinin mer-

kezinde yer alan bu "perspektiflerin yer değiştirebilirliği" ilkesine, iletişimsel etik projesinin formülleştirimlerinde, hak ettiği konum her zaman tanınmamıştır. Bunun sonucunda, iletişimsel etik projesi sık sık Rousseaucu türde bir rasyonalistik konsensüs teorisinin kalıbıyla ortaya atılmış ya da genelde Kantçı ahlâk teorisinin aşkın yanılsamalarıyla özdeşleştirilmiştir.[1] Birinci bölümde yaptığım araştırmalar, iletişimsel etik programının modernliğin yorumbilgisel ufku içerisinde konumlanmışlığını vurgulayarak, "ötekilerin konumu"na yerleşme ve ahlâki akıl yürütmede perspektiflerin yerlerini değiştirme yetisinin olumsal kültürel, kurumsal ve duygusal önkabullerinin altını çizerek, böylesi yorumları etkisiz bırakmaya çalıştı. Son bölümde, iyi ahlâki yargının, başka ne gerektirirse gerektirsin, aynı zamanda ötekinin konumundan hareketle yargılama yetisini de içermesi gerektiğini savundum.

Ahlâk teorisi ve ahlâk psikolojisinde son yıllarda gelişen Kohlberg-Gilligan tartışmasıyla uğraşan bundan sonraki iki bölüm, kitabın tamamında geliştirilen savununun bütünü açısından birkaç gerekçeyle hayati bir önem taşıyor. Birincisi, etikteki evrenselleştirilebilirlik yordamı, perspektiflerin yer değiştirebilirliği ve "genişletilmiş düşünme"nin yeşertimi çizgilerini izleyerek yeniden formülleştirildiği takdirde, konumunu anlamamız ve kendimize yeniden sunmamız talep edilen "ötekiler" hakkında fazladan bir şeyler söylenmesi ihtiyacı doğar. Carol Gilligan'ın

1. Yazık ki, düşünceli yorumcuların bazıları Habermas'ın ahlâk teorisini ilkin onun toplumsal modernlik teorisinden bütünüyle soyutlayarak, ikinci olarak da Hegel'in Kant eleştirisini Habermas'ın ne ölçüde kabul ettiğini görmeksizin yorumlamakta ısrar ediyor. Hegel'in özkimliğin toplumsal ve kültürel oluşumu hakkındaki içgörüsünü, Habermas'ın nasıl da George Herbert Mead'in "simgesel etkileşim"ine geri dönerek somutlaştırmaya çalıştığı, böylesi yorumlarda sürekli gözden kaçırılan bir noktadır. Bu konumların bir temsilcisi olarak karş. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981), s. 65 ve sonrası; yakın tarihli bir örnek için bkz. Jeffrey Stout, *Ethics after Babel: The Language of Morals and their Discontents* (Beacon, Boston, 1988), s. 166, 263. Bizzat Stout "iki gözün de açık tutulduğu toplum eleştirisi"yle ilgilendiğinden (bkz. *Ethics after Babel*, s. 266 ve sonrası), Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini sosyolojik bir teori ve toplumlarımızın bir eleştirisi olarak daha ciddi bir şekilde inceleyen bir çalışmanın, birçok ortak noktayı açığa çıkarmanın yanı sıra Stout'un sonuçta bildirdiği gözlemlerine çağdaş toplum teorisinde daha sağlam bir zemin kazandıracağı kanısındayım.

içgörülerinin bazılarını ödünç alıp bunların ahlâk epistemolojisi açısından taşıdıkları içerimleri genişleterek, ahlâki benliğin yalnızca "genelleştirilmiş" öteki olarak değil, aynı zamanda "somut" öteki olarak da düşünmemizi öneriyorum. İkincisi, Lawrence Kohlberg'in bilişsel-gelişimsel ahlâk psikolojisine yönelik Carol Gilligan'ın ortaya attığı eleştiri, birçok açıdan, söylem teorisinin Habermasçı değişkesinin rasyonalistik peşin hükümleri ile başka şeyleri dışarıda bırakan adalet yönelimi hakkındaki kuşkularıma paralel durmaktadır. Dahası, Gilligan'ın çalışması aynı zamanda adalet ile iyi hayatı birbirinden ayıran katı çizgiler konusundaki, evrenselci ilkelere yaslanan bir etik ile bir erdem ve karakter etiği konusundaki cemaatçi endişelerin bazılarını yankılamaktadır. Gilligan'ın Kohlberg eleştirisi evrenselci ahlâk teorilerinin "hukuki önyargı"sını ya da "adalet önyargısı"nı radikal ölçüde sorgular; eleştiri bu kitabın girişinde ortaya attığım bir öneriyi, yani bugün evrenselci ahlâk teorisinin temel içgörülerinin yalnızca adalet-merkezli ahlâki perspektiflerden ziyade "uzlaşımsallık sonrası bir *Sittlichkeit*" arayışı olarak yeniden düzenlenebileceği önerisini yeniden incelememize izin verebilir. Bundan sonraki iki bölümde savunacağım gibi, Gilligan'ın çalışması bu bakımdan bize taze bir içgörü sağlar. Son olarak, Carol Gilligan'ın çalışması genel olarak bilim ve felsefede "kadın sorunu" hakkında şaşırtıcı içerimler taşımaktadır. Kadınlar yalnızca teori yapmakla kalmayıp aynı zamanda bilim ve felsefenin "nesneler"i haline geldikleri takdirde bilim ve felsefede ne gibi değişiklikler olurdu? Analitik bir araştırma kategorisi olarak "toplumsal cinsiyet"in keşfi, ahlâk ve adalet konusundaki standart yorumları nasıl etkiler? Feminist teorinin toplumsal cinsiyet farklılığının hayatlarımızın hem merkezinde yer aldığını hem de her yerinde bulunduğunu belirten içgörüsünü, elinizdeki kitapta savunulan türde etkileşimsel evrenselcilikle uzlaştırmak olanaklı mıdır? Kantçı ya da Habermasçı olsun herhangi türden bir evrenselcilik, feminizmin amaçları ve içgörüleriyle uzlaşmaz değil midir? Kitabın bu ikinci kısmında ele alınacak temel sorunlar bunlardır.

V

Genelleştirilmiş öteki ve somut öteki*

Kohlberg-Gilligan tartışması ve ahlâk teorisi

Ahlâk felsefesine feminist bir katkı yapılması söz konusu olabilir mi? Yani, toplumlarımızın toplumsal cinsiyet-cinsiyet sisteminin

* Bu bölümün daha önceki değişkeleri 22-4 Mart 1985'de Stony Brook, New York State Üniversitesi'nde düzenlenen Kadınlar ve Ahlâk konulu konferansta ve 2-4 Nisan 1985'de Dubrovnik, Yugoslavya'nın Dubrovnik kentinde Inter-University Center'daki Felsefe ve Toplum Bilimi dersinde okunuldu. Her iki konferansın katılımcılarına eleştirileri ve önerileri için teşekkür etmek isterim. Larry Blum ve Eva Feder Kittay birtakım düzeltmeler yapmam için değerli önerilerde bulundular. Nancy Fraser'ın bu çalışma üzerine kaleme aldığı yorumu "Toward a Discourse Ethic of Solidarity", *Praxis International*, 5.4 (Ocak 1986), s. 425-30 ve bunun yanı sıra *Unruly Practices* (Polity, Cambridge, 1989) başlıklı kitabının "İhtiyaçlar Üzerine Mücadele" konulu bölümü, burada geliştirilen konumun politik imalarını dillendirmeme yardımcı olmada hayati bir önem taşıdı. Bu bölümün değişkeleri Kadınlar ve Ahlâk Teorisi konferansının tutanaklarında yer aldı ve şu kitaplarda yayımlandı: E. F. Kittay ve Diana T. Meyers, *Women and Moral Theory* (Rowman ve Littlefield, Totowa, NJ, 1987), s. 154-78 ve Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, der., *Feminism as Critique* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987).

baskıcı olduğunu düşünen ve kadınların kurtuluşunu insanın özgürleşiminin asli bileşeni olduğu kanısını taşıyan erkekler ve kadınlar, kadınların kurtuluşuna ve insanın özgürleşimine katkıda bulunabilmek için ahlâk felsefesinin geleneksel kategorilerini eleştirebilir, analiz edebilir ve zorunlu kalındığında bunların yerine başkalarını koyabilirler mi? Bu bölümde Carol Gilligan'ın çalışmasının başlattığı tartışma üzerinde odaklanarak, ahlâk felsefesine yapılabilecek böyle bir feminist katkının taslağını çıkarmaya çalışacağım.

1. KOHLBERG-GİLLİGAN TARTIŞMASI

Carol Gilligan'ın bilişsel, gelişimsel ahlâk psikolojisi üzerine yaptığı araştırma bize, Thomas Kuhn'un tanıttığı bir örüntüyü özetliyor.[1] Orijinal araştırma paradigmasının iddiaları ile veriler arasındaki ayrılığı farkeden Gilligan ve çalışma arkadaşları, öncelikle kural dışı sonuçları paradigmaya dahil etmek için paradigmayı genişletirler. Bu genişletme daha sonra başka bazı sorunları yeni bir ışık altında görmelerine izin verir; en sonunda temel paradigma, yani ahlâki yargının gelişiminin incelenmesi, Lawrence Kohlberg'in kurduğu modele göre gözden geçirilir. Gilligan ve çalışma arkadaşları artık Kohlbergci teorinin, yalnızca ahlâki yönelimin adalet ve haklar üzerinde odaklanan tek bir boyutunun ölçülmesi açısından geçerli olduğunu savunmaktadırlar.

Murphy ve Gilligan, 1980 tarihli "Ergenliğin Sonlarında ve Erişkinlikte Ahlâki Gelişim: Kohlberg'in Teorisinin Bir Eleştirisi ve Yeniden İnşası" başlıklı yazılarında, 26 yüksekokul mezununu konu alan uzun dönemli bir araştırmadan sağlanan ve Kohlberg tarafından kendi modeli uyarınca değerlendirilen ahlâki-yargı verilerinin, Kohlberg'in araştırmaya konu olan kişilerin önemli bir yüzdesinin ahlâki-yargı gelişimi açısından ergenlikten erişkinliğe doğru gerileme gösterme eğiliminde olduğuna ilişkin başlangıçtaki bulgularıyla aynı sonuçta birleştiğine dikkat çekiyorlar.[2] Bu nispi

1. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. basım (University of Chicago Press, Chicago, 1970), s. 52 ve sonrası.
2. John Michael Murphy ve Caroll Gilligan, "Moral Development in Late Ado-

gerilemenin hiç değişmemesi ise teorinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini gösteriyor. Murphy ve Gilligan bu yazılarında "uzlaşımsallık sonrası biçimselcilik" ile "uzlaşımsallık sonrası bağlamsalcılık" arasında bir ayrım yapılmasını önerirler. Uzlaşımsallık sonrası akıl yürütme tipinin, görecelik sorununu, tüm ahlâk sorunlarına toplum sözleşmesi ya da doğal haklar gibi kavramlardan türeyen bir çözüm getiren bir sistem inşa ederek çözerken, ikinci yaklaşım şöyle bir çözüm buluyor: "Bağlamdan bağımsız olma anlamında hiçbir yanıt nesnel olarak doğru olmasa da, bazı yanıtlar ve bazı düşünme tarzları öbürlerinden daha iyidir" (a.g.y., s. 83). Orijinal paradigmanın uzlaşımsallık sonrası biçimselcilikten uzlaşımsallık sonrası bağlamsalcılığa genişletilmesi, Gilligan'ın teorideki başka bazı uyumsuzlukları yeni bir ışık altında görmesine yol açar. Bu uyumsuzluklar arasında en dikkati çekici olanı da, erkek akranlarıyla karşılaştırıldığında kadınların sürekli olarak düşük dereceler almalarıdır. Gilligan'ın adalet ve haklarla bağıntılı etik yönelim ile özen ve sorumlulukla bağıntılı etik yönelim arasında ayrım yapması, kadınların gösterdikleri ahlâki gelişimi ve bilişsel becerileri yeni bir yoldan açıklamasına izin verir. Kadınların ahlâki yargıları daha bağlamsaldır, ilişkilerin ve anlatıların ayrıntılarına daha fazla gömülmüştür. "Tikel öteki"nin konumundan bakma yönünde daha fazla bir eğilim gösterir ve kadınlar bunun gerektirdiği empati ve sempati duygularını açığa vurma konusunda daha ustadırlar. Bu bilişsel karakteristikler bir kez birer kusur olarak değil, uzlaşımsallık sonrası aşamada erişkin ahlâki akıl yürütmenin özsel bileşenleri olarak görülünce, kadınların ahlâki yargı yetisi konusunda görünüşteki kafa karışıklıkları, onların güçlülüklerinin bir işareti haline gelir. Bir gelişimsel teorinin kendi olgunluk tepesinden, "ilerlemenin izinin gittiği noktadan" asıldığı konusunda Piaget ile aynı fikirde olan Gilligan, "olgunluğun tanımı"nda yapılan bir değişikliğin "yalnızca en yüksek aşamanın betimini değiştirmekle kalmayıp, aynı zamanda bütün bir açıklamayı değiştirerek gelişimin anlaşılmasını da yeniden düzenlediği"ni yazar.[3] Kadınların ahlâki yargılarının bağlamsallığı,

lescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory". *Human Development*, 23 (1980), s. 77-104.

3. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982), s. 18-19.

anlatısallığı ve özgüllüğü bir zaaf ya da kusurun işareti değil, benliği ötekilerle kurulmuş bir ilişki ağına gömülü kabul eden bir ahlâki olgunluk vizyonunun tezahürüdür. Bu vizyona göre, insanların birbirlerinin ihtiyaçlarına gösterdikleri saygı ve bu ihtiyaçların doyurulması için ortaklaşa çaba sarfedilmesi ahlâki büyüme ve gelişimi tahkim eder.

Eski bir araştırma paradigmasının yandaşlarının böyle bir itirazla karşılaştıklarında aşağıdaki şu noktaları savunarak yanıt verdikleri yaygın olarak görülür:

(a) veri tabanı, revizyonistlerin çıkardıkları sonuçları desteklememektedir;
(b) yeni sonuçların bazıları eski teori tarafından özümsenebilir; ve
(c) yeni paradigma ile eski paradigma farklı nesne alanlarına sahiptir ve aynı fenomenleri açıklamaya yönelmiş değildir.

Kohlberg, Gilligan'a verdiği yanıtta bu alternatiflerin üçüne de başvurdu.

(a) Veri tabanı:

Kohlberg, 1984 tarihli "Özetler ve Eleştirmenlere Ayrıntılı Yanıtlar" başlıklı yazısında, bilişsel ahlâki gelişim üzerine eldeki verilerin adalete ilişkin akıl yürütme açısından her iki cinsiyetten çocuk ve yeniyetmeler arasındaki farklılıkları aktarmadığını savunur.[4] "Oldukça sık cinsiyet farklılıkları gösteren çalışmalar, erişkinlere ilişkin, çoğunlukla da evli ev kadınlarına ilişkin çalışmalardır. Eğitim ve meslek farklılıklarını hesaba katmaksızın erişkin erkekleri ve kadınları karşılaştıran çalışmaların birçoğu... erkekler lehine sonuçlanan cinsiyet farklılıklarını rapor etmektedir" diye yazar (s. 347). Kohlberg, sözü edilen bu sonuncu sonuçların kendi teorisiyle bağdaşmadığını savunur.[5] Çünkü, onun teorisine

4. Lawrence Kohlberg, "Synopses and Detailed Replies to Critics", Charles Levine ve Alexandra Hewer ile birlikte, L. Kohlberg, der., *Essay on Moral Development* (Harper and Row, San Francisco, 1984), Vol. 2: *The Psychology of Moral Development*, s.341.
5. Kadınların ahlâki gelişimi konusundaki verilerin nasıl yorumlanması ge-

göre, dördüncü ve beşinci aşamalara varılması, kadınların geçmişte ve bugün hâlâ büyük ölçüde dışlandıkları işyeri ve yönetim gibi toplumun ikincil kurumlarındaki katılım, sorumluluk ve rol üstlenme tecrübelerine yaslanır. Buradan, verilerin kendi teorisinin geçerliliğini yıpratmadığını, ama erişkinlerin ahlâki akıl yürütmesindeki cinsiyet farklılıklarını değerlendirirken eğitim ve iş sahibi olma gibi etkenlerin kontrol edilmesinin zorunlu olduğunu gösterdiği sonucuna varır.

(b) Eski teori içerisinde özümsenme:

Bu noktada Kohlberg, "bir özen ve karşılık verme yöneliminin kabulünün sıklıkla ahlâk alanını genişlettiği" konusunda Gilligan'la aynı görüştedir (Kohlberg, "Özetler", s. 340). Bununla birlikte Kohlberg'e göre, adalet ve haklar, özen ve sorumluluk, ahlâki ge-

---

rektiğine ilişkin hâlâ bazı sorular var gibi görünüyor. Ergenliğin sonlarında olanlar ve erişkin erkekler üzerinde yoğunlaşan ve cinsiyet farklılıkları gösteren incelemeler için bkz. J. Fishkin, K. Keniston ve C. MacKinnon, "Moral Reasoning and Political Ideology", *Journal of Personality and Social Psychology*, 27 (1983), s. 109-19; N. Haan, J. Block ve M. B. Smith, "Moral Reasoning of Young Adults: Political-Social Theory, Family Background and Personality Correlates", *Journal of Personality and Social Psychology*, 10 (1968), s. 184-201; C. Holstein, "Irreversible, Stepwise Sequence in the Development of Moral Judgment: A Longitudinal Study of Males and Females", *Child Development*, 47 (1976), s. 51-61. Eldeki kanıtların aşama-silsileleri gelişimi modelini sorgulanmaya maruz bırakmadığı açıkça ortada olmasına karşılık, ahlâki akıl yürütmedeki cinsiyet farklılıklarının mevcudiyeti bu modelin tam olarak *ney*i ölçüyor olabileceği sorularını doğuruyor. Kohlbergci paradigmaya bu itirazı Norma Haan şöyle özetliyor: "Böylece teknik, rasyonelleşmiş toplumlarda yaşayan biçimsel işlemler düzeyinde akıl yürüten ve *kişilerarası ve durumsal ayrıntıyı savunmacı tarzda düşünselleştiren ve yadsıyan* erkeklerin ahlâki akıl yürütmeleri Kohlbergci puanlama sisteminde kayırılır", "Two Moralities in Action Contexts: Relationships to Thought, Ego Regulation and Development", *Journal of Personality and Social Psychology*, 36 (1978), s. 287; vurguları ben ilave ettim. Bence, Gilligan'ın çalışmaları da "kişilerarası, durumsal ayrıntının (uygunsuz tarzda) entelektüelleştirilmesi ve yadsınması"nın ahlâk sorunlarına erkek ve kadın yaklaşımları arasındaki belli başlı farklılıklardan birini oluşturduğunu desteklemektedir. Metinde savunduğum gibi, Kohlberg ve Habermas tarafından ego gelişimi ve ahlâki gelişim arasında yapılan katıksız ayrımın bu sorunla uğraşmada yetersiz kalmasının nedeni budur, çünkü, belli ego tutumları - savunmacılık, katılık, empati kurma yeteneksizliği esneklikten yoksunluk- duygulanımlar, esneklik ve empatinin mevcudiyeti gibi başkaları karşısında kayırılıyor gibi görünmektedir.

lişimin izlediği iki *yol* değil, iki ahlâki *yönelimdir*. Haklar yönelimi ve özen yönelimi iki kutuplu ya da ikilikçi değildir. Daha ziyade özen-ve-karşılık verme yönelimi öncelikle aile, dostlar ve grup mensuplarına karşı özel yükümlülük ilişkilerine, "sıklıkla genel saygı, hakkaniyet ve sözleşme yükümlülüklerini içeren ya da önceden varsayan ilişkilere" yöneliktir (s. 349). Kohlberg bu farklılıkların güçlü bir şekilde "cinsiyetle bağıntılı" olduğu sonucuna karşı çıkar; bunun yerine, bu yönelimler arasında yapılan seçimin "öncelikle cinsiyetin değil, ortam ve ikilemlerin (dilemma) işlevi" olduğunu düşünür (s. 350).

(c) İki teorinin nesne alanları

Gilligan'a verdiği daha önceki bir yanıtta Kohlberg şunu savunmuştur:

> Her ne kadar ilginç olsalar da Carol Gilligan'ın düşüncelerini gerçekte iki nedenle hoş karşılamıyoruz... İkinci neden, bizce, Jane Loewinger'in ego gelişiminin aşamalarının incelenmesinde başvurduğu değirmenin zahiresi olup, akıl yürütmedeki ahlâki boyuta özgü incelemenin zahiresi değildi... Piaget'yi izleyerek, ben ve çalışma arkadaşlarım, adalet hakkındaki akıl yürütmenin biçimsel bir yapısalcı ya da rasyonalist analize elverişli olduğuna... buna karşılık "iyi hayat"ın doğası hakkındaki soruların bu tip önermelere o kadar elverişli olmadığına son derece eminiz.[6]

6. Kohlberg, "A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka-Goodpaster Exchange", *Ethics*, 92 (Nisan 1982), s. 316. Karş. Gertrud Nunner-Winkler, "Two Moralities? A Critical Discussion of a Ethic of Care and Responsibility Versus an Ethics of Rights and Justice", *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, der., W. M. Kurtines ve J. L. Gewirtz (John Wiley, New York, 1984), s. 355. Sorunun Kohlberg ve Nunner-Winkler'in önerdikleri gibi "ahlâki" gelişim ve "ego" gelişimi arasında bir ayrım yapma sorunu mu, yoksa bilişsel-gelişim ahlâk teorisinin daha psikoanalitik yönelimli çeşitlerle çatışan bir ego gelişimi modelini önceden varsayıp varsaymadığı sorunu mu olduğu açık değil. Esasen, ahlâki aşamaların toplum ya da çevrenin etkisi ne olursa olsun kendi mantıkları uyarınca açınlanan zihnin *a priori* verilileri olduğunu ima eden teorisindeki "olgunlaşmacılık" ya da "doğuştancılık" suçlamalarına karşı çıkmak için Kohlberg şunu savunur: "Aşamalar, organizma (yapılandırma eğilimleriyle birlikte) ve çevrenin yapısı (fiziksel ya da toplumsal) arasındaki etkileşimlerden doğan dengelenimlerdir. Evrensel ahlâk aşamaları en az, bilme yeteneğine sahip organizmanın genel yapılandırma eğilimlerinin birer ürünü olduklan kadar,

Kendisini eleştirenlere verdiği 1984 tarihli yanıtında ahlâki gelişim ve ego gelişimi arasında yapılan bu ayrım daha da geliştirilir. Kohlberg ego alanını bilişsel, kişilerarası ve ahlâki işlevler olarak ayırır ("Özetler", s. 398). Gelgelelim, ego gelişimi ahlâki gelişim için zorunlu, ama yeterli bir koşul olmadığından, Kohlberg'e göre ahlâki gelişim ego gelişiminden bağımsız olarak incelenebilir. Kohlberg, bu netleştirmenin ışığında, Murphy ve Gilligan'ın "uzlaşımsallık sonrası bağlamsalcılık" aşamasının, ahlâki gelişimin karşıtı olarak ego gelişimi sorularıyla daha fazla ilgili olduğunu düşünür. Ahlâki olgunluğun edinilmesinin erişkinliğe varılmasıyla sonuçlandığını savunmak istememesine karşılık, Kohlberg her şeye rağmen erişkin ahlâki gelişim ve ego gelişimi incelemelerinin yalnızca "katı" aşamaların karşıtı olarak "yumuşak" aşamaların mevcudiyetini ortaya koyduğunda ısrar eder. Katı aşamalar art arda geliş sıralamasında geri çevrilemez; bunlar daha sonraki bir aşamanın daha önceki bir aşamadan hareketle büyümesi ve orada karşılaşılan sorunlara daha iyi bir çözüm sunması anlamında birbirleriyle bütünsel bir bağıntı içerisindedir.[7]

Bu kabuller ve getirilen kayıtlamalarla Kohlbergci teorinin, Imre Lakatos'un sözleriyle[8] bir "ad-hocism"* evresine girip girmediğine ya da Gilligan'ın yanı sıra öbür eleştiricilerin ortaya koy-

aynı zamanda toplumsal yapının evrensel görünümlerinin (hukuk, aile ve mülkiyet kurumları gibi) ve çeşitli kültürlerdeki toplumsal etkileşimlerin bir işlevidir" ("A Reply to Owen Flanagan", s. 521). Durum böyleyse eğer, o vakit bilişsel-gelişimsel ahlâk teorisi de benlik ve toplumsal yapı arasında, bireyin toplumsal dünyanın perspektiflerini ve yaptırımlarını öğrendiği, edindiği ya da içselleştirdiği bir *dinamik* olduğunu varsaymalı. Ama bu mekanizmanın dinamiği öğrenmenin yanı sıra direnişi, içselleştirmenin yanı sıra yansıtma ve fantaziyi de içerebilir. Sorun ahlâki gelişim ve ego gelişiminin ayrı olup olmamalarından ziyade - kavramsal açıdan ayrılabilirler, ama benliğin tarihinde birbirleriyle ilişkilidirler-, Kohlberg'in teorisinin önceden varsaydığı ego gelişimi modelinin toplumsallaşma süreçlerindeki duygulanımların rolünü, direniş, yansıtma, fantazi ve savunma mekanizmalarını ihmal etmesi açısından çarpıklığa yol açacak ölçüde *bilişselci* (cognitivistic) olup olmadığıdır.

7. Bu formülleştirme için bkz. J. Habermas, "Interpretative Social Science vs. Hermeneuticism", *Social Science as Moral Inquiry*, der., N. Haan, R. Bellah, P. Rabinow ve W. Sullivan (Columbia University Press, New York, 1983), s. 262.

8. Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs", *Criticism and the Growth of Knowledge*, der., Lakatos ve A. Musgrave (Cambridge University Press, Cambridge, 1970), s. 117 ve devamı.

* Belli bir gerçeğin açığa çıkmasından sonra, sırf bu durumun gereği olarak ileri sürülen açıklamalar yapmak ya da iddialarda bulunmak. (ç.n.)

dukları itirazların bu araştırma paradigmasını yeni sorunların ve kavramsallaştırmaların daha verimli sonuçlara yol açacağı yeni bir evreye sokup sokmadığına karar vermek çağımızın bilim tarihçilerine kalacaktır.

Bu bölümde beni ilgilendiren soru ise şu: Feminist teorinin bu tartışmaya katkısı ne olabilir? Bizzat Kohlberg'in normatif felsefe ve ahlâki gelişime ilişkin ampirik inceleme arasındaki bir etkileşimin kendi teorisi açısından zaruri olduğunu düşünmesinden ötürü, günümüz feminist teorisi ve felsefesinin içgörüleri Kohlberg'in teorisinin bazı boyutlarıyla ilintilendirilebilir. Feminist teorileştirmenin oluşturucu bileşkeleri olarak iki öncül tanımlamak istiyorum. Birincisi, feminist teoriye göre toplumsal cinsiyet-cinsiyet sistemi, toplumsal gerçekliğin örgütlenmesinin, simgesel olarak bölünmesinin ve deneysel olarak yaşanmasının olumsal değil, asli yoludur. "Toplumsal cinsiyet-cinsiyet" sisteminden, cinsiyetler arasındaki anatomik farklılıkların toplumsal-tarihsel, simgesel oluşumunu ve yorumlanışını anlıyorum. Toplumsal cinsiyet-cinsiyet sistemi, benliğin *cisimleşmiş* bir kimlik, bir kişinin bedenindeki varlığına ve bedeni yaşamasına ilişkin belli bir tarz geliştirdiği şebekedir. Benlik, insan topluluğundan bedensel kimliğini fiziksel, toplumsal ve simgesel yaşantılama konusunda bir tarz temellük ederek Ben ("I") haline gelir. Toplumsal cinsiyet-cinsiyet sistemi, toplumların ve kültürlerin cisimleşmiş bireyleri yeniden ürettikleri şebekedir.[9]

İkincisi, tarihsel olarak bildiğimiz toplumsal cinsiyet-cinsiyet sistemleri kadınların ezilmeleri ve sömürülmelerine katkıda bulunmuştur. Feminist eleştirel teorinin görevi bu olguyu açığa çıkarmak ve kadınlara ezilme ve sömürülmeye karşı giriştikleri mücadelede yardım edebilecek özgürleşimci ve düşünümsel bir teori

9. Bu öncülün statüsünü açıklamak istiyorum. Toplum bilimlerinde somut araştırmaya hem rehberlik eden hem de bu araştırma tarafından yanlışlanabilen hipotezi "ikinci-düzen araştırma hipotezi" olarak nitelendireceğim. Bu hipotez, dünyanın olma tarzına ilişkin bir inancın dilegetirilişi değildir: Cinsiyet-toplumsal cinsiyet sisteminin kültürlerarasılığı ve tarihaşırılığı ampirik bir olgudur. Ayrıca, dünyanın *olması gerektiği* tarza ilişkin bir normatif önerme de değildir kesinlikle. Tersine, feminizm toplumların ve kültürlerin örgütlenmesinde cinsiyet-toplumsal cinsiyet sisteminin geçerliliğine radikal ölçüde meydan okur ve erkeklerin ve kadınların bu çerçevenin eleştiriden geçirilmemiş baskıcı pençelerinden kurtulmalarını savunur.

geliştirmektir. Feminist teori bu görevin yerine getirilmesine iki yoldan katkıda bulunabilir: Kadınların tarih, kültür ve toplumlar içerisinde ezilmelerine ilişkin *açıklayıcı-tanısal bir analiz* (explanatory-diagnostic) geliştirerek ve toplum ve kültürümüzün halihazırdaki normları ve değerlerine ilişkin bir *öndeleyici-ütopyacı eleştiriyi* (anticipatory-ütopian) dillendirip, böylelikle gelecekte oluşturulacak yeni birliktelik tarzlarını, birbirimizle ve doğayla ilişki kurma tarzlarını tasarlayarak. Feminist teorinin birinci boyutunun eleştirel, toplum-bilimsel araştırmaları gerektirmesine karşılık, ikinci boyut öncelikle normatif ve felsefidir: Hem haklılaştırım mantığı açısından öte-etik düzeyinde hem de somut içeriği bakımından tözsel, normatif düzeyde ahlâki ve politik ilkelerin netleştirilmesini içerir.[10]

Bu bölümde feminist bir perspektiften hareketle evrenselci ahlâk teorilerinin öndeleyici-ütopyacı bir eleştirisini dillendirmeye çalışacağım. Ahlâk alanının yanı sıra ahlâkı özerklik idealine ilişkin yalnızca Kohlberg'in teorisinde değil, aynı zamanda Hobbes'tan Rawls'a kadar evrenselci, sözleşmeci teorilerde yapılan tanımın, kadınların tecrübelerinin *mahremleştirilmesine* ve bu tecrübenin ahlâki bir bakış açısından ele alınmasının dışlanmasına yol açtığını savunmak istiyorum (aşağıda 2. bölümce). Bu gelenekte ahlâki benlik *yerinden çıkmış* ve *cisimselliği giderilmiş* bir şekilde ele alınır. Bu benlik anlayışı erkek tecrübesinin görünümlerini yansıtır; bu teorideki "anlamlı öteki" kızkardeş değil, erkek kardeştir kesinlikle. Bu benlik vizyonunun, evrenselcilik yanlılarının savundukları yer değiştirebilirlik ve evrenselleştirilebilirlik ölçütleriyle uzlaşmaz olduğunu ileri sürmek istiyorum. "Genelleştirilmiş öteki"nin konumuyla kısıtlı bir evrenselci ahlâk teorisi, yer değiştirebilirlik ve evrenselleştirilebilirliği upuygun yerine getirme yönündeki kendi iddiasını tehlikeye atan epistemik tutarsızlıklara düşer (aşağıda 3. bölümce).

Batı geleneğinde Hobbes'tan Rawls'a kadar evrenselci ahlâk teorileri, savundukları evrenselciliğin, hileli bir şekilde özgül bir özneler grubunun tecrübelerinin bizatihi insanın paradigmatik vakası

10. Eleştirel teorinin bu iki boyutunun daha fazla aydınlatılması için bkz. benim *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, New York, 1986) başlıklı çalışmamın "The Transformation of Critique" bölümü.

diye saptanarak tanımlanması anlamında ikamecidir. Bu özneler değişmez şekilde mülkiyet ya da hiç değilse meslek sahibi beyaz, erkek erişkinlerdir. *İkameci* evrenselciliği *etkileşimsel* evrenselcilikten ayırmak istiyorum. Etkileşimsel evrenselcilik, bu çoğulluk ve farklılıkların hepsinin ahlâken ve politik açıdan eşit ölçüde geçerli olduklarını onaylamaksızın insan varlığın çoğul kiplerini ve insanlar arasındaki farklılıkları kabul eder. Etkileşimsel evrenselcilik, normatif çatışmaların rasyonel olarak çözüme kavuşturulabileceğini ve hakkaniyet, karşılıklılık ve bir evrenselleştirilebilirlik yordamının ahlâki konumun oluşturucuları, yani zorunlu koşulları olduklarını kabul etmesine karşılık, farklılığı düşünüm ve eylemin başlangıç noktası olarak görür. Bu anlamda "evrensellik", bizim cisimleşmiş ve gömülü kimliğimizi yadsımayan, ama herkes tarafından kabul edilebilir bir bakış açısı doğurabilecek ahlâki tutumları geliştirmeyi ve politik dönüşümleri teşvik etmeyi amaçlayan düzenleyici bir idealdir. Evrensellik kurmaca yoldan tanımlanmış benliklerin ideal konsensüsü değil, özerklik için çabalayan somut, cisimleşmiş benliklerin giriştikleri mücadelenin politika ve ahlâkındaki somut süreçtir.

2. TOPLUM SÖZLEŞMESİ TEORİLERİNDE ADALET VE ÖZERK BENLİK

Kohlberg, ahlâk felsefesi ve psikolojisinin imtiyazlı nesne alanını şöyle tanımlar:

> *Ahlâki* yargıların ya da ilkelerin, kişilerarası ya da toplumsal çatışmaları, yani hak iddialarından ya da haklardan kaynaklanan çatışmaları çözme gibi temel bir işlevleri olduğunu söylüyoruz... Nitekim ahlâki yargılar ve ilkeler bir denge ya da hak iddialarının yer değiştirebilirliği nosyonunu ima eder. Bu anlamda ahlâki yargılar ve ilkeler nihai olarak, en azından "katı" yapısal aşamaları tanımlamaları ölçüsünde adalete yapılmış bir göndermeyi içerirler. ("Özetler", s. 216).

Kohlberg'in ahlâki alan anlayışı adalet ve iyi hayat arasında yapılmış güçlü bir ayrıma yaslanır.[11] Bu aynı zamanda Gilligan'a yö-

11. Kohlberg, Nunner-Winkler ve aynı zamanda Habermas bu noktaya sık sık

nelik eleştirisinin de mihenk taşlarından biridir. Kohlberg, Gilligan'ın bir özen-ve-sorumluluk yönelimini açığa çıkarmasının "ahlâki alanı faydalı bir şekilde genişlettiği"ni kabul etse de ("Özetler", s. 340), özen ve sorumluluğun yöneldiği *özel yükümlülük ilişkisi* alanını şöyle tanımlar: "Özen kaygılarını doğuran akrabalık, sevgi, dostluk ve cinsiyet alanları genellikle, örneğin evlilik ve boşanma sorunlarında olduğu gibi kişisel karar alma alanları olarak anlaşılır" (s. 229-30) Böylelikle, özen yöneliminin "biçimsel bakış açısından görüldüğü anlamda ahlâki" olmaktan ziyade "kişisel" olan alanlarla ilgili olduğu söylenilmiş olur (s. 360). Bir yandan bizim akrabalık, sevgi, dostluk ve cinsiyet ilişkilerimizin doğasına özgü olan iyi hayat sorunları ahlâki alana dahil edilir, ama öbür yandan "ahlâki" sorunların karşıtı olarak "kişisel" diye adlandırılır.

Kohlberg, Aristotelesçi-Hıristiyan dünya görüşünün çözülüp dağılmasının ardından Hobbes'la geliştirilen bir ahlâk tanımından yola çıkar. Bunun tersine, antik ve ortaçağ ahlâk sistemleri şu yapıyı sergiler: Olması gereken olarak bir insan tanımı, olduğu haliyle bir insan tanımı ve insanı olduğu halden olması gerekene sevk edebilecek bir dizi kuralın ya da talimatın dile getirilmesi.[12] Bunun gibi ahlâk sistemlerinde insan topluluğu arasında adil bağıntıları yöneten kurallar daha kapsamlı bir iyi hayat anlayışı içerisinde gömülüdür. Bu iyi hayat, insanın *telos*'una, insanın kozmostaki yerine yapılan göndermeyle ontolojik olarak tanımlanır.

Ortaçağ nominalizminin ve modern bilimin saldırılarıyla antik çağ ve ortaçağın teleolojik doğa anlayışının yıkıma uğraması, kapitalist mübadele ilişkilerinin ortaya çıkması ve bunun ardından toplumsal yapının ekonomi, politik birim, sivil dernekler ve hanemahremiyet alanı halinde bölünmesi ahlâk teorisini radikal ölçüde

başvursalar da, bu ayrımın *nasıl* yapıldığı ve nasıl haklılaştırıldığı yine de belirsizdir. Sözgelimi, adalet/iyi hayat ayrımı kamusal alana karşı mahrem alan ayrımı konusundaki sosyolojik tanımlara mı tekabül etmektedir? Böyleyse eğer, "mahrem" alandan ne kastedilmektedir? Kadınların dövülmesi "mahrem" mi, yoksa "kamusal" bir sorun mudur? Yukarıda 3. bölümde savunduğum gibi, mahrem ve kamusal alan konusuyla ilgili sosyolojik tanımlar, toplumlarımız tarihsel olarak değiştikçe değişmektedir. Daha geniş bir tartışma için bkz. bu kitabın 6. bölümü.

12. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Damme Press, Notre Dame, 1981), s. 50-1.

değiştirir. Modern teorisyenler doğanın nihai amaçlarının bilinmediğini ileri sürer. Böylelikle ahlâk kozmolojiden ve insanın doğayla ilişkisini normatif olarak kısıtlayan her şeyi içeren bir dünya görüşünden kurtulur. İlk sözleşme teorisyenlerinin formülleştirdiği haliyle adalet ve iyi hayat arasındaki ayrım, ilkin dinsel alanda ve daha sonra "özgür düşünce"nin bilimsel ve felsefi alanlarında da benliğin bu mahremiyet ve özerkliğini savunmayı amaçlar.

Burjuva bireyler büyüsü bozulmuş bir evrenden toplumsal düzenin meşru temelini kendileri için yaratma göreviyle karşı karşıya kaldıkları zaman, adalet tek başına, ahlâk teorisinin merkezi haline gelir. Şimdi artık "olması gereken", sivil barış ve refahı sağlama bağlayabilmek için herkesin üzerinde anlaşabileceği şey olur (Hobbes, Locke) ya da "olması gereken" yalnızca ahlâk yasasının rasyonel biçiminden türetilir (Rousseau, Kant). İşbirliğinin toplumsal temellerine ve bireylerin hak iddialarına saygı gösterildiği sürece, özerk burjuva özne, iyi hayatı kendi akıl ve vicdanının buyurduğu gibi tanımlayabilir.

Modernliğe geçiş yalnızca benliğin kozmosla bağıntısını, din ve varlık konularındaki nihai soruları mahremleştirmekle kalmaz. İlk olarak batı modernliğiyle birlikte mahremiyet anlayışı o denli genişler ki, içtenliğe dayalı hane-aile alanı bunun altında özetlenir. Esasen "akrabalık, dostluk, sevgi ve cinsiyet" ilişkileri, Kohlberg'in bunları gördüğü gibi, "kişisel karar alma" alanları olarak değerlendirilmeye başlanır. Gelgelelim, modern ahlâk ve politika teorisinin başlangıcında bu alanların "kişisel" doğası eşit, kadın özerkliğinin tanınması anlamına gelmeyip, daha ziyade toplumsal cinsiyet ilişkilerinin adalet alanından uzaklaştırılması anlamına gelir. Burjuva erkeğin uzlaşımsal ahlâktan uzlaşımsallık sonrası ahlâka, toplumsal olarak kabul edilmiş adalet kurallarından bunların bir toplum sözleşmesinin ilkeleri ışığında yaratılmasına kendi geçişini selamlamasına karşılık, hane alanı uzlaşımsal düzeyde kalır. Adalet alanı Hobbes'tan Locke'a ve oradan Kant'a kadar, hanehalkının bağımsız, erkek reislerinin birbirleriyle iş gördükleri alan olarak görülürken, hane-mahremiyet alanı adalet mıntıkasının ötesine konulur ve burjuva aile reislerinin yeniden üretimsel ve

duygulanımsal ihtiyaçlarıyla kısıtlanır. Agnes Heller bu alana "duygular hanesi" adını vermiştir.[13] Modern, burjuva toplumunun gelişim çizgisinde kadının bahtı haline gelen bütün bir insani faaliyet alanı, yani çocukların yetiştirilmesi, yeniden üretim, sevgi ve özen ahlâki ve politik kaygılardan dışlanır ve "doğa" gerçekliğine havale edilir.

Toplum sözleşmesi teorilerinin kısa bir tarihsel soykütüğü aracılığıyla, kamusal olan ile özel hane arasındaki bölünmeye tercüme edildiği haliyle adalet ve iyi hayat arasındaki ayrımı incelemek istiyorum. Bu analizin aynı zamanda, bu geleneğin aziz tuttuğu üstü kapalı özerklik idealini de görmemize izin vereceğine inanıyorum.

Modern ahlâk ve politika felsefesinin başlangıcında güçlü bir metafor yer almaktadır: "Doğa durumu". Zaman zaman bu metaforun bir olgu olduğu söylenir. Nitekim, John Locke *Second Treatise of Civil Government*'ta bize "Garcilasso de la Vega'nın anlattığı ıssız bir adada bulunan iki adamı... ya da Amerika'nın ormanlarındaki bir İsveçli ya da Hintli"yi anımsatır.[14] Başka dönemlerde bunun kurmaca olduğu kabul edilir. Nitekim, Kant, öncellerinin renkli hayallerini bir köşeye bırakır ve "doğa durumu"nu ampirik bir olgudan aşkın bir kavrama dönüştürür. Doğa durumu *Privatrecht*'* düşüncesini temsil etmeye başlar; mülkiyet hakkı ve bir hanehalkının karısı, çocukları ve hizmetçileri üzerinde uyguladığı "kişisel bir doğanın şey benzeri hakları" ("auf dingliche Natur persönliche Rechte") bu düşüncenin altında sınıflandırılır.[15] Yalnızca Thomas Hobbes olgu ve kurmacayı bütünler ve "Doğanın böylece insanları ayrıştırması ve onları birbirlerini işgal ve yok etmeye eğilimli kılması"nı garipseyenlere karşı "tutkulardan hareketle yapılan bu Çıkarsama"ya[16] güvenmeyen herkese, "bir yolculuğa çıkacağı vakit kendilerini silahlandırmalarının ve iyi bir

13. Agnes Heller, *A Theory of Feelings* (Van Gorcum, Hollanda, 1979), s. 186 ve sonrası.

14. John Locke, "The Second Treatise of Civil Government", *Two Treatises of Government*, der. ve önsöz Thomas I. Cook (Haffner, New York, 1947), s. 128.

* Özel hukuk. (ç.n.)

15. Immanuel Kant, *The Metaphysical Element of Justice*, çev: John Ladd (Liberal Arts Press, New York, 1965), s. 55.

16. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), der. ve önsöz C. B. Macpherson (Penguin, Harmondsworth, 1980), s.186. Metinde bundan sonra yapılan tüm göndermeler bu basımadır.

donanımla yola çıkmaya çalışmalarının; yatağına girmeden önce kapılarını kilitlemelerinin; evlerinde otururken bile sandıklarını kilitlemelerinin" nedeni üzerine düşünmelerini ister. "Bu eylemleriyle insanlığı en az benim sözlerim denli suçlamış olmuyorlar mı?" (*Leviathan*, s.187). Doğa durumu, bu erken dönem burjuva düşünürlerinin kendilerini ve kendi toplumlarını göklere çıkardıkları, temize çıkardıkları ve orijinal, çıplak hakikatiyle yansıttıkları gözlüklerdir. Doğa durumu hem kabustur (Hobbes) hem de ütopya (Rousseau). Burjuva erkek, doğa durumunda, rüyalarının yanı sıra kusurlarını, korkularını ve endişelerini görür.

Bu metaforun değişken içeriği, yalın ve derin mesajından daha az önemli: Başlangıçta insan yalnızdı. Bu düşünceye en açık seçik formülleştirimini kazandıran yine Hobbes olmuştur. "İnsanları sanki yerküreye şu anda fırlatılmış ve birbirleriyle kurdukları hiçbir ilişki olmaksızın mantarlar gibi birdenbire tam olgunluğa varmış gibi düşünelim".[17] Birer türedi olarak insan şeklindeki bu vizyon, özerkliğin nihai manzarasıdır. Kadının, her bireyin doğduğu kadının yerine yerküre konulur. Kadından doğmuş olmanın yadsınması, erkek ego'yu en doğal ve temel bağımlılık bağından özgürleştirir. Bu manzara ormanlarda başıboş gezinen, ara sıra bir kadınla çiftleşen ve sonra dinlenmeye çekilen soylu yabanılın sunduğu manzaradan farklı değildir.[18]

Doğa durumu metaforu özerk bir benlik vizyonu sunar: Bu, dünyayı kendi imgesinde gören, kendi arzu ve tutkularının kısıtlanımlarının farkında olmayan, kendisini başka birinin bakışından göremeyen narsisttir. Bu hükümran benliğin narsisizmi, ötekinin mevcudiyeti tarafından yıkıma uğratılır. Hegel'in ifade ettiği gibi: "Özbilinç başka bir özbilinçle karşılaşır; *kendisinin dışına* çıkar. Bunun iki açıdan önemi var: Birincisi, kendisini bir *öteki* varlık olarak bulduğu için kendisini *kaybetmiştir*; ikincisi, bunu yaparken ötekini aşmıştır çünkü ötekini özsel bir varlık olarak gör-

17. "Thomas Hobbes, "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society", *The English Works of Thomas Hobbes*, der. W. Molesworth (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966), vol. 2, s. 109.
18. J. J. Rousseau, "On the Origin and Foundations of Inequality Among Men", Rousseau, *The First and Second Discourse* içinde, der., R.D. Masters, çeviren Rogers D. Masters ve Judith R. Masters (St Martin's, New York, 1964), s. 116.

mez, ötekinde kendi benliğini görür".[19] Özerk erkek ego öyküsü, ötekiyle karşı karşıya gelme esnasında oluşan bu başlangıçtaki *kayıp* duygusunun ve savaş, korku, tahakküm, endişe ve ölümün insanı sarsarak kendine getiren tecrübesi aracılığıyla bu orijinal narsistik yaranın tedricen iyileşmesinin destanıdır. Bu dramın son taksidi toplum sözleşmesidir: Herkesi yönetecek olan yasanın tesis edilmesi. Narsistik evrenlerinden kendi kardeşlerinin oluşturduğu bir güvensizlik dünyasına sürgün edilen bu bireyler, baba otoritesini yasa imgesi altında yeniden tesis etmek zorundadırlar. Erken dönem burjuva bireyin yalnızca annesi değil, babası da yoktur; tersine, babayı kendi özimgesinde yeniden oluşturmaya uğraşır. Modern ahlâk ve politika teorisinin yıllıklarında özgürlüğün şafağı olarak selamlanan, tam da politik patriyarkinin burjuva toplumunda cereyan eden bu yıkımıdır.

Politik otoritenin oluşturulması rakip kardeşlerin dikkatlerini savaştan mülkiyete, kibirden bilime, fetihten lükse çevirerek kardeşlerin rekabetini medenileştirir. Orijinal narsisizm dönüştürülmez; şimdi yalnızca ego'nun sınırları açık seçik tanımlanmıştır. Yasa, benim olanı ve onların olanı tanımlayarak güvensizliği, ötekinin girdabına kapılma korkusunu azaltır. Kıskançlık ortadan kaldırılmaz, ehlileştirilir; her bir kişi adil oyun kurallarına göre kendisine ait olanı elinde tutabildiği ve daha fazlasını elde edebildiği sürece bunu yapmaya yetkilidir. Rekabet evcilleştirilir ve kazanca yönlendirilir. Yasa, benlik ve öteki arasındaki sınırları katı bir şekilde tanımlayarak endişeyi kısıtlar, ama endişeyi tedavi etmez. Ötekinin sizin mekânınıza müdahale etmek ve sizin olanı elinizden almak için pusuda beklediği endişesi; onun (erkeğin) iradesine tabi kılınacağınız endişesi; kardeşlerden bir grubun "herkesin iradesi" adına yasayı gasp edeceği ve "genel irade"yi, namevcut (absent) babanın iradesini tahrip edeceği endişesi olduğu yerde kalır. Yasa, endişenin nasıl bastırılacağını ve narsisizmin nasıl ölçülü kılınacağını öğretir, ama benliğin oluşum tarzı değiştirilmez. Özel hakların ve ödevlerin tesis edilmesi benliğin manevi yaralarını iyi-

19. G. W. F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes*, 6. basım, yay. haz., Johannes Hoffmeister (Felix Meiner, Hamburg, 1952), Philosophische Bibliothek 114, s. 141; burada kullanılan çeviri *Phenomenology of Spirit*, çeviren A. V. Miller (Clarendon, Oxford, 1977), s. 111.

leştirmez; onları yalnızca daha az yıkıcı olmaya zorlar.

Erken dönemin ahlâk ve politika teorisinin yaslandığı bu hayali aygıtın modern bilinç üzerinde şaşırtıcı bir etkisi oldu. Freud'dan Piaget'ye, erkek kardeşle olan ilişki, bize toplumsal, sorumlu erişkinler olmayı öğreten insanlaştırıcı tecrübe olarak görülür.[20] Bu metaforun hayal gücümüz üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak, aynı zamanda birkaç felsefi önyargıyı da miras aldık. Rawls ve Kohlberg'e göre, özerk benlik yerinden çıkmış ve cisimsellikten kurtulmuştur; ahlâki tarafsızlık, bir kişinin tıpkı kendisininkiler gibi ötekinin iddialarını tanımasıdır; hakkaniyet kamusal adalettir; bir kamusal haklar ve ödevler sistemi, çatışmaları hakemlik yoluyla çözmenin, ödülleri dağıtmanın ve hak iddialarını tesis etmenin en iyi yoludur.

Ama bu tuhaf bir dünya; bireylerin henüz doğmadan önce büyüdükleri bir dünya; oğlanların çocuk olmadan önce birer erkek haline geldikleri bir dünya; ne annenin, ne kızkardeşin ne de karıların var olmadığı bir dünya. Burada mesele Hobbes'un erkeklere ve kadınlara ne söylediği değil ya da Rousseau'nun Emile'in eğitimi açısından Sophie'ye düştüğünü söylediği rol değil. Burada mesele, bu evrende erken dönem modern kadının tecrübesine yer olmayışıdır. Kadın basitçe erkeğin olmadığıdır; yani kadınlar özerk, bağımsız değildirler; aynı şekilde saldırgan değil esirgeyicidirler, rekabetçi değil vericidirler, kamusal değil özeldirler. Kadının dünyası bir dizi olumsuzlama tarafından kurulur. Kadın basitçe erkeğin olmadıklarıdır. Kimliği bir eksiklik tarafından tanımlanır - özerklik eksikliği, bağımsızlık eksikliği, fallus eksikliği. Narsistik erkek onu tıpkı kendisi gibi görür ve yalnızca kendi karşıtı olarak tanımlar.

Kadınların dışlanmalarına yol açan yalnızca erken dönem ahlâk ve politika teorisinin kadın düşmanı önyargıları değildir. Kadına

20. Sigmund Freud, *Mosses und Monotheism*, çeviren Katharine Jones (Random House, New York, 1967), s. 103 ve sonrası; Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, çeviren Majorie Gabain (Free Press, New York, 1965), s. 65 ve sonrası; erkek çocukların ve kız çocuklarının oyunları üzerine şu yorumla karşılaştırınız: "En yüzeysel gözlem bile, temelde yasa duygusunun kız çocuklarda erkeklerde olduğundan çok daha az geliştiğini göstermeye yeter. Birçok kuralın bulunduğu ve her şeyden önce yukarıda incelenen misket oyununda söz konusu olduğu denli bu kuralların ince ve tutarlı bir şekilde örgütlendiği ve düzenlendiği kız çocuklarının oynadığı tek bir kollektif oyun göremedik" (s. 77).

tarihi yasaklayıp onu doğa alanına mahkûm eden, kamusalın ışığını yasaklayıp hanehalkının iç dünyasına kapatan, kültürün medenileştirici etkilerini yasaklayıp çocuk yetiştirme ve yeniden üretimin tekrara dayalı yüküne mahkûm eden tam da bir söylem alanının kuruluşudur. Kamu alanının, adalet alanının tarihselliğe hamle etmesine karşılık, özel alan, özen ve içtenlik alanı değişmez ve zaman barındırmaz. Bu alan, Hobbesçu türediler gibi, oradan ayrılıp uzaklaşmaya çalıştığımızda bile bizi yerküreye sürükler. Özel alanın tarihsizleştirilmesi, erkek ego doğadan kültüre, çatışmadan konsensüse geçişini kutlarken kadınların hayatın döngülerini tekrarlamaya mahkûm bir zaman dışı evrende kaldıklarını gösterir.

Tarihin yapıldığı kamusal adalet alanı ile hayatın yeniden üretildiği hanehalkının zaman dışı alanı arasındaki yarılma erkek ego tarafından içselleştirilir. İkilikler yalnızca dışarıda değil, aynı zamanda içeridedir. Bizzat erkek ego kamusal kişi ve özel birey olarak bölünmüştür. Onun göğsünde aklın yasası ve doğaya eğilim, bilişin parlaklığı ve duygunun bulanıklığı çatışır. Ahlâk yasası ile yıldızlı gökler ve aşağıdaki dünyevi beden arasında sıkışıp kalmış olan[21] özerk benlik, birliğini kurmaya çabalar. Ama çatışkı - özerklik ve yetiştirilme, bağımsızlık ve göbek bağı, benliğin hükümranlığı ve ötekilerle bağıntılar arasındaki çatışkı- olduğu yerde durur. Modern ahlâk ve politika teorisinin söyleminde bu ikilikler, benliğin oluşumu açısında zaruri kabul edilerek şeyleştirilir. Erkeklerin dış doğayı emek aracılığıyla insanlaştırmalarına karşılık, iç doğa tarih dışı, karanlık ve bulanık halde kalır. Günümüzün evrensenselci ahlâk teorisinin özerklik ve yetiştirilme, bağımsızlık ve göbek bağı, adalet alanı ve kişisel hane alanı arasındaki bu ikiliği miras aldığını ileri sürmek istiyorum. Bu miras, ahlâki bakış açısını "genelleştirilmiş öteki"nin perspektifiyle kısıtlama girişimleri esnasında en bariz haliyle görünür hale gelir.

3. GENELLEŞTİRİLMİŞ ÖTEKİYE KARŞI SOMUT ÖTEKİ

Hem ahlâki perspektifleri hem de etkileşim yapılarını tarif eden

21. Kant, "Critique of Practical Reason", *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, çeviren ve sunan Louis White Beck (University of Chicago Press, Chicago, 1949), s. 258.

benlik-öteki bağıntıları hakkındaki iki anlayışı betimlememe izin verin. Birincisini "genelleştirilmiş" ötekinin,[22] ikincisini "somut" ötekinin konumu olarak adlandıracağım. Günümüzün ahlâk teorisinde bu iki anlayış birbirleriyle uzlaştırılamaz, hatta antagonistik anlayışlar olarak görülür. Bu iki perspektif erken dönem ahlâk ve politika teorisinin özerklik ve yetiştirilme, bağımsızlık ve göbek bağı, kamusal ve hane, daha geniş olarak da adalet ve iyi hayat arasındaki ikiliklerini ve yarılmalarını yansıtır. Genelleştirilmiş ötekinin yanı sıra somut ötekinin içeriği, bizim modern gelenekten miras aldığımız bu ikili nitelendirme tarafından şekillendirilir.

Genelleştirilmiş ötekilik konumu, ayrı ayrı her bireyi kendimize atfetmeyi isteyeceğimiz aynı haklar ve ödevlere sahip olarak görmemizi gerektirir. Ötekinin konumuna yerleşirken, ötekinin bireyselliğini ve somut kimliğini soyutlarız. Ötekinin tıpkı bizim gibi somut ihtiyaçları, arzuları ve duygulanımları olan bir varlık olduğunu varsayarız, ama ötekinin ahlâki vakarını oluşturan şey bizi birbirimizden ayıran şey değil, tersine, konuşan ve eyleyen rasyonel failler olarak ortaklaşa ve genelde barındırdığımız şeydir. Bizim ötekiyle ilişkimiz *biçimsel eşitlik* ve *karşılıklılık* normları tarafından yönetilir. Her bireyin, bizim kendisinden bekleyebileceğimiz ve varsayabileceğimiz şeyi bizden bekleme ve varsayma hakkı vardır. Etkileşimlerimizin normları öncelikle kamusal ve kurumsal normlardır. Benim X üzerinde bir hakkım varsa, bu durumda benim X üzerinde hak sahibi olmamı engellememek senin görevindir (veya seni engellememek benim görevimdir).

22. Her ne kadar "genelleştirilmiş öteki" terimi George Herbert Mead'den ödünç alınmış olsa da, benim bu terimi tanımlayışım onunkinden ayrılıyor. Mead, "genelleştirilmiş öteki"ni şöyle tanımlar: "Bireye benlik birliğini veren örgütlü cemaat ya da toplumsal grup 'genelleştirilmiş öteki' olarak adlandırılabilir. Genelleştirilmiş ötekinin tutumu bütün cemaatin tutumudur". George Herbert Mead, *Mind, Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist*, yay. haz. ve sunan Charles W. Morris (University of Chicago Press, Chicago, 1955), s. 154. Mead bunun gibi cemaatler arasında bir top oyunu takımının yanı sıra politik klüpleri, şirketleri ve daha soyut diğer toplumsal sınıfları ya da borçlular sınıfı ve alacaklılar sınıfı gibi altgrupları sayar (s. 157). Bizzat Mead, "genelleştirilmiş öteki" kavramını metinde betimlendiği haliyle kısıtlamaz. Sözleşme teorisyenleri ve Kohlberg, "genelleştirilmiş öteki"ni soyut bir şekilde tanımlanmış, hukuki ve yasal özneyle özdeşleştirirken Mead'den ayrılırlar. Mead, toplum sözleşmesi geleneğini tam da özne tekinin psikososyal oluşumunu çarpıttığı için eleştirir, karş. a.g.e., s. 233.

Sana bu normlar uyarınca davranırken senin kişiliğinde insanlığın haklarını onaylamış olurum ve benimle ilişkili olarak senin de aynısını bana yapmanı meşru olarak beklerim. Bunun gibi etkileşimlere eşlik eden ahlâk kategorileri hak, yükümlülük ve yetki kategorileridir ve bunlara tekabül eden ahlâki duygular saygı, ödev, liyakat ve vakar duygularıdır.

Bunun tersine somut ötekinin konumu, ayrı ayrı her rasyonel varlığı somut bir tarihe, kimliğe ve duygulanımsal-duygusal bünyeye sahip bir birey olarak görmemizi gerektirir. Bu konuma yerleşirken bizim ortak genel noktalarımızı neyin oluşturduğunu soyutlayarak bireysellik üzerinde odaklanırız. Ötekinin ihtiyaçlarını, güdülenimlerini, neyi aradığını, neyi arzuladığını kavramaya çalışırız. Ötekiyle ilişkimiz *denklik* ve *tamamlayıcı karşılıklılık* normları tarafından yönetilir: Ayrı ayrı herkes ötekinden, özgül ihtiyaçlara, yeteneklere ve kapasitelere sahip bir somut, bireysel varlık olarak ötekinin tanındığını ve onaylandığını hissettiği davranış biçimlerini bekler ve varsayar. Bu durumda farklılıklarımız birbirlerini dışlamaktan ziyade tamamlar. Etkileşimimizin normları her zaman değilse de sıklıkla özel olan, kurumsal olmayan normlardır. Bunlar dostluk, sevgi ve özen normlarıdır. Bu normlar çeşitli şekillerde, senin ihtiyaçların karşısında basitçe haklarımı ve ödevlerimi ortaya koymamdan daha fazlasını sergilememi gerektirir. Sana dostluk, sevgi ve özen normları uyarınca davranırken yalnızca senin *insanlığını* değil, senin insani *bireyselliğini* onaylamış olurum. Bunun gibi etkileşimlere eşlik eden ahlâki kategoriler sorumluluk, bağlılık ve paylaşmadır. Buna tekabül eden ahlâki duygular sevgi, özen, sempati ve dayanışmadır.

Günümüz evrenselci ahlâk psikolojisinde ve ahlâk teorisinde ağır basan, "genelleştirilmiş öteki"nin bakış açısıdır. Sözgelimi, Kohlberg, "Yer Değiştirebilirlik Olarak Adalet: Ahlâki Gelişimin En Yüksek Aşamasının Ahlâki Yeterlilik İddiası" başlıklı yazısında şunu savunur:

> Ahlâki yargılar rol üstlenmeyi, *özneler* olarak kavranan ötekilerin bakış açısına yerleşmeyi ve bu bakış açılarını eşgüdümlemeyi içerir... İkincisi, denkleştirilmiş ahlâki yargılar adalet ve hakkaniyet ilkelerini

içerir. Dengesiz bir ahlâki durum, çözüme kavuşturulmamış, çatışan iddiaların bulunduğu bir durumdur. Bu duruma bir çözüm bulunması, söz konusu tüm tarafların hakkaniyete uygun kabul edebilecekleri bir adalet ilkesi uyarınca "herkesin hakkının verildiği" bir durumun yaratılması demektir.[23]

Kohlberg, Rawls'un "düşünümsel denge" kavramının, tüm ahlâki yargıların barındırdığı temel karşılıklılık, eşitlik ve hakkaniyet düşüncelerine paralel bir formülleştirme olduğunu düşünür. Rawlsçu "bilgisizlik perdesi", Kohlberg'in yargısına göre yalnızca biçimselci evrenselleştirilebilirlik düşüncesini değil, aynı zamanda mükemmel *yer değiştirebilirliğin* örneğini de verir.[24] Bilgisizlik perdesinin berisindeki düşünce şöyle betimlenir: "Karar alıcı, başlangıçta kararların, her tarafın çıkarının hesaba katılması bakımından değerlerin rasyonel bir bakış açısından hareketle en üst düzeye çıkarılması temelinde yönetildiği varsayımıyla *kendi kimliğini göz ardı eden* bir bakış açısından (bilgisizlik perdesi) hareketle karar almaktadır." ("Yer Değiştirebilirlik Olarak Adalet", s. 200; vurgu bana ait).

Sorgulamak istediğim, "ötekilerin bakış açısına yerleşme"nin, bir "bilgisizlik perdesi"nin berisinde akıl yürütme olarak hakkaniyet nosyonuyla hakikaten uzlaştırılabilir olduğu varsayımıdır.[25] Sorun şu ki, karşılıklılık ve hakkaniyet düşüncelerinin

23. Kohlberg, "Justice as Reversibility: The Claim to Moral Agency of a Highest Stage of Moral Judgment", *Essays on Moral Development* (Harper and Row, San Francisco, 1981), vol. 1: *The Philosophy of Moral Development*, s. 194.

24. Tüm karşılıklılık çeşitlerinin bir yer değiştirilebilirlik anlayışını içermesine karşılık, bunların derecesi değişir: Karşılıklılık eylemlerin yer değiştirmesine izin verebilir, ama ahlâki perspektiflerin yerlerinin değiştirilmesine izin vermeyebilir, davranışsal rol modellerinin yerlerinin değiştirilmesine izin verebilir, ama bunun gibi davranışsal beklentilerin yaratılmasının temelini oluşturan ilkelerin yerlerinin değiştirilmesine izin vermeyebilir. Kohlberg'e göre, "bilgisizlik perdesi" mükemmel bir yer değiştirilebilirlik modelidir çünkü, karar alıcının "kendisini birbiri peşisıra her bir aktörün yerine hayali olarak koyduğu ve kendisinin bakış açısından bu aktörlerin her birinin ortaya koyacağı iddiayı ele aldığı" "ideal rol üstlenme" ya da "müzik eşliğinde sandalye kapmaca oyunu"nun yordamını geliştirir (Kohlberg, "Justice as Reversibility", s. 199). Benim sorum şu: "Bilgisizlik perdesi"nin berisinde gerçekten "ötekiler" var mıdır, yoksa bunlar benlikten ayırt edilemez halde midir?

25. Kohlberg'in, ahlâki bakış açısının karşılıklılık, eşitlik ve hakkaniyeti gerektirdiği yollu genel iddiasını sorunsuz buluyorum. Karşılıklılık yalnızca temel

savunulabilir nüvesi böylelikle yerinden çıkarılarak ve cisimselliği giderilerek genelleştirilmiş ötekinin perspektifiyle özdeşleştirilmiş oluyor. Şimdi, Kohlberg'in araştırma öznelerini hipotetik olarak kurulmuş ahlâki ikilemlerle sunmasından ötürü, kendisinin "ötekinin konumuna yerleşme" anlayışının Rawlsçu başlangıç durumu açısından geçerli olan epistemik kısıtlılıklara maruz kalmadığı düşünülebilir. Kohlbergci mülakatlarda özneler bir bilgisizlik perdesinin berisinde durmazlar. Gelgelelim, Kohlbergci ikilemlerin sunulduğu dil, bu epistemik kısıtlılıkları bünyesine dahil etmektedir. Sözgelimi, ünlü Heinz ikileminde, başkalarında olduğu gibi, somut bir birey olarak eczacının güdülenimlerinin yanı sıra öbür bireylerin tarihi, eldeki ahlâki sorunun tanımlanması açısından ilgisiz olduğu gerekçesiyle dışlanmaktadır. Bu ikilemlerde bireyler ve onların ahlâki konumları, benliğin ve güdülenimlerinin anlatısal tarihinden soyutlanarak yeniden sunulur/temsil edilir. Ayrıca, Gilligan, Kohlbergci ikilemlerin üstü kapalı ahlâki epistemolojisinin, bu hipotetik ikilemleri somut ötekinin konumuyla ahenkli, daha bağlamsal bir sesle ifade etmek isteyen kadınları hüsrana uğrattığına dikkati çeker. Bunun sonucu şudur:

---

bir *ahlâki* ilke olmayıp, Alvin Gouldner'in savunduğu gibi, temel bir *toplumsal normu* tanımlamaktadır ve belki de gerçekte bir toplumsal normun ta kendisidir. "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement", *American Sociological Review*, 25 (Nisan 1960), s. 161-78. Bir insan cemaatinde sürüp giden toplumsal bağıntıların varoluşu eylemler, beklentiler ve grubun hak iddialarında bir karşılıklılık tanımının olmasını gerektirir. Nasıl bir yorumla alınırsa alınsın böyle bir karşılıklılık icrası, grubun mensupları tarafından hakkaniyet olarak görülecektir. Benzer şekilde, karşılıklılık ve hakkaniyet ilişkilerince bağlanmış bir grubun mensupları eşit görülecektir. Tarih ve kültür içerisinde değişen şey toplumsal ilişkilerin tam da mantığında üstü örtük bulunan bu biçimsel yapılar (hatta bunlara toplumsal evrenseller diyebiliriz) değil, içerme ve dışlama ölçütleridir. Söz konusu ilgili insan grubunu kimler oluşturmaktadır? Efendilere karşı köleler, erkeklere karşı kadınlar, Putperestlere karşı Museviler mi? Benzer şekilde, insan davranışının hangi boyutları ve dünyanın hangi nesneleri karşılıklılık normu tarafından kurala bağlanacaktır? Levi-Strauss'un incelediği bazı toplumlarda bazı kabileler kadınlarla deniz kabuklarını değiş tokuş etmektedirler. Son olarak, bir grubun mensupları arasındaki eşitlik hangi koşulla tesis edilmektedir? Bu koşul toplumsal cinsiyet mi, ırk mı, yararlılık mı, erdem mi yoksa hak kazanmışlık mı olacaktır? Kohlberg açıkça, sırf insanlıklarından ötürü tüm insanların karşılıklı haklara ve ödevlere sahip varlıklar olarak görüldükleri, *evrenselci-eşitlikçi* olan bir karşılıklılık, hakkaniyet ve eşitliği önceden varsaymaktadır.

> Kürtaj incelemesinde kadınların birkaçının uzlaşımsallık sonrası bir öte-etik konumunu açık seçik dile getirmelerine rağmen, Kohlberg'in hipotetik ikilemlerine ilişkin sergiledikleri normatif ahlâki yargılarda hiçbiri ilkeli görünmemiştir. Bunun yerine, kadınların yargıları, bizzat mümkün çözümlerinin herhangi birisinin adaletiyle uyumlu görünen ikilemin bağrında taşıdığı şiddetin saptanmasını işaret etmektedir. (Gilligan, *In a Different Voice*, s. 101).

Kohlberg ve Rawls'un teorilerinin içkin bir eleştirisinin yapılması yoluyla, somut ötekinin konumunun ihmal edilmesinin evrenselci ahlâk teorilerinde epistemik tutarsızlığa yol açtığını göstermek istiyorum. Bu sorun şöyle dile getirilebilir: Kohlberg ve Rawls'a göre, ahlâki karşılıklılık ötekinin konumuna yerleşmeyi, bir kişinin kendisini hayali olarak ötekinin yerine koyma kapasitesini içerir; ama "bilgisizlik perdesi" koşulları altında, *benlikten farklı olan sıfatıyla öteki* gözden kaybolur. Daha önceki sözleşme teorilerinden farklı olarak, buradaki örnekte öteki, tasarım yoluyla değil, kimliğinden total bir soyutlanmanın doğurgusu olarak kurulur. Farklılıklar yadsınmaz; konuyla ilgisiz hale gelir. Rawlsçu benlik,

> toplumdaki yerini, sınıfsal konumunu ya da statüsünü bilmez; doğal değerlerin ve yeteneklerin dağıtımında bahtına düşeni, zekâsını ve gücünü ve bunun gibi şeyleri de bilmez. Yine, hiç kimse kendi iyi hayat anlayışını, kendi rasyonel hayat planının özelliklerini, hatta riske girmekten nefret etme ya da kötümserlik veya iyimserliğe eğilimli olma gibi kendi psikolojisine özgü özellikleri bilmiyordur.[26]

"Kendi toplumlarının tikel koşullarını" bile bilmeyen böylesi benliklerin insanlık durumuyla ilgili herhangi bir şey bilip bilemeyeceklerini şu an için bir kenara bırakalım ve bunun yerine buradaki bireylerin sahiden *insani benlikler* olup olmadıklarını soralım. Kant'ın numenal eylemlilik anlayışına hakkını verme girişimi esnasında Rawls, Kantçı benlik anlayışının temel bir sorununu, yani numenal benliklerin *bireysenemez* oldukları sorununu özetler. Cisimleşmiş, duygulanımsal, ıstırap çeken yaratıklar olarak insanlara ait olan her şey, bellekleri ve tarihleri, ötekilerle olan

26. John Rawls, *A Theory of Justice*, 2. basım (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971), s. 137.

bağları ve ilişkileri fenomenal dünya altında özetlenecekse, buradan geriye kalan tek şey, herkes ve hiç kimse olan boş bir maskedir. Michael Sandel, Rawls'un anlayışındaki zorluğun hayatta kendi amaçlarını özgürce seçen bir varlık olarak sunulan Kantçı özerk benlik anlayışıyla tutarlı olmaya çalışmasından kaynaklandığını işaret eder.[27] Gelgelelim, bu ahlâki ve politik özerklik kavramı, benliğin, seçebileceği *tüm* amaçlardan ve sahip olabileceği herhangi ve tüm iyi hayat anlayışlarından bağımsız olarak tanımlanmasını anlamlı bulan metafiziğe kayar.[28] Bu noktada, herhangi bir insani benliğin kimliğinin yalnızca eylemlilik kapasitesine gönderme yapılarak tanımlanıp tanımlanamayacağını sormalıyız. Kimlik tek başına benim seçim yapma potansiyelime değil, seçimlerimin edimselliğine (actuality), yani sonlu, somut, cisimleşmiş bir birey olarak benim doğum ve aile koşullarımı, dilsel, kültürel ve toplumsal cinsiyet kimliğimi, hayatımın öyküsünü temsil eden tutunumlu bir anlatı halinde nasıl şekillendirdiğime ve üslup kazandırdığıma gönderme yapar. Esasen, her özerk varlığın, Rawls'un Hobbes'u izleyerek "öncel bir ahlâki bağla başka birisine bağlanmamış" olduğunu varsaydığı[29] bir varlık değil, ötekilerden doğan bir varlık olduğunu anımsayacak olursak, soru şu biçime bürünür: Bu sonlu, cisimleşmiş varlık seçim ve kısıtlılık, eylemlilik ve ıstırap, inisiyatif ve bağımlılık episodlarından nasıl olup da tutunumlu bir anlatı oluşturur? Benlik bir şey değil, bir tabaka altı değil, bir hayat öyküsünün kahramanıdır. Ahlâki amaçlarına öncel tarzda bireysenebilecek benlikler anlayışı tutarsızdır. Böyle bir varlığın insani bir benlik mi, bir melek mi yoksa Kutsal Tin mi olduğunu bilemeyiz.

Bu bir bilgisizlik perdesinin berisinde duran türedi benlik anlayışı tutarsızsa eğer, bundan Rawlsçu başlangıç durumunda gerçek bir perspektifler çoğulluğu değil, yalnızca tanımsal bir kimlik olduğu sonucu çıkar. Sandel'in gözlemlediği gibi, Rawls'a göre, "bizim bireysel karakteristiklerimiz, tikellikleri içerisinde insan varlıkları karakterize eden istekler ve arzuların, niyetler ve yü-

27. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982), s. 9.
28. A.g.e., s. 47 ve sonrası.
29. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 128.

kümlerin, amaçlar ve hedeflerin özgün sıralanmasıyla ampirik olarak verilir".[30] Ama nasıl oluyor da, bu istekleri, arzuları, amaçları ve yükümleri taşıyan kişi hakkında bir şeyler bilip bilmememizden bağımsız olarak bu istek ve arzuların ne olduğunu bilebileceğimiz varsayılıyor? Sakın her kızgın birey açısından aynı olan bir kızgınlık "özü" olmasın; hırslı benliklerden ayrı duran bir hırs özü olmasın? Kusura bakmayın, bireyseyici karakteristiklerin nasıl olup da bunların hiçbirine ve hepsine sahip olabilen, bunların hepsi ya da hiçbiri olabilen aşkın bir benliğe atfedilebileceğini anlayamıyorum.

Epistemolojik ve metafizik açıdan kendi bireyseyici karakteristiklerine öncel olan benlikler, Rawls'un düşündüğü gibi, hiç de insani benlikler olamıyorlarsa; bundan dolayı bilgisizlik perdesinin berisinde insani *çoğulluk* değil de yalnızca *tanımsal kimlik* varsa, o halde bunun, ahlâki bakış açısının oluşturucusu oldukları söylenen yer değiştirebilirlik ve evrenselleştirilebilirlik ölçütleri açısından bazı doğurguları olmalıdır. Tanımsal kimlik *eksik yer değiştirebilirliğe* yol açar çünkü yer değiştirebilirliğin birincil gerekliliği, yani kendim ve sen arasında, benlik ve öteki arasında tutunumlu bir ayrım yapılması gerekliliği bu koşullar altında ayakta tutulamaz. Bilgisizlik perdesi koşulları altında öteki ortadan kaybolur.

Böyle bir konumun upuygun bir evrenselleştirme yapabileceğini savunmak bu noktadan sonra akla yatkın değil. Kohlberg, bilgisizlik perdesini yalnızca yer değiştirebilirliğin değil, aynı zamanda evrenselleştirilebilirliğin modeli olarak görür. Bu düşünce şudur: "Yargılanma durumunda ötekilerle yerlerimizi karşılıklı değiştirdiğimiz zaman kendi yargımız ya da kararımızla yaşamaya istekli olmalıyız".[31] Ama *hangi* durum? Ahlâki durumlar, bu durumlarda içerilen failler, onların tarihleri, tutumları, karakterleri ve arzuları konusundaki bilgimizden bağımsız olarak bireysenilebilir mi? Bir ahlâki durumu, somut bir öteki olarak senin hakkında bir şeyler bilmeksizin bir kibirlilik ya da incinmiş bir gurur olarak betimleyebilir miyim? Senin tarihini ve senin karakterini bilmeksizin bir güven ihlali ile zararsız bir dil sürçmesi arasında bir ayrım ya-

30. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 51.
31. Kohlberg, "Justice as Reversibility", s. 197.

pabilir miyim? Ahlâki duygular ve tutumlar gibi ahlâki durumlar da, ancak bu durumlarda söz konusu olan faillerin tarihi konusunda sahip olduğumuz bilginin ışığında değerlendirildikleri takdirde bireysenebilirler.

Her evrenselleştirilebilirlik yordamının "benzer vakalara benzer şekilde yaklaşılması gerektiği"ni ya da öyle eylemeliyim ki, benzer bir durumda başka herkesin benim gibi eylemesini istiyor olmalıyım düsturunu önceden varsaymasına karşılık, bunun gibi herhangi bir yordamın en zor boyutu, neyin "benzer" bir durum oluşturduğunu ya da bir başkasının benimki gibi bir durumda olmasının o birey için tam olarak ne anlama geldiğini bilmektir. Böyle bir akıl yürütme süreci, ayakta kalmak istiyorsa, somut ötekinin bakış açısını içermek zorundadır çünkü ahlâki durumlar, Stanley Cavell'i yorumlayacak olursak, tanımlanmaya ve betimlenmeye hazır bekleyen "zarflar ve ulaklar" halinde gelmedikleri gibi, "tasnif edilmeyi bekleyen yeterince olgunlaşmış elmalar" gibi de gelmezler.[32] Örneğin, ahlâki bir anlaşmazlığa düştüğümüzde, durumda içerilen ilkeler hakkında anlaşmazlığa düşmeyiz; çoğunlukla benim bir yardımseverlik eksikliği olarak gördüğüm şeyi, sen kendi payına bir şeyleri yapmama konusundaki meşru hakkın olarak yorumladığın için anlaşmazlığa düşeriz; anlaşmazlığa düşeriz çünkü senin kıskançlık olarak gördüğün şeyi, ben kendi payıma senin dikkatini daha fazla çekmek için duyduğum arzu olarak görürüm. Evrenselci ahlâk teorisi bunun gibi gündelik, etkileşimsel ahlâkı ihmal eder ve adalete ilişkin kamusal konumun ve hak taşıyıcısı bireyler olarak bizlerin yarı-kamusal kişiliklerimizin, ahlâk teorisinin merkezi olduğunu varsayar.[33]

---

32. Stanley Cavell, *The Claims of Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1982), s. 265.

33. Kohlberg'in kişilerarası ahlâkı gözardı edişinin en vaatkâr eleştirisi Norma Haan tarafından geliştirildi, "Two Moralities in Action Contexts", s. 286-305. Haan şunu bildirir: "Biçimsel ahlâkın formülleştirimi, en iyi, özel türden hipotetik, kural-yönetimli ikilemler için, yüzyıllardır felsefecilerin zihinlerindeki paradigmatik durum için geçerli görünüyor" (s. 302). Bunun tersine, kişilerarası akıl yürütme, "vardıkları uzlaşmalara ya da genelde paylaştıkları çıkarları beraberce keşfetmelerine dayalı olarak dengeli bir anlaşmaya varmaya çabalayan failler arasındaki ahlâki diyaloglar bağlamında doğar" (s. 303). Daha kapsamlı bir dilegetiriş için bkz. Norma Haan, "An Interactional Morality of Everyday Life", *Social Science as Moral Inquiry*, s. 218-51.

Kohlberg ahlâki yargıda ideal rol üstlenme ya da ötekinin bakış açısına yerleşme boyutunu vurgular. Gelgelelim, ötekiyi genelleştirilmiş öteki olarak tanımlamasından ötürü, Kantçı ahlâk teorisinin temel hatalarından birini sağlamlaştırır. Kant'ın hatası, kendim için akıl yürüten bir arı rasyonel fail olarak benim, tüm yer ve zamanlarda herkes tarafından kabul edilebilir bir sonuca varabileceğimi varsaymaktı.[34] Kantçı ahlâk teorisinde ahlâki failler, farklı odalarda otururken kendileri için akıl yürütmekle birlikte bir problem konusunda hep birlikte aynı sonuca varan geometri uzmanlarını andırırlar. Habermas'ı izleyerek, bunu, "monolojik" ahlâki akıl yürütme modeli olarak adlandırmak istiyorum. İdeal rol üstlenmeyi Rawls'un "bilgisizlik perdesi"nin ışığında yorumladığı ölçüde Kohlberg de kendisini hayali olarak ötekinin konumuna yerleştiren tek bir benliğin sessiz düşünce sürecini en uygun ahlâki yargı biçimi olarak görür.

Genelleştirilmiş ötekinin konumuyla kısıtlı bir benlik tanımının tutarsızlaştığı ve benlikler arasında bireyseme yapamayacağı sonucuna varıyorum. Somut ötekinin konumu varsayılmaksızın tutarlı hiçbir evrenselleştirilebilirlik sınavı gerçekleştirilemez çünkü bu durumda, benim ahlâki durumumun seninkine "benzer" ya da "benzemez" olduğunu yargılamak için zorunlu olan epistemik enformasyon elimizde bulunmamaktadır.

4. "GENELLEŞTİRİLMİŞ" ÖTEKİYE KARŞI "SOMUT" ÖTEKİ YENİDEN ELE ALINDIĞINDA

Elinizdeki bölümün önceki bölümcelerinde adalet ve iyi hayat arasında yapılan ayrımın, ahlâki alanın adalet konusundaki sorularla kısıtlanmasıyla ve bunun yanı sıra bu teorilerdeki ahlâki özerklik idealinin kadınların tecrübelerinin mahremleştirilmesiyle sonuçlandığını ve somut öteki karşısında epistemolojik bir körlüğe yol açtığını savundum. Böylesi bir epistemolojik körlüğün doğurgusu, evrenselci ahlâk teorilerindeki iç tutarsızlıktır çünkü bu

34. Karş. E. Tugendhat, "Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht", *Archiv für Recht und Sozialphilosophie*, 68 (1980), s. 1-20.

teoriler "ötekinin konumuna yerleşme"yi ahlâki bakış açısı için zorunlu sayar. Amacım evrenselci ahlâk teorilerini sözcüğü sözcüğüne almak ve içkin bir eleştiri yoluyla ilkin "doğa durumu" metaforunun ve daha sonra "başlangıç durumu" anlayışının içkin bir eleştirisini ortaya koyarak bu düşünce deneylerinde içerimlenen özerk benlik anlayışının "genelleştirilmiş öteki"yle kısıtlı olduğunu göstermekti.

Genelleştirilmiş öteki ile somut öteki arasında yapılan ayrım ahlâk teorisi ve politika teorisinde sorular doğuruyor. Hatta genelleştirilmiş öteki konumu olmaksızın ahlâki bir bakış açısını tanımlamanın mümkün olup olmadığı bile sorulabilir. Somut ötekiler olarak kimliklerimizin toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, kültürel farklılıkların yanı sıra psişik ve doğal yeteneklerimiz uyarınca bizi birbirimizden ayıran nokta olmasından ötürü, somut öteki konumuyla kısıtlı bir ahlâk teorisi ırkçı, cinsiyetçi, kültürel görecelikçi ve ayrımcı bir ahlâk teorisi olmayacak mıdır? Dahası, genelleştirilmiş öteki konumu olmaksızın modern, karmaşık toplumlara elverişli bir politik adalet teorisi düşünülebilir değildir. Haklar kesinlikle böyle bir teorinin zaruri bileşeni olmalıdır. Son olarak, "somut öteki" perspektifi, ilişkilerimizi sevgi, özen, dostluk ve içtenlikle ilgili özel olan, kurumsal olmayan ilişkiler olarak tanımlamaktadır. Ama bu faaliyetler bu denli toplumsal cinsiyete mi özgü? Hepimiz birer "somut ötekiler" değil miyiz?

Elinizdeki bölümde bu noktaya dek savunulan "genelleştirilmiş öteki" ve "somut öteki" ayrımı *kural koyucu* değil, *eleştirel* bir ayrımdır. Amacım somut öteki konumuyla uyumlu bir ahlâk teorisi ya da politika teorisi buyurmak değil. Birinci bölüm boyunca savunduğum gibi, amacım "ahlâki bakış açısı"nın perspektiflerin yer değiştirebilirliği ve "genişletilmiş bir zihniyet" ışığında tanımlayan evrenselci bir ahlâk teorisi geliştirmektir. Böyle bir ahlâk teorisi, somut ötekinin ahlâki kimliğinin kabul edilmesi aracılığıyla, genelleştirilmiş ötekinin vakarını tanımamıza izin verir. İkameci evrenselcilik herkesin rasyonel varlıklar olduğuna ilişkin tanımsal bir kimlik görünüşünün berisine gizlenerek somut ötekiyi bir köşeye fırlatırken, etkileşimsel evrenselcilik her genelleştirilmiş ötekinin aynı zamanda bir somut öteki olduğunu da kabul eder.

"İkameci" evrenselcilik ile "etkileşimsel" evrenselcilik ara-

sındaki ayrımı biraz daha sivriltmek için, Rawlsçu "başlangıç durumu"na yönelik eleştirilerimin aksi tarafını tutan birkaç yanıtı serimlemek istiyorum.[35] Susan Moller Okin, "Adalet hakkında Düşünmede Akıl ve Duygu" başlıklı aydınlatıcı bir makalede, feminist teorisyenlerin John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'ne ilişkin dile getirdikleri eleştirilerin sıklıkla Rawls'un teorisinin merkezi aygıtı olan "başlangıç durumu"nun hatalı anlaşılmasına yaslandığını savundu.[36] Okin, bu aygıta ilişkin "hem Rawls'un kendisinin bu aygıt konusunda söylediklerinin birçoğuyla tutarlı hem de ahlâki gelişime ilişkin açıklamasıyla çok daha uyumlu" olduğunu savunduğu alternatif bir açıklama önerir. "Başlangıç durumunda olup bitene ilişkin bu alternatif açıklama, benim, bir kimsenin bir adalet etiği ile bir sempati ya da özen etiği arasında, evrenselliği vurgulayan bir etik ile farklılığı hesaba katan bir etik arasında ayrım yapma zorunda bırakılmadığını ileri sürmeme yol açıyor".[37] Kendi önerdiği alternatif açıklamayı bizzat Rawls'un "başlangıç durumu"nu sık sık bir "rasyonel seçim" modeli olarak tasarlayışından ayırmak için, Okin hatırı sayılır ölçüde zaman harcamak zorunda kalıyor. Okin'in bakış açısına göre, başlangıç durumunu, "karşılıklı kayıtsız"lık içinde kendi çıkarlarının peşinde koşan bireylerin akıl yürütmelerini temsil eden bir ahlâki aygıt olarak görmenin anlamı yoktur çünkü bu bireyler, birbirlerinden "ayrı ve farklılaşmış"[38] olmaları ölçüsünde kendi çıkarlarının bilgisine bile sahip değildir. Okin, sonuçta Rawls'un kastettiği anlamı kazananın karşılıklı kayıtsızlık içindeki çıkar maksimize ediciler imgesi değil, daha ziyade benliğe olduğu kadar ötekilere de duyulan empati, yardımseverlik ve eşit ilgi duyguları olduğunu ileri sürer. Okin şöyle yazar:

> Başlangıç durumu, ahlâki özneler olarak, kendimizden ne denli farklı olurlarsa olsunlar her bir öteki kişinin kimliğini, amaçları ve bağlılıklarını kendimizinkiyle eşit ölçüde ilgiye değer görmemizi ge-

35. Elinizdeki makalenin bundan sonraki bölümceleri yeni olup, orijinal değişkesinde yer almamaktadır.
36. Susan Moller Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, 99.2 (Ocak 1989), s. 229 ve sonrası.
37. A.g.e., s. 238.
38. A.g.e., s. 242.

rektirir. Kim olduğunu *kesinlikle* bilen kimseler olarak bizler *sanki* başlangıç durumundaymışızcasına düşüneceksek, farklı insan hayatlarının ne gibi bir şey olduğu konusunda başkalarına empati duymak ve onlarla iletişim kurmak için kayda değer beceriler geliştirmeliyiz. Ama tek başına bunlar bizi bir adalet duygusu içerisinde tutmaya yeterli değildir. Kim olduğumuzu ve tikel çıkarlarımızın ve tikel iyi anlayışlarımızın ne olduğunu bildiğimiz için, ayrıca yardımseverliğe güçlü bir şekilde bağlanmaya; kendi benliklerimize olduğu kadar ayrı ayrı her ötekiye *özen göstermeye* güçlü bir şekilde bağlanmaya ihtiyacımız var.[39]

Cömertlik, özen ve empatinin Rawlsçu projenin merkezinde yer alan boyutlar olduğunu vurgulaması nedeniyle Okin'in, Rawls'un çalışmasının daha zengin bir tarzda anlaşılmasına bir katkıda bulunduğu kuşkusuz. Burada yalnızca, "İlkeler Ahlâkı" başlıklı bölümceden aşağıda aktarılan şu pasajı anımsamak yeterli. "Ama ikinci olarak" diye yazıyor Rawls,

> adalet duygusunun insanlığa duyulan sevgiyle süreklilik arz ettiği doğrudur... yardımseverlik, sevgi duyduğu birçok nesne birbirine karşıt olduğunda ne yapacağını bilmez hale gelir. Yardımseverliğe yol göstermesi için adalet ilkelerine ihtiyaç duyulur. Adalet ilkeleri ile insanlığa duyulan sevgi arasındaki farklılık, ikincisinin, ahlâki gerekliliklerin ötesine giderek ve doğal ödev ve yükümlülük ilkelerinin izin verdiği muafiyetlere başvurmayarak üzerine düşenden fazlasını yapıyor olmasından kaynaklanır. Ama şu da açık ki, büyük ölçüde aynı adalet anlayışları tarafından tanımlanmış olan bu iki duyarlılığın nesneleri birbirleriyle yakından bağıntılıdır.[40]

Özen, yardımseverlik ve insanlık sevgisi gibi ahlâki duyarlılıklara Rawls'un adalet teorisinde haklarının verilmesinin akıl ve duygu, adalet ve özen arasındaki keskin karşıtlığı azalttığı kuşkusuz.

Ne var ki, Rawlsçu teorinin duygusal ya da duygulanımsal zeminlerinin bu şekilde açığa çıkarılması, 3. bölümcede ortaya koyduğum "epistemolojik tutarsızlık" eleştirisine yanıt sayılamaz. Ben, Rawlsçu faillerin egoistik olduklarını değil, bir "bilgisizlik perdesi"nin berisinde durarak herkes konumundan hareketle akıl yü-

39. A.g.e., s. 246.
40. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 242.

rütmeye muktedir oldukları varsayılan "yerinden çıkmış" ve "cisimselliklerinden arındırılmış" benlikler olduklarını savunuyorum. "Bilgisizlik perdesi"nin epistemik koşulları altında, benlikler arasında *bireyseme* yapmak için ilgili ölçütlerin bulunmamasından ötürü, benlikten ayrı olarak ötekinin ortadan kaybolduğunu savunuyorum. Başlangıç durumunda Rawlsçu benliklerin niçin rasyonel bir çıkar maksimize ediciler olamayacaklarını düşünürken şu soruyu sorduğu zaman, bu kadarını bizzat Okin de teslim etmektedir: "Ama, çıkarlarının ayrı ve farklılaşmış olması ölçüsünde, bunlara ilişkin bir bilgiye sahip olmayan karşılıklı kayıtsızlık halinde kendi çıkarlarının peşinde giden bireylerden söz etmenin nasıl bir anlamı olabilir ki?"[41] Kendi ayrı çıkarlarının bilgisine sahip olmayan benlikler, ilgili ötekilerin çıkarları hakkında da yeterli bilgiye sahip olamazlar. "Bilgisizlik perdesi" koşulları altında gerçekten bilebilecekleri tek şey, sözgelimi belli bir maddi refah standartının insan vakarına yaraşır şekilde ayrı ayrı herkesin genel olarak çıkarına olacağını varsaymanın akla yatkın olduğudur. Daha sonra Rawls, kim olduğumuzu, yetenek ve becerilerimizin neler olduğunu, sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk vb. konumlarımızın ne olduğunu bilmediğimiz koşullar altında maddi malların seçilebilecek en rasyonel ve akla yatkın yolunun ne olacağını tahayyül etmemizi ister. Söz konusu herkesin konumundan hareketle düşünmek yerine, yani perspektiflerin yerlerini değiştirip kendimize, "bakmakla yükümlü olduğu küçük çocuğuyla tek başına yaşayan siyah bir kadının konumundan akıl yürütmek gerçekte nasıl bir şey olurdu?" diye sormak yerine, basitçe, toplumumuzun, herhangi bir kişinin kent ortamında hızla bozulmakta olan komşuluk ilişkilerinin ortasında tek başına bakmakla yükümlü kaldığı üç gayrı meşru çocuğun annesi siyah bir kadın da olabileceği bir toplum olduğu bilgisine genel olarak haiz olmamız durumunda, maddi malların benimsenebilecek en rasyonel ve en akla yatkın dağıtım şeklinin ne olabileceğini düşünmemizi ister.[42] Başlangıç durumunda "öte-

41. Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", s. 242.

42. "The Methodological Illusions of Modern Political Theory"de Rawls'un toplum bilimi anlayışındaki zorluklardan bazılarını serimledim. "Bilgisizlik perdesi"nin berisinde bireylerin "genel toplumsal olgular"ı bilmelerine izin verilir (bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 137 ve sonrası). Toplum-bilimsel enformasyonda bir kişinin geneli ve tikeli birbirinden Rawls'un varsaydığı denli halisane tarzda ayırıp ayıramayacağını ve aslında bir kişinin teoride "en az avan-

kilerin ötekiliği"yle, hatta denilebilir ki onların "başkalığı"yla (alterity), onların benlikten ayrılığı ve farklılığıyla yüz yüze gelmek için herhangi bir ahlâki buyruk yoktur. Ötekilere ve onların bireyselliğine saygının Rawlsçu teoriye rehberlik eden temel bir kaygı olduğuna kuşkum yok; ama sorun şu ki, Rawlsçu teoriye Kantçı önvarsayımlar da öyle bir ağırlıkla rehberlik ediyorlar ki, rasyonel failler olma sıfatıyla benliklerin denkliği farklılık, başkalık ve "somut öteki" konumunun herhangi bir ciddilikle kabul edilmesine ağır basıyor ve boğuyor. Okin şöyle yazıyor: "Başlangıç durumundaki bir kişi olarak düşünmek, cisimselliği olmayan bir hiçkimse olmak değildir. Böyle bir şey, eleştiricilerin haklı olarak işaret ettikleri gibi, imkânsız olur. Tersine, bu, herkesin bakış açısından, bir kişinin o kişi haline gelebileceği her "somut öteki"nin bakış açısından düşünmektir".[43] Bu sorun üzerinde bir kez daha durmama izin verin: Rawlsçu bir "bilgisizlik perdesi"nin berisindeki başlangıç konumu kurgusunda "somut ötekiler" gerçekten var mı?

Sorun hem epistemik hem de politik. Bir kez daha bizim kesinlikle "başlangıç konumu"nda olmadığımızı ve asla da olamayacağımızı anımsayarak işe başlayalım. Bu aygıtın "adalet ilkeleri konusundaki argümanlara ve bundan dolayı bizzat bu ilkelere dayatmanın akla yatkın göründüğü kısıtlanımları bize canlı bir şekilde göstermesi" amaçlanır.[44] Başlangıç konumunun hakkaniyet olarak adalet anlayışını göstermesi amaçlanır. Bu anlamda Okin, "kim olduğunu *kesinlikle* bilen bizlerin *sanki* başlangıç durumundaymışız"[45] ve kim olduğumuzu bilmiyormuşuz gibi düşüneceğimizi öne sürmekte haklıdır.. Şimdi, ötekilerin kim olduklarını nereden biliyoruz? Buna verilecek birinci yanıt elbette, daha önce toplumda yaşadığımız düşünüldüğünde, "ötekiler" hakkında sahip olduğumuz tüm bilgi, enformasyonun yanı sıra varsayımlarımızı ve önyargılarımızı da başlangıç konumuna beraberimizde getirdiğimizdir. İkinci yanıt, bu bilgi ve bu varsayımların "bilgisizlik per-

tajlı" kişinin konumunu inşa edebilmesi için toplum ve teori hakkında ne kadar şey bilmek zorunda olacağını soruyorum. Bkz. Benhabib, "The Methodological Illusions", *Neue Hefte für Philosophie*, 21 (Bahar 1982), s. 47-74. Rawls'un teorisindeki "en az avantajlı kişi" sorununa aşağıda tekrar eğiliyorum.

43. Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", s. 248.

44. Rawls, *A Theory of Justice*, s.18.

45. Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", s. 246.

desi"nin berisinde "işlemez hale getirildiği"dir; böylelikle "ötekiler" hakkında bildiğimiz şey "hepimizin benzer şekilde konumlandığımız" ve "herkesin birbiriyle ilişkisinde bir simetri bulunduğu"dur.[46] Böylelikle bir yandan "başlangıç konumu"ndaki benlikler kendilerine gündelik hayatta rehberlik eden tüm varsayımları ve önyargıları bu hayali kararlaştırma sürecine beraberlerinde getirirler; öbür yandan, bu varsayımlar ve önyargıların gerçekte "fitilleri sökülmez", yani somut ötekilerle kurulan açık bir diyalog içerisinde bunlarla hesaplaşılmaz, tartışılmaz, üzerinde durulmaz, basitçe "işlemez hale getirilirler"; başka bir deyişle "bilgisizlik perdesi"nin berisine yerleştirilirler. Bundan dolayı, Rawls'un tam tersi yöndeki niyetlerine rağmen başlangıç konumu ötekinin "ötekiliği"yle yüzleşilmesine yer bırakılmamasında tam da bir perdenin berisinde gizlenmiş oldukları için toplumdaki tüm önyargılarımızı, hatalı kavrayışlarımızı ve düşmanlıklarımızı olduğu gibi bırakabileceği için, çok ciddi bir tehlike söz konusu. Bunun tersine, yalnızca hakikaten açık ve düşünümsel olan, gereksiz epistemik kısıtlanımlar altında işlev görmeyen bir ahlâki diyalog ötekilikle müşterek anlamaya varabilir.

Ötekinin *sesinin* yokluğunda "somut öteki"nin ne somutluğu ne de ötekiliği bilinebilir. Somut ötekinin bakış açısı özgün bir bakış açısı olarak yalnızca bir öztanımlamanın sonucu olarak ortaya çıkar. Bizim hem kendisinin somutluğunun hem de ötekiliğinin farkına varmamızı sağlayan da ötekidir.[47] Çarpışma, hesaplaşma,

46. Son iki alıntı Rawls'tan yapıldı, *A Theory of Justice*, s. 12.

47. Yukarıda dile getirildiği gibi Rawlsçu konuma yönelik itirazımı hedef alan Okin'in eleştirisiyle aynı fikirde olan Will Kymlicka şunu yazdı: "İnsanlardan, başkaları hakkında düşünürken kendi toplumsal konumlarından, doğal yeteneklerinden ve kişisel tercihlerinden soyutlanmış olarak düşünmelerinin istenmesi, başkalarının tikel tercihlerini, yeteneklerini ve toplumsal konumlarını görmezden gelmeleri gerektiği anlamına gelmez... Benhabib başlangıç durumunun sözleşmecilerin öbür tarafların (hepsi de bilgisizlik perdesinin berisinde yer alan 'genelleştirilmiş ötekiler' haline gelir) çıkarlarını gözetmelerini gerektirerek iş gördüğünü varsaymaktadır". Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Clarendon, Oxford, 1990), s. 274. Kymlicka, bilgisizlik perdesinin berisinde artık bu konumda *kimin* yer aldığının (eğer varsa) ya da bu konumda olan kimsenin çıkarlarının neler olduğunun sorun oluşturmadığını işaret ediyor. Jean Hampton'u zikrederek şu sonuca varıyor: "Onun açısından önemli olan, toplumunun her *fiili* üyesinin arzuları ve hedefleridir, çünkü perde, onu, *kendisi sanki onlardan biriymişçesine* akıl yürütmeye zorlar... Her iki düzenek de, yani tarafsız sözleşmeciler ve ideal halden anlayanlar, insanların somut ötekileri göz önünde tutmalarını isteyerek iş görür" (a.g.e.). Bu

diyalog ve hatta Hegelci anlamda "tanınma mücadelesi" söz olmadığı takdirde ötekinin ötekiliğini tasarım ve fantaziyle oluşturma ya da kayıtsızlık içerisinde görmezden gelme eğilimine gireriz. Bundan dolayı, empati ve yardımseverlik duygularına Okin'den (ve hatta Gilligan'dan) çok daha az güveniyorum; çünkü, Arendt'in de işaret ettiği gibi,[48] bir "genişletilmiş *zihniyet*" uygulama kapasitesi, ötekinin konumunu hesaba katma yeteneği, her ne kadar aralarında bir bağlantı olsa da empati değildir. Empati "onunla hissetmek, birlikte hissetmek" kapasitesi demektir. Ama tam da çok empatik bireyler aynı zamanda bir "genişletilmiş zihniyet"ten yoksun kimseler olabilirler çünkü bu kimselerin empatik doğaları benlik ve

argümana iki itirazım var: Birincisi, metinde işaret ettiğim gibi, başlangıç durumunun kurgulanmasında, bireylerin "kendi toplumunun her fiili üyesi"nin arzularını ve hedeflerini keşfetmeye yetenekli kılamayacak epistemik bir kusur bulunuyor. "Gerçek" ötekiler hakkında bildiğimiz şey yalnızca ya "başlangıç durumu"nun düşünce-deneyine girmeden önce sahip olduğumuz kısmi enformasyonlardan ya da yalnızca ötekinin bize çok benzediğini ve böylelikle kendimize atfettiğimiz ihtiyaçlar ve çıkarlar sıralamasının aynını ona da güvenle atfedebileceğimizi varsaymamız sayesinde bildiklerimizden ibarettir. Ahlâki bir bakış açısından bu iki yordamın da çok tatmin edici olmadığı kanaatindeyim çünkü, ahlâki tecrübenin hayati bir boyutundan kaçınılmasına, yani ötekinin başkalığının (alterity of the other) tanınmasından ve bu ötekiliğe önem vererek müşterek bir konuma varma zorunluluğundan kaçınılmasına izin vermektedir. İkincisi, "somut ötekiler"in konumu Rawlsçu başlangıç durumunda bir dizi idealleştirme ve yüklemeler yoluyla inşa edilir. Rawls'un *A Theory of Justice*'in peşinden kaleme aldığı yazılarında açıkça ortaya koyduğu gibi, onun amacı güçlü metafizik önkabullere dayalı bir benlik anlayışından yola çıkmak değil, daha ziyade "kendi iyi anlayışlarını bütün bir hayat süresince en rasyonel değilse bile duyarlı (ya da doyurucu) bir tarzda izleyebilecekleri şekilde en önemli çabalarını programladıkları ve çeşitli kaynaklarını (zihinsel ve bedensel kaynaklar dahil olmak üzere) tahsis ettikleri bir rasyonel hayat planına" sahip kamusal-ahlâki fail olarak "kişi" anlayışı inşa etmekti. John Rawls, "The Priority of Right and Ideas of Good", *Philosophy and Public Affairs*, 19 (1988), s. 254. Daha sonra kaleme alınan bu yazıların, Rawls'un yordamının metafizik boyutlarından ziyade "inşacı" boyutlarını açıklığa kavuşturmuş olmasına karşılık, ben hâlâ "bilgisizlik perdesi" düzeneğinin berisindeki bireylerin bireysenemeyeceklerini ve böylelikle birbirlerinden ayırtedilemeyeceklerini ve hâlâ "genelleştirilmiş öteki"nin konumundan akıl yürütmekte olduğumuzu savunacağım ısrarla; somut ötekiler esasen hâlâ "sözde-öteki"lerdir ve "sözde-somut"turlar. Kymlicka bu sonucu kabul etmez çünkü "tarafsız sözleşmeci" ve "ideal gözlemci" psikolojisinin makul olduğunu gereğinden fazla kolayca varsayar. Aşağıda "en az avantajlı birey" konumuna ilişkin yaptığım tartışmanın göstereceği gibi, ben bu noktada birtakım zorluklar görüyorum.

48. Hannah Arendt, "Crisis in Culture", *Between Past and Future* (Meridian, Cleveland and New York, 1961), s. 221.

öteki arasındaki sınır çizgilerini çekmelerini onlar açısından güçleştirebilir ve böylelikle "somut öteki" konumunun belirmesine engel olabilir. İronik bir şekilde, bu noktada Okin ya da Gilligan'dan çok daha fazla Rawls'la mutabıkım: "Yardımseverliğin nesnelerinin" -ve ben buna empatiyi de ekliyorum- birbirlerine karşıt olmalarından "ötürü", "ötekiler"in sesinin dile getirilebilmesi için ilkelere, kurumlara ve yordamlara ihtiyaç vardır.

"Somut öteki" sorununun geri döndüğü, ama herhangi türde bir çözüm önerilmeksizin askıda bırakıldığı noktada *A Theory of Justice*'in ortaya koyduğu tartışmada belli bir sorun ortaya çıkar. Rawls ikinci ilkenin şunu ima edecek şekilde yorumlanmasını önerir: "Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler o şekilde düzenlenecektir ki, bunlar (a) en az avantajlı konumda olanların en fazla yararına olacaktır ve (b) adil fırsat eşitliği gözetilerek herkese açık görevlere ve konumlara iliştirilecektir".[49] Peki ama toplumdaki "en az avantajlı konumda" olan bireyi nasıl saptayacağız? Bu sorun Rawls'un teorisini aşırı karmaşık öznelerarası fayda karşılaştırmaları meselelerinin içine sürükler, ama bundan daha önemlisi, demokratik bir politik birimdeki yurttaşların "en az avantajlı konumda" olanı saptamayı öğrenebilecekleri ahlâki ve politik sürece kısa devre yaptırır. Rawls aslında dağıtım amaçlı olarak "temsil edici insanların beklentilerini" saptayabileceğimizi varsaydığı noktada "ikameci" akıl yürütmeye tekrar başvurur.[50] Ama toplumumuzda "en az avantajlı" olanlar kimlerdir? Üç çocuğuyla yalnız kalmış siyah bir anne mi? 20 yıllık çalışma hayatından sonra işini kaybeden dört çocuk babası Detroitli beyaz bir oto işçisi mi? Evi darmadağın olmuş ve işgücüne katılmak için herhangi bir vasıftan yoksun dul bir varoş kadını mı? vb. *A Theory of Justice*'in kapsamı içerisinde bu soruya verilmiş doyurucu bir yanıt bulamıyorum.[51]

49. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 83.
50. A.g.e., s. 70.
51. Bu sorunun bütünü, ekonomi teorisindeki öznelerarası fayda karşılaştırmalarındaki çözülmesi zor soruna değinmektedir; ama bu karşılaştırmalar dizisine varmadan önce bile yüzleşilmesi gereken başka bir sorun daha var: Kurumların kıt kaynakları tahsis ederken yaslandıkları ilkelere rehberlik eden dağıtım politikalarının bakış açısından, bir "en az dezavantajlı birey" kurmacasının inşa edilmesi zorunlu olabilir. Gelgelelim, ahlâk teorisi ve bilhassa demokratik

Konuyu toparlayacak olursak, benim Rawls'a yönelik eleştirim son tahlilde yordamsal bir eleştiridir: "Başlangıç konumu"nu, açık uçlu bir kolektif ahlâk tartışması olmak yerine, inanılması güç derecede kısıtlı bir bireysel karar alma sürecini içerimlemesinden ötürü eleştiriyorum. Yukarıda birçok noktada savunduğum gibi, söylem etiği modelinin ya da iletişimsel etiğin Rawls'un modeline tercih edilmesi gerekir çünkü, söylem etiği modeli hem eşit ahlâki failler olarak "genelleştirilmiş ötekiler" hem de "somut ötekiler", yani indirgenemez farklılıklar barındıran bireyler olarak gerçek benlikler arasındaki gerçek bir diyaloğu kurumsallaştırır.

Hem Rawlsçu "başlangıç konumu" hem de Habermasçı "söylem etiği" modeli, tarafsızlık idealini ya da ahlâki konuma geçmenin ne demek olduğunu bize canlı bir şekilde göstermeyi amaçlayan idealleştirmelerdir. Farklılıklarıysa aşağıdaki noktalarda yoğunlaşır. Söylem etiğine göre, ahlâki konum öncelikle tek bir ahlâki fail ya da ahlâk felsefecisi tarafından gerçekleştirilen *hipotetik* bir düşünce süreci olarak değil, daha ziyade ahlâki faillerin birbirleriyle iletişim kurdukları *edimsel* bir diyalog durumu olarak yorumlanmalıdır. İkincisi, söylem modelinde ahlâki akıl yürütme ve tartışmalara hiçbir epistemik kısıtlama getirilmez çünkü ahlâki failler birbirleri, kendi tarihleri, toplumlarının özellikleri, yapısı ve geleceği hakkında ne kadar fazla bilgiye sahip olurlarsa, vardıkları kararların sonuçları da o kadar fazla rasyonel olacaktır. Pratik rasyonellik aynı zamanda epistemik rasyonelliği içerir ve yargının daha donanımlı ve rasyonel olmasına az bilginin değil, fazla bilginin katkısı olacaktır. Rasyonel yargıda bulunmak bir kişinin bilebileceği şey hakkında bir şey bilmiyormuş gibi yaparak yargıda bulunması ("bilgisizlik perdesi"nin asılması) değil, mevcut ve ilgili enformasyonun tamamına sahip olarak yargıda bulunulması anlamına gelir. Üçüncüsü, böyle bir argümantatif duruma getirilecek hiçbir bilgi kısıtlaması yoksa, bundan, ahlâki tartışmaların hiçbir

---

bir politik birim açısından bir adalet teorisi, bireylerin kendilerine hiç benzemeyen kendi yurttaşlarının maruz kaldıkları ıstıraplarını, sefaletleri ve rezaletleri anlamaya başladıkları kamusal diyalog süreciyle ilgilenmek zorundadır. "En az dezavantajlı birey"e ilişkin bir tanıma varmak, eşitlikçi olmayan bir toplumdaki, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet çizgilerinde büyük bölünmeler gösteren bir toplumdaki ahlâki ve politik anlama sürecinin ilerleme kaydetmesine çok fazla bağımlıdır.

imtiyazlı konusu olmadığı sonucu çıkar. Söylem modelinde, ne istiyorlarsa isteyecekleri varsayılan ahlâki faillerin yalnızca birincil faydalar hakkında akıl yürütmeleri sınırlandırılmamakla kalmaz. Ayrıca, hem arzuladıkları *faydalar* hem de bizzat *arzuları* ahlâki tartışmanın konuları haline gelir. Son olarak, böylesi ahlâki söylemler esnasında failler aynı zamanda düşünümsellik düzeylerini değiştirebilirler, yani böyle bir diyaloğun cereyan ettiği koşullar ve kısıtlanımlar hakkında öte-kaygılarını gündeme getirebilir ve kendi hak tanırlıklarını değerlendirebilirler. Bu modelde, Rawlsçu modelde olduğunun tersine, düşünümselliğin bir kapanmaya uğraması söz konusu değildir.

Bu iletişimsel etiğin ya da söylem etiğinin bir doğurgusu, haklar diline bizim ihtiyaç yorumlarımızın ışığında itiraz edilebileceği ve ahlâk teorisinin nesne alanının, söylemin merkezine yalnızca adalet sorunlarının değil, aynı zamanda iyi hayat sorunlarının da konulmasına elverecek ölçüde genişletilmiş olduğudur. Söylem etiği ya da iletişimsel etik modeli, ahlâk söyleminin sınırlarını adalet anlayışlarının temelinde yatan iyi hayat vizyonlarının ve hak iddialarını tahkim eden ihtiyaçlar ve çıkarlar hakkındaki varsayımların nihayet görülebilir hale geldikleri noktaya kadar genişletmesi ölçüsünde adalet ve haklar etiği ile özen ve sorumluluk etiği arasındaki ayrımları altüst eder. Burada daha önce 3. bölümün sonunda çoktan varmış olduğumuz bir sonuç ortaya çıkıyor, yani Habermas'ın yorumuna göre söylem modelinin yaslandığı adalete karşı iyi hayat, çıkarlara karşı ihtiyaçlar, normlara karşı değerler şeklindeki ikiliklerin yeniden ele alınmasına, gözden geçirilmesine ve belki de reddedilmesine ihtiyaç olduğu. Bundan dolayı, bundan sonraki bölümde Gilligan'ın çalışmasının söylem etiğine karşı ortaya koyduğu itirazı ele alacağım; çünkü, bu model lehine iddia edeceğim şeyler ve Gilligan'ın sunduğu içgörüleri bu modele yedirme tarzım kesinlikle Habermas'ın Gilligan'ın çalışmasına yanıt olarak yazdıklarıyla aynı değil. İronik bir şekilde, Rawlsçu modelle karşılaştırıldığında söylem modelinin erdemleri olarak iddia ettiğim şeylerden, Habermas, Lawrence Kohlberg'e çok benzer şekilde ahlâki gelişim ve ego gelişimi, adalete karşı iyi hayat, normlara karşı değerler, ihtiyaçlara karşı çıkarlar arasında keskin bir ayrım yapmaya devam ederek dağılmakta ve geri çe-

kilmektedir. Gelgelelim, böyle bir ikici akıl yürütmenin tahkim ettiği ve imtiyazlı kıldığı üstü örtük benlik, özerklik, tarafsızlık ve adalet modellerinin farkına varmamızı sağlamış olmak, Carol Gilligan'ın ahlâk teorisi ve ahlâk psikolojisine kalıcı bir katkısıdır. Toplum sözleşmesi geleneğinden Rawls'un ve Kohlberg'in çalışmalarına dek evrenselci ahlâk teorilerindeki özerklik ideali, mahrem/hane alanı anlamında "kişisel"i tarih dışı, sabit ve değişmez olarak tanımlayan ve böylelikle bu alanı tartışma ve düşünümün dışına atan zımni bir politikaya yaslanır. Bunun ardından ihtiyaçlar ve çıkarların yanı sıra duygu ve duygulanımlar da, hükümran benliğin özerkliğine müdahale edilebilir gerekçesiyle ahlâk felsefesinin incelemekten geri durduğu bireysel özellikler olarak görülür. Carol Gilligan'ın işittikleri, kendilerine yabancı görünen ahlâki ikilemlerin ortaya konulma tarzlarıyla karşılaşan ve onlara vız gelen benlik vizyonlarıyla yüz yüze kalan kadınların seslendirdikleri homurtular, protestolar ve itirazlardı. Yalnızca bu sesin ahlâk teorisinde niçin bu denli marjinalleştirildiğini ve kültürümüzdeki başat ahlâki özerklik ideallerinin yanı sıra ahlâki alana ilişkin imtiyazlı tanımın nasıl olup da kadınların sesini boğmayı sürdürdüğünü anlamamız koşuluyladır ki, kendi benliklerimize ve hem genelleştirilmiş hem de "somut ötekiler" olarak insan yoldaşlarımıza ilişkin daha bütünlüklü bir vizyona kavuşmayı umabiliriz.

VI
Kadınlar ve ahlâk teorisi hakkındaki tartışmalara geri dönüş*

Carol Gilligan'ın *In a Different Voice* (Farklı Bir Sesle) adlı eserinin yayımlanmasıyla birlikte 1982'de başlayan kadınlar ve ahlâk teorisi hakkındaki çağdaş tartışma şu âna kadar hakikaten çokdisiplinli mahiyette etkileyici bir literatür doğurdu. Bu tartışmanın çeşitli izlekleri ve anlaşmazlıklarına geri dönüp bunları tekrar düşünerek, Gilligan'ın çalışmasının, barındırdığı meziyetlere, içgörülere ve açık seçikliğe ilaveten, böyle yoğun ve ilginçtir ki, sertlikten uzak bir tartışmanın odak noktası haline gelmiş olmasının birkaç nedenini saptayabiliriz.

* Bu makalenin çok daha kısa olan ilk değişkesi şu başlıkla yayımlandı: "The Debate over Women and Moral Theory Revisited", Herta Nagl-Docekal, der., *Feministische Philosophie* içinde (Oldenburg, Vienna/Munich, 1990), s. 191-201.

Farklı Bir Sesle, sözcüğe Thomas Kuhn'un verdiği anlamla "normal bilim" alanında kadın bilginlerin rüştlerini ıspatlamalarını yansıtıyordu. Toplumsallaşma teorisi alanında Nancy Chodorow'un *The Reproduction of Mothering*'i (Annelik Pratiğinin Yeniden Üretimi), bilim hakkında toplumsal incelemeler alanında Evelyn Fox Keller'in *A Feeling for the Organism* ve *Reflections on Gender and Science*'ı (Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünümler) ve felsefe tarihi alanında Genevieve Lloyd'un *The Man of Reason*'ı (Erkek Akıl) gibi Gilligan'ın çalışması da yerleşik bilimsel söylemin parametreleri içerisinde "kadın sorunu"nun kaydettiği yükselişin doğurgularını gösteriyordu. İster toplum-bilimsel araştırmanın nesneleri isterse bunun gibi çalışmaları yürüten özneler olarak kadınlar bir kez manzaraya dahil olunca, yerleşik paradigmaların düzeni bozuluyor. Bir araştırma paradigmasının *nesne alanı*, ölçüm yapma birimleri, başvurduğu doğrulama metodu, teorik terminolojisinin sözümona yansızlığı, kullandığı modeller ve metaforların evrensellik iddiası toptan zan altında kalıyor.

Gilligan'ın bilişsel ve ahlâki gelişim teorisi alanındaki çalışması, kadınların tarihini konu edinen tarihçilerin ilkin kendi alanlarında karşılaştıkları bir deneyimi özetledi. Joan Kelly Gadol, bu deneyimi "Cinsiyetlerin Toplumsal İlişkileri: Kadınların Tarihinin Metodolojik İçerimleri" başlığını taşıyan1975 tarihli bir makalesinde şu sözlerle betimledi:

> Kadınların durumunu anlamak için tarihe eğildiğimizde, kadınların durumunun toplumsal bir mesele olduğunu varsaymaktayızdır kuşkusuz. Ama tarih, ilk bakışınızda bu farkındalığı onaylıyor gibi görünmemektedir... Bunu yaptığınız anda -yani, kadınların tam anlamıyla insanlığın bir parçası olduklarını varsaydığınız anda-, uğraşmakta olduğumuz dönem ya da olaylar öbeği, normalde kabul edilenden tamamen farklı bir karaktere ya da anlama bürünür. Aslında ortaya çıkan şey, sözde ilerici denilen değişimlerin cereyan ettiği dönemlerde kadınların statüsünde göreceli bir kaybın olduğunu gösteren oldukça düzenli bir örüntüdür...Bu çağları birdenbire ikiye katlanmış yeni bir vizyonla görmeye başlarız -ve her göz farklı bir manzara görür.[1]

1. Joan Kelly Gadol, "The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History", *Women, History and Theory* (University of Chicago Press, Chicago, 1984), s. 1-14, burada s. 2-3.

Kelly Gadol, her gözün farklı bir şeyler gördüğü "ikiye katlanmış bir vizyon"dan söz etmektedir; Gilligan ise farklı bir ses işitmekten. İki örnekte de deneyim aynıdır. Kadın sorunu -soruşturma nesnesi olarak kadınlar ya da böyle bir soruşturmayı yürüten özneler olarak kadınlar- yerleşik paradigmayı altüst eder. Kadınlar daha önceleri aynılığın geçerli olduğu yerde farklılığı keşfeder; daha önce tek biçimliliğin hüküm sürdüğü yerde uyumsuzluk ve çelişkiyi algılar; daha önce terimlerin anlamlarının sorgulanmaksızın kabul edildiği noktada sözcüklerin çifte anlamına dikkati çekerler; ve daha önceleri adil, eşitlikçi ve ilerici olarak nitelendirilmiş olan süreçlerin içerdiği adaletsizlik, eşitsizlik ve gerilemeyi ortaya koyarlar.

Aşağıdaki tartışmada, Gilligan'ın çalışmasının feminist teorinin sınırları içinde ve dışında doğurduğu karmaşık sorunlar öbeğinden iki geniş sorun dizisini seçip ayıracağım. Bu bölümün ikinci yarısında "toplumsal cinsiyet" kategorisinin metodolojik statüsüne ve Gilligan'ın kadınlar ve ahlâk teorisi konusunda yaptığı araştırmadaki "farklılık" sorununa eğilirken, birinci bölümde Gilligan'ın araştırmasının evrenselci ahlâk teorisi açısından barındırdığı imaları bulup serimlemeyi sürdüreceğim.

1. EVRENSELCİ AHLÂK TEORİLERİ VE CAROL GİLLİGAN'IN MEYDAN OKUYUŞU

Carol Gilligan'ın çalışmasının yaygın bir kabulle karşılanmasının ve tartışılmasının tek nedeni, "normal" bilim paradigmalarının içerisinde kadın bilginliğinin rüştünü ispatlamasını yansıtıyor olması değildi; en az bunun kadar önemli bir neden de, Gilligan'ın Kohlbergci paradigmaya yönelttiği türden soruları, aynı zamanda, sayıları gittikçe artan ve etkili olmuş eleştirmenlerin evrenselci yeni-Kantçı ahlâk felsefelerine yöneltmeleriydi. Daha önce açıkladığım gibi, Kantçılığın Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor gibi bu cemaatçi, yeni-Aristotelesçi ve hatta yeni-Hegelci eleştirmenleri, tıpkı Gilligan gibi, Kantçı teorilerin biçimselciliğini, bilişselciliğini ve evrensellik iddialarını sorguladılar. Tıpkı Gilligan'ın ahlâki yargının değerlendirilmesinde

biçimin içerikten ayrı tutulmasına itiraz etmesi gibi, MacIntyre da tek başına arı ahlâk yasası biçiminden hiçbir tözsel ahlâk ilkesinin çıkarsanamayacağını savundu.[2] Tıpkı Gilligan'ın üstünde çalışmalarını yürüttüğü kadınların, kürtaj gibi en kişisel ikilemleri biçimsel haklar çerçevesinde ortaya koyan bir ahlâk dili karşısında hayrete düştüklerini bildirmesine benzer şekilde, Michael Sandel de insan ilişkilerine dair yordamsal ve hukuksal bir modele yaslanan bir politik yapının belli bir dayanışmadan ve kimlik derinliğinden yoksun kalacağını savundu.[3] Ve tıpkı Gilligan'ın Kohlbergci ahlâki yargı gelişim modelinin evrensellik iddiasının kadınların yargı yetisini ve benlik duygusunu açıklamada karşılaştığı zorluklardan ötürü kuşkuya düşmesine[4] benzer şekilde, Taylor ve Walzer gibi isimler de adalet konusundaki ahlâki yargılar biçiminin iyi hayat konusundaki kültürel anlayışların içeriğinden o denli pürüzsüz bir şekilde yalıtılıp yalıtılamayacağını sorguladılar.[5] Kantçı evrenselciliğe yönelik Gilligan'ınkine benzer feminist eleştiri ile öbür düşünürlerin ortaya attıkları itirazlar arasında kayda değer bir yöndeşme vardı.[6]

Ama, zaman içerisinde yumuşatılmış olan Gilligan'ın bulgularından, evrenselci ahlâk felsefesi açısından tam olarak ne gibi sonuçlar çıkarılması gerekir? Gilligan'ın çalışması bir adalet etiğinin yerine bir özen etiğinin konulmasını önermekte ve hatta garantilemekte midir? Bu karmaşık sorun konusunda benimsediğim konum, Gilligan'ın çalışmasının bugüne dek evrenselci ahlâk felsefelerinin reddedilmesini istememize yetecek gerekçeleri sağlamadığını belirtir. Gilligan "akıl yürütmeye özen gösterilmesini

2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981), s. 44 ve sonrası.

3. Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12.1 (1984).

4. Gilligan, Kohlbergci paradigmanın kültürel ve etnik göreceliği sorunu hakkında dikkat çekici şekilde sessiz kaldı.

5. Charles Taylor, "Die Motive einer Verfahrensethik", Wolfgang Kuhlmann, der., *Moralität und Sittlichkeit* (Suhrkamp, Frankfurt, 1986), s. 194-217; Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987).

6. Bu yaklaşımların ortak noktaları ile gerilimli noktalarını şu çalışmanın girişinde serimledik: S. Benhabib ve Drucilla Cornell, der., *Feminism as Critique* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987).

gerektiren etik bir yönelim"in karşıtı olarak "bir özen etiği"nin nelerden oluştuğunu açıklamamış, yanı sıra Kohlbergci anlayıştan farklı bir ahlâki bakış açısı ya da yansızlık anlayışını formülleştirmek için gerekli felsefi argümantasyona da girişmemiştir. Ortaya koyduğu formülleştirimlerin birçoğu, daha ziyade, bir adalet etiğinin özen yönelimli bir etikle tamamlandığını görmek istediğini sergilemektedir.[7] Bu yaklaşımlar çatışkılı olmayıp, birbirini tamamlayıcıdır. "Kadınsı bir özen etiği"ni formülleştirmeye girişmek de olanaklı[8] kuşkusuz; ama bu, Gilligan'ın kendi çalışmasının desteklediği bir sonuç değil. Karmaşık modern toplumların hayat tarzına uygun bir ahlâk teorisinin, yansızlığın ve ahlâki bakış açısının evrenselci bir özgülleştirimi olmaksızın formülleştirilemeyeceği kanısında olduğumdan, Gilligan'ın çalışmasını evrenselciliğin toptan bir reddi olarak değil (zaten metinlerinde bu yönde pek az kanıt bulunabilir), biçimselci olmayan, bağlamlara duyarlı ve uzlaşımsallık sonrası bir etik hayat anlayışının geliştirilmesine yapılmış bir katkı olarak okumanın daha verimli olacağını düşünüyorum. Bu iddiamı, adalet ve özen perspektifleri arasındaki bağıntıya ilişkin Lawrence Blum'un yaptığı derin analizde bulduğum ipuçlarına yaslanarak özgülleştirmek istiyorum.

Lawrence A. Blum, "Gilligan ve Kohlberg: Ahlâk Teorisi Açısından Sonuçlar" başlıklı yakın tarihli bir yazısında, Carol Gil-

7. Owen Flanagan ve Kathryn Jackson, Gilligan'ın bu iki perspektifle ilgili bugüne kadar ortaya attığı formülleştirimlerin içerdiği sorunlara ilişkin çok açık ve yararlı bir özet sunmaktadır. Şöyle yazıyorlar: "Gilligan'ın son zamanlardaki çalışmaları hâlâ şu fikirler arasında gidip geliyor. Birinci fikir, bu iki etiğin birbirlerinin uzlaştırılamaz alternatifleri olduklarını, ama normatif bir bakış açısından ikisinin de yeterli olduklarını belirtir; ikincisi, bu iki etiğin bir tür gergin ilişki içerisinde birbirini tamamladıklarını belirtir; üçüncüsü ise her birinin öbürü olmaksızın eksik olduğunu ve bütünleştirilmeleri gerektiğini ileri sürer". Bkz. "Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited", *Ethics*, 97 (Nisan 1987), s. 622-37, burada 628.

8. Bkz. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, Berkeley, 1984). "Yasa ve adalet"i eril nitelikler olarak, "alımlayıcılık, bağıntısallık ve uyumluluk"u dişil nitelikler olarak keskin bir şekilde ayıran Noddings'in ikilikçi akıl yürütmesi, Gilligan'ın ve benim bu keskin ikilikleri ahlâki akıl yürütme ve ahlâki yargı konusunda daha tümleşik bir yaklaşım içerisinde altetme girişimlerimizle uyumsuzdur. Bunun bilhassa keskin bir dilegetirimi için bkz. Noddings, s. 2 ve sonrası.

ligan'a, "yansızlıkçı bir ahlâk anlayışı"nın savunucularının verebilecekleri türden hipotetik bir yanıt verir. Yansızlıkçılık, bu bağlamda, yalnızca Lawrence Kohlberg'in ahlâk görüşünü nitelendirmek için değil, aynı zamanda "hem Kantçı bir ahlâk anlayışının hem de faydacı (ve daha genelde vargısalcı) düşünüşteki önemli çizgilerin nüvesini biçimlendiren çağdaş Anglo-Amerikan ahlâk felsefesindeki başat ahlâk anlayışını" nitelendirmek için kullanılır.[9] Yansızlıkçılık ahlâki bakış açısının gayrı kişiselliği, adaleti, biçimsel rasyonelliği ve evrensel ilkeyi dillendirmesini talep eder. Blum, daha sonra, yansızlıkçı ahlâklar ile bir özen ahlâkı arasındaki bağıntının sekiz farklı yoldan kavranılabileceğini önerir:

1. Özen yöneliminin yansızlıkçılıktan sahiden ayrı bir ahlâki konum oluşturduğu yadsınabilir. "Bir özen ahlâkından hareketle eylemek, belki karmaşık olabilse de her şeyc rağmen, nihai olarak yansız bir bakış açısından yola çıkılarak yaratılmış olan tamamen evrenselleştirilebilir ilkelerle eylemektir".[10]
2. Başkalarına özen göstermek insan hayatında sahiden önemli bir ilgiler ve ilişkiler demeti oluştursa da, bunun gibi ilgilerin yine de ahlâki ilgilerden daha kişisel oldukları savunulabilir.[11]
3. Bu konum ilişkilerdeki özen ve sorumluluk ilgilerinin hakikaten ahlâki olduklarını (sırf kişisel olmanın karşıtı anlamında) kabul eder; ama bunların yansızlık, hak ve evrensellik ilkelerine kıyasla ikincil, bu ilkeler üzerinde asalak ve/veya bunlardan daha az önemli olduklarını iddia eder.[12]
4. Özenin sahiden ahlâki olduğu ve yansızlıktan ayrı bir ahlâki yönelim olduğu, ama evrenselleştirilemeyeceğinden ötürü yetersiz olduğu söylenir. Bir özen etiğinin, ahlâki bir bakış

9. Lawrence A. Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory, *Ethics*, 98 (Nisan 1988), s. 472-91; burada s. 472..
10. A.g.e., s. 477.
11. Bizzat Lawrence Kohlberg bu tartışmanın farklı noktalarında, bu sıralamada sunulacak konumların çoğunluğunun bir değişkesini benimsemiştir. Gilligan'a verdiği yanıttaki müphemliklerin bazıları yukarıda kısaca belirtildi. Karş. s. 150-1, 153.
12. Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", s. 478.

açısından, bizim özen ve şefkatimizin insanlığın tamamını asla kapsamayıp, daima yalnızca tikelci ve kişisel kalmak zorunda olmasından ötürü nihai olarak yetersiz olduğu savunulabilir. Böylelikle bir özen etiği, referans grubunu ahlâkın özü kabul eden bir uzlaşımsal grup etiğine dönüşebilir. Bu referans grubu bireyin özel türden bir ittifakla bağlandığı aile, ulus, belli bir akraba grubu ve politik ya da sanatsal bir avangard grup olabilir. Bir özen etiği, evrenselleştirilebilir olmayan bir grup ahlâkı doğurur.

5. Bu konuma göre, bir özen etiği ile bir yansızlık etiği arasındaki farklılık, "ahlâki değerlendirmenin nesneleri"nde ya da "ahlâk bölgesinin yorumlanması"nda yatar. Özenin kişiler, güdüler ve karakterin değerlendirilmesiyle ilgili olmasına karşılık, yansızlık eylemler, ilkeler ve kurumsal hayatın kurallarının değerlendirilmesiyle ilgilidir.
6. Özen ve sorumluluğun belli durumlarda uygun ahlâki yanıtlar olmalarına rağmen, yansızlıkçı bir hak anlayışının barındırdığı kaygıların, davranışımıza rehberlik etmesine izin verilen özene ait kısıtlanımları oluşturduğu iddia edilir. "Yansızlık kaygılarının özenden kaynaklanan kaygılara ağır basması gerekir; birincisi ikinciyle çatıştığı takdirde, teslim olması gereken özendir".[13]
7. Bu konum ise 6. konumun bir gelişimi olarak görülebilir. Özen kaygıları sahiden ahlâki nitelikte olsa da, her şeye rağmen bunların nihai haklılaştırılabilirliği "yansız bir perspektiften hareketle geçerlileştirilebilmelerine ya da onaylanabilmelerine dayanır".[14]
8. Sonuncu konum, ahlâki akıl yürütmenin son ve en olgun aşamasında "adalet ve özen" perspektiflerinin tek bir ahlâki ilke oluşturacak şekilde bütünleşeceklerini belirtir.[15]

Bu şemayı kullanarak, ilkin Gilligan'ın çalışmasının ortaya koy-

13. A.g.e., s .479.
14. A.g.e., s. 481.
15. A.g.e., s. 482. Blum burada Kohlberg'in şu yazıdaki konumunu işaret eder: "Synopses and Detailed Replies to Critics", Bkz. Kohlberg, Charles Levin ve Alexandre Hewer, *Essays on Moral Development* (Harper and Row, San Francisco, 1984), vol. 2: *The Psychology of Moral Development*, s. 343.

duğu meydan okumaya Habermas'ın verdiği yanıtı daha yakından ele alacağım; ikinci olarak, genişletilmiş zihniyete dayalı söyleşisel bir model olarak kavradığım söylem etiğinden hareketle, Gilligan'a farklı bir yanıt vermenin hem olanaklı hem de gerekli olduğunu göstermeye çalışacağım.

(a) Jürgen Habermas, "Ahlâki Bilinç ve İletişimsel Eylem" başlıklı çalışmasında, Carol Gilligan'ın bilhassa J. M. Murphy ile birlikte kaleme aldığı "Ergenliğin Sonlarında ve Erişkinlikte Ahlâki Gelişim: Kohlberg'in Teorisinin Bir Eleştirisi ve Yeniden İnşası" başlıklı yazıda, gençlikten yetişkinliğe geçişte cemaatimizin, gündelik yaşam dünyası birey açısından ilk bakışta taşıdığı önemi kaybettiği ve ahlâki bir bakış açısından yargılandığı zaman ortaya çıkan karmaşık sorunlar öbeğini açıp çözmeyi başaramadığını ileri sürer. Habermas şöyle yazar:

> Böylelikle ahlâki bakış açısının biçimlenmesi pratik alanındaki bir farklılaşmayla el ele gider: İlke olarak *adalet* ölçütleri ya da çıkarların evrenselleştirilebilirliği bazında rasyonel olarak kararlaştırılabilir olan *ahlâki sorular*, şimdi artık, *iyi hayat* sorunları genel kategorisine dahil olan ve yalnızca somut bir tarihsel hayat biçimi ya da bireysel hayat üslubunun ufku *içerisinde* rasyonel tartışmaya açık olan *değerlendirme sorularından* ayrı tutulur. Çocuksu bir alışkanlığa dayalı hayat alanının somut etik hayatı, ahlâki soruların değerlendirme sorularıyla kaynaşmasıyla nitelenmektedir. Ahlâki sorunlar yalnızca rasyonelleşmiş hayat alanında iyi hayat sorunlarından bağımsız hale gelir.[16]

Bu gözlem, Gilligan ve Murphy'nin, etik ilkelerin karmaşık hayat-durumlarında uygulanmasının yol açtığı ikilemleri göz önünde tutacak bir "uzlaşımsallık sonrası bağlamsalcı" konumun formülleştirilmesinin zorunlu olduğu yönündeki savunularıyla hangi bakımdan bağlantılıdır? Habermas'ın okuması uyarınca, "Carol Gilligan, ahlâkı içgörülerin uygulanması şeklindeki *bilişsel sorun* ile bu içgörülere dayanak bulma şeklindeki *güdülenim sorunu* arasında uygun bir ayrım yapamamaktadır".[17] Çünkü hem bağlama

16. J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev: Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen (MIT Press, Boston, 1990), s. 178.
17. A.g.e., s. 179

duyarlı ahlâki yargılarda bulunmanın nasıl gerçekleştirileceği şeklindeki bilişsel sorun hem de somut hayat-durumlarında bir kimsenin hipotetik olarak kabul ettiği ilkeler uyarınca nasıl edimde bulunulacağı şeklindeki güdülenim sorunu, yalnızca ahlâki bakış açısı ortak bir hayat tarzının kesinliklerinden soyutlandığı ve bu hayat tarzı hipotetik yansızlık sınavına tabi tutulduğu zaman ortaya çıkar. Başka bir anlatımla, Gilligan ve Murphy her ne kadar önemli bir sorunu işaret etseler de (yani, ahlâki akıl yürütmenin uzlaşımsallık sonrası aşamasına erişmiş olan ahlâki faillerin somut hayat-durumlarında nasıl davrandıkları ve yargıda bulundukları sorunu), sahip oldukları içgörü evrenselci ve uzlaşımsallık sonrası bir ahlâkın hayat -durumlarına "uygulanması"yla ilintilidir. O halde, bir "uzlaşımsallık sonrası bağlamsalcılık"ın ahlâk alanının haklılaştırılması ya da tasvir edilmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Kohlberg'in Gilligan'a karşı ortaya koyduğu ilk itirazlardan birine Habermas hak vermektedir. Bu itiraz, Gilligan'ın "adalet sorunları"nı "iyi hayat" sorunlarıyla karıştırdığını ve böylelikle ahlâk alanının sınırlarını bulanıklaştırdığını vurgular.[18] "Bu karışıklık, bireysel bir hayatın hal ve gidişatı çerçevesinde, kendi kendini belirleme ile kendi kendini gerçekleştirme arasındaki ayrıma tekabül eder", diye yazar Habermas. "Tipik olarak, hayat biçimleri ya da hayat amaçları (ego idealleri) konusundaki tercih sorunları ve kişilik tipi ile eylem tarzlarının değerlendirilmesi sorunları, yalnızca dar bir biçimde anlaşılan ahlâk sorunları çözüme kavuşturulduktan sonra ortaya çıkar".[19]

Bu yanıtla beraber, Habermas, Gilligan'ın ortaya attığı türden sorunların etik teorisinin merkezine değil, kenarlarına ait olduğunu ve bunların "kural dışı" durumlar ya da aksi takdirde uygun olan bir bilimsel paradigmanın kalıntı sorunları olduğunu savunur. Lawrence Blum'un şemasına başvurarak, Habermas'a göre adalet ve özen yönelimlerinin yukarıda 1. ve 2. konumları izlediğini söyleyebiliriz. Yani, başkalarıyla aramızdaki özel bağıntılardan doğan özen ve sorumluluk sorunları, hayat biçimleriyle ya da hayat amaçlarıyla ve "kişilik tipleri ve eylem tarzlarının değerlendirilmesiyle" ilgili olan "iyi hayata dair değerlendirme sorunları"dır.

18. A.g.e., s. 180
19. A.g.e.

Adalete dair ahlâki soruların iyi hayata dair değerlendirme sorularından ayrıldığı modern toplumlarda, özen ve sorumluluk bağıntıları ve yükümlülükleri kendi kendini gerçekleştirmeye dair "kişisel" meselelerdir. Gilligan hakkındaki bu tartışmanın büyük kısmı Habermas'ın toplum teorisinden türeyen terminoloji çerçevesinde yürütüldüğünden, bir örnek vermek, Habermas'ın konumunu daha iyi anlamamızı sağlayabilir.

Artık yaygın bir kabulle karşılanan bir ilkeyi, yani bir ailenin genç üyelerinin, o ailenin yapmakta olduğu işi ya da babanın mesleğini sürdürmekten ziyade kendi yetenekleri ve becerileriyle en fazla uyuşan bir kariyer ve hayat tarzı benimsemeleri gerektiği ilkesini ele alalım. Bu ilke, tarihsel olarak, evrensel bir pazar ekonomisinin gelişimiyle ve modern dünyada ekonomik bir üretim birimi olarak ailenin süregiden çöküşüyle birlikte ortaya çıkar. Kapitalizm öncesi ekonomik formasyonların çoğunda ve hatta bazı ticari kapitalizm ve sanayi kapitalizmi biçimlerinde tek bir hanehalkı içerisinde birbiri ardından gelen farklı kuşakların aile işi ya da aile firması biçiminde ekonomik bir birim olarak hareket etmelerine karşılık, kapitalizmin yaygınlaşması ve feodal zümreler sisteminin süregiden çöküşüyle birlikte erkek çocuklar artık babalarının ayak izlerini takip etmemeye ve aile mesleğini ya da işini sürdürmemeye başladılar. Sonunda, çocukların, öncelikle de erkek çocukların kendi becerilerine en uygun mesleği yürütebilecekleri ve yürütmeleri gerektiği kabul edilir hale geldi. Batı ülkelerinin çoğunda aile hayatını yöneten ahlâki beklentiler, 1920'li ve 1930'lu yılların sonuna kadar bir farklılaşmaya maruz kaldı. Genç kuşağın bir kariyer seçmesi bundan böyle öbür aile mensuplarına, bilhassa da *pater familias*'a* borçlu olunan bir "ahlâki" yükümlülük sorunu değil, iyi hayata dair bir "değerlendirme" meselesidir. Şimdilerde, modern liberal aile açısından, evin daha az yetenekli ilk erkek evladını pahalı bir özel koleje göndermek ile yetenekli küçük kızı bir tıp okuluna göndermek arasında seçim yapma konusu ahlâki bir sorun olmayı sürdürebilir, çünkü bu karar bir adalet sorununu, kıt kaynaklar karşısında çıkarların çatışması sorununu içermektedir. Ama ne büyük erkek evladın iş idaresi eğitimi görme yönündeki

* Aile reisi, baba. (ç.n.)

kararı ne de küçük kızın tıp eğitimi görme yönündeki kararı ahlâki birer sorundur. Bunlar iyi hayata dair değerlendirme yapma meselesi haline gelmiştir.

Ne var ki, bu sonuç derinden karşı-sezgiseldir ve gündelik ahlâk gerçekliğinden uzaktır. Verdiğim örnek Habermas'ın kastettiği şeyle uyuşuyorsa, o vakit Habermas'ın bu sorunların "ahlâki" meselelerin karşıtı olarak "kişisel" meseleler olduğu konusundaki ısrarında son derece tuhaf bir şeyler var demektir. Aslında, bu iddia, bizim ahlâki sezgilerimize Kohlberg'in şu iddiası kadar ters düşmektedir: "Özen kaygılarını ortaya çıkaran akrabalık, sevgi, dostluk ve cinsellik alanları sıklıkla kişisel karar alma alanları olarak görülür; sözgelimi evlenme ve boşanma sorunları".[20] Besbelli ki bu sorunlar hem kişisel hem de son derece ahlâki sorunlardır. Birçoğumuzun ücretli çalışanlar ve politik yurttaşlar olduğumuz büyük ölçüde rasyonelleşmiş modern toplumlarda bile, bizi en fazla meşgul eden ve içimize en derinden işleyen ahlâki sorunlar ekonomi ve politik yapıdaki adalet sorunlarından değil, tam da "akrabalık, sevgi, dostluk ve cinsellik alanlarında" başka kimselerle aramızdaki bağıntıların niteliğinden kaynaklanır. Birer yurttaş olarak politik hayatlarımızın verimsizliğinden şikayet edebilir, daha coşkulu ve cazip bir medeni hayatı özleyebiliriz; yukarıda yeri geldiğinde bu konumu savundum elbet. Bu yerküre üstünde yaşayan milyonlarca insanın temel ihtiyaçlarının giderilmesi açısından bakıldığında ekonomik düzenlemelerimizin bu kadar adaletsiz ve bu kadar gayrı ahlâki olması gerçeğine güçlü bir şekilde karşı çıkabiliriz. Ne var ki, bunların hiçbiri, demokratik yurttaş ve ekonomik fâil açısından, içine en derinden işleyen ahlâki sorunların kişisel alandan kaynaklandığı gerçeğini gizleyemez. Nasıl olur da Habermas ve Kohlberg böyle bir karşı-sezgisel konumu, yani ahlâki deneyimlerimizin fenomenolojisine ters düşen bir konumu savunabilir? Gelin adalete dair ahlâki sorunları iyi hayata dair değerlendirme meselelerinden ayırmak gerektiğini bildiren argümana daha yakından eğilelim.

(b) Benim ortaya attığım teze göre, hem Habermas hem de Kohl-

20. Kohlberg, "Synopses and Detailed Replies to Critics", s. 229-30.

berg'in evrenselci ahlâki konumu, merkezinde "adalet sorunları" yatan dar bir ahlâki alan tanımıyla karışmaktadır. Oysa bunlar ayrı meselelerdir. *Ahlâki alanı* nasıl tanımladığımız, ahlâki yargılar, ilkeler ve düsturların tâbi olmaları gerektiğini düşündüğümüz *haklılaştırıcı kısıtlamalar* türünden farklı bir meseledir.[21] Evrenselcilik, ahlâk teorisinde ahlâki ilkeler, yargılar ve düsturların kabul edilebilir haklılaştırım biçimlerinin özgülleştirilmesi düzeyinde iş görür. Ahlâkta "evrenselcilik", her şeyden önce bir insan olma sıfatıyla her insan varlığın eşit değer ve vakarına bağıtlı olmayı içerimler; ikincisi, ahlâki bir birey olarak ötekinin vakarı, somut ahlâki kararlar alırken başkalarının ihtiyaçları, çıkarları ve bakış açılarına gösterdiğimiz saygı yoluyla kabul edilir. Ahlâki saygı, ahlâki kararlarda, genelleştirilmiş ve somut bir öteki olarak ötekinin konumunun göz önünde tutulması yoluyla tezahür eder.

---

21. Habermas'ın "Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning 'Stage 6' " başlıklı makalesinde bu nokta bir yerde kabul edilmektedir: "Ama yordamsal etik yoluyla yapılacak haklılaştırımlar dağıtımcı adalet ilkeleri için... ya da özen ilkeleri ve ihtiyaç duyanlara yardım etme ilkesi için; kendi kendini kısıtlama, saygı, dürüstlük, başkalarını aydınlatma ödevi vb. için de doğal olarak geçerlidir", *Philosophical Forum*, 21.1-2 (Sonbahar-Kış 1989-90), s. 43. Yine de bu nokta gelişkinlikten uzak olup, önemi açıkça vurgulanmamıştır. Çünkü, yordamsal etik hem dağıtımcı adalet sorunları hem de özen ilkeleri ve özsaygı erdemlerinin çeşitli biçimleri için geçerliyse, bu durumda ahlâk alanı yalnızca adalet sorunlarıyla değil, iyi hayata ilişkin değerlendirme sorunlarıyla da ilgilidir. Yoksa Habermas yordamsal etiğin "saygı, dürüstlük" gibi fenomenler için yalnızca bunlar adalet sorunları olarak yeniden kavramsallaştırılabildikleri *kadarıyla* ve ancak bu kadar geçerli olduğunu mu kastetmektedir? Özen, başkalarına saygılı olma ve dürüstlüğün nasıl olup da hem birey hem de kolektivite açısından adaletle ilgili fenomenler *ve* iyi hayat sorunları olacağını tahayyül etmek zor değilse de, "saygılılık" ve "kendi kendini kısıtlama"nın nasıl olup da adalete ilişkin fenomenler olarak sınıflandırılabileceğini anlamak zordur. Habermas şu iki şeyi aynı anda yapamaz: Bir yandan adalete ilişkin sorunlar ile iyi hayata ilişkin sorular arasında net bir ayrım olduğu ve söylem etiğinin yalnızca adalete ilişkin sorunlarla ilgili olduğunda ısrar etmektedir; ama öbür yandan söylem ilkesini ahlâk alanının sınırlandırılmasına yönelik olarak değil, haklılaştırılabilir ahlâki argüman düzeylerinin ve biçimlerinin özgülleştirilmesine yönelik olarak tanımlamayı istemektedir. Yukarıda metin içerisinde savunduğum gibi, en fazla savunulabilir olan ikinci konumdur ve birincisi bir tarafa bırakılmalıdır. Sorun ahlâk alanının tanımı, nelerin ahlâki sorular olduğu ve olmadığı değildir; hem adalet sorunları hem de iyi hayat sorunlarının ahlâki sorular olduğu besbelli. Sorun daha ziyade farklı iyi hayat biçimleriyle ilgili tercihlerin uygulandığı bireysel özerklik (hukuki ve politik) alanının evrenselci adalet ilkeleriyle uyumlu bir şekilde nasıl kuşatılacağıdır. Yukarıda 1. bölümdeki "yansızlık" tartışmasına bakınız.

Üçüncüsü, evrenselcilik, yukarıda saptanan (bkz. s. 51 ve sonrası) kısıtlanımlar altında cereyan eden pratik söylemlerin yarattığı öznelerarası normları ve eylem kurallarını geçerli kabul etme yönünde bir bağıtlanmayı içerimler. Etikteki evrenselleştirilebilirlik yordamı, bireysel ve kolektif bir karar alma modelini özgülleştirir ve ahlâki alanı saptamaktan ziyade belli sonuçlara yol açan haklılaştırım türlerine kısıtlanım getirir. Bir örneğe eğilerek sorunları açıklayabiliriz.

Diyelim, bir aile içerisindeki üç kardeşten biri malî bir zorluk içindedir ve iki yakasını bir araya getirememektedir. Gilligan, Lawrence Blum ve benim kabul ettiğimiz ahlâki özen konumu, burada ilk bakışta ahlâki bir talep olduğunu, yani ailenin başarılı kardeşleri biz olsaydık malî zorluk içindeki bu kardeşe yardım etme yönünde ahlâki bir yükümlülüğümüz olup olmayacağı sorunu olduğunu söyleyecektir. Bu ahlâki yükümlülük, söz konusu kişiyle aramızdaki ilişkinin özel mahiyetinden doğar. Buradaki yükümlülük bir adalet yükümlülüğü olarak da yorumlanabilir, böyle yorumlanmayabilir de. Büyük kardeşler olarak bizler eğer hayatta şu anda bulunduğumuz noktaya ailenin mirasından yararlanıp küçük kardeşimizi fakirliğe terk ederek gelmişsek, buradaki ahlâki durum aynı zamanda bir adalet talebidir, en küçük kardeşe ahlâken borçlu olduğumuz bir durumu bildirir. Ama eğer hayatta bulunduğumuz konumu kendi sıkı çalışmamız ve talihimizden başka hiçbir şeye borçlu değilsek, bu durumda en küçük kardeşe borçlu olduğumuz yükümlülük bir adalet meselesi değildir. Kantçı bir bakış açısından, bu yükümlülük bir "cömertlik" meselesi olarak yorumlanacaktır. Esasen, Gilligan'ın çalışması açısından özen ve sorumluluk etiğinin, Kant'ın bizzat cömertlik ya da özgeciliğe dayalı "olumlu ödevler" olarak sınıflandırdığı alanın aynısını kapsadığı sık sık savunulmuştur. Buna göre, ahlâk alanının görev dışı iş görmeden ya da özgecilikten (bu edimler erdemli bir karakteri taçlandırsalar da) ayrı olduğu savunulur.[22]

Özen sorunlarının bu şekilde görev dışı iş görme ve özgecilik

22. Bkz. G. Nunner-Winkler, "Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice", W. M. Kurtines ve J. L. Gewirtz, der., *Morality, Moral Behavior and Moral Development* (Wiley, New York, 1984), s. 348-61.

sorunları olarak sınıflandırılmasına karşıt olarak, yine Gilligan ve Blum'la birlikte, Habermas ve Kohlberg'e karşı, özen yükümlülükleri ve bağıntılarının sahiden ahlâki olduklarını, ahlâkın kıyılarından ziyade merkezinde yer aldıklarını savunmak istiyorum. Yukarıda betimlenen durumda, söz konusu ailenin mensupları burada ahlâki bir durum olduğunu görmüyor ya da hatta kabul etmiyorlarsa; başka bir anlatımla, bu durumun "ahlâken anlamlı" bir durum olduğunu göremiyorlarsa, o vakit bu insanlar ahlâki duygudan yoksundurlar. Ne var ki, sözünü ettiğimiz ahlâken anlamlı durum bir adalet durumu değildir. İki büyük kardeşin küçüğe yardım etmeme kararına varması durumunda bu kararda "adaletsiz" hiçbir şey olmayacak, ama eylemlerinde cömertlik ve ilgi barınmayan bir ahlâki "duygusuzluk" bulunacaktır. Habermas ve Kohlberg'ten farklı olarak, "cömertlik ve ilgi yoksunluğu ve duygusuzluk" ahlâki kategoriler olmayıp, yalnızca değerlendirme kategorileridir demeye hazır değilim. Bunların çıkarların öznelerarası çatışmalarını düzenlemeye dönük genel yordamlardan ziyade hayatlarımızın niteliğine ait olduğunu söyleyemiyorum. Böyle bir iddia ahlâk alanının gereksiz ve yetkisiz bir şekilde darlaştırılması demektir ve evrenselci bir ahlâki konumdan da türememektedir. Genişletilmiş zihniyete dayalı bir evrenselci ahlâki konum bize, yargılarımızın geçerliliğini bu bağlamda da yargılayabileceğimiz bir yordam sunar.

Bu bağlamda etikte evrenselciliğe bağıtlı kalmak bizden, söz konusu tüm bireylerin vakar ve değeriyle tutarlı bir şekilde edimde bulunmamızı ve tartışmalı meseleleri herkese açık ve kısıtlanmamış tartışmalar yoluyla çözüme kavuşturmaya gönüllü olmamızı ister. Bu, somut olarak ne anlama geliyor? Başarılı ağabeylerin ve küçük kardeşin, birinin ihtiyaçları ve öbürlerinin sorumlulukları ve beklentileri hakkında bir konuşmaya girişmeye gönüllü olmaları gerekir. Genelleştirilmiş bir öteki olarak en küçük kardeşin değeri ve ihtiyacına gösterilecek saygı, bundan daha azını gerektirmez. Gelgelelim, böyle bir konuşmanın sonucu bizzat konuşma yordamınca zorla kabul ettirilmez. Esasen, bağımlılık örüntülerini perçinleyebileceğinden, hınç duyguları yaratabileceğinden vb. ötürü büyük kardeşlerin malî yardımda bulunmalarının bu noktada arzu edilebilir olmadığını konuyla ilgili herkesin görmesi ola-

naklı. Aynı zamanda, bu hayati noktada en küçük kardeşe yapılacak bir parça yardımın, onun kendine yeterli bir varoluş doğrultusunda kendi ayakları üstünde durmasına katkıda bulunacağına karar vermek de olanaklı. Yordamlar özgül sonuçları zorla kabul ettirmez; yalnızca kendi eylemlerimiz, yargılarımız ve ilkelerimiz için kullanabileceğimiz haklılaştırım türlerini kısıtlar. Yukarıda 1. bölümde taslağını çıkardığım gibi, söylem etiği hak anlayışlarının iyi anlayışlarını kısıtladığı deontolojik ve evrenselci bir ahlâk teorisidir. İşte, özen perspektiflerinden ayrılarak evrenselcilerin saflarına yeniden katıldığım nokta da bu.

Buraya kadar, ahlâk alanının tanımlanması ya da özgülleştirilmesi ile evrenselciliğe bağıtlanmanın gerektirdiği haklılaştırım ya da argümantasyon düzeyinin birbirinden ayrılması gerektiğini savundum. Evrenselcilik, olması gerektiği üzere yordamsal olarak yorumlandığı takdirde, böyle bir yordam, Habermas ve Kohlberg'in "adalete dair ahlâki meseleler"le ilgili olmaktan ziyade "iyi hayata dair değerlendirme sorunları"yla ilgili olduğunu düşündükleri durumlarda bile ahlâki yargılar, ilkeler ve düsturların geçerliliğini sınavdan geçirmek için kullanılabilir. Özen sorunları ahlâki sorunlardır ve aynı zamanda evrenselci bir konumdan hareketle ele alınabilir. Böyle bir evrenselcilik, özen ahlâkının içerisinde iş görmek zorunda olduğu kısıtlanımları sağlar.

(c) Lawrence Blum'un yukarıda tartışılan şemasına dönecek olursak, benim yerleştiğim konum 4, 6 ve 7 numaralı tezlerin beslediği bir konum olacaktır. Özen sorunları sahiden ahlâki sorunlardır, ama özen perspektifleri ahlâki bakış açısına dair ayrı bir açıklamaya sahip bir ahlâk teorisi oluşturmazlar (yukarıdaki 4. tez). Evrenselci bir ahlâkın kaygıları, özen kaygılarının içerisinde iş görmeye bırakılmaları ve gerektiğinde bunlar karşısında "ağır basmaları" gereken kısıtlanımlar ortaya koyar (yukarıda 6. tez); ve özen kaygıları "yansızlıkçı bir perspektiften hareketle geçerli kılınmalı ya da onaylanmalıdır" (7. tez). Bunları daha net bir şekilde dile getirebilmek için yukarıdaki örneğe geri dönmeme izin verin. Şimdi varsayılım ki bu ailenin mensupları Don Carleone (Baba) klanına dahil ve Mafya dünyasına mensup olsun. Mafya, bir kimsenin kendi klanı ya da geniş ailesinin mensuplarına borçlu olduğu

özen ve karşılıklı sorumluluğa dayanan bir örgütlenme olmakla birlikte, gruba mensup olmayanların hayatları, vakarı ve mülkleri karşısında duyulan nefret ve bir adaletsizlik ahlâkı bu özen ahlâkına eşlik eder. Özen teorisyenlerinin, bir özen ahlâkı konumundan Mafya gibi klanların "ahlâksız" bulunacakları ölçütleri özgülleştirmeleri gerekir. Bu noktada Kantçı evrenselciliğin zaruri olduğu kanısındayım. Bir özen ahlâkı basitçe, ahlâken iyi olan, bana benzeyenler açısından en iyi olan şeydir deme noktasına gelebilir. Böyle bir talep, ahlâken en iyi olanın beni en fazla hoşnut eden şey olduğunu savunmaktan hiç farklı değildir.

Yukarıdaki 6. tez, evrenselci bir ahlâkın, özen kaygılarının içerisinde iş görebilecekleri kısıtlanımlar koyması gerektiğini bildirir. Verdiğimiz örnekte bu, büyük kardeşlerin küçük kardeşe, ahlâki bir bakış açısından, malî hayatını yoluna koyabilmesi için X kişisini öldürmesinin uygun olacağını tavsiye edemezler; başka bir kişinin vakar ve değerini çiğneyen başka herhangi bir tavsiye de ahlâki bakış açısıyla bağdaşmayacaktır. Doğruluk ilkesi, erdemli davranış ve iyi yargının reçetelerini sınırlandırır. Sözgelimi, küçük kardeşe zengin bir kadınla evlenip hayatını bir düzene sokmasını tavsiye etmek ahlâki olmaz; çünkü bu, söz konusu kadına bir amaca yönelik araç muamelesi etmek demektir ve bu da kadının insan vakarıyla uyuşmaz.

Yukarıda 7. tezin belirttiği gibi, özen kaygıları "yansızlıkçı bir perspektiften geçerli kılınmalı ya da onaylanmalıdır". Bence, "aile mensupları birbirlerine özen ve ilgi göstermeli, birbirlerini desteklemeli" ilkesi, yalnızca bazıları açısından değil, herkes açısından haklılaştırılabilir; çünkü, pratik bir söyleme girerek, hiçbir dayanışma barındırmayan ailelerin bulunduğu bir dünyanın mı, yoksa ailelerin böyle bir karşılıklı destek ve dayanışma sergiledikleri bir dünyanın mı herkes için arzu edilir olduğunu tartışabilseydik, hepimiz, ikinci alternatifin ilgili herkesin çıkarına olduğu konusunda anlaşabilirdik. "Musevi, İrlandalı ya da İtalyan ailelerin mensupları birbirlerine destek olmalı, kendileri arasında dayanışma kurmalı, ve özen göstermeli" demek ile kim olursak olalım, artyöremiz ne olursa olsun, ailelerin ya da aile benzeri hane düzenlemelerinin destek, ilgi ve özen barındırdıkları bir dünyayı, bunların olmadığı bir dünyaya yeğliyoruz demek arasında bir fark vardır. İkinci

iddianın evrenselleştirilebilir bir ahlâki iddia olmasına karşılık, birincisi her iki yöne çekilebilecek bir grup ahlâkının etno-merkezci bir ifadesidir: Grup dayanışması sıklıkla, gruba mensup olmayan bireyler karşısındaki ahlâki ilgisizlik ve nefret pahasına başarılır.

Bununla birlikte, daha katı anlamda bir Kantçı teorisyenin "...ya yeğlenebilir bir dünya" iddiasının statüsü konusunda bizi şu soruyla sorguladığını varsayın: Bu, faydacı ve vargısalcı bir iddia olmuyor mu? Yukarıdaki iddiayla, böylesi bir evrende genel olarak mutlulukların ve refahın toplamının, bundan başka bir evrende olacağından daha fazla olacağını savunmuş olmuyor muyum? Bir düzeyde, ahlâken bozuk olmayan aileler hakkındaki bu gözlemler insanlığın refahı ve gelişmesine duyulan bir ilgiden kaynaklanıyor elbet. Öte-teorik düzeyde ise genel ahlâki normların geçerliliğini fayda ilkesinin ya da insanlığın refahına dair ilave birtakım ahlâki ilkelerin değil, tek başına söylemsel yordamın tanımladığını bildiren konuma bağlıyım. Ama aynı zamanda feminist olan bir söylem teorisyeni olarak, somut ötekinin ihtiyaçları ve mutluluğu da en az genelleştirilmiş ötekinin vakar ve değeri kadar ilgi alanıma giriyor.

Habermas ve Kohlberg, işte bu açıdan da Gilligan ve öbür feministlerin temel bir içgörüsünü rafa kaldırmakta gereğinden fazla acele ettiler: Bizler birer yetişkin haline gelmeden önce birer çocuğuz ve başkalarının bizi beslemesi, gösterdikleri özen ve sorumluluk, ahlâken ehil, kendi kendine yeterli bireyler haline gelecek şekilde gelişmemiz açısından zaruri. Birey-oluş (ontogenetically) açısından bakıldığında ne adalet ne de özen önceliklidir; bunların her biri, kırılgan ve bağımlı bir insan yavrusunun özerk, yetişkin bir birey haline gelirken yaşadığı gelişim açısından zaruridir. Yalnızca birer çocuk olarak değil, aynı zamanda ihtiyaçları ve zaaflarıyla, duyguları ve arzularıyla somut cisimleşmiş varlıklar olarak yaşadığımız hayat, Hannah Arendt'in sözcükleriyle "insan ilişkileri ağı"nda ya da Carol Gilligan'ın sözcükleriyle "özen ve bağımlılık" ağlarında cereyan eder. Modern ahlâk teorisi ve bilhassa evrenselci adalet ahlâkları, birer bedene sahip benlikler olarak kırılganlığımızı ve bağımlılığımızı unutma ve bastırma pahasına ahlâki özneler olarak vakar ve değerimizi vurgulamaktadır. İçinde yaşadığımız bağımlılık ağları ve insan iliş-

kileri ağı, bizler büyüdükçe küçük gelen giysilere ya da eskitip attığımız pabuçlara benzemez. Bunlar bizleri bağlayan bağlardır; ahlâki kimliklerimizi, ihtiyaçlarımızı ve iyi hayat konusundaki vizyonlarımızı şekillendiren birer bağdır. Özerk benlik, cisimselliği giderilmiş soyut benlik değildir; evrenselci ahlâk teorisinin, insan varlığın oluşumunda özen ve adaletin birbirlerine tekabül ettiği derin deneyimleri kabul etmesi gerekir. Gilligan, adalet ve özenin karşılıklı bağımlılığını şöyle formülleştirir:

> Teorik açıdan, adalet ve özen arasında yapılan ayrım, düşünme ve hissetme, bencillik ve özgecilik, teorik akıl yürütme ve pratik akıl yürütme arasındaki bildik ayrımları çapraz keser. Bu durum, hem kamusal hem de özel alanda tüm insan ilişkilerinin *hem* eşitlik *hem de* duygusal bağlılık çerçevesinde nitelenebileceğini ve hem eşitsizliğin hem de yalnızlığın ahlâki ilginin zeminini oluşturduğu gerçeğine dikkati çeker. Ezilme ve terk edilmişliğe herkesin duyarlı olmasından ötürü, her iki ahlâki vizyon -adalet ahlâkı ve özen ahlâkı- insan deneyiminde tekrar tekrar ortaya çıkar. Başkalarına haksızlık etmemeyi ve ihtiyacı olana sırtını çevirmemeyi öğütleyen ahlâki buyruklar, bu farklı ilgileri yakalamaktadır.[23]

Gilligan'ın bulgularının evrenselci ahlâk teorileri karşısında ortaya koyduğu meydan okuma şu soruları doğurur: İnsanların hayatlarında adaletin yanı sıra özenin temel önemini bir arada nasıl kabul etmeli ve ahlâki olanın ifade edilmesine evrenselciliğin koyduğu haklılaştırımcı kısıtlanımlardan vazgeçmeksizin özen kaygılarını içerecek şekilde ahlâk alanını nasıl genişletmeli?

Habermas'ın "Adalet ve Dayanışma: '6. Aşama'yla İlgili Tartışma Üzerine" başlıklı yazısında, Gilligan tartışmasında ortaya atılan soruların bazıları gecikmeli bir şekilde kabul edilmektedir. Kohlberg'in adalet ve cömertliği birleşik bir ahlâk perspektifi oluşturacak şekilde bütünleştirme doğrultusundaki son çabalarını yorumlayan Habermas şöyle yazmaktadır:

> Bireylere eşit muamele perspektifini tamamlayan cömertlik değil, da-

23. Carol Gilligan, "Moral Orientation and Moral Development", E. F. Kittay ve Diane T. Meyers, der., *Women and Moral Theory* (Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1987), s. 20.

yanışmadır. Bu ilke, ortak hayat bağlamının bütünlüğünün aynı şekilde sağlanması birer arkadaş olarak herkesin çıkarına olması gerektiğinden, her kişinin öbür kimsenin sorumluluğunu üstlenmek zorunda olduğunun farkına varılmasından kaynaklanır. Deontolojik olarak kavranan adalet, kendisinin ters ucu olarak dayanışmayı gerektirir... Her özerk ahlâk, eşanlı olarak iki amaca hizmet etmek zorundadır: Eşit muamele ve böylece her kişinin vakarına eşit saygıyı gerektirmesi sayesinde, toplumsallaşmış bireylerin kişisel dokunulmazlığıyla ilgilidir; ve bireylerin içerisinde toplumsallaştıkları bir cemaatin mensupları arasında dayanışma olmasını gerektirmesi sayesinde, öznelerarası karşılıklı tanınma bağıntılarını korur. *Adalet* benzersiz ve kendi kendini tayin eden bireylerin eşit özgürlüğüyle ilgiliyken, *dayanışma* birbirleriyle nihai olarak öznelerarası ortak bir hayat biçimi içerisinde bağlantılı olan arkadaşların refahıyla ilgilidir...[24]

Bu iki formülleştirim arasında çarpıcı benzerlikler var. Gilligan "eşitlik ve duygusal bağlılık"tan, "başkalarına haksızlık etmeme" ihtiyacından ve "ihtiyaç duyana sırtını çevirmemek"ten söz ediyor. Habermas ise "dayanışma"dan, "öznelerarası karşılıklı tanınma bağıntıları"nın korunmasının her kişinin çıkarına olduğundan söz ediyor.[25] Ağırlık verilen noktalar konusunda farklılıklar olduğu da doğru elbet. Habermas'a göre adalet, bireyler arasında birbirlerinin refahının "karşılıklı tanınması"nca (*Anerkennung*) yumuşatılır; Gilligan'a göreyse adaletin özen tarafından, bağımlılık ve kırılganlığın karşılıklı tanınmasıyla yumuşatılması gerekir. Ama her iki formülleştirimde de ahlâki özerklik ve adalet idealleri kırılgan insan ilişkilerindeki temellerine geri götürülür ve böylece "hacime indirgenir". Adalet perspektifinin *genelleştirilmiş* ötekisi daima bir somut ötekidir de; ve ötekinin bu somutluğunu tanımamız için, her insan yavrusunun içerisinde toplumsallaştığı insan ilişkilerindeki özen, paylaşım ve karşılıklılığı anımsamamız yeterlidir. Feminist teori, Kantçı gelenekte yer alan evrenselci ahlâklara, "toplumsallaşma yoluyla, kendi kimliklerini asla kendi başlarına ortaya

24. Habermas, "Justice and Solidarity", s. 47.

25. "Karşılıklı tanıma" izleği ve bu tanınma bağıntılarının ahlâk teorisi açısından önemi Axel Honneth'in şu çalışmasının merkezinde yer alıyor: *Habilitationschrift*, "Kampf um Anerkennung. Ein Theorieprogram im Anschluss an Hegel und Mead", Frankfurt Üniversitesi, 1990.

koyamayacak şekilde bireysenen canlı yaratıkların kırılganlığı"nı telafi etme ihtiyacını[26] anımsatıyorsa eğer, o halde bunun gibi teorilerde önemli bir paradigma değişikliği ortaya çıkmaktadır. (Bu paradigma değişikliğini elinizdeki kitabın sunuş bölümünde, "yasa koyucu ve tözselci bir evrenselcilik"ten uzaklaşılarak "etkileşimsel evrenselcilik"e doğru hamle edilmesi olarak betimlemiştim).

2. GİLLİGAN TARTIŞMASINDA TOPLUMSAL CİNSİYET VE FARKLILIK

Carol Gilligan'ın Kantçı gelenekte yer alan evrenselci ahlâk teorileri karşısındaki meydan okuması, bu teorilerin ahlâk alanı konusundaki tanımlarını genişletmelerini, barındırdıkları özerk benlik ideallerini kadınlar ve çocukların deneyimleri ışığında sorgulamalarını ve evrenselci bir ahlâk teorisinin aynı zamanda "dışlanan ötekiler"in sesini önemsemesi gerektiğini kabul etmelerini talep eder. Kadınlar ve ahlâk teorisi etrafında son yıllarda gelişen tartışma, aynı zamanda feminist teori içerisinde "farklılık" sorusuna gösterilen genel ilginin merkezinde yer aldı. Gilligan'ın çalışmasına yönelik en şiddetli eleştiriler, Gilligan'ın meslek sahibi, heteroseksüel, beyaz kadınların "sesi"ni tüm kadınların sesi olarak varsaydığını, bunun gayrı meşru olduğunu düşünen feministler tarafından dile getirildi.[27] Yerleşik akademik disiplinler açısından bizzat "farklılık" olgusunun yıkıcı bir sorun olmasına karşılık, feminist teori açısından farklılığın var olması, farklılığın ideolojik inşasının açığa çıkarılması, toplumsal ve tarihsel oluşumunun açıklanması temel bir görevdir.

"Farklı" bir ses gerçekten kadınların sesi mi? Irk ve sınıf farklılıklarından bağımsız, toplumsal ve tarihsel bağlamından soyutlanmış bir "kadın sesi" olabilir mi? Gilligan'ın ahlâki akıl yürütme açısından erkekler ile kadınlar arasında saptadığı farklılığın kökeni nedir? Kadınların "özen ve sorumluluk" yaklaşımından ha-

26. Habermas, "Justice and Solidarity", s. 46.
27. Bu eleştiriyi daha önce Linda Nicholson dile getirmişti. Bkz. "Women, Morality and History", *Social Research*, Kadınlar ve Ahlâk konulu özel sayı, 50.3 (Sonbahar 1983), s. 514-37.

reketle akıl yürütmeleri konusunda Gilligan'ın yaptığı analiz yalnızca kadınsılık hakkındaki yerleşik klişeleri tekrarlamıyor mu? Bunun gibi birçok sorunun yol açtığı sorunları çözmek için, ahlâk teorisi içerisinde kadınların farklılığı sorusuna yaklaşmanın üç ayrı yolu arasında, yani metodolojik, indirgemeci ve postmodernist yaklaşımlar arasında bir ayrım yapacağım.

Metodolojik boyutlar

Gilligan, kendi çalışması üzerine daha sonradan geliştirdiği düşünümlerde, çalışmasına "kadınların sesi" yerine "farklı bir sesle" adını vermesinin bilinçli bir seçim olduğuna dikkati çekti.[28] İlgilendiği sorun, kendisini eleştiren bazılarının savunduğunun tersine, "ahlâki akıl yürütmede görülen cinsiyet farklılıkları" değildi. Daha ziyade, kadınların ve deneyimlerinin psikolojideki anadamar gelişim teorilerinden dışlanmasının ne "evrensel" ne de "yansız" olan birçok model ve hipotez yarattığını gösterebilmek için kadınların deneyimlerini psikolojik teoriyle karşılaştırmıştı -kitabının altbaşlığı da budur.

"Toplumsal cinsiyet", Gilligan'ın erken dönem çalışmalarına rehberlik eden analitik ve metodolojik bir kategori değildi. Gilligan açısından, toplumsal cinsiyet farklılığının ampirik olarak saptanması, toplumsal cinsiyetin açık seçik bir araştırma kategorisi olarak kullanılmasından önce gelmiş gibi görünüyor. "Toplumsal cinsiyet" terimiyle, insan varlıkların eril ve dişil tipler halinde farklılaşan bir tarzda kurulmalarını ifade etmek istiyorum. Toplumsal cinsiyet bağıntısal bir kategoridir. İnsan varlıklar arasındaki belli türden bir farklılığın kurulmasını açıklamaya çalışan bir kategoridir. Feministler, ister psikanalitik, postmodern, liberal ya da isterse eleştirel bir yaklaşım içerisinde yer alsınlar, toplumsal cinsiyet farklılıklarının kurulmasının toplumsal ve tarihsel bir süreç olduğu ve toplumsal cinsiyetin doğal bir olgu olmadığı varsayımı konusunda hemfikirdirler. Dahası, bu konuda bazı anlaşmazlıklar

28. Carol Gilligan, Ellen C. Dubois, Mary C. Dunlop, Catharine A. MacKinnon, Carrie J. Menkel-Neadow, "Feminist Discourse, Moral Values and the Law -A Conversation", 1984 yılı James McCormick Mitchell Dersi, *Buffalo Law Review*, 34.1 (Kış 1985), burada s. 39.

olsa bile, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki karşıtlığın sorgulanması gerektiği konusunda Londa Schiebinger, Judith Butler ve Jane Flax'ın son yıllarda ortaya koydukları çalışmalarla aynı fikirdeyim.[29] Ama cinsel farklılığın sırf anatomik bir farklılık olduğunu kastetmiyorum. Bizzat anatomik farklılığın kurulması ve yorumlanması toplumsal ve tarihsel bir süreçtir. Türün eril ve dişil mensuplarının farklı oldukları bir olgudur, ama bizzat bu olgu aynı zamanda daima toplumsal olarak kurulmaktadır. Toplumsal cinsiyet kimliğinin bir boyutudur cinsel kimlik. Toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasındaki bağıntı, doğa ile kültür arasındaki bağıntıya benzemez. Bizzat cinsellik, kültürel olarak kurulmuş bir farklılıktır.

Ulaştığı sonuçlar hakkında ciddi kuşkular yaratan, Gilligan'ın çalışmasında toplumsal cinsiyetin bir araştırma kategorisi olarak bulunmayışıdır. Linda Kerber, "Tarihçilere Bazı Uyarılar" başlıklı yazısında bu sorunu yorumluyor:[30]

> *Farklı Bir Sesle*, toplumsal sözcük dağarının feminist açıdan yeniden tanımlanmasının önemli bir parçasıdır. Bir zamanlar dedikodu olarak bir kenara bırakılanlar şimdi artık sözlü geleneğin muhafaza edilmesi olarak değerlendirilebilir; bir zamanlar ev kadınlığı olarak değersizleştirilen faaliyetler şimdi artık toplumsal yeniden üretim ve gayri safi milli hasılaya yapılan önemli bir katkı olarak anlaşılabilir. Bir zamanlar alçaltıcı, sonuç alıcılıktan uzak ve küçümseyici anlamda "kadınsı" bulunan davranış tarzının daha ziyade karmaşık, inşa edici ve insani bir davranış olarak görülüp değer verilmesi gerektiğinde ısrar eden Gilligan bu açıdan insana güç veriyor. Ama, bu argümanla farklı bir dile bürünmüş halde daha önce karşılaşmış olduğumuz savunusu.

29. Bkz. Londa Schiebinger, "Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy", Catherine Gallagher ve Thomas Laquer, der., *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (University of California Press, Berkeley, 1987), s. 42-83; Judith Butler, "Variations on Sex and Gender: De Beauvoir, Wittig and Foucault", Benhabib ve Cornell, der., *Feminism as Critique*, s. 128-43; Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs*, 12.4 (1987), s. 621-43. Butler ve Flax'le olan belli bazı anlaşmazlıkları bundan sonraki bölümde tartışıyorum.

30. L. Kerber, "Some Cautionary Words for Historians", "On 'In a Different Voice': An Interdisciplinary Forum", *Signs*, 11.2 (Kış 1986), s. 304-10, burada s. 306; Gilligan'ın çalışması konusundaki benzer ilgiler için ayrıca bkz. Linda Nicholson, "Women, Morality and History", s. 514-37.

en azından bu tarihçinin başına musallat olmaktadır. Bunun bazı varyantları bizzat batı medeniyeti kadar eskidir; aklın erkeklere, duygunun ise kadınlara atfedilmesi bizim kültür geleneklerimizin merkezinde yer almıştır... Antik gelenek, kamusal iktidarı haksız bir şekilde erkeklere teslim ederek kadınları ev işlerine havale eden açık seçik bir toplumsallaşma tarafından, kimileyin politikadan hareketle ve kimileyin biyolojiden hareketle savunulan bir toplumsallaşma tarafından uzun süredir perçinlenmiştir. Gilligan şimdi psikolojiden alınmış argümanlar ilave ediyor olsa da, çalışması zaman zaman toplumsal cinsiyete dayalı davranışın biyolojik olarak belirlendiği ve kimi zamanlardaysa bu davranışın da öğrenildiği (toplumsallaşmanın, önceki analistlerin varsaydıklarından daha erken bir aşamasında olsa bile) sonucuna varmaktadır.

Kerber önemli bir noktayı işaret ediyor. Gelgelelim, Gilligan'ın araştırmasında saptadığı ahlâki akıl yürütme tarzlarının ve kadınların belli bir tarzda akıl yürütmeyi öbürüne göre daha sık tercih etmelerinin "kadınlık" denilen ontolojik ve evrensel bir özü yansıttığını düşündüğü iddiası pek inandırıcı değil. Toplumsal cinsiyet farklılığı sorunu Gilligan'ın çalışmasında çok daha karmaşıktır ve nihai olarak araştırmasını yürütürken başvurduğu (hiç değilse başlangıçta) bilişsel-gelişimsel çerçevenin tarih dışılığına yaslanır. Piaget ve Kohlberg'in geliştirdikleri haliyle bu teori filojeniyle, yani türün gelişimiyle değil, ontojeniyle, yani bireysel gelişimle ilgilidir. Bu teori, çocuğun ve yetişkinin ahlâki yargı yetisinin gelişiminin nasıl da bir olgunlaşma süreci olduğunu ve bunun insan zihninin deneyim ve çevreyi yapılandırma potansiyelleri arasındaki etkileşimi içerdiğini açıklayan bir model ortaya koyar. Benlik ve dünya arasındaki bu etkileşim, çocuk büyüdükçe bazı uyumsuzluklar ve krizler yaratır. Bunlar erken dönemin ahlâki akıl yürütme örüntüleri içerisinde çözümlenemez ve ahlâki akıl yürütmenin "daha yüksek" aşamalarına geçilmesini gerektirir. Kohlberg, ahlâki akıl yürütmenin "daha yüksek" aşamalarının basitçe gelişimin sonraki aşamaları olmayıp, bilişsel ve felsefi bir bakış açısından, aynı zamanda ahlâki ikilemlerin çözümü açısından daha "uygun" aşamalar olduğunu savunur.

Bu teorinin konusu, tanımı gereği, toplumsal cinsiyet bakımından yansızdır; çünkü bu yeteneklerin türe özgü oldukları söy-

lenir. Bu teori toplumsal cinsiyete dayalı bir alt-metin barındırır elbet. Ahlâkın öğrenilmesi belli türde faaliyetlerin sonucu olduğundan, bu faaliyetlerin genç erkekler ve kızlar açısından neler olduğunu sorabiliriz pekâlâ. Çocukların oyunları toplumsal cinsiyet açısından yansız mıdır? Piaget'nin, erkek çocukların misket oyunu oynarken, kurallara kızların oyunlarında görülmedik ölçüde kesin ve karmaşık bir dikkat gösterdiklerini ve kuralların yönettiği müzakerelere daha eğilimli olduklarını belirten sözlerini anımsamak gerek.[31] Dahası, bu teorinin ahlâki akıl yürütmenin "daha yüksek" düzeylere doğru gelişmesinin benliğin toplumsal hayatta farklı roller üstlenme fırsatlarına bağlı olduğunu iddia etmesinden ötürü, toplumsal cinsiyete sahip bir evrende erkeklerin ve kadınların üstlenecekleri rol türlerinin farklı olacağını umabiliriz pekâlâ.

Carol Gilligan, Kohlbergci modelin toplumsal cinsiyet açısından yansız olduğu iddiasını farklı bir düzeyde reddetti. Faaliyetlerin ve toplumsal rollerin toplumsal cinsiyete dayalı alt-parçası üzerinde odaklanmak yerine kişilik örüntüleri üzerinde odaklandı. Gilligan bunu yaparken Nancy Chodorow'un *The Reproduction of Mothering* (Annelik Pratiğinin Yeniden Üretimi) başlıkla çalışmasını temel aldı. Kısaca söylenirse, Chodorow, her çocuğun yaşamak zorunda olduğu ayrılma ve bireyleşme süreçlerinin erkekler ile kadınlar açısından farklı cereyan ettiğini savunur. Erkek çocuk örneğinde, ayrılma ve bireyleşme, birincil bakıcı sima olan annenin (zorunlu olarak biyolojik anne olması gerekmese de) karşıtı olan bir toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşmasını içerir. Bir erkek çocuk haline gelmek yalnızca annecikten başka bir şey olmak değil, annecikten farklı bir şey olmak demektir; kişiliğin anneyle en yakından bağdaştırılan boyutlarının bastırılmasını içerir. Kızlar açısından, bir kız haline gelmek annecikten farklı, ama aynı zamanda anneciğe benzer olmak demektir. Toplumsal cinsiyet kimliği iki-ikibuçuk ve üç yaş civarında oluşur. Kadınların hakir görülmesi ve ezilmesine dayalı bir patriyarkal toplumda, toplumsal cinsiyet kimliği kadınları değersizleştiren ve hakir gören tutumların içselleştirilmesiyle el ele gider.

Gilligan ve Chodorow, küçük çocukların bu psiko-cinsel ge-

31. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, çev: Marjorie Gabain (Free Press. New York, 1965), s. 77.

lişimlerinin, insan türünün yetişkinleri arasında belli kişilik örüntüleri doğurduğu konusunda hemfikirdir. Erkek, egosunun sınırları konusunda daha sağlam oturmuş bir duyguya sahiptir; benlik ile öteki arasındaki ayrım daha katıdır. Kadınlar açısından benlik ile öteki arasındaki sınırlar daha akışkandır. Kadınlar öteki karşısında daha fazla empati ve sempati duyguları sergileme eğilimindedir. Bu kişilik örüntülerinin her biri beraberinde belli bozuklukları da getirir. Erkekler yakınlık ve bağlanmayı kendi kişiliklerine bir tehdit olarak yaşantılarken, kadınlar başkalarının taleplerine karşılık veren sağlam bir kimlik ve bireysellik oluşturmak için çok çaba sarfederler.

Şimdi bildiğimiz haliyle bu psiko-cinsel model, toplumsal cinsiyet farklılığının ortaya çıkışını açıklayan bir teori değildir. Bu model bize yalnızca toplumsal cinsiyet farklılığının "yeniden üretimi"ne ilişkin bir şema sağlar. Bu modelde anne siması zaten dişidir; çocuğun ilk üç yılı süresince baba mevcut değildir. Ayrıca, geniş toplumsal bağlamda annelik pratiğinin toplumsal olarak hakir görüldüğü ve böylelikle küçük eril çocuğun bu faaliyeti olumsuz karakteristikler ve değerlerle ya da en azından oldukça müphem karakteristiklerle bağdaştırmayı öğrendiği varsayılır. Chodorow'un modeli, toplumsal cinsiyet farklılığını karakteristik modern biçimi altında önceden varsayar; bu farklılığın tarihsel ve toplumsal kuruluşunu açıklamaz. Bu model dişi toplumsal cinsiyet niteliklerinin patriyarkal küçümsenişini önceden varsayar ve bu niteliklerin yeniden üretilmesini açıklar, tarihsel kökenlerini değil. Gilligan, bu modele yaslanması ölçüsünde, toplumsal cinsiyetin toplumsal inşasını açıklamaz. Gilligan bir yandan anadamar psikoloji teorisinin toplumsal cinsiyet farklılığını ihmal ettiğini saptamış, öbür yandan bunun söz konusu teoriler içerisinde süregiden, ama net bir şekilde görülmeyen bir alt-metin olarak bulunduğuna dikkati çekmiştir.

Şu halde, Gilligan'ın çalışmasında toplumsal cinsiyet farklılığının açıklanmaksızın bırakıldığını ileri süren Linda Kerber haklıdır. Bu farklılığı açıklamak için ahlâk teorisinden uzaklaşıp toplumsal cinsiyet bağıntılarına dair bir toplum teorisine uzanmak zorundayız; psikoloji teorisini ardımızda bırakıp toplumsal cinsiyetin gelişim ve kuruluşuna dair tarihsel bir sosyolojiye yönelmek zorundayız. O nedenle, analitik bir kategori olarak top-

lumsal cinsiyet, yerleşik disipliner sınırları altüst eder.

İndirgemeci itirazlar

Linda Kerber gibi kadın tarihçileri ve feministler Carol Gilligan'ın çalışmasını metodolojik açıdan, vardığı sonuçların tarihselliğini ihmal ettiği için ve ahlâk teorisinde saptadığı kadınların farklılığının tarihsel belirleyicilerini görmezden geldiği için eleştirirlerken, başkaları da Gilligan'ın tamamen değilse de öncelikle kadına özgü diye betimlediği "farklılık" türünün *baskıcı* olduğunu savundular. Claudia Card ve Catharine MacKinnon, "özen ve sorumluluk" ahlâkının Nietzscheci köle ahlâkının bir değişkesi olduğu görüşünü dile getirdi.[32] Card şöyle yazar: "Kadınların barındırdıkları değerler üzerine yapılan incelemeler, etik üzerine yazdıkları doğrudan doğruya karakter ve ideallerin gelişimi açısından tahakküm ve tâbi kılınmanın doğurduğu sonuçlara eğilen Nietzsche'den yararlanabilir. Nietzsche'nin hedefi Hıristiyan ahlâkı olsa da, düşünceleri son zamanlarda saptanan kadın değerlerine uygulanabilir niteliktedir".[33] Nietzsche'yi izleyen Card, "kadınların ahlâkının alt bölgesine" eğilinmesini ister.[34] Nietzsche'ye göre, ahlâk, güçlü olanın zayıfa tahakküm etme yönündeki yaşam itkisinin bir yüceltimidir; ahlâkın kökenleri, zayıfın kendine zarar verilmesini önlemek üzere güçlüye dayattığı içselleştirilmiş denetimlerden ibarettir.[35]

32. Bkz. Claudia Card, "Women's Voices and Ethical Ideals: Must We Mean What We Say", *Ethics*, 99.1 (Ekim 1988), s. 125-36. Card'ın bir özen etiğinin birbirine özen gösteren taraflar arasındaki saldırganlık ve manipülasyon duygularını hangi yollardan gizleyebileceğine ya da suskunluğa itebileceğine ve ölçüsü kaçmış bir özgeci etiğin kişiliği derinden çarpıtabileceğine (annece sevginin aşırı biçimlerini ve ana-babaların vesveseli hallerini düşünelim) gösterdiği ilgi isabetlidir. Ne var ki, Card, Gilligan'ın "özen yaklaşımı"nı idealleştirdiğini savunurken haksızlık etmektedir. Bizzat Carol Gilligan, bilhassa kadınların eğilimli oldukları kendi kendini yok etme ve yadsıma tehlikelerine çeşitli yerlerde dikkati çekmektedir; karş. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982), s. 64 ve sonrası, 123 ve sonrası. Ayrıca Catharine A. MacKinnon'ın şu söyleşide söylediklerine bakınız: "Feminist Discourse, Moral Values and the Law -A Conversation", s. 25 ve sonrası.

33. Card, "Women's Voice and Ethical Ideals", s. 130.

34. A.g.e., s. 135.

35. F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, çev: Francis Golffing (Doubleday,

MacKinnon, Nietzsche'ye kadar uzanmayıp, yalnızca Marksist sınıf mücadelesi teorisine başvurur. Nasıl "egemen düşünceler" "egemen sınıflar"ın düşünceleriyse, başat ahlâk anlayışları da zorunlu heteroseksüelliğe ilişkin toplumsal cinsiyete ve sınıf farklılıklarına dayalı baskıcı bir sistemin ürünüdür. MacKinnon'a göre, Gilligan heteroseksüel kültürün kadınlar hakkında sahip olduğu "iyi kız" imgesine bilimsel bir statü kazandırmanın dışında pek bir şey yapmamıştır. "İyi kız" imgesinin amacı, kadınları "nazik, özenli ve sorumlu" şeklinde tasvir ederek "evcilleştirmek"tir. MacKinnon şöyle yazar:

> Öbür yandan, bu kitabın insanı en fazla öfkelendiren yanı (ki bu politik bir öfkedir), açıklayıcı düzeyi ihmal etmesidir. Gilligan aynı zamanda mağdurun sesini bulmuştur -evet, kadınlar mağduriyete düşürülmüş bir gruptur. Mağdurun sesinin dillendirilmesi çok önemli çünkü insanları mağduriyete itme yasaları tipik bir şekilde iktidar sahibi olanlar tarafından yapılır ve iktidar sahibi bir perspektiften doğar... Ama kadınların olumlu değer atfedilen bir kadınlık klişesiyle tanımlanmalarının olanaklılığı beni rahatsız ediyor. Bu klişe "kadınsılık"tır.[36]

Nietzscheci ve Marksist görüşlerin bu feminist temellükleri, karmaşık toplumlardaki normatif adalet ve ahlâk sorunlarını, çıkarların ve iktidarın gözlerden saklanmasına yarayan basit örüntülere indirger. Her iki görüş de nihai olarak derinden antipolitiktir: Nietzsche'nin nihai vizyonu, eski bilge filozof Zerdüşt'ün cemaatin ötesinde bir özerklik durumuna ulaştığı, estetik bir bilgelik ütopyasıdır. Ama geçmişin büyük düşünürlerini papağan gibi tekrarlamak yerine, feminist metodoloji Nietzsche'nin nihai ahlâk

---

New York, 1956), s. 170 ve sonrası. Nietzscheci kategorilerin temellük edilmesinde kadınların daha fazla tedbirli olmamaları şaşırtıcıdır; çünkü, Nietzsche'nin kadınlardan gerçekten ve derinden hazetmemesini bir yana bıraksak bile, insanlar arasındaki farklılığı "zayıflar" ve "güçlüler" şeklinde belirleyen "doğalcı" kategoriler, "farklılık"ın (yalnızca erkekler ve kadınlar arasındaki değil, aynı zamanda "zayıf" ve "güçlü" arasındaki, "Yahudiler" ve "Ariler" arasındaki farklılığın) doğal bir fark değil, toplumsal-kültürel bir inşa olduğunu belirten feminist teorileştirmenin bu temel öncülüyle de oldukça uyumsuzdur.

36. Gilligan vd., "Feminist Discourse, Moral Values and the Law -A Conversation", s. 73-4.

ütopyasına uygulanacak olursa, burada bir kez daha özerk, erkek ego, yani aynı anda "kuzu ve arslan olan" Zerdüşt keşfedilecektir. Bu ego şimdi katı bir Kantçı yasa koyucu olarak değil, sanatkârane, şairane, çok-yönlü, ama gereğinden fazla eril bir kahraman olarak sunulur.[37] Bu arkaik güzel ve bilge eril kahraman ideali, kadınlar ve ahlâk teorisi hakkındaki çağdaş tartışmanın işaret etmesi gerektiği nokta değildir.

Nietzsche'nin erken dönem yazılarında ahlâkı indirgemeci bir tarzda ele alışı, sonraki çalışmalarındaki "iyinin ve kötünün ötesinde" yaşayan güzel erkek şeklindeki estetik ütopyayla katmerlenir. Ahlâkı yalnızca egemen sınıfların çıkarlarının bir dışavurumu olarak gören indirgemeci Marksist ahlâk teorisi, sonuçta, bir total uzlaştırım toplumu ütopyasından ayrı tutulamaz. Nasıl sınıf çatışmasının ortadan kaldırılmasıyla tüm kişilerarası çatışmalar ve kıt kaynaklar konusundaki mücadeleler sona erecekse, halihazırdaki toplumsal cinsiyet rejiminin ya da MacKinnon'ın terimleriyle söylenirse, "zorunlu heteroseksüellik" rejiminin sona ermesiyle "toplumsal cinsiyet farklılığı"nın varlığı da sona erecektir.[38] "Erkeklerin kadınlar üstündeki egemenliği"nin yerine "şeyler üstünde egemenlik kurma" geçecektir. Şu halde, MacKinnon örneğinde söz konusu olan ütopya, güzel eril imgesi değil, bütünüyle rasyonel olarak yönetilen, şeffaf bir mükemmel iktidar toplumu imgesidir. Gelgelelim, benim yaptığım gibi, kişilerarası çatışmaların, ekonomik kıtlığın, insani kırılganlık kaynaklarının ve ihtiyacın adil bir toplumda bile büsbütün ortadan kaldırılmasının muhtemel olmadığına inanılacak olursa, ahlâk teorisi zorunlu he-

37. Mark Warren, Nietzsche'nin politik ideolojisini nitelendirmek için isabetli bir tabire, "yeni-aristokratik muhafazakârlık" tabirine başvurmakta, ama Nietzsche'nin iktidar ilişkileri konusundaki içgörülerini politik görüşlerinden ayrı tutmaktadır, bkz. *Nietzsche and Political Thought* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1988), s. 3. Nietzsche'nin politik düşüncesine eğilen Warren'ınki gibi şık ve ikna edici çalışmalara rağmen, Nietzsche'nin feminist teori açısından işe yararlılığından kuşku duymaya devam ediyorum ve Nietzsche'nin feministler tarafından temellük edilmesinin, bundan sonraki bölümde Judith Butler'a karşı savunacağım gibi, içgörüden daha ziyade sorun yarattığına inanıyorum.

38. Şu ifadesine bkz. "Cinsiyete zerk edilmiş, toplumsal cinsiyet farklılığına zerkedilmiş tahakküm ve tabiyet, erkeklerin ve kadınların toplumsal cinsiyet uyarınca yapılan tanımlarının bastırılmış toplumsal içeriğini oluşturur". "Feminist Discourse, Moral Values and the Law -A Conversation", s. 27.

teroseksüellik konusundaki egemen düşünceleri temsil ediyor diye kolay kolay reddedilemez. İnsani çatışma ve anlaşmazlık kaynaklarının düzenlenmesine ve paylaşılan bir insani varoluşun gerekliliklerinin korunmasına her zaman ihtiyaç duyulacaktır. Ahlâk ile politika, liberalizm ile radikalizm arasında kurulan karşıtlıklar gibi bir dizi dogmatik karşıtlıktan yola çıkan aşağıdaki gibi bir ifade, MacKinnon'ın hem politika hem de ahlâk anlayışının, eleştirel Marksist teori geleneğinden ziyade Leninist politikanın otoriter ütopyalarıyla pek çok ortak noktası olduğunu çok net bir şekilde gösteriyor:

> Bana kalırsa, farklılıklar yaklaşımını benimsemek ahlâki bir yaklaşım benimsemektir; oysa hiyerarşiyi eleştirmek politik bir yaklaşımdır. Bir farklılık görüşünü benimsemek aynı zamanda liberal bir görüş benimsemektir (bu her ne kadar muhafazakârlığı içermese de); oysa bir hiyerarşiyle uğraştığımız görüşünde olmak radikal bir yaklaşımdır. Ayrıca, toplumsal cinsiyet sorunlarının sözümona toplumsal cinsiyet farklılığı etrafında dönmesini sağlamanın, nihayetinde eril bir perspektife yerleşmek olduğunu düşünüyorum. Bundan dolayı farklılıklar yaklaşımını eril yanlısı bir yaklaşım olarak görüyorum. Toplumsal cinsiyetin her şeyden önce bir politik iktidar hiyerarşisi olduğunu benimseyen konum, bence, feminist bir konumdur.[39]

Politikanın inkâr edilmesinin düşüncesiz yanı, insanlar arasındaki tüm farklılıklara, tartışmalara, çatışma ve şiddete bir son verecek otoriter bir politika barındırmasıdır.[40]

Postmodernist çekinceler

Claudia Card ve Catharine MacKinnon, özerklik idealinden ve hatta belki de ahlâktan tamamen vazgeçer. Bunun tersine, post-

39. "Feminist Discourse, Moral Values and the Law -A Conversation", s. 21-2.
40. Marx'ın çalışmalarında ve Marksist gelenekte bulunan sıklıkla çelişkili politika vizyonlarının bir analizi için bkz. Jean Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (University of Massachusetts Press, Amherst, 1982); Dick Howard, *The Marxian Legacy* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988); S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, New York, 1986), 1. bölüm.

modernist feministler, Gilligan'ın çalışmasında imtiyazlı kılındığını düşündükleri "bağlantılı" ya da "bağıntısal" benliğin yerine "merkezsiz" ve "çatlak" bir benlik kavramı geliştirmeye çalışırlar.

"Özdeşliksel (identitary) benlik"e yönelik postmodernist eleştirilerden esinlenen Jane Flax ve Iris Young, "bağıntısal" benlik anlayışına itiraz eder. Buna göre, batının felsefe geleneği daima farklılık karşısında özdeşliğe, çoğulluk karşısında birliğe, değişim karşısında sürekliliğe değer vermiştir. Batı felsefi söyleminin öznesi farklılığı bastırma, ötekiliği dışlama ve heterojenliği küçümseme pahasına kurulur. Platon'dan Descartes'a ve oradan Kant'a kadar, benlik üniter, özdeş bir alt-katmandır; tutkuları akıl, istenci Ben yönetir, ötekiliğin de bastırılması gerekir.

Young, empatik, bağlantılı benlik anlayışının "tüm kişilerin kolay anlaşılmaz öteki olmaktan çıkacakları ve bunun yerine birbirlerini anladıkça kaynaşacakları, karşılıklı sempati duygusuyla dolacakları" bir durumu önceden varsaydığını savunur. "Böyle paylaşılan öznellik ideali ya da birbirleri karşısında şeffaf olan özneler ideali, öznelerin temelde asimetrik olmaları anlamında farklılığı inkâr eder".[41] Öznelerarası şeffaflığın varsayılması tek kusur değildir; eşit ölçüde itiraz edilebilir başka bir nokta da arzunun birleşik merkezi olarak özne kurmacasıdır: "Özne bir birlik olmadığından, kendisi kendine mevcut olamaz, kendini bilemez. Ne demek istediğimi, neye ihtiyaç duyduğumu, neyi istediğimi, arzuladığımı daima bilemem çünkü bunlar bir ego kökeninden doğmaz... Sonuçta, herhangi bir özne teki, kavranılamaz olan farklılıkların oyunudur... özne (bir) heterojen mevcudiyettir."[42] Young, hem Kartezyen/Kantçı üniter benlik kavramının hem de bağıntısal benlik anlayışına dayalı feminist teorinin bir "mevcudiyet metafiziği"ni ve bir "özdeşlik mantığı"nı sağlamlaştırdığı sonucuna varır.

Young'ın konumu, Gilligan'ın benlik konusundaki görüşünün batı felsefi geleneğindeki özerklik ve benliğe ilişkin geleneksel görüşlere meydan okumak şöyle dursun, öznelerin birbirlerini hakikaten anlayabileceklerini ve bireyin tutunumlu bir arzu öznesi ol-

41. Iris Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference", *Social Theory and Practice*, 12.1 (Bahar 1986), s. 10.
42. A.g.e., s. 11.

duğunu önceden varsayarak bu görüşlerin temel varsayımlarını sürdürdüğünü belirtir. Ama Young'ın bir iddiası, yani karşılıklı özen ve sorumluluğun "şeffaf" bir karşılıklı anlamayı varsaymak zorunda olduğu iddiası abartılıdır. Böyle bir mükemmel anlama ya da akılların mükemmel buluşması, Kantçı numenal benlikler görüşünün haklı bir eleştirisi olurdu; ama ne benim "somut öteki" kavramım (Young bunu da eleştiriyor) ne de Arendt'in "genişletilmiş zihniyet" görüşü, mükemmel bir anlama durumunun olduğunu varsaymak zorundadır. Young, yukarıda sunulan "konsensüs" ve "anlamaya ulaşma" arasında yapılan ayrıma dikkat etmiyor. Aydınlanmanın rasyonalistik teorilerinin ve bilhassa Rousseau'nun demokrasi teorisinin mükemmel bir konsensüsün olanaklılığı yanılsamasına dayandığını itiraf etmek gerekir; ama bu kitapta savunulan diyalojik etik modeli, anlama ve yanlış anlamanın, anlaşmanın yanı sıra anlaşmazlığın iç içe geçtikleri ve daima iş başında oldukları aralıksız bir süreç tasavvur ediyor. Genişletilmiş zihniyete ulaşmak için başvurulan araç olarak söyleşiye bağıtlanmak, anlamın sonsuzcasına düzeltilebilir ve belirlenmemiş olduğunu önerir.

Arzunun birleşik bir merkezi olarak görülen benliğin bir kurmaca olduğunu belirten itiraz, sorunu yine abartmaktadır. Öyle görünüyor ki, Young, bireysel kimliğin tutunumlu bir nüveye sahip olmasının önemini küçümsemek pahasına heterojenlik, anlaşılmazlık ve farklılığı selamlamaktadır. Oysa tüm farklılıklar yetkili kılmaz, her çeşit heterojenlik selamlanmaya değmez; her çeşit anlaşmazlık kişinin kendi kendini geliştirmesini sağlamaz. "Tutunumlu kimlikleri" fiziksel nesnelerin aynılığı çizgisinde kalarak düşünmek zorunda değiliz. Buradaki tutunumu, anlatısal bir birlik olarak düşünebiliriz. Bir öyküyü üniter kılan, bu öyküyü anlatanın bakış açısı olabilir, dinleyenin bakış açısı olabilir ya da aktarılan anlam ile alımlanan anlam arasındaki bir etkileşim olabilir. Kişisel kimlik bundan farklı değildir. Hannah Arendt'in vurguladığı gibi, doğduğumuz andan itibaren, hem yapıcısı hem de nesnesi olduğumuz bir "anlatı şebekesi" içerisinde yer alırız. Benlik hem öykülerin anlatıcısıdır hem de hakkında öykü anlatılandır. Tutunumlu bir özkimlik duygusuna sahip kişi, bu öyküleri ve perspektifleri anlamlı bir hayat öyküsü halinde bütünleştirmeyi başaran kişidir. Bir

hayatın öyküsü yalnızca başkalarının perspektifinde anlatılabilir olduğu zaman, benlik, kendi varoluşu üstündeki denetimi kaybetmiş olan bir mağdur konumuna gelir. Bir hayat öyküsü yalnızca bireyin konumundan hareketle anlatılabilir olduğu zaman, benlik dayanışma olmaksızın özerkliğe ulaşabilmiş bir narsist ve yalnızlığı seven bir kimse olur. Tutunumlu bir benlik duygusu, özerklik ile dayanışmanın başarılı bir tarzda bütünleştirilmesiyle ya da adalet ve özenin doğru bir harmanlanmasıyla edinilebilir. Tek başına adalet ve özerklik, insan varlıkların benlik duygularının açınlandığı anlatı şebekesini tahkim edip geliştiremez; yalnızca dayanışma ve özen de benliği yalnızca bir özne olmanın ötesinde tutunumlu bir hayat öyküsünün yazarı olma düzeyine yükseltemez.

Bu gözlemlerle birlikte, çağdaş feminizmin normatif nüvesi hakkında bazı temel sorunlara, yani feminizm batı felsefe geleneğinin yapıbozumuyla mı yoksa yeniden inşasıyla mı uğraşmalı sorununa geliyoruz. Geleneğin yapıbozuma tabi tutulması ve postmodernizm, feminizme neler vaat etmektedir? Feminizm ve postmodernizm birbirinin müttefiki midir? Aralarındaki ortak noktalar ile gerilimli noktalar nelerdir? Bundan sonraki bölümde feminizm ve postmodernizm arasındaki çağdaş ittifakı ele alacağım.

VII
Postmodernizm sorunu ve feminizm*

"Postmodernizm" olarak adlandırır hale geldiğimiz karmaşık kültürel, düşünsel, sanatsal, toplumsal ve politik fenomenlere ilişkin günümüz tartışmalarına belki de hiçbir metin Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor* başlıklı kısa denemesi kadar damgasını vurmamıştır.[1] Quebec hükümetinin

* Bu yazı ilkin Ekim 1991'de Philadelphia Büyük Felsefe Konsorsiyumu'na sunuldu. Yazının daha kısa bir değişkesi, Judith Butler ve Nancy Fraser'ın yazılarıyla birlikte *Praxis International*'da (C.11, No.3, Temmuz 1991) yayımlandı. Yazının ilk taslağına yönelik eleştirilerinden ötürü Wolf Schafer, Lorenzo Simpson ve özellikle Nancy Fraser'a teşekkür ederim.

1. J-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev: Geoff Bennington ve Brian Massumi, önsöz Frederick Jameson (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984). Bu bölümde parantez içerisinde yer alan sayfa numaraları bu metine gönderme yapmaktadır.

Üniversiteler Konseyi'nin isteği üzerine "en gelişmiş toplumlardaki" bilgi üzerine bir rapor ya da geç kapitalizm koşulları altında bir bilgi sosyolojisi olarak yazılmış olan Lyotard'ın denemesi, kısa sürede, postmodernizme ilişkin felsefi ya da edebi tartışmaların temel metni haline geldi.[2] Lyotard'ın "postmodern sorunsal"ı sunuşu ve kavramsallaştırması, postmodernizm üzerine yürütülen feminist tartışmalar açısından da hayati bir önem taşıdı.[3]

Bu bölümde feminizm ve postmodernizm arasındaki çağdaş ittifak ele alınacak. Batılı kapitalist demokrasilerin düşünsel ve akademik kültürü içerisinde bakıldığında, feminizm ve postmodernizm, günümüzde her biri kendine özgü tarzda olmak üzere batılı Aydınlanma ve modernliğin ilkeleri ve öte-anlatıları karşısında derinden eleştirel olan önde giden iki akım olarak ortaya çıktı. Bununla birlikte, böylesi bir Aydınlanma ve modernliği tam olarak neyin oluşturduğu ve bizim elveda dememiz gereken ilkelerin ve öte-anlatıların neler olduğu hiçbir şekilde açık seçik değildir. Feminizm ve postmodernizmden genellikle birbirlerinin müttefikiylermiş gibi söz edilir; oysa postmodernizme ilişkin belli bazı nitelendirmelerin daha ziyade "feminizm mi yoksa postmodernizm mi?' diye sormamızı sağlaması gerekiyor. Burada sorun yalnızca terminolojik kaçamaklar değil elbet. Hem feminizm hem de postmodernizm yalnızca betimsel kategoriler değil: Bunlar, tam da betimlemeye kalkıştıkları pratikleri biçimlendiren ve tanımlanmasına yardım eden kurucu ve değerlendirici terimlerdir. Bunlar şimdinin kategorileri sıfatıyla gelecek hakkında düşünme ve geçmişi değerlendirme tarzlarını tasarlar. Burada özellikle bir sorun üzerinde yoğunlaşarak feminizm ile postmodernizm arasındaki karmaşık ilişkiyi ele alacağım: "Postmodernizm" olarak

2. Bkz. Frederick Jameson'ın *The Postmodern Condition*'a yazdığı önsöz, s. vii-xxiv; Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Praxis International*, 4.1 (1984), s. 32-44 (Türkçesi, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", M. Küçük, der., Modernite versus Postmodernite. Ankara: Vadi, 1994, s. 153-171); Andreas Huyssen ve Klaus Scherpe, der., *Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels* (Reinbeck, Hamburg, 1986); Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik Nach Adorno* (Suhrkamp, Frankfurt, 1985); Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung* (Suhrkamp, Frankfurt, 1988).

3. Bkz. Linda Nicholson'ın şu derlemeye yazdığı mükemmel sunuş: Linda Nicholson, der., *Feminism/Postmodernism* (Routledge, New York, 1990), s. 1-16.

gönderme yapılan konumların öte-felsefî öncülleri, yalnızca teorik bir konum olarak değil, aynı zamanda kadınların özgürleşim mücadelesinin bir teorisi olarak feminizmin normatif içeriğiyle uyumlu mudur?

1. LYOTARD'A GÖRE "POSTMODERN DURUM"

Lyotard'ın "postmodern durum" tanımının merkezi görünümlerini anımsayarak tartışmamıza başlayalım.[4] "Modern terimini, Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi veya refahın yaratılması gibi herhangi bir büyük anlatıya açıkça başvurarak kendisini bu türden bir öte-söyleme gönderme yapma yoluyla meşrulaştıran herhangi bir bilimi anlatmak için kullanacağım" (s. xxiii) diye yazar Lyotard. Halihazırdaki bağlamda Lyotard "modernist buyruklar" tarafından karanlığa gömülmüş olan yeni bilişsel ve toplumsal tercih şıklarının ortaya çıkmakta olduğunu görür. Yeni bilişsel şıkları çeşitli şekillerde "paraloji"* (s. 60), "tartışmacılık" (s. 16) ve "dil oyunlarının çeşitli kılıklara girebilen mahiyetinin tanınması" (s. 66) olarak tanımlar. Yeni toplumsal tercih şıkkı, politik olayların yanı sıra mesleki, duygusal, cinsel, kültürel, ailevi ve uluslararası ilişkiler alanlarında yer alan sürekli kurumların yerine geçen bir "geçici sözleşme" olarak betimlenir (s. 66).

Lyotard bu bilişsel ve toplumsal şıkları sanayi sonrası toplumların tecrübesine ve bu toplumlarda bilginin oynadığı role uygun alternatifler olarak ortaya koyar. Gelgelelim, modernist epistemenin çağdaş bilinç üzerindeki hükümranlığı, pratik hayal gücümüzün yanı sıra bilişsel hayal gücümüzü de iki yöne kanalize etme eğilimindedir. Öncelikle, toplum, işlevsel bir bütün olarak kavranır (s. 11) ve bu işlevsel bütüne uygun olan bilgi durumu "gerçekleştiricilik" (performativity) olarak görülür. Gerçekleştiricilik, bilginin iktidar olduğunu, modern bilimin, kendisinin o-

4. Bu bölümün bazı kısımları daha önceki şu yazımda yer alıyordu: "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard", *New German Critique*, no. 22 (1984), s. 103-26. Şu derlemede yeniden yayımlandı: Nicholson, der., *Feminism/Postmodernism*, s.107-33.

* Bozuk mankıt. (ç.n.)

lanaklı kıldığı teknolojik kapasite, verimlilik, denetim ve ürün artışı yoluyla meşrulaştırılacağını belirten görüşü anlatır (s. 47). Hobbes'tan Luhmann'a gerçekleştiricilik teorisyenlerinin ideali risk, öndeyilenemezlik ve karmaşıklığı en aza indirerek iktidarın meşrulaştırılmasına içkin olan kırılganlığı azaltmaktır. Bilgi yalnızca iktidar olmakla kalmaz, aynı zamanda iktidar bilgiye erişimi sağlar ve böylece kendisi için, kendi kendini idame ettiren bir meşruluk temeli hazırlar. "İktidar... verimlilikleri temelinde bilim ve hukuku meşrulaştırır ve bu verimliliği bilim ve hukuk temelinde meşrulaştırır... Nitekim iktidardaki ve onun kendi kendisini meşrulaştırmasındaki artış şimdi bilgi depolama ve erişilebilir kılma ve enformasyonun işlerselliğini (operativity) geliştirme yolunda ilerlemektedir" (s. 47).

İkinci alternatif, toplumu yeniden birleştirilmeye ihtiyaç duyan ikiye bölünmüş, yabancılaşmış, iki kola ayrılmış bir totalite olarak görmektir. Buna tekabül eden epistemik vizyon, "işlevsel" bilginin karşıtı olarak "eleştirel" bilgidir. Eleştirel bilgi öznenin hizmetindedir; amacı iktidarın meşrulaştırılması değil, öznenin yetkili kılınmasını sağlamaktır (s. 12). Eleştirel bilgi yerleşik aygıtın verimliliğini arttırmaya değil, insanlığın kendi kendini oluşturmasına katkıda bulunmaya çalışır; karmaşıklığı azaltmaya değil, barışık insanlığın kendi kendisini tanıdığı bir dünya yaratmaya çalışır. Lyotard'a göre, bir Alman düşünürü olan Wilhelm von Humboldt'un hayal gücünden doğan bu on dokuzuncu yüzyıl idealinin çağımızdaki temsilcisi Jürgen Habermas'tır (s. 32). Humboldt'un ideali, tüm bilimleri Tinin oluşundaki (becoming) uğraklar olarak birbirlerine bağlayan bir dil oyununun geliştirilmesi yoluyla felsefenin, öğrenme sürecine birliğini yeniden kazandırmasıyken (s. 33), Habermas "tüm dil oyunları için evrensel olarak geçerli" olacak bir öte-söylem formülleştirmeyi amaçlar. Böyle bir söylemin amacı, Humboldt açısından olduğu gibi, Alman ulusunun *Bildung*'undan daha ziyade konsensüs, şeffaflık ve uzlaşıma varmaktır. Lyotard şu yorumu yapar: "Dava iyi, ama argüman iyi değil. Konsensüs, modası geçmiş ve kuşkulu bir değer haline geldi... Bizim... konsensüsle bağlantılı olmayan bir adalet düşüncesi ve pratiğine ulaşmamız gerekiyor" (s. 66).

Lyotard ikna edebiliyor mu? İşlevsel bilgiye karşı eleştirel bilgi

ikiciliğinin ötesinde, araçsal akla karşı eleştirel teori ikiciliğinin ötesinde yer alan bir postmodern epistemenin taslağını çıkarmayı hedefleyen projesi yaşatılabilir bir proje midir? Modernist temsil epistemesinin ölümüyle önü açılan epistemolojik tercih şıkları nelerdir? Bizzat Lyotard'ın "postmodern" olarak nitelendirdiği epistemolojik uğrağı işaretlemek ve feminist teoriyi modernist felsefenin projesinde cereyan eden dönüşümlerin daha kapsamlı ufku içerisinde konumlandırmak için ilkin "temsil epistemesinin ölümü" nosyonunu ele almak istiyorum. Hem feminizm hem de postmodernizm bu modernist epistemenin ölümüyle doğan teorik hareketlerdir. Bununla birlikte, bu dönüşüme yol açan düşünsel hareketleri ve akımları nasıl kavramsallaştırdığımıza bağlı olarak önümüzde farklı epistemik şıklar ve normatif vizyonlar belirir.

2. TEMSİL EPİSTEMESİNİN SONU

Modern felsefe dünyanın yitirilmesiyle başladı.[5] Özerk burjuva öznenin, içeriği ve sınırlanımları özenli bir incelemeye maruz bırakılmadık ve "açık seçik ve ayırt edici olma" sınavından geçirilmedik hiçbir şeyi ve hiçbir otoriteyi sorgulamaksızın kabul etmeme kararı, dünyadan geri çekilmeyle başladı. Descartes için bu geri çekilmeyi on yedinci yüzyılda Stoacılığın veya İspanyol Cizvitliğinin dilinde bir etik ve dinsel jest olarak, ya benliğin dünyayla ilgisinin "askıya alınması" (Stoacılık) ya da ruhun kendi kendisiyle bir komünyona geri çekilmesi (Cizvit derin düşünce öğretisi) olarak betimlemek hâlâ olanaklıydı. Bunlar kozmosla bir denge kurulmasına giden yoldaki aşamalardı ve ruhun, Tanrı'nın hakikatine hazırlanması olarak temizlenip arınması için zorunluydu. Modern epistemolojinin sonraki gelişmesi bu etik ve kültürel uğrağı, klasik

5. H. Arendt'in şu sözleriyle karşılaştırınız: "Descartes'ın felsefesine, modern çağın bu felsefeden derinlemesine etkilenmiş olmasından ötürü değil, modern dünya görüşünün hakiki imaları bir kez anlaşıldıktan sonra ortaya çıkmaları neredeyse kaçınılmaz olmasından ötürü bir anlamda bütün modern çağın kabusu haline gelen iki kabus musallat olmuştu. Bu kabuslar çok basittir ve çok iyi bilinmektedir. Birincisinde gerçeklikten, dünyanın yanı sıra insan hayatının gerçekliğinden kuşku duyulur... İkinci kabus...insanın duyumlarına ve aklına güvenmesinin olanaksızlığıyla ilgilidir". *The Human Condition* (University of Chicago Press, Chicago, 1973), s. 277.

temsil epistemesinin yaslandığı tipik indirgemelerin ortaya çıkabileceği noktaya kadar bastırmada başarılı oldu. Gövdesel, etik-manevi benlik arı bir bilgi öznesine, bilince ya da zihine indirgendi. Bilgi nesnesi "olgu meselelerine" ve "düşüncelerin ilişkilerine" ya da "duyumlara" ve "kavramlara" indirgendi. Descartes'tan Hume'a, Locke'tan Kant'a klasik epistemolojinin sorusu bilinçteki temsiller (representation) düzeninin nasıl olup da benliğin dışındaki temsiller düzeniyle uyumlu kılınacağıydı. Kendi bilincinin hapishanesine kapatılmış olan özne, yitirmiş olduğu dünyayı yeniden bulmaya çalıştı.[6] Tercih şıkları çok değildi: Bir kişi ya duyumların sunduğu doğrudan ve dolaymsız kanıt yoluyla dünyanın yeniden elde edileceğine inanarak (ampirisizm) kendine olan güvenini tazeleyecekti ya da yaratıcının rasyonelliğinin veya zihin ile doğa arasındaki ahengin iki temsil düzeni arasındaki tekabüliyeti garantileyeceği (rasyonalizm) konusunda ısrar edecekti.

İster ampirisist isterse rasyonalist olsun, modern epistemologlar bilginin görevinin, kökenleri ne olursa olsun, şeylerin yeterli bir temsilini kurmak olduğu konusunda anlaşıyorlardı. Bilgide, zihin doğayı "yansıtmak" zorundaydı.[7] Charles Taylor'un işaret ettiği gibi, "elimizde X'in olmasının X'in (doğru) bir temsiline sahip olmak anlamına geldiğini savunduğumuz zaman tesis ettiğimiz şeylerden biri, bir yandan düşünceler, betimler vb. ve öte yandan bu düşüncelerin, betimlerin neyi anlattıkları arasında ince bir ayrım yapmaktır".[8] Gerçekte modern epistemoloji üçlü bir ayrım aracılığıyla işledi: Bilincimizdeki temsil düzeni (düşünceler ve duyumlar); bu "özel" düzenin kamusal kılınmasında başvurulan göstergeler (sign), yani sözcükler; ve bizim temsillerimizin temsil

6. Bu tabiri R. Rorty'nin "The World Well Lost" başlıklı ünlü makalesinden alıyorum. Rorty burada, günümüzde kavramsal çerçeveler hakkında yapılan epistemolojik tartışmalardan şöyle bir sonuca varılması gerektiğini savunur: "Bir 'kavramsal çerçeve' nosyonuyla karşılıklı ilişki içindeki 'dünya' nosyonu yalnızca Kantçı kendinde şey nosyonudur". İlk olarak *Journal of Philosophy*'de (1972) yayımlandı, sonra şu eserinde yeniden yayımlandı: *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982), s. 16.

7. Richard Rorty, *Philososophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, Princeton, 1979), s. 131 ve devamı.

8. Charles Taylor, "Theories of Meaning", Dave Hickes Lecture, *Proceedings of the British Academy* (Oxford University Press, Oxford, 1982), s. 284.

ettikleri, temsillerimizin gönderme yaptıkları.[9] Bu gelenekte, anlam, "işaret etme" (designation) olarak tanımlandı; bir sözcüğün anlamı o sözcüğün belirttiği şey olurken, dilin birincil işlevi düzanlamsaldı (denotative), yani var olan durumdan bizi nesnel olarak haberdar etmekti. Klasik temsil epistemolojisi, bilen benliğe ilişkin bir izleyici anlayışını, işaret etmeye dayalı bir anlam teorisini ve düzanlamsal bir dil teorisini önceden varsayıyordu.

Daha on dokuzuncu yüzyılda, klasik epistemenin fiilen reddine yol açan eleştiriler üç koldan gelişti. Bir parça geleneğe uygun şekilde söylenirse, birincisi modern epistemik öznenin eleştirisi, ikincisi modern epistemik nesnenin eleştirisi ve üçüncüsü modern gösterge kavramının eleştirisi olarak betimlenebilir. Kartezyen, seyirci özne anlayışının eleştirisi Alman İdealizmiyle başlar ve Marx'tan Freud'a ve 1937'de Horkheimer'a ve *Knowledge and Human Interests* (Bilgi ve İnsan İstemleri) yazarı Habermas'a kadar sürer.[10] Bu gelenek seyirci benlik modeli yerine aktif, üreten, i-

9. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), yay. haz. C. B. McPherson (Penguin, Baltimore, 1968), s. 101 ve sonrası. Karşılaştırınız M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (Random House, New York, 1973, ilk Vintage Books basımı: "Bir düşünce, imge ya da başka bir algıyla ilintilendirilen ya da ikame edilen bir algı olarak basit hali içerisinde gösteren (signifying) öge bir gösterge (sign) değildir. Gösteren öge, ayrıca, kendisini gösterdiği şeyle bağlantılandıran ilişkiyi tezahür ettirmesi koşuluyla gösterge haline gelir. Göstergenin temsil etmesi gerekir, ama sonuçta bu temsilin de onun içerisinde temsil edilmesi gerekir" (s.64).

10. Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'inin 3. bölümünde "bilinç"ten "özbilinç"e, temsilden arzuya geçiş aynı zamanda bilen öznenin seyirci özne olarak kavranmasının bir eleştirisini de içerir. Hegel, seyirci olarak kavranan benlik anlayışıyla sınırlanmış bir epistemolojik konumun kendi ortaya koyduğu sorunları çözüme kavuşturamayacağına, özellikle de bir bilgi nesnesinin oluşumunu ve öznenin bir bilgi nesnesi haline gelmesini açıklayamayacağına dikkati çeker. Bilen özne ancak aynı zamanda edimde bulunan özne olduğu ölçüde bilgideki verili olan mitini tahrip edebilir. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çeviren ve analitik önsöz J. N. Findlay (Clarendon, Oxford, 1977), s.104-10. Karşılaştırınız: "Etrafındaki duyumlu dünyanın ebediyen ve aynı olarak kendisine verilmiş olmayıp, emeğin ve toplumun durumunun ürünü olduğunu ve aslında tarihsel bir ürün olması nedeniyle birbirini izleyen bütün bir kuşaklar silsilesinin faaliyetlerinin sonucu olduğunu görmüyor". K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology*, yay. haz. ve sunan R. Pascal (International, New York, 1969), s. 35; M. Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory*, çev: M. J. O'Connell vd. (Herder and Herder, New York, 1972), s. 188-244. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, çev: J. Shapiro (Beacon, Boston, 1972), s. 1-65. S. Freud, "A Difficulty in the Path of Psychoanalysis", Standard Edition (Ho-

mal eden insanlık görüşünü, doğayı kendi tarihsel faaliyeti aracılığıyla biçimlendirerek nesnelliğin koşullarını yaratan insanlık görüşünü geçirdi. Bu Hegelci ve Marksist gelenek aynı zamanda Kartezyen ego'nun kendi kendisine şeffaf bir kendilik (entity) olmadığını ve epistemik benliğin, üzerinde düşünceye daldığı "açık seçik ve ayırt edici" düşüncelerin tarihsel kökenleri ve toplumsal oluşumu bir gizem olarak kaldığı sürece, özerkliğine tam anlamıyla ulaşamayacağını gösterir. Bu eleştiri bu noktada Freudcu eleştiriyle kol kola girer, çünkü Freudcu eleştiri de benliğin "kendi yuvasının efendisi" olmamasından (*Herr im eigenen Haus*) ötürü kendi kendisine "şeffaf" olmadığını gösterir. Buna göre benlik, hem açık seçik ve ayırt edici düşüncelerinin içeriğini hem de bunları örgütleme kapasitesini şekillendiren arzular, ihtiyaçlar ve güçler tarafından denetlenilir. Kartezyen ego'ya yönelik tarihsel ve psikanalitik eleştiriye göre, düşünümün görevi ne dünyadan geri çekilmektir ne de bilinç içeriğinde açık seçikliğe ve ayırt ediciliğe erişmektir; daha ziyade insan psikesini şekillendirmiş olan bilinçdışı tarih ve toplum güçlerini bilince çıkarmaktır. Bu güçler, özne tarafından yaratılmış olmalarına rağmen öznenin "belleğinden, denetiminden ve davranışından" sıyrılırlar. Düşünümün amacı, benliği, kendi kendisini maruz bıraktığı esaretten özgürleştirmektir.

İkinci eleştiri çizgisi en yakından Nietzsche, Heidegger ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde karşımıza çıkan Adorno ve Horkheimer isimleriyle ilintilendirilebilir. Bu isimler modern epistemeyi bir tahakküm epistemesi olarak görür. Nietzsche'ye göre, modern bilim Kartezyen kuşkuyu evrenelleştirmektedir. Modern bilgi dünyayı bir yanda görünüş dünyası ve öbür yanda öz ya da kendinde şeyler dünyası halinde ikiye böler.[11] Bu ikici vizyon sonuçta kendisi beden ve zihin, duyumlar ve kavramsal yeti halinde ikiye bölünen bilgi öznesi tarafından içselleştirilir. Nietzsche, bu anlamda modern bilimin Platonculuğun zafer kazanması anlamına

garth, London, 1953), C.17, s. 137-44. Freud'a ilişkin bu yorum için Paul Ricoeur'nün şu eserine çok şey borçluyum: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, çev: Denis Savage (Yale University Press, New Haven, 1977), s. 419-59.

11. Friedrich Nietzsche, "The Genealogy of Morals", *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, çev: F. Golffing (Doubleday, New York, 1958), s. 289 ve sonrası.

geldiğini göstermekte güçlük çekmez. Heidegger modern temsil epistemesinin temelini oluşturan hatayı Platon'daki kökenlerinden daha öteye götürür. Buna göre bu hata, mevcudiyet (presence) olarak varlık anlayışından, öznenin bilincine amade ve bilinçte mevcut olarak varlık anlayışından türer.[12] Bu "mevcudiyet" olarak varlık anlayışı, görünüşlerin birçokluğunu, bir egemen bilince amade ve bilinç tarafından kullanılabilir "şeyler" olarak sunması yüzünden, bunları indirgemektedir. Görünüşlerin egemen benliğin huzurunda mevcut olana indirgenmesi yüzünden, bilinç, bunları denetleme şıkkını elde eder. Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Heidegger'inkine çok benzer bir mizaçla, malzemenin heterojenliğine homojenlik ve özdeşlik dayatanın tam da batı düşünce geleneğindeki birim, yani "kavram" olduğunu savunur. Kavramsal düşüncenin özdeşliği doğrultusundaki bu itki batılı *ratio*'nun, ancak üzerinde tahakküm kurduğu şeyleri bilebilen *ratio*'nun teknik zaferiyle zirvesine varır. "Aydınlanmanın şeylerle ilişkisi tıpkı diktatörün insanlarla ilişkisi gibidir".[13]

Üçüncü eleştiri geleneği Ferdinand de Saussure ve Charles Sanders Pierce tarafından başlatılmıştır ve yüzyılımızda Frege ve Wittgenstein tarafından daha da keskinleştirilir. Bu isimler, dilsel göstergelerin "özel işaretler"[14] olduğunu iddia eden görüş geçerli kabul edildiği takdirde anlam, gönderi ve genelde dilden herhangi bir anlam çıkarmanın olanaksız olduğunu savunurlar. Oysa bunun yerine, dilin kamusal ve paylaşılan karakteri başlangıç noktası olarak alınmalıdır. Hem Saussure hem de Pierce bir ses, o sesi dilde temsil eden sözcük ve bu sözcüğün gönderme yaptığı içerik arasında doğal bir bağıntı olmadığını işaret eder. Peirce'e göre, sözcüklerin yalnızca bir türünü oluşturduğu göstergenin (sign)

12. Martin Heidegger, *Being and Time*, çev: John Macquarrie ve Edward Robinson (Harper and Row, New York, 1962), s. 47 ve sonrası; "Die Frage nach der Technik?", *Vorträge und Aufsätze*, 4. basım (Gunther Neske, Stuttgart, 1974), s .27 ve sonrası.

13. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, orijinal basımı Amsterdam 1947 (Fischer Verlag, Frankfurt, 1980), s. 12; çev: John Cumming *Dialectic of Enlightenment* (Seabury, New York, 1973).

14. Wittgenstein'ın anlam konusundaki "adlandırma" teorisine yönelik eleştirisiyle ve dilin bir özel oyun olarak görülmesinin olanaksız olduğunu ortaya atan görüşüyle karşılaştırınız. *Philosophical Investigations*, çev: G. E. M. Anscombe (Macmillan, New York, 1965), s. 27-32, 38, 39; 180 ve 199 ve sonrası.

gösterilenle (signified) ilişkisi, yorumlayıcının* dolayımından geçer.[15] Saussure'e göreyse, belli seslerin sözcükleri temsil etmek üzere tesadüfen donup kalmaları bir farklılıklar ilişkisi sistemi içerisinde cereyan eder.[16] Dil, ideal olarak "söz" (parole) denilen sözcelemeler** (enunciations) dizisinin berisinde duran çökelmiş ilişkiler dizisidir. Dilin analizinde özelden kamusala, bilinçten göstergeye, sözcük tekinden dilsel göstergeler arasındaki ilişkiler sistemine doğru yapılan bu hamle Frege ve Wittgenstein tarafından sürdürülür; çünkü onlar da gönderim (reference)*** biriminin sözcük değil tümce olduğunu (Frege) ve anlamın ancak dilin kullanımının çokkatlı bağlamlarında kavranılabileceğini (Wittgenstein) savunurlar.

Lyotard'ın iş gördüğü epistemolojik aralık bu üçüncü geleneğin zaferi tarafından nitelenir. İster analitik felsefede olsun isterse günümüz yorumbilgisinde ya da Fransız post-yapısalcılığında, *dil paradigması bilinç paradigmasının yerine geçmiştir*. Bu değişiklik, analizin odak noktasında bundan böyle epistemik özne ya da bu öznenin bilincinin özel içeriklerinin değil, bir özneler topluluğunun kamusal, anlamlandırıcı faaliyetlerinin yer alması demek oluyordu. Sorgulanan epistemik birimin düşünce, duyum ya da kavram olmaktan çıkıp gösteren, gösterilen ve *interpretant* olarak göstergenin üç kollu mahiyeti (Peirce) olması; dil ve söz (Saussure) olması ya da "hayat biçimleri" olarak dil oyunları olması bu birimin hacminde bir değişiklik cereyan etmekle kalmadı. Aynı zamanda e-

---

* Göstergeyi kullananın zihninde yarattığı etkinin dolayımından. (ç.n.)

15. Charles Sanders Pierce, "Some Consequences of Four Incapacities", *Selected Writings*, der., sunan ve notlandıran Philip Wiener (Dover, New York, 1966), s. 53-4; K. O. Apel, "From Kant to Pierce: The Semiotical Transformation of Transcendental Logic", *Toward a Transformation of Philosophy*, çev: G. Adey ve D. Frisby (Routledge and Kegan Paul, London, 1980), s. 77-93.

16. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, yay. haz., C. Bally ve A. Sechehaye, çeviren ve sunan Wade Baskin (McGraw Hill, New York, 1959), s. 67 ve sonrası.

** "Sözce üretme edimi; bireyin sözceleri belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirmesi. Sözceleme kuramları dili bir edim olarak kavramaya çalışmakta. sözceyi salt göndergesel işlevi dışında; konuşucunun edimiyle özdeşleşmesi ve dinleyicide bir etki yaratması açısından ele almaktadır. Adıllar, yer ve zaman belirteçleri, vb. ancak sözceleme çerçevesinde bir anlam kazanır." B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. ABC Yayınları, İstanbul, 1998, s. 189-190.

*** Bir göstergeyi bir göndergeye bağlamak. (ç.n.)

pistemik öznenin kimliği de değişti: Göstergenin taşıyıcısı yalıtık bir benlik olamaz -Wittgenstein'ın gözlemlediği gibi, özel dil diye bir şey yoktur; epistemik özne ya kimliği onların yorum ufuklarına kadar uzanan benlikler cemaatidir (Gadamer) ya da gerçek dil kullanıcılarından oluşan toplumsal bir cemaattir (Wittgenstein). Anlamlı epistemik öznenin bu genişlemesi şıklardan birini oluşturuyor. Fransız yapısalcılığının ve post-yapısalcılığının izlediği ikinci bir şık da, epistemik özneden söz etmenin bir anlamı olabilmesi için bir epistemik özneye başvurulmasına ihtiyaç olduğunun yadsınmasından geçiyor. Bu şıkta öznenin yerine, kavranılabilmesi için bir canlı öznelliğin ürünleri olarak görülmesi gerekmeyen bir yapılar, karşıtlıklar ve farklılıklar sistemi geçirilir.[17]

Lyotard, temsil epistemesinin imha edilmesinin, yalnızca bir şıkka, yani dil oyunlarının uzlaştırılamaz ve kıyas kabul etmez olduğunun tanınmasına, yalnızca yerel ve bağlama özgü geçerlilik ölçütlerinin formülleştirilebileceğinin kabul edilmesine izin verdiğine bizi ikna etmek ister. Başka bir anlatımla, dilin "tartışmacılık bilgisi"nin kabul edilmesi gerekir: "Konuşmak, oyun oynama anlamında savaşmaktır ve söz edimleri genel bir tartışmacılık bilgisi alanına aittir" (s. 10). Bu bilişsel şık "değerlerin çoktanrıcılığı"nı ve Lyotard'ın muğlak bir şekilde "geçici sözleşme" olarak nitelendirdiği konsensüsün ötesinde yer alan bir adalet politikasını üretir.

Çağdaş felsefede bilinçten dile, temsillerin düzeninden söz edimlerine, düzanlam üretiminden dilsel icraya doğru cereyan eden kaymanın ille "değerlerin çoktanrıcılığı"na ve dilin "tartışmacılık bilgisi"ne yol açması gerekmez. Bu kitabın girişinde ve önceki bölümlerde, temsil epistemesinin ölümüyle ve "tözselci" bir rasyonellik kavramından "yordamsalcı" ve "etkileşimsel" bir rasyonellik kavramına geçişle olanaklılık kazanan *alternatif normatif ve epistemik şıkları* inceledim. Lyotard'a göre modernist epistemenin ölümünün "dilin tartışmacılık bilgisi" ve bir "değer

17. Bkz. Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus? (Suhrkamp, Frankfurt, 1984), s. 71 ve sonrası, 83 ve sonrası, 259; Pierre Bourdieu ve J. C. Passeron, "Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without the Subject", *Social Research*, 34.1 (Bahar 1983), s. 162-212.

çoktanrıcılığı" önermesine karşılık ben, iki insan arasında cereyan eden eylemdeki bir konuşma biçimi olarak görülen bir toplumsal pragmatik dil[18] anlayışını savundum; "değer çoktanrıcılığı"na alternatif olarak bir "tektanrıcılığı" değil, adalet meselelerinin yanı sıra iyi hayat meseleleri hakkında da akla yatkın ve açık uçlu bir etik söyleşinin olanaklılığını önerdim. Bu karmaşık epistemolojik tartışmayı basit bir formüle aktarmak gerekirse şu söylenebilir: Postmodernistler, kendilerinden önce Dostoyevski ve Nietzsche'nin söyledikleri gibi "Tanrı öldü; artık herşey mubah" diyormuş gibidirler. Buradaki ana düşünce postmodernistlerin savunularında şu kılığa bürünüyor: "Hakikatin aşkın garantileri öldü; dil oyunlarının tartışmacı mücadelesinde kıyaslanabilirlik yok; hakikatin yerel söylemleri aşan garantileri yok, yalnızca birbirleriyle meşruluk uğrunda çatışan yerel anlatıların sonsuz mücadelesi var".[19] Ama

18. "Epistemologies of Postmodernism" başlıklı yazımın daha uzun değişkesinde, bir dil "tartışma bilgisi"yle bir dil "toplumsal pragma bilgisi" arasındaki hayati farklılıklardan birinin şu nokta olduğunu göstermeye çalışmıştım: Tartışmacı yaklaşım tüm geçerlilik iddialarını "iktidar etkileri"yle karıştırır -ya da konuşmacının dinleyiciye, yapılması istenen şey karşısındaki yönelimi ne olursa olsun bir şeyler yaptırması kapasitesiyle karıştırır. Buna karşılık, toplumsal pragma bilgisine göre, dil, toplumsal aktörlerin eylemini eşgüdümleme işlevi görebilir, çünkü aktörler aynı zamanda söz edimlerinde ifade edilen iddialar karşısında kendilerine anlamlı bir şekilde yön verebilirler. Austin'in teorisindeki "edimsözsel" (illocutionary) ve "etkisözsel" (perlocutionary) edimler arasındaki ayrımı Lyotard'ın karıştırması bu sorunun bir işaretidir. Bkz. "Epistemologies of Postmodernism", s. 113-16 ve 25. dipnot. Ayrıca bkz. K-O. Apel, "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", *Sprechpragmatik und Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt, 1976), s. 10-81; J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", ibid., s.184-273, çev: T. McCarthy "What is Universal Pragmatics?", *Communication and the Evolution of Society* (Beacon, Boston, 1979), s. 1-69.

19. Lyotard'ın anlatısal bilgi kurgusu, çözüme kavuşturduğundan fazla sorun yaratır. Anlatısal bilgi, modern bilimsel bilgiye bir alternatif olmak şöyle dursun, kimileyin sanki "modern öncesi" bilgiymişçesine, tarihsel olarak yitirilmiş bir düşünce tarzıymışçasına betimlenir (s. 19). Oysa anlatısal bilgi aynı zamanda söylemsel bilginin "ötekisi" olarak görülmektedir -geçmişteki tarihsel ötekisi değil, çağdaşı öteki olarak. Anlatısal bilgi, Ernst Bloch'un deyişini kullanacak olursam, söylemsel bilginin "çağdaş olmayan çağdaşı"dır. Bilim adamı "bunları farklı bir zihniyete ait olarak sınıflandırır: yaban, ilkel, azgelişmiş, geri, yabancılaşmış, kanaatlerden, göreneklerden, otoriteden, önyargıdan, cehaletten, ideolojiden mürekkep. Anlatılar yalnızca kadınlara ve çocuklara uygun olan meseller, mitler, efsanelerdir" (s. 27). Şu halde, Lyotard'ın postmodern epistemolojisi ezinlenlerle dayanışma yönünde yapılmış bir jest anlamına mı gelmektedir? Ötekinin ötekiliğinin tanınması yönünde bir jest midir ? Öyleymiş gibi

nasıl "Tanrının ölümü" insanların bir arada var olmalarının normatif temellerinin tamamını tahrip etmiyorsa -dinsel bilinemezciliğe ve hoşgörüye yaslanan toplumlar da öbürlerinden daha az istikrarlı olmayıp, belki de tersine bu toplumlar inançlar arası kavgalarla ve teolojik savaşlarla dolup taşan modern öncesi toplumlardan daha istikrarlıdır-, tıpkı bunun gibi, Descartes'tan Kant ve Husserl'e kadar rasyonalistik ve aşkın felsefelerin ölümü de felsefi projenin sonunu değil, başka bir "dönüşümü"nü gösterir.[20] Bu dönüşümü kavramanın bir yolunun taslağı bu kitapta çıkarıldı: Bu

görünebilir, ama Lyotard anlatısal bilgi epistemolojisini öyle bir tarzda kurguluyor ki, bunun karşısında benimsenebilecek tek *tutum*, "çeşitli söylemsel türlere hayranlıkla" (s.26) dalıp giden tarihsel etnoloji müzesi müdürünün konumudur. Anlatısal bilgi tarihsel etnoloji müzesine aittir. Lyotard şöyle yazıyor: "Anlatısal bilgi, argümantasyon ve kanıta başvurmak zorunda kalmaksızın kendisini kendi aktarımının pragmatiğinde onaylamasından ötürü kendi meşruluğu sorusuna öncelik tanımaz" (s .27). Anlatısal bilginin düşünüm öncesi (prereflexive) olarak, kendi kendine yeterli bir bütün olarak küresel tarzda nitelendirilmesi, söylemsel pratikleri olduğu denli anlatısal pratikleri de etkileyen iç çelişkileri ve gerilimleri yatıştırır. (Bu konudaki tartışmalar için, örneğin şu çalışmalara bakınız: E. Gellner, "Concepts and Society", B. R. Wilson, der., *Rationality* (Harper and Row, New York, 1970), s. 18-50; P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev: Richard Nice (Cambridge University Press, Cambridge, 1979), s. 22-30.) Bu aynı zamanda, epistemedeki tüm değişmelerin dışarıdan, şiddet yoluyla gerçekleşmiş olması gerektiğini ima eder. Böyle bir epistemenin kendi kendisini sevkedici ya da kendi kendisini düzeltici bir mekanizması yoktur. Ama bu, aslında, anlatısal bilgi epistemesinin öznesini tarih dışılığa mahkum etmek, bu öznelerin bizimle aynı mekânda ikamet ettiklerini yadsımak demektir. Buna göre, bu öznelerle etkileşimimiz eşit konumlarda cereyan etmemektedir; etnologlar ve antropologlar sıfatıyla onları gözlemlediğimiz bir mekânda ikamet ediyoruz, onlara mesafeli ve kayıtsız bir şekilde yaklaşıyoruz. Ama durum böyle değilse, aslında anlatısal bilgi bizim bilgi tarzımızın "ötekisi"yse, o takdirde Lyotard'ın anlatısal bilgi ile bilimsel bilginin yalnızca kıyaslanamaz olmakla kalmayıp, aynı zamanda birbirleriyle çatışabileceklerini ve çatıştıklarını ve kimileyin sonucun belirsiz olduğunu da teslim etmesi gerekir. Bu olanağın teslim edilmesi, "anlatısal" ve "söylemsel" pratiklerin aynı epistemik uzamı işgal ettikleri, her ikisinin de geçerlilik iddiaları olduğu ve ikisi arasındaki bir argümantatif diyaloğun yalnızca olanaklı olmakla kalmayıp arzu edilir olduğu anlamına gelir. Ötekinin sizinle söyleşiye girme hakkını yadsıdığınız takdirde, bir etnologun nesnel kayıtsızlığını bir tarafa atıp, ötekine eşitiniz olarak yaklaşmadığınız takdirde ötekinin "ötekiliğine" saygı gösteremezsiniz. Epistemik rasyonellik ve görecilikçiliğin yarattığı zor sorunların yakın tarihlerde yapılmış bir serimlenişi için bkz. Steven Lukes ve Martin Hollis, der., *Rationality and Relativism* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1984).

20. Bkz. Kenneth Baynes, James Bohman ve Thomas McCarthy, der., *After Philosophy: End or Transformation* (MIT Press. Cambridge, Mass., 1987), s. 67-71.

dönüşüm etikte ve politikada yanılabilirci ve yordamsal bir rasyonellik kavramının ve normatif şıkların ortaya çıkmasına izin verir.[21]

Felsefenin "sonu" ya da "dönüşümü" ve bir postmodernist dilin tartışmacılık bilgisi hakkındaki bu tartışmalarla karşılaşan feministler karmaşık duygular içerisinde kalıyor.[22] Feministler bir yandan postmodernizm tartışmasından, batı düşünsel geleneğini

21. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* başlıklı (2. basım, Acta humanoria, Weinheim, 1988) ilginç çalışmasında beni, Lyotard'la girdiğim tartışmada "Arşimedci eleştiri konumunu" (s. 155) korumaya çalışmakla suçluyor. Ayrıca, *Le Differend*'ı (Fransızca'da 1983 yılında yayımlandı) hesaba katmamamdan ötürü Lyotard'ın çalışmalarındaki eleştirinin ölçütlerini saptayamadığımı savunuyor. Welsch'in eleştirisinin özünü dikkate alarak o tarihten bu yana *The Differend: Phrases in Dispute*'u (çev: Georges van den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988) etraflıca inceledim. Ne var ki, bu metnin, eleştirinin ölçütleriyle ilgili sorunu nasıl çözüme kavuşturduğunu hâlâ anlayabilmiş değilim. Sorun Lyotard'ın epistemolojiyle yalnızca "betimsel" tarzda uğraşırken "farklı"nın mevcudiyetini tesis eden ve "bilimsel", "anlatısal" ve "müzakereci" deyim türlerini ya da "deyim rejimleri"ni birbirinden ayıran gözlemci konumunu muhafaza etmesinden kaynaklanıyor (s. 13, 149 ve sonrası). Katılımcının konumu, kendisi açısından dilin hiçbir şekilde yalnızca bir iletişim aracı olmayıp, aynı zamanda toplumsal eylemi eşgüdümlemenin bir tarzı olduğu toplumsal failin konumu, Lyotard'ın analizinde önemsenmemektedir. Böyle olunca "tartışmacı" ve "toplumsal pragmatik" dil yaklaşımları arasındaki çatışma çözüme kavuşturulmaksızın olduğu yerde durmakla kalmıyor; aynı zamanda tartışmanın terimleri bile açık seçik ortaya konulmamış oluyor. Bunun kanıtı, Lyotard'ın Thrasymacus'u bir "tartışma bilgisi" yandaşı olarak betimleyip, bunun karşıtı olarak Platon/Sokrates'i birer "diyalog yandaşı" olarak tartışmasıdır (*The Differend*, s. 26). Ama Platoncu dil görüşünü "diyalojik" modelin örneği ya da paradigması olarak seçmek, kartları önceden dağıtmış olmak demektir. Çünkü bu durumda, böyle bir rasyonalistik, şeffaflığa ve konsensüse yönelimli diyalog modelinin doğru olamayacağı, tartışma bilgisi ve diyalog arasındaki anlaşmazlığın sorular doğurmaksızın çözüme kavuşturulamayacağı gösterilebilir. Ama dili toplumsal eylemin eşgüdümlendiği, kimliklerin çerçevelendiği ve kültürün yeniden üretildiği bir kanal (medium) olarak gören toplumsal pragmatik dil görüşü, dar ufuklu bir rasyonalizme yaslanmamaktadır. Lyotard burada da "konsensüs"ü ya da "gerekçeler aracılığıyla yaratılmış olan oydaşmayı" (agreement), zihinlerin karşılaşması olarak dar bir şekilde tanımlanmış rasyonalistik bir modelle tanımlar. Lyotard'ın "modern demokrasilerin müzakereci politikasında, farklılığı bir çözüme kavuşturacak tek bir erekliliğin, aşkınsal görünüşü farklının unutulmasına, katlanılabilir kılınmasına yardımcı olması açısından daim olsa bile farklı olan korunmasızdır" (s. 147) şeklinde dile getirdiği iddiası çarpıcıdır ve yukarıda incelenen Arendtçi "genişletilmiş zihniyet" modeliyle dikkatli bir karşılaştırma yapılmasını onaylayacaktır.

22. Sandra Harding bu belirsizliğe ilişkin aydınlatıcı bir açıklama getirmektedir: "Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques", Nicholson, der., *Feminism and Postmodernism*, s. 83-106.

toplumsal cinsiyet sorusunun ışığında düşünme ve yeniden düşünme ve kendimize ait yeni bir düşünsel gelenek yaratmamız yönündeki görevimize yardımcı olacak düşünsel sonuçlar çıkarmak istiyorlar; öbür yandan postmodernist konumlarla bu yoldan ittifak kuran feministler de ister istemez karmaşaya düşüyor ve "kullanışlı bir kategori"[23] olarak toplumsal cinsiyet etrafında yoğunlaşan araştırma ilgilerinin epey ötesine taşarak çağdaş felsefi düşüncenin merkezine uzanan bir dizi varsayımla düğümleniyorlar. Bu sorun konusunda birçok feminist, John Rawls'un demokratik toplumlarda adalet üzerine kaleme aldığı son yazılarındaki "kurucu" itkiyi paylaşmaktadır. Rawls'un adalet ilkelerini ileri kapitalist demokrasilerin "demokratik kültüründe genel" olarak paylaşılan önkabuller temelinde dile getirip böylece tartışmalı felsefi benlik ve toplum kavramlarından kaçınmayı istemesi ölçüsünde, birçok çağdaş feminist de postmodernist öncülleri, bunların inandırıcılığını tesis edebilmek için zorunlu felsefi tartışmanın karmaşasında düğümlenmeksizin benimsemek istemektedir. Ama bu konum savunulabilir bir konum mudur? Feministler hem postmodernist olup hem de kadınların özgürleşiminin çıkarına bir teori geliştirmeyi iddia edebilirler mi?

Bir feminist teorisyenin "postmodernist uğrak"a ilişkin sunduğu daha kapsamlı bir nitelemeyi ele alarak işe başlayalım. Aşağıdaki tartışmada, nasıl Lyotard temsil epistemesinin sona erdiğine işaret etmekte ve bundan böyle inandırıcı olmayan bu düşünsel paradigmaya alternatif bilişsel ve normatif şıklar aramakta haklıysa, aynı şekilde postmodernizmin feminist dostlarının batı düşüncesine yönelik postmodernist eleştiriler ve kendi konumları arasındaki derin ittifaklara dikkati çekerken yanılmadıklarını göstermeye çalışacağım. Lyotard'ın yanı sıra postmodernizmin feminist dostlarının yanılgıya düşmeye başladıkları nokta, öteanlatıların sona ermesinin ya da İnsan, Tarih ve Metafiziğin ölümünün (Jane Flax) yalnızca tek bir diziden oluşan kavramsal ve normatif şıklara izin verdiğini varsaydıkları noktadır. Bu tezlerin güçlü ve cılız değişkelerini birbirinden ayırarak, güçlü postmodernist konumun, halihazırda mücadelesini yürütmekte olan bir

23. Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *Gender and the Politics of History* (Columbia University Press, New York, 1986), s. 28-53.

toplumsal hareketin teorik dilegetirilişi olarak feminizmle uyuşmaz olduğunu ve aslında *feminizmi tutunumsuz kıldığını* savunacağım.

3. POSTMODERNİZMİN FEMİNİST DOSTLARI

Jane Flax, yakın bir tarihte yayımlanan *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West* (Parçaları Düşünmek: Çağdaş Batıda Psikanaliz, Feminizm ve Postmodernizm) başlıklı eserinde postmodern konumu, İnsan, Tarih ve Metafiziğin öldüğünü bildiren tezlere bağlanmak olarak nitelendiriyor.[24]

İnsanın Ölümü: "Postmodernistler... tüm özcü insan varlık ya da doğa anlayışlarını imha etmeyi arzular... Aslında, İnsan bir numenal ya da aşkın Varlık olmayıp, toplumsal, tarihsel ya da dilsel bir yapıntıdır... İnsan, öznenin yalnızca dil içerisindeki başka bir konum olduğu kurmaca anlamda, anlamdırma zincirlerinde (chains of signification) sonsuza kadar sıkışıp kalmıştır".[25]

Tarihin Ölümü: Tarihin kendi Varlığı için var olduğu ya da olduğu düşüncesi, İnsan kurmacasının başka bir önkoşulundan ya da haklılaştırımından daha fazlasını ifade eder. Bu düşünce aynı zamanda, İnsanın öyküsünün o denli önemli bir parçasını oluşturan İlerleme kavramının temelini oluşturur... Böyle bir İnsan ve Tarih düşüncesi birlik, homojenlik, totallik, kapanma ve özdeşliğin değerini imtiyazlı kılar ve bu değeri önceden varsayar".[26]

Metafiziğin Ölümü: Postmodernistlere göre, "Batı metafiziği en azından Platon'dan beri 'mevcudiyet metafiziği'nin büyüsüne kapılmıştır... Postmodernistlere göre, bu Gerçek arayışı Batı felsefecilerinin arzusunu gizler. Bu, dünyayı tarihin, tikelliğin ve değişmenin ötesinde yer alan üniter bir Varlığı temsil ettiğine ya da bu Varlığa tekabül ettiğine inanılan, yanılsatıcı ama mutlak bir sistem içerisinde kapatıp mühürleyerek dünya üzerinde tek hamleyle

24. Jane Flax, *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West* (University of California Press, Berkeley, 1990), s. 32 ve sonrası.
25. a.g.e., s. 32.
26. a.g.e., s. 33.

ve her zaman için egemenlik kurma arzusudur... Nasıl ki Hakikatin zeminini Gerçek oluşturuyorsa, Gerçeğin imtiyazlı temsilcisi ve hakikat iddialarının soruşturmacısı olarak felsefenin de tüm 'olumlu bilgi'de temel oluşturucu bir rol oynaması gerekir".[27]

Flax'in postmodernist konuma ilişkin bu açık seçik ve ikna edici nitelendirimi, feministlerin batı rasyonalizminin ve Aydınlanmanın ideallerine yönelik bu eleştiride niçin cana yakın bir müttefikten daha fazla bir şey bulduklarını görmemizi sağlayacak. Ama aynı zamanda klasik temsil epistemesinin ölümünün olanaklı şıkları konusunda benim ortaya koyduğum formül ile Flax'in postmodernizm değişkesi arasındaki belli bazı önemli ayrılıklara dikkati çekmeme izin verin. Birincisi, "on dokuzuncu yüzyılın idealizminden yirminci yüzyılın bağlamsalcılığına" (R. Rorty)[28] geçişte, benim, öznenin radikal konumlandırılmışlık ve bağlamsallaştırılmışlığına yönelik bir hamle görmeme karşılık, Flax "öznenin ölümü"nü ilan eden Fransız geleneğini izler. İkincisi, nesnenin yanı sıra epistemolojik temsil kanalının (medium) bilinçten dile dönüşmesinde, hakikat ve gerçeklik hakkındaki iddialardan bir soruşturmacı cemaatinin hakikat ve gerçeklik hakkında onaylanmış savunular yapabilecekleri daha sınırlı araştırma koşullarına dönüşümü görmeme karşılık, Flax "Gerçeğin imtiyazlı temsilcisi olarak felsefenin" dönüştürülmüş olmayıp, ölüp gittiğini savunur. Buraya dek Tarihin Ölümü teziyle uğraşmadım, ama aşağıda savunacağım gibi, postmodernist konumlarla ilintilendirilen iddialar arasında en az sorunlu olan bu iddiadır. Postmodernistlerin yanı sıra eleştirel teorisyenler, liberallerin yanı sıra cemaatçiler, tarihsel dönüşümlerin teleolojik olarak belirlenmiş ilerlemesi anlamında "tarihin ölümü" tezinin şu ya da bu değişkesi konusunda görüş birliğine varabilirler; ama tartışmalı sorular tarihsel anlatıların, şimdiki aktörlerin kendi tarihsel geçmişlerindeki istemleriyle ilişkisi konusunda ortaya çıkıyor. Şimdinin sunduğu epistemolojik şıkların nasıl nitelendirilmesi gerektiği konusunda Flax'in formülleştirimleriyle benimkiler arasındaki bu ayrılıklar, tartışma i-

27. a.g.e., s. 34.
28. Bkz. R. Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Contextualism", *Consequences of Pragmatism*, s. 139-60.

lerledikçe daha önemli bir rol oynamaya başlayacak.

Şimdilik, postmodernizm gibi feminist teorinin de İnsan, Tarih ve Metafiziğin Ölümüne ilişkin üç tezin kendine özgü değişkelerini nasıl yarattığına eğilelim.

İnsanın Ölümü hakkındaki postmodernist izleğin feminist karşılığı, "Erkek Akıl Öznesinin Gizemselliğinin Bozulması" olarak ifade edilebilir. Postmodernistlerin İnsanı ya da geleneğin teorik ve pratik aklının hükümran öznesini olumsal, tarihsel olarak değişen ve kültürel olarak değişik toplumsal, dilsel ve söylemsel pratiklerin incelenmesiyle ikame etmelerine karşılık, feministler "toplumsal cinsiyet"in ve onun kurulmasına katkıda bulunan çeşitli pratiklerin, aklın sözümona yansız ve evrensel öznesinin konumlandırılması gereken en önemli bağlamlardan biri olduğunu iddia eder.[29] Buna göre, batı felsefe geleneği, bizatihi insanların temsilcisi olduğunu iddia eden bir benliğin tecrübelerinin ve bilincinin derin yapılarını dile getirir. Batı felsefesinin en derin kategorileri toplumsal cinsiyet farklılıklarını siler, çünkü bu farklılıklar benliğin tecrübesini ve öznelliğini şekillendirmekte ve yapılandırmaktadır. Batı aklı kendisini tek bir kendi kendiyle özdeş öznenin söylemi olarak ortaya koyar ve böylelikle bizi bu kategorilere uymayan ötekilik ve farklılık karşısında körleştirir, aslında ötekilik ve farklılığı gayrı meşru kılar. Platon'dan Descartes'a ve oradan Kant ve Hegel'e dek batı felsefesi, aklın erkek öznesinin öyküsünü izlekselleştirir.

Tarihin Ölümü'nün feminist karşılığı "Tarihsel Anlatının Toplumsal Cinsiyete Sahip Kılınması" olacaktır. Batı düşünsel geleneğinin öznesi sıklıkla beyaz, mülkiyet sahibi, Hıristiyan, hanehalkının erkek reisi olmuşsa eğer, o vakit şimdiye dek kaydedilen ve anlatılan Tarih de "erkeğin öyküsü" ("his story") olagelmiştir. Dahası, Aydınlanmadan bu yana başatlık kurmuş olan çeşitli tarih felsefeleri tarihsel anlatıyı birlik, özdeşlik ve çizgiselliğe zorlamış ve bunun sonucunda bölük pörçüklük, he-

29. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, çev: Gillian C. Gill (Cornell University Press, Ithaca, 1985), s. 133 ve sonrası; Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984); Sandra Harding ve M. Hintikka, der., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (Reidel, Dordrecht, 1983).

terojenlik ve her şeyden önce farklı gruplar tarafından yaşantılanan farklı zamansallıkların değişen hızı yok edilmiştir.[30] Burada yalnızca Hegel'in, Afrika'nın tarihi olmadığı şeklindeki inancını anımsasak yeterli.[31] Son zamanlara kadar farklı dönemselleştirme kategorilerine sahip, kendi farklı anlatıları ve farklı yapısal düzenlilikleriyle kadınların da kendi tarihleri yoktu.

Metafiziğin Ölümü'nün feminist karşılığı "Aşkın Aklın İddiaları Karşısında Feminist Kuşkuculuk" olacaktır. Eğer aklın öznesi tarih üstü ve bağlama-aşkın bir varlık değilse ve bu öznenin teorik ve pratik yaratıları ve faaliyetleri, her kertesinde, bunların ortaya çıktıkları bağlamın damgasını taşıyorsa, o vakit felsefenin öznesi, faaliyetlerini damgalayan ve yönlendiren bilginin yönetimindeki istemlerle kaçınılmaz olarak sarmaş dolaş olur. Feminist teoriye göre, Habermas'ın terimleriyle söylenirse, en önemli "bilgiye rehberlik eden istemler" ya da Foucault'nun terimleriyle söylenirse, disipliner hakikat ve iktidar yatağı şunlardır: toplumsal cinsiyet ilişkileri ve insan varlıklar arasındaki toplumsal cinsiyet farklılıklarının toplumsal, iktisadi, politik ve simgesel kuruluşu.[32]

Feminizm ve postmodernizm arasındaki bu "seçmeci yakınlık"a rağmen, yukarıda sıralanan üç tezin her birinin, çelişkili olmasa da hiç değilse birbirinden kökten ayrı yollara sapan teorik stratejilere izin verdiği söylenebilir. Ve feministler açısından, hangi teorik iddialar dizisini benimseyecekleri bir kayıtsızlık meselesi olamaz. Linda Alcoff'un yakın bir tarihte gözlemlediği gibi, feminist teori şu anda derin bir kimlik krizine maruzdur.[33] Postmodernist konum

30. Joan Kelly Gadol, "The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History" ve "Did Women Have a Renaissance?", *Women, History and Theory* (University of Chicago Press, Chicago, 1984), s. 1-19, 19-51.

31. G. W. F. Hegel: "Bu noktada Afrika'yı bir daha zikretmemek üzere bir köşeye bırakıyoruz. Çünkü Afrika dünyanın tarihsel parçası değil: Sergilediği bir hareket ya da gelişme yok. Afrika'nın içerisindeki tarihsel hareketler -yani kuzey bölgelerindeki hareketler- Asya ya da Avrupa alemine aittir... Afrika deyince anladığımız şey hâlâ doğanın koşullarına batmış halde duran, Tarihsel olmayan, Gelişmemiş Tin'dir.." *The Philosophy of History*, çev: J. Sibree, sunan C. J. Friedrich (Dover, New York, 1956), s. 99.

32. Toplumsal cinsiyetin analizinde Foucaultcu çerçevenin kışkırtıcı bir kullanımı için karş. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, New York and London, 1990).

33. Linda Alcoff, "Poststructuralism and Cultural Feminism", *Signs*, 13.3 (1988), s. 4-36. Ayrıca bkz. Christine di Stefano, "Dilemmas of Difference: Feminism,

(lar) mantıksal sonucuna vardırıldığında, yalnızca feminist teorinin özgüllüğünü ortadan kaldırmakla kalmayıp, kadınların hareketinin tam da özgürleşimci ideallerini toptan sorgulayabilir.

4. POSTMODERNİZME YÖNELİK FEMİNİST KUŞKUCULUK

Aşağıdaki tartışmada, yukarıda sıralanan üç tezin iki değişkesi formülleştirilecek. Bunu yapmamın amacı, temsil epistemesinin ölümüyle olanaklılık kazanan çeşitli kavramsal şıkları bir kez daha açıklığa kavuşturmaktır. Az ve öz olarak söylenirse, İnsan, Tarih ve Metafiziğin ölümü şeklinde dile getirilen tezlerin güçlü ve zayıf değişkeleri olanaklıdır. Bu tezlerin zayıf değişkelerinin eleştirel teorisyenlerin yanı sıra postmodernistlerin ve hatta muhtemelen liberaller ile cemaatçilerin de etrafında birleşebilecekleri öncülleri gerektirmesine karşılık, bunların güçlü değişkeleri genelde normatif eleştirinin olanaklılığını zayıflatmaktadır. Feminist teori postmodernizmin bu güçlü değişkesiyle, ancak tutunumsuz olma ve kendi kendisiyle çelişme riskine girme pahasına ittifak kurabilir.

(a) Temsil epistemesinin sona ermesiyle olanaklılık kazanan kavramsal şıkları daha yakından kavrayabilmek için İnsanın Ölümü tezine eğilerek işe başlayalım. Bu tezin zayıf değişkesi, özneyi çeşitli toplumsal, dilsel ve söylemsel pratikler bağlamında *konumlandıracaktır*. Bu görüş, Kartezyen cogito, "tamalgının aşkın birliği", "Geist ve bilinç" ya da "das Man" (the they) kavramlarının sunduğundan daha uygun, daha az aldatıcı ve daha az gizemli bir öznellik vizyonu formülleştirmenin arzu edilirliğini ve teorik zorunluluğunu hiçbir şekilde sorgulamayacaktır. Bu durumda Batının felsefi öznesinin özdüşünümsellik, ilkelere uygun edimde bulunma kapasitesi, eylemlerinin rasyonel sorumluluğunu üstlenme ve bir

Modernity and Postmodernism", Nicholson, der., *Feminism/Postmodernism*, s. 63-83; Susan Bordo, "Feminism, Postmodernism and Gender Scepticism", a.g.e., s .133-57; ve daha yakın bir tarihte, postmodernizmin feminizm açısından taşıdığı politik ve teorik imalardan duyulan korkular. hakkında bkz. Nancy Hartsock, "Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory" (*Cultural Critique*, no.14, Kış 1989-90, s. 15-35)

hayat planını geleceğe yansıtma gibi geleneksel nitelikleri, kısacası bir özerklik ve rasyonellik biçimi, öznenin kökten konumlanmışlığı hesaba katılarak yeniden formülleştirilebilirdi.

İnsanın Ölümü tezinin güçlü değişkesi bizzat Flax'in ifadesinde en iyi haliyle anlatılıyor: "İnsan, kurmaca anlam şebekesinde, *öznenin yalnızca dil içerisindeki başka bir konum olduğu* anlamlandırma zincirinde sonsuza dek sıkışıp kalmıştır". Böylelikle özne, inisyatifini elinde tuttuğu varsayılan anlamlandırma zincirleri içerisinde çözülüp dağılır. Öznenin "dil içerisindeki başka bir konum"daki bu çözülmesiyle birlikte amaçlılık, sorumluluk, özdüşünümsellik ve özerklik kavramları da gözden yiter elbet. Dildeki konumlardan biri olan özne, bundan böyle içinde gömülü olduğu anlamlandırma zinciri üzerinde düşünümde bulunabilmesini ve bunları aktif olarak değiştirebilmesini sağlayacak şekilde, kendisi ile anlamlandırma zinciri arasına mesafe koyamaz.

Öznenin Ölümü tezinin güçlü değişkesi feminizmin amaçlarına uygun değildir.[34] Dil tarafından, anlatı tarafından ve bir kültürde hazır bulunan simgesel anlatı kodları tarafından yapılanmayacak bir öznellik elbette düşünülemez. Kim olduğumuzu, olduğumuz "Ben"i bir anlatı aracılığıyla ifade ederiz. "Şöyle bir yerde, şöyle birilerinin kızı olarak doğdum..." vb. Bu anlatılar kendi kültürlerimizdeki bildik ve kavranılabilir biyografilerin ve kimliklerin kodları tarafından derinden renklendirilmiş ve yapılandırılmıştır.[35] Tüm bunları kabul edebiliriz, ama yine de yalnızca kendi tarihlerimizin uzantıları olmadığımızı, kendi öykülerimiz karşısında aynı anda hem yazar hem de karakter olduğumuzu savunmalıyız.

---

34. Jane Flax'in yazısına ("Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory") ilişkin yaptığı yorumda Darly McGowan buna benzer endişelerini ortaya koyuyor (bu argümanların daha kısa bir değişkesi daha sonra Flax'in kitabında sunuldu, *Signs*, 12.4, 1987, s. 621-43); karş. Tress ve Flax'in verdikleri yanıt, *Signs* (Güz 1988), s. 196-203. Ayrıca bkz. Rosi Braidotti, "Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy", Herta Nagl-Docekal, der., *Feministische Philosophie* (Oldenburg, Vienna and Munich, 1990), s. 108-23; Herta Nagl-Docekal, "Antigones Trauer und der Tod des Subjekts", Freie Universitat Berlin, Felsefe Enstitüsünde 25 Mayıs 1990 yılında sunulan bildiri.

35. Patricia J. Williams'ın "On Being the Object of Property" başlıklı yazısı, sonuçta kültürümüzdeki bazı söz, otorite ve kimlik biçimlerini kutsallaştıran çeşitli anlatı kodlarını bizi yeniden düşünmeye zorlayan söylemsel ihlallerin hayranlık verici bir örneğini oluşturuyor. *Signs*, 14.1 (Güz 1988), s. 5-25.

Konumlanmış ve toplumsal cinsiyeti olan özne, dışerke dayalı (heteronom) olarak belirlenir, ama hâlâ özerklik doğrultusunda çabalar. Aslında, kadınların eylemliliğini, özerkliğini ve benliklerini zenginleştirme şeklindeki böyle bir düzenleyici ideal olmaksızın tam da kadınların özgürleşimi projesinin nasıl olup da düşünülebilir olabileceğini sormak istiyorum.

Bu soru bağlamında, Nietzsche'nin feminist tarzda temellük edilmesi olsa olsa tutunumsuzlukla sonuçlanabilir. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* başlıklı son kitabında, benlik hakkında düşünürken gündeme gelen düşünümselliği "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" ikiliğinin ötesine taşımayı ister. Gelgelelim, feminist teorinin son zamanlara dek içerisinde iş gördüğü bu ikili akıl yürütme tarzını reddederken Butler'ın ortaya koyduğu ikna edici ve orijinal argümanlar, bu ikiliğin reddedilmesinin "toplumsal cinsiyeti olan benliğin" var olmadığını ileri süren görüşe, benliğin topu topu bir dizi icradan ibaret olduğunu savunan görüşe bağlanmak anlamına geleceğini iddia etmesiyle gölgelenir. Butler şöyle yazar: "Cinsiyetin doğa karşısındaki durumuyla toplumsal cinsiyetin kültür karşısındaki durumu aynı değildir; toplumsal cinsiyet aynı zamanda 'cinsiyetli doğa'nın ya da bir 'doğal cinsiyet'in söylemsellik öncesi' olarak, kültüre öncel olarak, kültürün üzerinde edimde bulunduğu politik açıdan yansız bir yüzey olarak üretildiği ve kurulduğu söylemsel/kültürel araçtır".[36] Butler'a göre, önceden cinsiyetli olan beden miti, verili olgu konusundaki epistemolojik mitin muadilidir: Nasıl verili olgu ancak bir söylemsel çerçeve içerisinde saptanabilirse, bir bedeni "cinselleştiren" ve bu bedenin cinsel arzusuna yönelim kazandıran da, hazır mamül toplumsal cinsiyet kodlarıdır.[37]

36. Butler, *Gender Trouble*, s. 7. Butler'ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti basitçe yan yana koyarak işleyen ikici akıl yürütme tarzı konusunda yaptığı keskin analizi alkışlamakla birlikte, bedenin arzusunun izlediği yönün yalnızca "zorlayıcı heteroseksüellik düzeni" aracılığıyla "inşa edilen" bir yön olduğu konusunda kendisinden ayrılmaktayım. Meselenin büyük kısmı, burada "inşa" terimini nasıl anlamak istediğimize gelip dayanıyor. Daha fazla ayrıntı için bundan sonraki dipnota bakınız.

37. Burada da "cinselliğin toplumsal ve kültürel inşası" ile "bedenin arzusunun izlediği yönün şekillendirilmesi" arasında ayrım yapmak istiyorum. Bugün insanın erotik ve cinsel ritüelleri, fantazileri, mitleri ve ideallerinin çokkatlılığı ve çeşitliliği hakkında sahip olduğumuz malumat göz önüne alındığında (eski

Ama Butler aynı zamanda tekanlamlılığın ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin sunduğu ikiliklerin ötesinde düşünebilmek için "amelin berisindeki amile", bir hayat-anlatısının öznesi olarak benliğe elveda dememiz gerektiğini savunur. "Bizzat Nietzsche'nin öngörmeyeceği ya da göz yummayacağı bir sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Toplumsal cinsiyetin dışavurumlarının arkasında toplumsal cinsiyet kimliği yoktur; bu kimlik, sonuçları olduğuna inanılan 'dışavurumlar' tarafından icra yoluyla oluşturulur".[38] Ne var ki, bu benlik görüşü benimsendiği takdirde, bizi oluşturan "dışavurumlar"ı dönüştürmenin bir olanağı kalıyor mu? Bizler eğer icra ettiğimiz toplumsal cinsiyete dayalı dışavurumların toplamından ibaretsek, icrayı bir anlığına durdurma, perdeyi indirme ve ancak bizzat oyunun üretiminde söz hakkımız olduğu vakit perdenin açılmasına izin verme şansımız var mı sonuçta? Toplumsal cinsiyet konusunda girişilen mücadele bundan ibaret değil mi? "Kimlik politikasının metafizik önkabulleri"ni eleştirebilir ve kadın hareketindeki heteroseksist konumların üstünlüğüne itiraz edebiliriz kuşkusuz. Ama böyle bir itiraz yalnızca hangi benlik, eylemlilik ve özerklik anlayışı olursa olsun onun kirli çamaşırlarının eksiksiz bir şekilde ortaya serilmesi koşuluyla mı düşünülebilirdir? Bu Nietzscheci konumdan varılabilecek tek sonuç, maskeli bir oyuncu olarak benlik vizyonudur. Üstelik, şimdi maskenin arkasında bir benlik olmadığına inanmamız beklenmektedir. Kadınların benlik duygusunun birçok durumda ne denli kırılgan ve narin olduğu, özerklik uğrunda girişikleri mücadelenin ne denli te-

Yunan kültürünün homoerotizminden eski Hint sevişme sanatının (kamasutran) yarı büyüsel ve cömert erotizmine, eski İslam kültürlerinin ayrıntılı kur yapma ve baştan çıkarma ritüellerinden batı demokrasilerinde belli bir bedel karşılığında herhangi bir meta gibi elde edilebilecek bir meta olarak anlaşılan bariz ve yavan cinselliğin şaşaasına dek tüm bu çeşitlilik göz önüne alındığında), cinselliğin toplumsal ve kültürel olarak inşa edildiği önerisini tartışmak delilliktir. Oysa insan tekinin arzusunun izlediği yönün şekillendirilmesi "beden"in, "gövde"nin, "etin belleği"nin hayati bir rol oynadığı karmaşık bir süreçtir. Kültür her şeyi "inşa" etmez -insan bedeni her şeyin eylemlilik ve toplumsallaşma yoluyla üzerine kazındığı bir tabula rasa (boş levha, kağıt -çn.) değildir. Beden, dışarıdan kendisine gelen etkileri dünya karşısında biriktirdiği kendi varlık kipi uyarınca işlemden geçiren, yönlendiren ve saptıran, kendi eğilimleri ve "alışkanlıklar"ı olan aktif kanaldır. Yine bu sorun konusunda da Butler ile aramızdaki anlaşmazlık, "eylemlilik"in oynadığı rol, amaçlılık ve nihai olarak insan tekinin kültür ve topluma direnişinin kaynaklarıyla ilgilidir.

38. Butler, *Gender Trouble*, s. 25.

sadüfi olaylarla sınırlı kaldığı göz önüne alındığında, kadın eylemliliğinin bu şekilde "amil olmaksızın amel"e indirgenmesi, bana, en iyi ihtimalle, zorunluluğun bir erdem haline getirilmesini düşündürüyor.[39]

Toplumsal cinsiyeti olan kimliğin "amili olmayan ameller" tarafından ya da öznesi olmayan oyunlar tarafından oluşturulduğunu bildiren görüş yalnızca feminist politika ve teorinin normatif vizyonunu zayıflatmakla kalmaz. Aynı zamanda, hem özneyi tamamen başından atıp hem de söylem ve soruşturma cemaatinin yetki ve sorumluluğu eksiksiz bir katılımcısı olmayı iddia etmek olanaksızdır: Öznenin ölümü tezinin güçlü değişkesi bizzat teorisyenin söylemini zayıflatır. Söylemi üreten özne yalnızca yaratmış olduğu söylemin ürünüyse ya da daha kötüsü "dil içerisindeki konumlardan biri"yse eğer, o vakit bu söylemin sorumluluğunun yazara değil, "söylemsel düzlemler"in kesişmesi tarafından oluşturulan herhangi bir kurmaca "yazar konumu"na atfedilmesi gerekir. (Burada, düzlemlerin kesişmesinin geometride bir çizgi ürettiğini ilave etmekten kendimi alamıyorum!) Butler bu olanağı kitabının girişinde peşinen kabul eder: "Felsefe, bu yazar-özneyi seferber eden halihazırdaki başat disipliner mekanizmadır".[40] Burada "özne" aynı zamanda "söylemin nesnesi" an-

39. Rosi Braidotti'nin şu ifadesi çok isabetli: "Bilen öznenin ölümü, dağılganlaşması, çokkatlılığı vb. üzerine yapılan günümüz felsefi tartışmalarının, bana öyle geliyor ki, kadınların kendilerine ait teorik bir ses bulma yönündeki girişimlerini gizlemek ve zayıflatmak şeklinde dolaysız bir sonucu var. Tam da kadınların özneye erişme yolunu açmaya başladıkları tarihsel uğrakta özne nosyonunu bir köşeye bırakırken, aynı zamanda bizzat felsefi söylemin "devenir femme"ini savunmak (Guattari'nin yaptığı gibi -S. B.), en azından bir paradoks olarak görülebilir... Meselenin doğrusu şu: Kişi asla sahip olmadığı bir cinselliği cinselliğinden arındıramaz; özneyi yapıbozumuna uğratabilmek için kişinin ilk önce bir özne olarak konuşma hakkını elde etmiş olması gerekir. Kadınların göstergeleri altüst edebilmek için göstergeleri kullanmayı öğrenmeleri gerekir; öte-söylemi gizemselliğinden arındırabilmek için kişinin ilkin sözcelemde bir yer bulması gerekir. 'Il faut, au moins, un sujet' ". "Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy", Nagl-Docekal, der., *Feministiche Philosophie*, s. 119-20.

40. Butler, *Gender Trouble*, s. xiii. Ayrıca Butler'ın "Ben" kategorisinden duyduğu hoşnutsuzluğa dikkat edilsin: "Ben şunu savundum... ('Ben' felsefi sonuç türünü yöneten grameri düzenler, ama bu 'Ben'i düzenleyenin ve yetkili kılanın bizzat gramer olduğuna dikkat edilsin; kendisini ısrarla ortaya koyan 'Ben', kendisini hem yetkili kılan hem de kısıtlayan felsefi grameri tekrarlasa, yeniden düzenlese ve -eleştirmenlerin belirleyeceği gibi- bu gramere karşı çıksa bile" (s. 146).

lamına gelir; yalnızca söylemi kullanan değil, aynı zamanda bizzat söylem tarafından kullanılan. Tahminen bunun içindir ki, Butler "bir yazar/özneyi seferber eden bir söylem" diline başvurmaktadır. Kendiliğinden hareket edebilirliğin merkezi düşünen, eyleyen ve hisseden benlik değil, "söylemler"dir, "anlamlandırma sistemleri"dir, "gösterge zincirleri"dir, vb. Ama bu durumda *Gender Trouble*'ı nasıl okumamız gerekiyor?

Benim burada uğraştığım okuma, bu metni üretmiş olan düşünen bir yazar olduğunu, benimle iletişim kurarken niyetleri, amaçları ve hedefleri olan bir yazar olduğunu önceden varsaymaktadır; teorik düşünümün görevinin yazarın ne demek istediğini anlamakla başladığını varsaymaktadır. Dil her zaman yazarın demek istediğinden daha fazlasını söyler kesinlikle; demek istediğimiz ve söylediğimiz arasında her zaman bir ayrılık olacaktır; ama bizler gündelik iletişimde söz konusu olandan daha az olmamak üzere karşılıklı anlama ve akıl yürütme için bir zemin bulmak amacıyla teorik iletişim kurarız. Öznenin, "dil içerisindeki konumlardan biri"ne indirgenebilir olmadığını, her ne kadar dil tarafından oluşturulmuş olsa da öznenin dilsel anlamlandırmaları yeniden düzenleme özerkliğini ve yeteneğini muhafaza ettiğini bildiren görüş, tüm iletişimin ve toplumsal eylemin düzenleyici ilkesidir. Konuşan ve düşünen benliğin yerine "yazar konumları" konulduğu ve benlik kendisi yoluyla işleyen ya da kendisini "seferber eden" söylemlerin bir vantrologu haline geldiği takdirde, yalnızca feminist politika değil, aynı zamanda tutunumlu teorileştirme de olanaksızlaşır.[41]

41. Bu konumun güçlükleri, Butler'ın yaslandığı Foucault'nun özne ve öznellik görüşlerinden kaynaklanıyor. Butler, Foucault'nun kendi cinsellik anlayışını ve özellikle "haz" kavramını eleştirmesine karşın (*Gender Trouble*, s. 96 ve sonrası), özneyi çeşitli "iktidar/bilgi" rejimlerinin etkisiyle oluşturulmuş ya da inşa edilmiş bir benlik olarak görmeyi gerektiren Foucault'nun metodolojik çerçevesine yaslanıyor. Foucault'nun çalışmalarının toplum-bilimsel eksiklikleri - toplumsal eylem ve toplumsal hareketler konusundaki doyurucu olmaktan uzak anlayışı, bir "iktidar/bilgi" rejiminin öbürüyle kopuntulu olarak yer değiştirmesinin dışında toplumsal değişmeyi açıklama yeteneksizliği- ve cılız benlik kavramı ve kimlik-oluşumu kavramı, nihai olarak birbiriyle bağlantılıdır. Bu sorunlar Foucault'nun özellikle Almanya'da eleştirel bir tarzda alımlanmasının merkezinde yer alıyordu; buna karşılık Foucault ABD'de bir toplum ve kültür tarihçisi ve toplum teorisyeninden daha ziyade bir felsefeci ve edebiyat eleştirmeni olarak görüldü. Bunun sonucu Foucault'nun açıklayıcı çerçevesinin eleştirel olmayan tarzda a-

Butler'a karşı çıkarken biraz aşırıya kaçmış olabilirim.[42] Belki de Butler kadınların benlik, eylemlilik ve özerklik duygularından Flax'in vazgeçtiğinden daha fazla vazgeçmek istemiyordur. Butler, *Gender Trouble*'ın sonuç bölümünde eylemlilik, kimlik ve politika sorularına geri döner ve şöyle yazar:

> "Eylemlilik"in bir noktaya yerleştirilmesi sorusu sıklıkla, müzakereye girdiği kültürel alana öncel bir istikrarlı varoluşa sahip olduğu düşünülen "özne"nin yaşayabilirliğiyle ilintilendirilir. Ya da öznenin kültürel olarak inşa edildiği düşünülüyorsa, özne yine de genellikle kültüre gömülü olduğuna bakılmaksızın öylece dokunulmadan bırakılan düşünümsel dolayım kapasitesi olarak betimlenen bir eylemlilikle donatılır. Böylesi bir modelde "kültür" ve "söylem" özneyi çamura bular ama bu özneyi oluşturmaz. Önceden var olan özneye çekince koyma ve özneyi çamura bulama doğrultusundaki bu hamle, kültür ve söylem tarafından büsbütün belirlenmiş olmayan bir eylemlilik noktasını tesis edebilmek için zorunlu görüldü. Oysa bu türden akıl yürütme hatalı bir şekilde (a) eylemliliğin ancak söylem öncesi bir "Ben"e başvurularak tesis edilebileceğini (bu "Ben" bir söylemsel yöndeşmenin ortasında bulunsa bile) ve (b) söylem tarafından oluşturulmak demenin söylem tarafından belirlenmiş olmak anlamına geldiğini (burada belirlenim eylemlilik olanağını engellemektedir) önceden varsayar.[43]

Butler, kimliğin ancak "anlamlandırmadan önce var olan bir 'Ben'e" başvurularak tesis edilebileceğini reddeder.[44] Butler şunu işaret eder: " 'Ben'in öne sürülmesini olanaklı kılan koşullar, anlam-

---

lımlanması oldu. Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions" başlıklı makalesinde Foucault'nun eserlerindeki bu güçlüklere çok erken bir tarihte dikkati çekti (ilk yayımlanışı *Praxis International* 1.3, Ekim 1981, s. 272-87, daha sonra Fraser'ın şu kitabında yeniden kaleme alınmış olarak yayımlandı: *Unruly Practices*, University of Minnesota Press, Minnapolis, 1989, s. 17-34). Foucault'nun sosyolojik varsayımlarının ve özellikle modernlik teorisinin varsayımlarının mükemmel bir analizi aynı zamanda Axel Honneth'te bulunmaktadır: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschafts-theorie* (Suhrkamp, Frankfurt, 1985), s. 169-225 (İngilizcesi *Critique of Power*, çev: Kenneth Baynes, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991).

42. Bu noktayı farketmeme yardımı dokunduğu için Nancy Fraser'a teşekkür ederim.

43. Butler, *Gender Trouble*, s.143. Vurgu metinde yer alıyor.

44. a.g.e.

landırmanın yapısı tarafından, bu adıla meşru ve gayrı meşru başvuruyu yöneten kurallar tarafından, bu adılın dolaşıma girebileceği kavranılabilirliğin koşullarını tesis eden pratikler tarafından sağlanır". Şu halde, bir kültürün anlatı kodları bu adılın donatılabileceği içeriği, bu adıla başvurabilmenin uygun kertelerini ve bu adıla kim tarafından ve nasıl başvurulacağını tanımlar. Ne var ki, bu noktaların tümünde Butler'la hemfikir olunabilir ve buna rağmen, hiçbir bireyin, üzerine bir kültürün kodlarının yazılabileceği boş bir yazı tahtası olmadığı, son günlerde Foucaultcu bir kılıkta ortaya çıkan bir tür Lockeçu tabula rasa* olmadığı savunulabilir.[45] Öznelliğin oluşturulmasının tarihsel olarak çeşitli kodlarına ilişkin tarihsel ve kültürel inceleme ya da bireyin oluşumuna ilişkin tarihsel çalışma şu soruyu yanıtlamaz: İnsan yavrusunun, kolay incinebilir ve bağımlı bir bedenin kendi dilini konuşma yeteneğine ve kendi dünyasını tanımlayan karmaşık toplumsal süreçlere katılma yeteneğine sahip ayrı bir benlik haline geldiği gelişim sürecinde hangi mekanizmalar ve dinamikler yer almaktadır? Bu tip dinamikler ve mekanizmalar eski Mısırlıların çocuklarını bu cemaatin bir üyesi kıldığı kadar, Hopi çocuklarının da toplumsal bireyler haline gelmesini sağlamıştır. Bireyselliği tanımlayan, kültürel açıdan çeşitlilik sergileyen kodların incelenmesi, benliği tanımlayan kültürel ve normatif içerik ne olursa olsun insan yavrusunun nasıl olup da toplumsal benlik haline geldiği sorusuna yanıt vermekle aynı şey değildir. İkinci durumda, yani insan yavrusunun toplumsal benlik haline gelmesi örneğinde *toplumsallaşma ve bireysemenin yapısal süreçlerini ve dinamiklerini*

---

* Temiz, boş, henüz üzerine hiçbir işaret ya da göstergenin yazılmamış ya da kaydedilmiş olduğu tablet ya da sayfa. (ç.n.)

45. Alan Wolfe, benlik kavramlarını özcü oldukları gerekçesiyle yadsımanın toplum teorisi ve normatif düşünce açısından barındırdığı sonuçlara ilişkin aydınlatıcı bir açıklama sunmaktadır. Wolfe, hem postmodernizmde hem de toplum bilimindeki sistem teorilerinde "insan varlıkların kural-yapıcı, kural-uygulayıcı, kural-yorumlayıcı kapasitelerinin yeterince değerlendirilmediğini ve bunun yerine insan varlıkların kurala uyma karakterinin vurgulandığını" işaret eder. "Postmodernizmin algoritmik adalet anlayışlarıyla flört etmek için ödediği bedel çok yüksektir: Her şeyden önce radikal epistemolojilere esin kaynağı olan özgürleşim, oyun ve kendiliğindenliğin yadsınması". "Algorithmic Justice", *Benjamin Cardozo Law Review*, Yapıbozum ve Adaletin Olanaklılığı üzerine özel sayı, 11.5-6 (Temmuz-Ağustos, 1990, s. 1415.

incelemekteyizdir; birinci durumdaysa anlamlandırmaya ve anlam oluşumuna ilişkin tarihsel süreçleri inceleriz. Aslında, Butler'ın gözlemlediği gibi, "söylem tarafından oluşturulmak söylem tarafından belirlenmek demek değildir". Bir insan yavrusunun verili bir doğal dil içerisinde sonsuz sayıda anlamlı tümcenin konuşucusu haline nasıl gelebildiğini, yani bir dilsel varlık haline gelme yeterliğini nasıl edindiğini açıklamak zorundayız; dahası, her insan yavrusunun nasıl olup da biricik bir hayat öyküsünün, kesinlikle ancak içerisinde inşa edildiği kültürel kodları bildiğimiz takdirde anlamlı olmakla birlikte, bu kültürel kodları bilsek bile öndeyileyemeyeceğimiz anlamlı bir öykünün başlatıcısı haline geldiğini açıklamak zorundayız.

Butler "öyleyse bu 'eylemliliğin', bu tekrarın olanaklı bir çeşitlemesine yerleştirilmesi gerekir" (toplumsal cinsiyet icralarının tekrarı) diye yazmaktadır.[46] Ama bu çeşitlemenin kaynakları nereden türer? Benliği toplumsal cinsiyet kodlarını "çeşitlendirme"ye, hegemonik söylemlere direnmeye muktedir kılan nedir? Böylesi çeşitlemelerin olanaklılığı açısından öznelere ne gibi psişik, düşünsel ya da diğer türde yaratıcılık kaynakları atfetmeliyiz?

Bu sorulara verilecek yanıtlar, bu noktada elimde hazır bulunsaydı bile (ki değil), buradaki yazının sınırlarının ötesine uzanırdı. Ama yine de önemli bir sonuca ulaştık: Benlik ve öznellik kavramları etrafında feminizm ile postmodernizm arasında cereyan eden etkileşimin yarattığı karmaşık sorunlar, "Öznenin Ölümü"ne ilişkin yüksekten uçan beyanlarla kavranılamaz. Temel sorun şu ifadeyi nasıl kavramamız gerektiğine ilişkindir: "Ben, söylem tarafından oluşturulsa bile söylem tarafından belirlenmez". Bugün durduğumuz noktadan bu soruya anlamlı bir yanıt verme girişiminin yolu, benlik hakkındaki metaforların ve kinayelerin başka bir kodaçımından değil, felsefe ve diğerlerinin yanı sıra toplumsal dilbilim, toplumsal etkileşimci psikoloji, toplumsallaşma teorisi, psikanaliz ve kültür tarihi gibi toplum bilimleri arasında gerçekleştirilecek ciddi bir alışverişten geçiyor. Sorunu pervasızca ortaya koymak gerekirse: Öznenin Ölümü tezi, konu üzerinde halihazırdaki toplum bilimsel (social-scientific) düşünümlerle karşılaştırıldığında, bireyseme ve toplumsallaşma süreçlerinin dikkat

46. Butler, *Gender Trouble*, s. 145.

çekici ölçüde kaba bir değişkesini önceden varsaymaktadır.[47] Ama ne bu geleneğin kendi düşünümsel ya da düşünümsel-olmayan varoluş koşulları üzerinde düşünümde bulunan düşünümsel Ben'i imtiyazlı kılan fundamentalist soruşturma modelleri, ne de postmodernistlerin özneyi bedensel yüzeyler halinde kodaçımına uğratması ("bu yüzeyler doğal olarak kabul edilir ve bu sayede söz konusu yüzeyler uyumsuz ve doğallığı bozulmuş bir icra alanı haline gelebilir" -Butler), bireyin nasıl olup da "söylem tarafından oluşturulmuş ama söylem tarafından belirlenmemiş" olabileceğini açıklama görevinin yerine getirilmesinde yeterli olmayacaktır. Toplumsal cinsiyetin analizi bir kez daha disipliner söylemlerin sınırlarını zorlamakta ve böylelikle teorik paradigmaları yeni bir bütünleşmeye yöneltmektedir.

(b) Şimdi, Tarihin Ölümü tezini ele alalım. Normalde postmodernizmle ilintilendirilen tüm konumlar arasında bana en az sorunlu görüneni bu tezdir. İlerleme ideallerinin yarattığı düşkırıklığı, yüzyılımızda teknolojik ve ekonomik ilerleme adına yapılan gaddarlıkların farkına varılması, kendilerini insanlığı ve gezegeni yıkıma götüren güçlerin hizmetine sunan doğa bilimlerinin politik ve manevi iflası -yüzyılımızın paylaşılan duyarlıklarıdır bunlar. Yirminci yüzyılın entelektüelleri ve filozofları ilerleme inancının yandaşları ya da muhalifleri olmaktan ziyade şu sorunun çerçevesinde birbirlerinden ayrılacaklardır: "Aydınlanmanın öteanlatıları"na elveda denilmesi rasyonel düşünümün gücüne duyulan inancın sürdürülmesi çerçevesinde olanaklı mıdır, yoksa bu elveda böylesi bir düşünümü geride bırakmanın başlangıcından başka bir şey değil midir?

Tarihin Ölümü, *zayıf* bir tez olarak yorumlandığında şu iki şeyi aktarabilir: Bu teorik olarak, özcü ve tek-nedenli olan "büyük anlatılar"ın uygulanmasına son verme doğrultusunda bir davet olarak

47. Bkz. T. C. Heller, M. Sosna ve D. Wellbery, der., *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought* (Stanford University Press, Stanford, 1986); Thomas McCarthy, Foucault'nun benlik ve eylemlilik konusundaki görüşlerinin gelişimi ve dönüşümlerine ilişkin oldukça duyarlı bir açıklama sunmaktadır: "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (MIT Press, Cambridge, 1991), s. 67 ve sonrası.

anlaşılabilir. Burada, kadının baskı altına alınması ve erkek egemenliği konusunda tüm kültürlerde ve toplumlarda açıklayıcı olacak tek bir büyük teori -psikanalitik, antropolojik ya da biyolojik olması farketmez- üretmeye çalışmak nasıl boşuna bir çabaysa, kültürlerarası bir evrensel olarak "annelik" özü arayışının da beyhude olduğunu belirtelim. Böylesi büyük anlatıların sona ermesi, politik açıdan, herhangi bir grubun ya da örgütlenmenin tarihin güçlerini "temsil etme", böylesi güçlerle birlikte hareket etme ya da bu güçler adına edimde bulunma doğrultusundaki hegemonik iddialarının reddedilmesi anlamına gelecektir. Yüzyılımızda Ulusal Sosyalizm ve Faşizm'den Stalinizm'e çeşitli totaliter ve totalleştirici hareketlere ve diğer otoritercilik biçimlerine yönelik olarak geliştirilen eleştiri, Lyotard, Foucault ve Derrida gibi postmodernist entelektüellerin politik tecrübelerinin kesinlikle en önemli kurucu ögesidir.[48] "Büyük anlatıların" sonu olarak yorumlanan Tarihin Ölümü tezini feminist teorisyenlerin gözünde bu denli cazip kılan da budur. Sözgelimi, Nancy Fraser ve Linda Nicholson şöyle yazmaktadır:

> 1980'lerdeki feminist politika pratiği öte-anlatıların aleyhine çalışan yeni bir basınç kümesi doğurdu. Geçtiğimiz yıllarda fakir ve işçi sınıfı kökenli kadınlar, farklı renkten kadınlar ve lezbiyenler kendi hayatlarına ışık tutmada ve sorunlarına dikkat çekmede başarısızlığa uğrayan feminist teorilere karşı itirazlarını daha yaygın biçimde duyurma fırsatına en sonunda kavuştular. Bu kadınlar, dişil bağımlılık ve "hane alanı"na kapatılma gibi evrensel varsayımlara sahip önceki yarı-öte-anlatıların, ikinci dalgaya egemen olan beyaz, orta sınıf kökenli, heteroseksüel kadınların tecrübelerinden hareketle yapılmış yanlış çıkarsamalara dayandığını serimlediler. Böylece, hareketin sınıfsal, cinsel, ırksal ve etnik bakımdan bilinçli olma durumu değiştikçe, yeğlenen teori anlayışı da değişti. Yarı-öte-anlatıların kadınlar arasındaki farklılıkları ve farklı kadınların farklı şekillerde maruz kaldıkları cinsiyetçiliği atlamalarından ötürü, kızkardeşliği geliştirmekten ziyade engelledikleri giderek barizleşti.[49]

48. Karş. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge University Press, New York, 1980). Peter Dews'ın, günümüz Fransız felsefesini biçimlendirmesi açısından 1968 kuşağının Fransa'daki politik tecrübeleri üzerine yaptığı mükemmel analize bakınız: *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (New Left Books, New York, 1987).
49. Nancy Fraser ve Linda Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An

Gelgelelim, Tarihin Ölümü tezinin *güçlü* değişkesi, uzun süreyle ilgilenen ve mikro toplumsal pratiklerden ziyade makro toplumsal pratikler üzerinde odaklanan herhangi bir tarihsel anlatının *prima facie** reddedilmesini ima edecektir. Nicholson ve Fraser, Lyotard'ın çalışmasındaki bu "adcı" (nominalist) eğilime karşı da uyarıda bulunurlar.[50] "Büyük anlatılar"ın ölümünü, küresel tarihin karşıtı olarak gelecekteki yerel öykülerin onaylanması şeklinde yorumlamanın hata olacağı konusunda Nicholson ve Fraser'la aynı fikirdeyim. Bir tarihsel anlatının ya da toplum bilimsel araştırma parçasının ne kadar yerel ya da küresel olmaya ihtiyaç duyacağı konusundaki karar, eldeki işe dışsal olan epistemolojik argümanlar tarafından belirlenemez. Bu soruyu yanıtlaması gereken ampirik araştırmacıdır; ampirik bir çalışma programı izleyen bilimciye araştırmanın kapsamını buyurmak filozofa düşmez. Lyotard'ın önerdiği postmodernizm değişkesinin büyük anlatı karşısında "küçük" ya da "yerel anlatı"yı onaylıyor göründüğü kadarıyla, Lyotard bilimsel soruşturmanın açık uçlu soruları bakımından gereksiz bir önselcilikle (apriorism) uğraşmaktadır.

"Tarihin ölümü" tezinin güçlü değişkesi tarafından ortaya konulan daha zor bir soru, bana farklı gibi geliyor: Büyük anlatılardan vazgeçiyor olsak bile, politika, tarihyazımı ve tarihsel bellek arasındaki ilişkiyi yeni baştan nasıl düşünebiliriz? Tarihi, halihazırda mücadelelerini sürdüren gruplar açısından bir ahlâkipolitik buyruğun ışığında, yani gelecekteki özgürleşimde yatan çıkarın ışığında yorumlamamak mümkün mü? Bir anlığına, yalnızca feminist tarihçilerin, son yirmi yıl içerisinde kadınları ve onların şimdiye dek karanlıkta kalmış hayatlarını ve çalışmalarını keşfetme tarzlarını değil, aynı zamanda geleneksel olarak kadınlara özgü ve önceleri aşağılanan dedikodu, iftira gibi faaliyetleri ve hatta başağrıları, isteri ve adet döneminde yatağa düşme gibi tipik kadınsı hastalık biçimlerini farklı bir gözle görmeyi ve yeniden değerlendirmeyi bize öğretme tarzlarını düşünün.[51] "Değerlerin

Encounter Between Feminism and Postmodernism", Nicholson, der., s. 33. Iris Young, yine aynı kitaptaki yazısında aynı noktayı savunmaktadır: "The Ideal of Community and the Politics of Difference", s. 300-01.

* İlk bakışta, görülür görülmez. (ç.n.)

50. a.g.e., s. 34.

51. Öncülük eden antolojiye bakınız: R. Bridenthal, C. Koonz ve S. Stuard, der., *Becoming Visible: Women in European History* (Houghton, Mifflin, Boston, 1987).

feminist yeniden değerlendirilmesi"ne yönelik bu süreçte, kadınların ayakta kalma ve tarihsel direniş stratejilerinde yatan bizim *şimdiki* istemimiz, geleneksel tarihçinin konumundan bakıldığında büsbütün sıradan görünen bu *geçmiş* faaliyetleri yeni bir anlam ve önemle donatmamıza yol açtı.

Tarihe ilişkin "büyük anlatılar" üretmenin bundan böyle olanaksız ya da arzu edilemez görünmesine rağmen, "tarihin ölümü" tezi, mücadele halindeki tüm tarihsel aktörlerin arzularına eşlik eden, tarihte ve tarihsel anlatıda yatan epistemolojik istemin önünü keser. Tarihin "kaybedenleri"nin ve "mağdurları"nın hayatlarının ve mücadelelerinin yeniden canlandırılmasına yönelik bu "istem" bir kez yitirilince, angaje feminist teoriyi üretebilir miyiz?

"Postmodern-feminist teori"ye davetiye çıkartan Fraser ve Nicholson gibi "postmodern tarihyazımı" savunucuları bu zorlukları kısmen görmezden gelirler; çünkü bu türden teorileştirmeyle kastettikleri şey, "postmodernist" teoriden daha ziyade "neopragmatist" teorileştirmedir. Nicholson ve Fraser, "postmodern feminist teori"den şunu anlamaktadır: "Genelde, postmodern feminist teori pragmatik ve yanılabilirci olacaktır. Metotlarını ve kategorilerini elindeki işin özgüllüğüne göre kesip biçecek, yeri geldiğinde çoğul kategoriler kullanacak ve tek bir 'feminist metot' ya da 'feminist epistemoloji'nin rahatlığına yüz çevirecektir".[52] Ama, teorinin eldeki işin gereklerine göre kesilip biçilmesi olarak ifade edilen bu yansız ve ortakduyusal yaklaşım postmodernist değildir. Fraser ve Nicholson kendi politik bağıtlılıklarını postmodernizme besledikleri duygudaşlıklarla, yalnızca postmodern tarihyazımının "hiperteorik" iddialarını sonuçta teorik pragmatizmle ikame etmiş ol-

52. Fraser ve Nicholson, "Social Criticism without Philosophy", s. 35. Araştırmanın gereklerinin rehberlik ettiği bu pragmatik metodoloji çoğulluğu yerine postmodernist tarihyazımında karşımıza çıkan şey, tarih ve edebiyat, olgusal anlatı ve hayali yaratı arasındaki ayrımı gittikçe bulanıklaştıran üslupların "estetik" bir dallanıp budaklanışıdır. F. R. Ankersmit şöyle yazar: "... tarihyazımsal görüşler birbirleriyle kıyaslanamayacağı için -yani, kanaat farklılıklarının tarihsel mahiyeti araştırma konuları çerçevesinde doyurucu bir şekilde tanımlanamayacağı için- tarih konusundaki tartışmanın anlamlı bir şekilde yol katetmesini istiyorsak eğer, bize, her tarihsel görüşte ya da geçmişe bakma tarzında cisimleşen üslup üzerinde yoğunlaşmaktan başka yapacak bir şey kalmıyor. Bu tip tartışmalarda sorun içerik değil, üsluptur". F. R. Ankersmith, "Historico-graphy and Postmodernism", *History and Theory*, 28.2 (1989), s. 137-53, burada s. 144.

dukları için uzlaştırabilirler. Son dönemin feminist tartışmalarından aldığım bir örnekle bunu göstermeye çalışacağım.

Signs dergisinin Yaz 1990 sayısında Linda Gordon ve Joan Scott arasında, birbirlerinin son kitaplarına ilişkin yaptıkları yorumları ve verdikleri yanıtları içeren bir diyalog yer alıyordu.[53] Bu diyalog, postmodernist metodolojileri kendi çalışmalarında benimsemeyi isteyebilecek ya da istemeyebilecek feminist teorisyenlerin halihazırda karşılarına çıkacak politik ve teorik sorunlara ilişkin çok özlü ifadeler içermektedir. Felsefede ve kültür analizinde olduğu kadar tarihyazımında da, postmodernist metodoloji açısından öznenin ve öznelliğin statüsü merkezi bir konumdadır. Scott, Boston'da yardıma muhtaç çocuklara hizmet veren üç kurumda 1880'lerden 1960'lı yıllara dek çalışan profesyonel kadronun sunduğu ve tanımladığı şekliyle aile içi şiddetin tarihine ilişkin olarak Linda Gordon'un yaptığı serimlemeyi özetledikten sonra şu gözlemini sunar: Gordon'un kitabı "basite kaçan toplumsal denetim teorilerini çürütmeyi ve refah devleti politikalarının yukarıdan aşağı tezahür ettiğini ve bu politikaların alıcılarının pasifliğini vurgulayan yorumları reddetmeyi amaçlıyor".[54] Gordon, iktidarın aile üyeleri arasında ve mağdurlar ile devlet kuruluşları arasında müzakereye tabi tutulduğunu belirten etkileşimsel bir ilişki modeli öneriyor. Joan Scott, Gordon'un kitabında kadınların "aktif failler" olduklarına ilişkin pek az kanıt bulunduğunu söyler. Scott, Gordon'un kitabının başlığının -*Heroes of their Own Lives: The Politics and History of Family Violence* (Kendi Hayatlarının Kahramanları: Aile İçi Şiddetin Politikası ve Tarihi)- "tarihsel bir gerçeklikten ziyade bir isteği ifade ettiğini, kaynaklar tarafından desteklenebilecek bir şeyden ziyade politik açıdan doğru bir formülleştirme olduğu" gözleminde bulunuyor.[55] Ve bu konudaki metodolojik zorluk, bize hemen Butler'ın "eylemliliğin toplumsal ve

53. Bkz. Linda Gordon'un *Heroes of their Own Lives: The Politics and History of Family Violence* başlıklı eserine ilişkin Joan W. Scott'un kaleme aldığı tanıtım ve eleştiri yazısı ve Joan Scott'un *Gender and the Politics of History* başlıklı eserine ilişkin Linda Gordon'ın kaleme aldığı tanıtım ve eleştiri yazısı ve birbirlerine karşılıklı verdikleri yanıtlar: *Signs*, 15.4 (Yaz 1990), s. 848-60.
54. a.g.e., s. 849.
55. a.g.e., s. 850.

kültürel inşası"na ilişkin, önceki bölümde incelenen iddialarını anımsatan terimlerle özlü bir şekilde ifade edilir. Scott şöyle yazıyor:

> Eylemliliğin farklı bir formülleştirimi Gordon'un düştüğü çelişkilerden kaçınabilir ve refah çalışanları ile bunların müşterileri arasındaki, kitabında açıkça görülen karmaşık ilişkileri daha iyi dile getirebilirdi. *Bu kavramsallaştırma, eylemliliği özne teklerinin özerk iradesinde barınan bir yüklem ya da nitelik olarak değil, söylemsel bir etki olarak, elimizdeki örnekte toplumsal yardım çalışanlarının aileleri, toplumsal cinsiyeti ve aile içi şiddeti inşa edişlerinin etkisi olarak görecektir. Bu kavramsallaştırma, "inşa" düşüncesini olumlu toplumsal etkileri olan bir şey olarak ciddiye alacaktır. (Gordon "inşa etme" terimini çoğu yerde sanki "tanımlama"nın eşanlamlısıymışçasına kullanıyor, ama tanımlama, "inşa etme"nin çağrıştırdığı maddilikten yoksundur).* Her şeye rağmen, aile içi şiddeti yalnızca üzerine eğilip uğraşılacak bir sorun haline getirmekle kalmayıp aynı zamanda aile üyelerine gidebilecekleri bir yer gösteren, bir sorumluluk duygusu veren, harekete geçme nedeni sunan ve direniş hakkında bir düşünme tarzı öneren de yine refah toplumlarının varoluşudur.[56] (Vurgu bana ait).

Gordon'un kitabına ilişkin olarak Scott'ın eleştirisinde göze çarpan, kadınların tarihyazımı içerisindeki paradigmalar arası çatışmadır -Gordon'un kullandığı, aşağının bakış açısından yazılan tarih paradigması, yani iktidarın müzakere edildiği, tersine çevrildiği ve aynı zamanda tarihin "mağdurları"nın direnişleriyle karşılaştığı toplumsal cinsiyete dayalı, sınıfsal ve ırksal mücadeleleri aydınlatmayı görev bilen, aşağının bakış açısından hareketle yazılan toplumsal tarih paradigması ile toplumsal ve söylemsel denetim mekanizmaları yoluyla "mağdurların" eylemliliğinin "inşa edilmesi"nin vurgulandığı Foucault'nun çalışmalarından etkilenmiş olan postmodernist tarihyazımı arasındaki bir çatışma. Nasıl Foucault'ya göre mağdurların tarihi diye bir şey olmayıp yalnızca mağdur kılmanın inşasının tarihi, mağdurların denetim altına alındıkları eylemliliklerin bir tarihi varsa, Scott'a göre de metodolojik açıdan merkezi bir yer tutan, aile içi şiddetin mağdurlarının gerçek hayatlarından ziyade "aile içi şiddetin toplumsal

56. a.g.e., s. 851. Vurgu bana ait.

inşası"dır. Nasıl Foucault'ya göre her direniş edimi her yerde hazır bekleyen söylem-iktidar bileşiminin başka bir tezahürüyse, Scott'a göre de iktidarı müzakere eden ve iktidara direnen kadınlar yoktur; tarihteki mücadeleler yalnızca birbirleriyle rekabet eden söylem paradigmaları arasındaki, iktidar-bilgi bileşimleri arasındaki mücadelelerdir.

Burada parmaklarımın ucuna basarak yürümeme izin verin: Meslekten bir tarihçi olmadığım için Joan Scott ve Linda Gordon arasındaki tartışmaya hakemlik etmek benim yetki alanımın dışında kalır. Burada yalnızca tartışmada içerilen ve kaynakları yukarıda ele alınan "öznenin ölümü" tezinin bir değişkesinde yatan kavramsal sorunlardan bazılarına dikkati çekiyorum. Scott'ın Gordon'a yönelik eliştirisinde "eylemliliğin toplumsal inşası" hakkındaki Foucaultcu öncüllerin, Gordon tarafından benimsenen aşağının bakış açısından yazılan-tarih yaklaşımıyla nasıl yan yana konulduğunu görmekteyiz. Feminist tarihyazımı konusunda Joan Scott'a kulak verdiğimizde başka, Gordon'u izlediğimizde yine başka bir feminist yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, burada bir ya/ya da ikiliğinin olması da gerekmeyebilir; her iki metot ve yaklaşımın da birbirlerinden ders almaları ve yararlanmaları olanaklı. Ama tartışmanın tüm taraflarına Polyannavari bir davetiye çıkarmadan önce,[57] postmodernist tarihyazımının feministler açısından barındırdığı kavramsal kısıtlanımların neler olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Bana kalırsa Linda Gordon sorunu özlü bir tarzda dile getirmektedir:

> Aslında Scott'la aramızdaki farklılıklar toplumsal cinsiyetin anlamlarına ilişkin günümüzde yapılan tartışmaların merkezine dek uzanıyor. Scott'ın belirlenimci perspektifi, toplumsal cinsiyeti "fark-

57. Nancy Fraser'ın Butler ile aramdaki anlaşmazlığa verdiği nazik yanıta yönelik belli başlı eleştirim bu. Fraser'ın savunduğu gibi, "Eleştirel Teori ve postyapısalcılık" arasındaki antitez yavan ve sıkıcı olup, bunun ötesine uzanmamız gerekebilir belki de; gelgelelim, bu iki düşünce çizgisi arasında ABD'de ciddi bir tartışmanın başladığı pek söylenemez ve böyle bir antitez kesinlikle "yanlış" değildir. Hatalarımızdan kaçınırken bizim kısmi doğrularımız üzerinde hakiki Hegelci anlamda bir *Aufhebung* (kapsayarak yadsımak ve aşmak -çn.) uygulayacak üçüncü bir "neopragmatik" konum göremiyorum etrafta. Bkz. Nancy Fraser, "False Anthitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler", *Praxis International*, 11.2 Temmuz 1991.

lılık" olarak vurgular ve kadınların ötekiliğinin ve mutlak olarak sessizliğe mahkum edilmelerinin damgasını taşır. Ben toplumsal cinsiyeti, kadınların çelişkili, muğlak ve çatışmalı ilişkiler yoluyla tabi kılındıkları -kadınların kendilerini hiçbir şekilde daima öteki olarak tanımlamadıkları, kısıtlı olmasına rağmen kadınların seçimlerle karşılaştıkları, seçim yaptıkları ve eyleme geçtikleri direniş karşısında sürdürülen bir tabi kılınma- bir iktidar sistemini betimlemek için kullanıyorum. Bunlar toplumsal cinsiyetin birçok değişkesinden yalnızca ikisidir ve hiçbir şekilde birbirlerine karşıt olmadıkları gibi, tersine, buradaki ilgili sorunları aydınlatabilirler.[58]

Burada "tarihin ölümü" tezinin de kavramsal alternatiflere elverdiğini bir kez daha görüyoruz: Sınıf mücadelesi etrafında dönen Marksist türden ya da bir ilerleme nosyonu etrafında dönen liberal türden tarihsel öte-anlatıların sona erdikleri konusunda anlaşma sağlanması yeterli değil. Tarihyazımı, politika ve bellek konusundaki zor sorular böyle bir anlaşmanın ötesinde başlar. Tarihe mağdurlarının anılarını, yitirilmiş mücadeleleri ve başarısız direnişleri tazmin etme kaygısıyla mı,[59] yoksa benlikleri maddi olarak oluşturan sonsuz "iktidar/bilgi" bileşimlerinin birbirlerini tekdüze izleyişlerini elde etme kaygısıyla mı, yaklaşmalıyız? Gordon'un işaret ettiği gibi, bu metodolojik yaklaşımların aynı zamanda "toplumsal cinsiyet"i nasıl kavramamız gerektiği konusunda imaları vardır. Şu halde, postmodernist tarihyazımı da, feministler ile postmodernistlerin konumları arasında kurulacak herhangi tezcanlı ya da hararetli bir ittifaka meydan okuyan alternatifler barındırmaktadır.

(c) Son olarak, "metafiziğin ölümü" tezinin güçlü ve zayıf değişkelerini dile getirmeme izin verin. Bu noktaya eğilirken, batı metafiziğine yönelik postmodernist eleştirinin büyük kısmının bizzat bir öte-anlatının büyüsü altında yol aldığına daha başlangıçta dikkat edilmesi gerekir. Bu anlatı ilkin Heidegger tarafından dile

58. Linda Gordon, "Response to Scott", s. 852.
59. Bundan sonraki "Hegel, Kadınlar ve İroni Üzerine" başlıklı bölümde, bu Walter Benjaminci yaklaşımı felsefe tarihine uygulamanın doğurgularını aydınlatmaya çalışıyorum. Bkz. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, yay. haz. Hannah Arendt (New York, 1969).

getirilen ve daha sonra Derrida tarafından vurgulanan bir öte-anlatıdır: "Batı metafiziği en azından Platon'dan bu yana 'mevcudiyet metafiziği'nin büyüsüne kapılmıştır". Felsefi geleneğin bu nitelendirimi postmodernistlere, karşı çıktıkları şeyin en az savunulabilir değişkeleri bağlamında argümanlarını ortaya koyabilmek gibi bir retorik avantaj sağlar. Flax'ın sözlerine tekrar kulak verelim: "Postmodernistlere göre, bu Gerçek arayışı filozofun arzusunu, yani dünya üzerinde egemenlik kurma arzusunu gizler" ya da "tıpkı Hakikatin zemininin Gerçek olması gibi, felsefe de Gerçeğin imtiyazlı temsilcisidir" vb. Ama bu felsefi gelenek postmodernistlerin iddia ettikleri denli yekpare ve özcü müdür? "Hakikatin zemini Gerçektir" savunusu karşısında Thomas Hobbes bile ürpermez miydi? "Felsefe, Gerçeğin imtiyazlı temsilcisidir" iddiasıyla karşılaştığında Kant ne söylerdi acaba? Kavramların ve dilin ayrı bir alan ve "gerçek"in başka bir alan olduğunu belirten görüşü Hegel, *Phenomenology of Spirit*'in "Duyunun Kesinliği" üzerine olan bölümünde, o kadar belagat sergilenerek vazgeçilmiş olan çocuksu bir tekabüliyetçi hakikat teorisinin yalnızca başka bir değişkesi olarak görmez miydi? "Metafiziğin ölümü" tezi, güçlü değişkesi altında, yalnızca heybetli bir öte-anlatıya yapışmaktan mustarip olmakla kalmaz; daha dikkat çekici olanı, bu heybetli öte-anlatının, modern felsefenin ve içerdiği rakip kavramsal şemaların tarihini tanınmaz hale getirecek şekilde dümdüz etmesidir. Bu tarih bir kez tanınmaz hale getirildikten sonra, "metafiziğin ölümü"nün bu atmasyon ilanının içerdiği kavramsal ve felsefi sorunlar görmezden gelinebilir.

"Metafiziğin ölümü"nün bugün "mevcudiyet metafiziği" hakkındaki Heidegger-Derrida tezinin güçlü değişkesinden daha etkili olan zayıf değişkesi, Richard Rorty'nin düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*'da (Felsefe ve Doğanın Aynası), modern dönemde hem ampirisist hem de rasyonalist projelerin, bu dönemin gelişmekte olan doğa bilimlerinin tam tersine, felsefenin doğru bilgi ve doğru eylemin geçerlilik temelini dile getirebileceğini önceden varsaydığını mahirane ve ikna edici bir tarzda gösterdi. Rorty buna "epistemoloji" projesi adını verir.[60] Bu görüş uyarınca, felsefe, tüm öbür

60. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 131 ve sonrası.

söylemlerin önceden varsaydığı geçerlilik ölçütlerini dile getiren bir meşruluk öte-söylemidir. Felsefe bir kez haklılaştırım söylemi olmaktan çıktığında *raison d'être*'ini* yitirir. Bu, aslında, sorunun dönüm noktasıdır. Bilginin öznesini, soruşturmanın bağlamını ve hatta haklılaştırım metotlarını aşkınsallığından soyundurduğumuz, bağlamsallaştırdığımız, tarihselleştirdiğimiz ve toplumsal cinsiyete sahip kıldığımız zaman felsefeden geriye ne kalır?[61] Bu durumda felsefe, sonsuz tarihsel tekdüzelikleri içerisinde birbirinin peşi sıra gelen söylem ve iktidar rejimlerinin soykütüksel eleştirisinin bir biçimi haline gelmez mi? Kimbilir, felsefe belki de bize şimdiye dek şairlerin sunmuş olduğu türde cılız bir kültürel anlatı haline geliyor olamaz mı? Ya da felsefeden tüm geriye kalan, bir bilgi sosyolojisi biçimi (bilgi ve eylemin geçerlilik koşullarını araştırmak yerine yorumlama cemaatlerinin böylesi geçerlilik iddialarını yarattıkları ampirik koşulları inceleyen bir bilgi sosyolojisi) olamaz mı?

Felsefenin kimliği, geleceği ve belki olanaklılığı konusundaki bu soru feministleri niçin ilgilendiriyor? Feminist teori felsefenin sonu ya da dönüşümüne ilişkin içrek tartışmalara bulaşmaksızın serpilemez mi? Şu anda feminist teorisyenlerin çoğunluğunun eğilimi bu sorunun etrafından dolanabileceğimizi savunmak yönündedir. Bu teorisyenler, bu sorunu ihmal etmeyi istemesek bile, kendimizi şu ya da bu şekilde bu sorunu yanıtlamaya hasretmememiz gerektiğini düşünüyor. Fraser ve Nicholson şunu sorar: "Cinsiyetçiliği tüm sonsuz çeşitliliği ve can sıkıcı benzerliği içerisinde analiz etmek gibi güç bir işi becerebilecek denli gürbüz bir felsefesiz eleştiri değişkesini nasıl tasavvur edebiliriz?"[62] Benim yanıtım tasavvur edemeyiz şeklindedir ve feministler olarak postmodernizmi teorik bir müttefik olarak benimseyebileceğimizden kuşkulanmama yol açan da bu yanıttır. Herhangi bir felsefe biçimi olmaksızın toplum eleştirisi olanaksızdır ve toplum eleştirisi olmaksızın bilgiye ve kadınların özgürleşim istemine eşanlı bağıtlanmış bir feminist teori projesi tasavvur edilebilir bir şey de-

* Varlık nedeni. (ç.n.)

61. Felsefenin bu "tasfiyesi" ve "dönüşümü"nde içerilen çeşitli sorunların ve konuların keskin serimlenişleri için bkz. Kenneth Baynes, James Bohman ve Thomas McCarthy, der., *After Philosophy: End or Transformation?*

62. Fraser ve Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy", s. 34.

ğildir. Sabina Lovibond, postmodernistlerin çıkmazlarını gayet iyi dile getirmiştir:

> Bana kalırsa, yalnızca meşrulaştırmanın sonuna ilişkin içeriklendirilmemiş bir Nietzscheci vizyon karşısında değil, aynı zamanda meşrulaştırma uygulamalarının özbilinçli bir dar görüşlü tin tarafından uygulanmasının her nasılsa "daha iyi" olacağı önerisi karşısında da ihtiyatlı olmak için nedenlerimiz var. Çünkü feminizm bir reformist hareketten daha fazla bir şey olmayı istiyorsa eğer, bölgeleri ayıran sınırları er veya geç sorgulamak zorundadır.
>
> ...
>
> Böylece postmodernizm bir çıkmazla karşı karşıya kalıyor gibidir: Ya biraz önce yukarıda taslağı çıkarılan "dünyanın ayakları üstüne oturtulması"nın zorunluluğunu teslim edebilir -böylelikle kapılar, toplumun rasyonel çizgilerde toptan yeniden inşa edilmesi gerektiğini bildiren Aydınlanma düşüncesine bir kez daha açılmış olur- ya da bu düşünceye karşı çoktan seferber edilmiş argümanları dogmatik bir tarzda yeniden onaylayabilir -böylelikle, bu noktada olduğu gibi başka yerde de "yeni çoğulculuk koşullarında kimin kime ne yapacağı can sıkıntısı yaratacak denli öndeyilenebilirdir" diyen müstehzi düşünce yetkili kılınmış olur.[63]

Hem toplumun eleştirisi projesine hem de bir meşruluk öte-anlatısı olarak felsefenin ölümü tezine bağıtlanmış olan postmodernistler, bu itirazla karşılaştıklarında şu yanıtı vereceklerdir: Bizim gündelik toplumsal pratiklerimizi ya da dil oyunlarımızı oluşturan "yerel anlatılar", "les petits recits"* kendi kendileri hakkında yargıda bulunmaya yetecek denli öz-eleştireldir. Aydınlanmanın felsefi düşünüm kurmacası, eleştirel olmayan gündelik *doxa* pratiğiyle yan yana konulan *episteme* kurmacası tam da budur. Bu, gündelik pratiklerin ve geleneklerin de kendi meşrulaştırma ve eleştiri ölçütlerine sahip olduklarını ihmal eden bir meşrulaştırma kurmacasıdır. Bu durumda sorun, çeşitli pratiklerin, dil oyunlarının ve kültürel geleneklerin bize sundukları ölçütler arasında, feministlere toplumun eleştirilmesi ve radikal politik dönüşümlerin gerçekleştirilmesi görevinde hizmet edecek ölçütleri bu-

63. Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism", *New Left Review*, no. 178 (Kasım-Aralık 1989), s. 5-28, burada s. 22.

* Küçük anlatılar. (ç.n.)

lamadığımız takdirde ne olacağıdır.[64] Böylesi postmodernistler, Michael Walzer'ı izleyerek şunu savunmayı isteyebilirler: Toplum eleştirmeninin görüşü asla "hiçbir yerden kaynaklanmayan görüş" olamaz; bu görüş daima bir yerlerde, bir kültür, toplum ve gelenekte konumlanmış bir görüştür.[65]

5. KONUMLANMIŞ ELEŞTİRİ OLARAK FEMİNİZM

"Konumlanmış eleştiri" görüşünün herhangi bir savunucusuna başlangıçta verilecek yanıt kültürlerin, toplumların ve geleneklerin yekpare, teksesli ve homojen anlam alanları olmadıklarını söyler. Bir kimse, ele almakta olduğu ilgili bağlamı ne kadar nitelendirmeye çalışırsa çalışsın (sözgelimi, "Anglo-Amerikan liberal düşünce geleneği", "ilerici ve müdahaleci hukuk bilimi geleneği", "Musevi-Hıristiyan geleneği", "Batı kültürü", "Eşit ve evrensel oy hakkı savunucularının mirası", "saraylı aşk geleneği", "Eski Ahitin adalet görüşü", "demokratik refah devletlerinin politik kültürü" vb. olarak), bu nitelendirmelerin hepsi de Weberci bir anlamda "ideal tipler"dir. Bu ideal tipler, bizim toplumsal hayatımızın ufkunu oluşturan anlam ve yorum tuğlalarından hareketle inşa edilir. Toplum eleştirmeni meşrulaştırma ve öz-eleştiri ölçütlerini, sözün gelişi bir kimsenin bir ağaçta elmaları ve bir akvaryumda kırmızı balıkları bulduğu gibi kültürde verilmiş olarak bulmaz. Toplum eleştirmeni, toplumsal aktörlerden daha az olmamak kaydıyla, hayat

64. Lyotard'ın şu sözlerine bakınız: "anlatılar...böylelikle söz konusu kültürde neyin söylenilme ve yapılma hakkına sahip olduğunu tanımlar ve bunlar bizzat bu kültürün bir parçasını oluşturdukları için ne yapmaktaysalar onu yapmaları gibi yalın bir olgu tarafından meşrulaştırılırlar". *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, s. 23. Rorty, bu tartışmaya yaptığı müdahalede, Habermas'ın "kaşınmayan yeri kaşıyarak tahriş ettiği"ni savunarak Lyotard'dan yana çıktı. Karş. R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Praxis International*, 4.1 (Nisan 1984), s. 34. (Türkçesi "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", M. Küçük, der., *Modernite versus Postmodernite*. Ankara: Vadi, 1994, s. 153-171). İçkin toplum eleştirisine bu dönüşün yarattığı güçlükleri şu yazımda analiz ettim: "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard", Nicholson, der., *Feminism and Postmodernism*, s. 107-30.

65. Bkz. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987) özellikle s .8-18.

alanının birer boyutu olan normları, ilkeleri ve değerleri sürekli yorumlama, temellük etme, yeniden inşa etme ve oluşturma durumundadır. Karmaşık toplumsal pratiklerin nitelendirilmesi esnasında başvurulacak tek bir kurucu ölçütler dizisi yoktur. Anayasal gelenekler, etik ve politik görüşler, dinsel inançlar, bilimsel kurumlar gibi karmaşık toplumsal pratikler de satranç oyunlarına benzemezler. Toplum eleştirmeni, bu pratiklerin içkin analizine ve nitelendirilmesine yöneldiği zaman, üzerinde evrensel konsensüs sağlanmış böyle tek bir ölçütler dizisi bulabileceğini, bu ölçütleri pratiğin gerçek uygulanışıyla yan yana koyarak içkin toplum eleştirisi görevini gerçekleştirmiş olacağını varsayamaz. O nedenle, konumlanmış eleştirinin ilk kusuru bir tür "yorumbilgisel anlam tekçiliği"dir; yani, kültürümüzün anlatılarının teksesli ve tartışmasız olduğunun, bu anlatılara başvurularak değerlendirici, ideal-tipik yeniden inşalardan basitçe muaf kalınabileceğinin varsayılmasıdır.[66] Toplum eleştirisi felsefeye tam da kültürümüzdeki anlatıların çatışmalı ve uzlaştırılamaz olmasından ötürü ihtiyaç duyar. Öyle ki, bu anlatılara başvurulduğunda, bir kimsenin normatif önceliklerini belli bir düzene koyması, yeğlediği anlatılara rehberlik eden metodolojik varsayımlarını bildirmesi ve adına konuştuğu ilkeleri açıklığa kavuşturması kaçınılmazdır.

Konumlanmış eleştirinin ikinci kusuru, verili bir kültürün, toplum ve geleneğin kurucu normlarının, bir kişinin arzu edilebilir bir gelecek adına yapılacak eleştiriyi yürütmesini olanaklı kılmaya yeterli olacağını varsaymasıdır. Belli dönemlerde bir kişinin kendi kültürü, toplumu ve geleneği o denli şeyleşebilir, acımasız güçlerin egemenliğine o denli girebilir ya da tartışma ve söyleşi o denli yavanlaşabilir ya da olanaksızlaşabilir ki, toplum eleştirmeni toplumsal sürgün haline gelir. Thoreau'dan Frankfurt Okulu'na ve Albert Camus'dan Doğu Avrupa'nın muhaliflerine kadar yalnızca

66. İçkin toplum eleştirisine benden daha duygudaşlıkla yaklaşan alternatif bir açıklama için, Michael Walzer'ın konumuna ilişkin olarak Georgia Warnke'nin yaptığı tartışmaya bakınız: "Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics", *Philosophical Forum*, 21.1-2 (Güz-Kış 1989-90), s. 204 ve sonrası. Bu "yorumbilgisel anlam tekçiliği"nin ilginç bir örneğine M. Foucault'nun şu ifadesinde rastlanabilir: "Her toplumun kendi hakikat rejimi vardır". Niçin birçok rejim, birçok rakip ve çelişkili rejim değil? Bkz. M. Foucault, "Truth and Power", *Truth and Power* (New York, 1980), s. 109-33, burada s. 131.

modernliğin toplum eleştirmenleri böyle bir jestin örneklerini sunmakla kalmamıştır. Orta Çağların yanı sıra antik dönemde de kentlerini terkedip giden sürgünler, binyılcı mezhepler, gizemci kardeşlikler ve kızkardeşlikler cemaati vardı. Toplum eleştirmeninin ille toplumsal sürgün olması gerekmez kesinlikle. Gelgelelim, eleştiri pratiği bir kişinin kendi gündelik kesinlikleriyle arasına zorunlu olarak bir mesafe koymasını ve belki de daha yüksek bir analiz ve haklılaştırım düzeyinde bunlara yeniden geri dönmesini ve onaylamasını gerektirdiği ölçüde, toplum eleştirmeninin yaptığı iş toplumsal sürgünün yaptığı işe benzer; yuvasını asla terketmemiş, asla kendi hayat tarzının kesinliklerine meydan okumak zorunda kalmamış bir kişiden ziyade mülteciye benzer. Ve yuvanın terkedilmesi hiçbir yerde olmamak anlamına gelmez; bu terkediş kentin duvarları dışında, konuksever bir ülkede, farklı bir toplumsal gerçeklikte bir uzam işgal etmek demektir. Aslında bu durum, yirminci yüzyıldaki postmodern durumun özü değil midir? Belki de bizzat konumlanmış eleştiri nostaljisi bir yuva nostaljisidir; bundan böyle hiçbir geleneğin, hiçbir kültürün ve hiçbir toplumun etkileşim, işbirliği, yüzleşme ve diyalog olmaksızın varolamadığı bir dünyada, kişinin kendi kültürünün ve toplumunun kesinliklerine duyduğu özlemdir. Kültürler ve toplumlar çatışmaya başladıklarında feministler, toplum eleştirmenleri ve politik eylemciler sıfatıyla bizler nerede dururuz?

Son olarak, bizzat "konumlanmış eleştiri" terimini kuşatabilecek bir muğlaklık üzerinde durmama izin verin. Son zamanlarda yapılan tartışmalarda bu kavram sık sık büyük teorilerin ya da meşruluk anlatılarının karşıtı olarak "yerel anlatılar" ya da "les petits recits"leri işaret eder hale geldi. Michael Walzer ve Jean-François Lyotard'ın yanı sıra Richard Rorty gibi birbirlerinden o denli farklı teorisyenler, terimi kesinlikle bu anlamda kullanıyorlar. Ayrıca, genç Marx'ın çalışmalarından (kapitalizmin içkin eleştirisi uygulamalarından) kaynaklanan ve içinde bulunduğumuz yüzyılda "belirli olumsuzlama" (determinate negation) metodu aracılığıyla Theodor Adorno tarafından muazzam güçlü bir toplumsal ve kültürel düşünüm aletine dönüştürülen ikinci bir "konumlanmış eleştiri" geleneği de var. Bu ikinci geleneğin güçlü yanlarını ve zorluklarını başka bir yerde se-

rimlemiştim.[67] Şu anki bağlamda bu ikinci gelenekle değil, birincisiyle ilgilenmekteyim. Gelgelelim, bu çağdaş yazarlar grubu (Walzer, Lyotard, Rorty) tarafından anlaşıldığı haliyle konumlanmış eleştiriye yönelik itirazlarım, "aşkın eleştiri" ya da "Arşimedvari bir bakış açısı" olabileceğini varsaymaz.[68] Bizzat elinizdeki kitapta savunulan "etkileşimsel evrenselcilik"in hareket noktası, modernliğin yorumbilgisel ufku içerisinde konumlanmıştır. *Au fond*,* tüm eleştiri konumlanmış eleştiridir, ama iş düşünürün kendi düşüncesinin konumlandığını sandığı bağlamın inşasına gelince farklılıklar ortaya çıkmaya başlar. Küçük anlatılara ve yerel bilgiye ricat etmenin karşıtı olarak, bu postmodern uğrağın bile on yedinci yüzyıldan bu yana dünya ölçeğinde yol katetmekte olan ve içerisinde yaşadığımız yüzyılda hakikaten küresel gerçeklikler ha-

67. Bkz. benim şu çalışmam: *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, New York, 1986).

68. Şöyle yazan Fraser'la karşılaştırınız: "Bundan dolayı, 'felsefe'den Linda Nicholson ve benim kastettiğim şeyi, yani tüm öbür söylemler için geçerlilik ölçütlerini dile getirme iddiasındaki tarih dışı, aşkın söylemi anlamak kaydıyla felsefesiz toplum eleştirisinin olanaklılığına kani olmaya devam ediyorum". Fraser, "False Anthitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judit Butler", s. 170. Ama on dokuzuncu yüzyıldan ve Hegel'den bu yana modernist felsefenin büyük kısmının hem tarih dışılığa eleştirel yaklaştığı hem de felsefenin başka söylemlerde sıklıkla bulunmayan eleştirel özdüşünümle uğraşan bir meşrulaştırma söylemi olduğunu iddia etmiş olduğu gerçeği ortadayken, felsefeden niçin Fraser'ın kastettiği söylemi anlayalım ki? Felsefe terimini ve felsefe tarihini bir karikatüre indirgeyip sonra da bunun kirli çamaşırlarını ortaya sermek basitçe hem makul değildir hem de acınası bir düşünsel tarihtir. Hegel bir Husserl değildir; Martin Heidegger tarih dışı düşünmüyordu -felsefesinin aşkın düşüncenin bir değişkesi olarak yorumlanıp yorumlanmayacağı hâlâ yanıtlanmayı bekleyen açık uçlu bir soru; hatta dil oyunlarının hayat-biçimleri olarak analizinde yer alan tarihselci hamlelere rağmen geç dönem Wittgenstein'ın toplumsal ve dilsel cemaatlerin olanaklılık koşullarının soruşturulmasına ilişkin aşkın bir soruşturma biçimini yeniden canlandırdığı bile ileri sürülebilir. Fraser'ın iddia ettiğinin tersine, ölçütbilimsel ya da normatif yönelimli ya da geçerlilik sorusuna yönelimli tüm felsefelerin aşkın ya da tarih dışı olması gerekmez. Postmodernizme verilecek tek yanıt yalnızca bir temelcilik biçimi değildir. Geçerlilik sorunlarının meşruluğunu kabul ederken aynı zamanda bu sorulara ampirik insan bilimleri ve toplum bilimlerinden edinilen içgörülerin bağlamında yanıt bulmaya çalışan bir söylemle postmodernizme yanıt verilebilir. Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisi daima "felsefe ve toplum bilimi" arasında konumlanmıştı. Fraser, yalnızca bir yoldaştan, yani felsefeden vazgeçerek bu geleneği sürdürmek istemektedir.

* Esasen, aslında. (ç.n.)

line gelen daha kapsamlı modernleşme ve rasyonelleşme süreçlerinde konumlandığını düşünüyorum.[69] Bu anlamda, etkileşimsel evrenselcilik, "bölgesel duvarlar"ı yıkmakta tereddüt etmeyen bir küresel cemaat açısından konumlanmış eleştiri pratiğidir.

Şimdi bundan önceki kısımda felsefe olmaksızın feminist toplum eleştirisinin olanaklı olup olmadığı konusunda ortaya atılan sorunu çözüme kavuşturmaya yaklaşmış bulunmakta mıyız? Postmodernistlerin "metafiziğin ölümü" tezini ele alırken, bu tezin zayıf değişkesinin metafiziğin sonunu yerel anlatıları aşan bir meşruluk öte-anlatısı olarak felsefenin sonuyla özdeşleştirmesine karşılık, bu tezin güçlü değişkesinin yalnızca meşruluk öte-anlatılarını değil, aynı zamanda bağlama aşkın meşrulaştırma ve eleştiriyi tamamen ortadan kaldıracağını savunmuştum. Buna karşılık postmodernistler durumun böyle olması gerekmediği şeklinde

69. Postmodernizm tartışmasının talihsiz boyutlarından biri, bir yandan "post-endüstriyelizm", "post-Fordism", "post-Keynescilik" şeklinde gönderme yapılan toplumsal gerçeklik ve öbür yandan "post-modernizm" olarak gönderme yapılan kültürel-düşünsel fenomenler üzerine sentetik düşünümün yeterince geliştirilmemiş olmasıdır. Postmodernizmin uluslararası kapitalizmin gelişimindeki belli bir aşamaya "tekabül ettiği"ni ya da "yansıttığı"nı varsaymak açısından Jameson'ın Marksist mantığından sakınmaya çalışsam da, soruna daha geniş bir perspektiften bakma ve postmodernizmi hepimizin içerisinde yer aldığı bir tür küresel toplumsal gerçekliğin bir yansıması ve işareti olarak görme yönünde yapılmış bir girişim sıfatıyla Jameson'ın tartışmaya yaptığı katkıların aydınlatıcı olduğunu düşünüyorum. Bu düşünüm çizgisinin feministler tarafından da izlenmesi gerekir. Oysa, ironik olarak, canlı bir toplumsal gerçeklik olarak postmodernizmin "hakikatini" anlamamızı olanaklı kılacak türden toplum teorisi, postmodernizmin kültür ve toplum, anlamlandırma ve yapı, toplumsal anlam ve toplumsal eylem arasındaki tüm ayrımları yadsıyan teorik varsayımları tarafından olanaksızlaştırılmaktadır. Ama günümüzün toplum teorisinin yapı ve anlamlandırma, eylem ve anlam, toplum ve kültür arasında daha verimli bir bütünleşme sağlamak üzere "Althusser'e karşı Derrida" gibisinden yanlış antitezlerin ötesine uzanabileceğine kuşku yok. Bkz. Fredric Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism* (Duke University Press, Durham, N. C., 1991). Yüzyılımızda "küresel" toplumsal gerçekliklerin ve bir küresel tarihin ortaya çıkışına ilişkin aydınlatıcı bir analiz için bkz. Wolf Schaefer, "Global History", Küresel Tarih Derneği'nin İtalya Lugano'da Temmuz 1992'de gerçekleştirilen toplantısına sunulan bildiri. Postmodernizm aslında bizi uluslararası olandan ziyade yerel olana eğilmeye zorladı ve böylelikle bugün bizzat yerelin ne ölçüde uluslararasının bir uzantısı olduğunu bulanıklaştırdı. Kendi hissiyatım, karşılaşmakta olduğumuz toplumsal gerçeklik giderek daha küresel, karmaşık ve çapraşık hale geldikçe, analiz birimlerimizin giderek daha küçüldüğü, bölük pörçük ve marjinal hale geldiği yönündedir.

yanıt verebilir ve kültürümüzde toplum eleştirmeninin yararlanabileceği içsel meşrulaştırma ve eleştiri ölçütleri olduğunu ve bunun da felsefesiz toplum eleştirisini olanaklı kıldığını iddia edebilir. Kendi payıma şimdi, konumlanmış eleştirinin iki kusuru olduğunu savunuyorum: Birincisi, içsel meşruluk ölçütlerine yaslanılması bir kimseyi, yalnızca *inter alia** postmodernistlerin, böyle başvurulabilecek bir ölçütler dizisi olduğunu varsaymasından ötürü felsefi haklılaştırım görevinden muaf tutuyor gibi görünmektedir. Ama kültürler ve gelenekler daha ziyade birbirleriyle rekabet eden anlatı dizileri ve anlam katmanlarıysalar eğer, bu durumda toplum eleştirmeninin, adına konuştuğu ölçütleri bu çatışmalı ve tutunumsuz açıklamalardan hareketle inşa etmesi gerekir. "Yorumbilgisel anlam tekçiliği", normatif haklılaştırım sorumluluğundan muaf olmayı doğurmaz.

İkinci olarak, bir kültürün içkin normlarının ve değerlerinin savunulamayacak denli şeyleştiği, öldüğü ya da taşlaştığı dönemler olabileceğinden, toplum eleştirmeninin yürüttüğü işin toplumsal sürgünü gerektirebileceğini savunmuştum. Sürgündeki toplum eleştirmeni "olmayan yerden bir bakış açısı"nı benimsemez; daha ziyade "kentin duvarlarının dışındaki bir yerden bakış açısı"nı benimser -bu duvarlar ve sınırlar her nerede olursa olsun. Aslında, Hypatia'dan Diotima'ya ve Olympe'den Gouges ve Rosa Luxemburg'a feminist düşünür ve eleştirmenin yaptığı işin, eleştirmenin yuvasını ve kentinin duvarlarını arkasında bırakmasına yol açmış olması tesadüf olmayabilir.

6. ÜTOPYADAN POSTMODERNİST EL ÇEKME VE FEMİNİZM

Bu bölümün önceki bölümcelerinde, feminizm ve postmodernizmin kavramsal ve politik müttefikler olduklarını düşünen bazı feminist teorisyenlerle anlaşmazlığa düştüm. Postmodernizmin belli bir değişkesi, kadınların özgürleşimci iştiyaklarının teorik dile getirilişi olarak feminizmle uyuşmaz olmakla kalmayıp, tam da

* Müttefikler arası. (ç.n.)

böylesi bir feminizmin olanaklılığını zayıflatır. Bu zayıflatma, güçlü değişkesi altında postmodernizmin üç teze bağıtlanmış olmasından ötürü cereyan eder: ilkeler uyarınca edimde bulunmaya yetenekli özerk, özdüşünümsel öznenin ölümü olarak anlaşılan insanın ölümü; mücadele halindeki grupların kendi geçmişlerinin anlatılarını inşa etmeleri şeklinde tezahür eden, tarihin barındırdığı epistemik çıkarın göz ardı edilmesi olarak anlaşılan tarihin ölümü; "küçük anlatılar"ın özmeşrulaştırımına yapılacak içkin başvurunun haricinde kurumları, pratikleri ve gelenekleri eleştirmenin ya da meşrulaştırmanın olanaksızlığı olarak anlaşılan metafiziğin ölümü. Postmodernizm, böyle yorumlandığında, kadınların eylemliliği ve benlik duygusuna, özgürleştirilmiş bir gelecek adına kadınların kendi tarihlerini yeniden temellük etmelerine ve "tüm sonsuz çeşitliği ve tekdüze benzerliği içerisinde" toplumsal cinsiyeti açığa çıkaran radikal toplum eleştirisinin yürütülmesine olan feminist bağıtlanmayı zayıflatır.

Böylece, sonuç olarak postmodernizmin, feminizm içerisinde "ütopyadan el çekilmesi"ne neden olduğunu söyleme cesaretini kendimde bulmaktayım. "Ütopya" terimiyle, bizim toplumsal ve politik evrenimizin rasyonel olarak geliştirilmiş bir plan uyarınca yeniden topyekün yapılandırılması şeklindeki modernist vizyonu kastetmiyorum. Aydınlanmanın bu ütopyaları yalnızca ikna edici olmaktan çıkmakla kalmadı, ama daha önceden var olan "sosyalist ütopyalar"ın Tanrının kendilerine bahşettiği inayeti yine kendilerinin terketmeleriyle birlikte, insanlığın en büyük ütopyalarından biri, yani insanlığın özgürleşmesine yol açacak rasyonel olarak planlanmış iktisat ütopyası sona erdi. Bu rasyonalistik toplumsal mühendislik vizyonlarının sona ermesi, insanlığın ütopya kaynaklarını kurutamaz. "Tamamen öteki" olana (*das ganz Andere*), henüz olmayana duyulan özlem açısından böyle bir ütopyacı düşünme, pratik-ahlâki bir buyruktur (imperative). Böyle bir düzenleyici umut ilkesi olmaksızın yalnızca ahlâk değil, aynı zamanda radikal dönüşüm de düşünülemezdir. Ütopyanın karşıtlarını, örneğin Lyotard gibilerini ürküten, böyle bir gelecek ütopyası adına, çokkatlı muğlaklığı, çoğulluğu ve çelişkisiyle şimdinin sönük bir büyük anlatıya indirgenecek olamasıdır. Ütopyacı düşüncenin

şu anda var olan en kaba araçsalcılığın -amaçlar araçları haklılaştırır- bir mazereti haline gelmesi ölçüsünde ya da yaklaşmakta olan ütopyanın şimdi var olan demokrasi dışı ve otoriter pratikleri eleştiriden muaf tutması ölçüsünde Lyotard'ın endişelerinden bazılarını paylaşmaktayım. Ama bu politik endişelerle, ütopyanın etik itkisini reddederek uğraşamayız; bunlarla ancak şimdi demokratik eylem ve örgütlenmenin normatif ilkelerini dile getirerek uğraşabiliriz. Postmodernistler bu görevin yerine getirilmesi konusunda bize katılacaklar mı, yoksa genelde normatif düşüncenin son nefesini verdiğini belirten şarkıyı söylemekle yetinecekler mi?

Son yirmi yıl boyunca feminist teori içerisinde ütopyadan el etek çekilmesi, bir feminist etik, bir feminist politika, bir feminist özerklik kavramı ve hatta bir feminist estetik formülleştirme yönündeki herhangi bir girişimin, "özcü"lük suçlamasıyla kirli çamaşırlarının ortaya serilmesi biçimine büründü. Gilligan, Chodorow ya da Sarah Ruddick'in (ya da bu açıdan Julia Kristeva'nın) görüşlerinin yalnızca beyaz, orta sınıftan, müreffeh birinci dünyadaki heteroseksüel kadınların duyarlılıklarını dile getirdiği doğru olabilir (bu iddia konusunda ampirik olarak kuşkularım olsa bile). Ama bu görüşlerin yerine, gelecekte bize rehberlik etmesi gereken bir etik projesi önermeye hazır mıyız; özerk adalet düşünüşü ve empatik özen sentezinden daha iyi bir vizyon önermeye muktedir miyiz? Gelecekte arzu edilebilecek bir özerk kişilik vizyonu olarak, kaygan ego sınırlarına sahip ve ötekiliğin tehdidine maruz kalmayan özerk bireysellik modelinden daha iyi bir benlik duygusunu dile getirmeye muktedir miyiz?[70] Bir feminist politika vizyonu olarak, gelecek için, aynı zamanda ekoloji değerlerini, militarizm karşıtlığını ve halkların dayanışması değerlerini geliştiren bir radikal demokratik politik yapıdan daha iyi bir modeli dile getirmeye muktedir miyiz? Postmodernizm ütopyaların ve temelci düşünüşün yanılabilmesine yol açan politik

70. Adorno'nun felsefesinde zaten içerilen bu izleklerin güçlü bir şekilde dile getirilişi için Jessica Benjamin'in psikanaliz, feminizm ve tahakküm üzerine gerçekleştirdiği güçlü düşünüme bakınız: J. Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (Pantheon, New York, 1988).

tuzakları bize öğretebilir, ama bunun ütopyadan tamamen el etek çekilmesine neden olmaması gerekir. Çünkü, kadınlar olarak bizlerin, ötekine duyduğumuz ütopyacı umutdan tamamen vazgeçtiğimizde yitirecek çok şeyimiz var.[71]

71. Postmodernist felsefeyi onaylarken bile bu ütopyacı ögeyi muhafaza etmeye çalışan bir feminist konum için bkz. Drucilla Cornell, "Post-structuralism, the Ethical Relation and the Law", *Cardozo Law Review*, 9.6, s. 1587-628 ve "From the Lighthouse: The Promise of Redemption and the Possibility of Legal Interpretation", *Cardozo Law Review*, 11.5-6 (Temmuz-Ağustos 1990), s. 1687-714.

VIII
Hegel, kadınlar ve ironi üzerine*

(İyi bilinen, tam da iyi bilindiği için bilinmiyordur)
G.W.F. Hegel, Phaenomenologie des Geistes

1. BİR FEMİNİST YAKLAŞIMIN METODOLOJİK BAZI SORUNLARI

Amerika Birleşik Devletleri'nde 1980'li yıllar "insan bilimlerinin zinde yılları" olarak adlandırıldı. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde birçok yüksek öğrenim kurumunda, edebi, sanatsal ve felsefi ça-

* Bu yazıda yer alan malzemenin bir kısmı daha önce şu yazıda yayımlandı: Seyla Benhabib ve Linda Nicholson, "Politische Philosophie und die Frauenfrage", Iring Fetscher ve Herfried Münkler, der., *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, c. 5 (Piper Verlag, Munich ve Zurich, 1987), s. 513-62. Bu yazıdaki malzemenin bazılarını elinizdeki kitabın bu bölümünde kullanmama izin verdiği için Linda Nicholson'a teşekkür ederim. Bu bölüm daha önce şu kitapta yayımlanmıştı: Mary Lyndon ve Carole Pateman, der., *Feminist Interpretations and Political Theory* (Polity, Cambridge, 1991).

lışmalarda gelecekteki kuşaklara aktarılmaya değer "gelenek" ve "kanon"u* neyin oluşturduğuna ilişkin yürütülmekte olan bir tartışma hâlâ tamamlanmadı. Söz konusu tartışmanın merkezinde ise şu soru yer alıyor: Şimdiye kadar batı geleneğinin en önemli eserleri sayılan çalışmalar neredeyse tekdüze bir şekilde özgül bir bireyler grubunun, yani mülkiyet sahibi, beyaz, Avrupalı ve Kuzey Amerikalı erkeklerin ortaya koydukları çalışmalarsa eğer, bu çalışmaların mesajı ne kadar evrensel ve temsil edici, mahiyetleri ne ölçüde geneli kapsayıcı ve görüşleri ne ölçüde önyargılardan arınmış sayılabilir?

Feminist teori bu sorgulamanın ön cephelerinde yer aldı ve batılı "büyük eserler" kanonunun yüzeyi feminist bilginliğin etkisi altında ebediyen kırılmaya uğradı, birliği dağıldı ve meşruluğuna itiraz edildi. Kadın sorunu bir kez gündeme geldiğinde, bir düşünürün erkek ve kadın ayrımını nasıl kavramsallaştırdığını sorduğumuzda, bir *Gestalt*** değişikliği yaşarız: Geçmişin büyük düşünürlerini yeni bir gözle görmeye başlarız ve Joan Kelly Gadol'un sözleriyle, "her göz farklı bir manzara görür".[1] Feminist teorinin vizyonu "çifte" bir vizyondur: Gözlerden biri, geleneğin verdiği eğitimle görmesini sağladığı şeyi görür, öbürüyse geleneğin ona göz atmaya bile değer olmadığını öğütlediği şeyi arar. Aslında, geleneğin "feminist bir okunuşu" ne ölçüde mümkündür? Halihazırda, her biri kendi zaaflarını taşıyan iki başat yaklaşım görebiliyorum.

Birinci yaklaşımı "iyi babanın öğretisi" olarak tanımlıyorum. Anadamar liberal feminist teori, geleneğin kadınlar hakkındaki görüşlerini bir dizi talihsiz, kimileyin sıkıcı olabilen ama özünde tashih edilebilir yanlış kavrayış olarak ele alır. Esin kaynaklarını John Stuart Mill gibi ilerici bir düşünür örneğinde bulan bu teorisyenler, klasik metinlerde kadınların eşitlik ve vakarına yer verilen uğrakları ararlar. Bu teorisyenler, gözde felsefecilerinin konu üzerinde boş sözler ettiklerini görünce düşkırıklığına uğrasalar da,

* Kural, yasa, ölçüt. Bu bağlamda, klasikleşmiş eserler. (ç.n.)

** Biçim, desen, örüntü; bütünün kurucu bileşenlerinin ayrı ayrı görülmesinden ziyade tamamının oluşturduğu örüntünün tanınması, algılanması. (ç.n.)

1. Joan Kelly Gadol, "Some Methodological Implications of the Relations Between the Sexes", *Women, History and Theory* (University of Chicago Press, Chicago, 1984), s. 1 ve devamı.

özünde Aydınlanmanın özgürlük, eşitlik ve kendi kendini gerçekleştirme idealleri ile kadınların istekleri arasında herhangi bir uyuşmazlık bulunmadığını savunurlar.

İkinci görüşü "isyankâr kızkardeşin çığlığı" olarak nitelendiriyorum. Dilin "babanın yasası"nı temsil eden simgesel evren olduğu konusunda Lacan'la aynı fikri paylaşan ve tüm dillerin babanın iktidarının yasalaştırılmasından ibaret olduklarını kabul eden bu isyankâr kızkardeşler, batılı sözmerkezci (logocentric) geleneğin kıyılarında kadının sözünü ararlar. Batılı sözmerkezci gelenek içerisinde iki kutuplu karşıtlıklar olmaksızın düşünmek imkânsızsa eğer, bu durumda feminist okumanın görevi yeni bir kategoriler dizisinin dile getirilmesi değil, kategorik söylemin tamamen aşılması haline gelir. Yeni bir dil değil, dilin kıyılarında yer alan bir söylem aranır.

Bu denemede söz konusu iki yaklaşımın yanında bir "feminist yetkili kılma söylemi"nin taslağını çıkarmak istiyorum. Geleneğe yönelik feminist itirazın, barındırdığı temel kategorileri değiştirmeksizin geleneği öylece bırakamayacağı konusunda ikinci görüşü paylaşıyorum. Akıl ve Aydınlanma ideallerinin toplumsal cinsivete dayalı alt-metninin (subtext) açığa çıkarılmış olması, bu ideallerin varsayılan evrenselliğini tehlikeye atmaktadır. Ne var ki, bu ideallerin büsbütün bir köşeye atılmaması gerekir. Böyle yapmak yerine, bu kategorilerin belli tarihsel dönemlerde kadınların gerçek hayatlarında ne anlama geldiklerini ve kadınları yalnızca belli işlevlerin icracıları olarak değil, özneler olarak düşünmek istiyorsak, bu kategorilerin semantik ufuklarının nasıl dönüştürüldüğünü sorgulayabiliriz. Geleneğe bir kez kadınların öznelliklerini, hayatlarını ve faaliyetlerini bulup çıkarmak için eğildiğimizde çelişkili sesler, rakip iddialar işitiriz ve cinsiyetler hakkında "betimleyici" olduğu söylenen söylemlerin erkek iktidarının "meşrulaştırımları"ndan başka bir şey olmadıklarını görürüz. Toplumsal cinsiyet farklılıkları hakkındaki geleneksel görüş, mücadeleyi kazanmış ve bildiğimiz haliyle tarihi kodlamış olanların söylemidir. Gelgelelim, düşüncelerin tarihi, mağdurların konumundan bakıldığında nasıl görünecektir? Geçmişin hangi idealleri, istekleri ve ütopyaları çıkmaz bir sokağa girmiştir? Bu ideallerin anılarını tarihin savaş alanından yeniden toplayabilir

miyiz? Elinizdeki deneme, böyle bir "yetkili kılma" söylemini G.W.F. Hegel'in kadınlar hakkındaki görüşlerine uygulamaya girişmektedir.

Geleneğin feminist sorgulanışının etkisiyle, Hegel'in kadınlar hakkındaki görüşleri son yıllarda gitgide artan bir ilgiye konu oldu.[2] Bu feminist itiraz, Hegel'in kadınlar hakkındaki görüşlerinin yalnızca kendisinin muhafazakâr tercihlerinin bir doğurgusu olup olmadığını sormamıza yol açtı. Hegel, mesele kadınlara gelince "diyalektik"i durdurduğunu ve kadınları kendi bakışında bizatihi insan bilincinin karakteristiği olan mücadele, çalışma ve bölünme dünyalarının dışında yer alan tarih-dışı bir varoluş tarzına mahkum ettiğini göremiyor muydu?[3] "Kadın sorunu" Hegel'in düşüncesinde, döneminin kurumlarını eleştiriden uzak bir tarzda onaylayışının ilave bir örneği midir, yoksa bu sorun bizzat diyalektiğin yapısındaki bir çatlağın belirtisi midir? Sözgelimi, Benjamin Barber, kısa bir süre önce ikinci şıktan yana çıkarak şunları yazdı:

> Bu paradoks, Hegel'in kadınlar hakkındaki konumunun ne bir olumsallığın ürünü ne de *ad hoc** önyargının bir sonucu olduğunu açığa çıkarır. Tersine, bu konum, kendi çağının önyargılarının aslında özgürlük çağında tarihin ürettiği edimsellik olduğu yönündeki inancının zorunlu doğurgusudur. Hegel bunları rasyonelleştirmek zorunda değildir: Çünkü bunlar *öyledirler*, yani zaten rasyoneldirler. Yalnızca felsefe tarafından kucaklanmaları ve açıklanmaları gerekir. Tarihe, Tin rehberlik edebilir ve yönlendirebilir, ama Tinin tarihin nereye doğru gitmesini istediğini, nihai olarak bize yalnızca tarih anlatabilir.[4]

Bununla birlikte, "tinin tarihin gitmesini istediği yeri, tarihin anlatabilmesi"nden hareketle yargılamak, on sekizinci yüzyılın sonu

2. Karş. Genevieve Lloyd, *The Men of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984) (*Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev: M. Özcan. İstanbul, Ayrıntı, 1996); Patricia J. Mills, *Woman, Nature and Psyche* (Yale University Press, New Haven, 1987); Benjamin Barber, "Spirit's Phoenix and History's Owl", *Political Theory*, 16.1, 1988, s. 5-29.

3. Karş. Heidi Ravven, "Has Hegel Anything to Say to Feminists?", *The Owl of Minerva*, 19.2, 1988, s. 149-68.

* Bu özel durum için geçerli; bir olayın ya da gerçeğin ardından ortaya atılan tartışmalı varsayım. (ç.n.)

4. Barber, "Spirit's Phoenix and History's Owl", s .20. Vurgu metinde yer alıyor.

ve on dokuzuncu yüzyılın başında Alman devletlerinde ailenin ve kadınların konumuna ilişkin olarak Barber'ın ya da soruna eğilmiş olan yorumcuların bize şimdiye kadar sunmuş olduklarından çok daha karmaşık ve çelişkili bir açıklama sunulmasını gerektiriyor. Hegelci diyalektiğin kadın meselesine gelince durup durmadığını yargılamak için, ilk önce Hegel'in kendi konumunu dile getirdiği rakip iddiaların ve görüşlerin "söylemsel ufku"nu tanımlamaya girişmemiz gerektiğini ileri sürüyorum. Hegel'in kadınlar ve aile hakkındaki görüşleri bir yandan politik patriyarkinin (ailevi olanı politik olanla, özeli kamusalla harmanlar) reddi ve öbür yandan kadınların erken dönem özgürleşim çabalarının onaylanmayışı ve bu çabalara karşı çıkılması tarafından tanımlanır.

Elinizdeki deneme iki bölüme ayrılıyor: Birinci bölümde geleneksel metin analizi metotunu kullanarak, Hegel'in toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kadınların tabi kılınması konusundaki görüşlerini geliştirdiği *karşıtlıklar mantığını* serimliyorum. Bilhassa akıl, doğa, toplumsal cinsiyet ve tarih üzerinde yoğunlaşıyorum. İkinci bölümde, böylelikle Hegel'in politika felsefesinde kadınlar hakkındaki görüşlerinin taslağını çıkardıktan sonra, Hegel'in bu söylemini on sekizinci yüzyıl dönümünde kadınlar ve aile hakkındaki tarihsel görüşlerinin bağlamına yerleştiriyorum. Hegel'i kendi mizacına karşıt bir yönden okuyorum; metinlerdeki belli birtakım dipnotlardan ve çıkmalardan işe başlayıp, diyalektiğin ardında bıraktıklarının tarihini yeniden ele geçirmeye yöneliyorum.

2. G.W.F. HEGEL'İN (1770-1831) POLİTİK DÜŞÜNCESİNDE KADINLAR

Hegel'in politika felsefesi birçok açıdan geleneksel politika öğretisinin sona erişini haber verir ve onun toplum bilimine dönüşmesinin belirtilerini sunar. Doğadan çıkan *Geist*, doğayı ikinci bir dünya haline getirir; bu "ikinci doğa" gelenek, kurumlar, yasalar ve pratiklerin insani, tarihsel dünyasının (*objektiver Geist*) yanı sıra sanat, din ve felsefe eserlerinde cisimleşen (*absoluter Geist*) bilen ve eyleyen öznelerin özdüşünümünden oluşur. *Geist*, tarihte açınlanan (unfolding) ve amacı dışsallığı kendi "eser"i ha-

line getirmek olan birey-aşırı (transindividual) bir ilkedir. *Geist*, verili olanı kendisine tekabül ettirecek, kendi öznelliğini cisimleştirmesini sağlayacak, yani akıl ve özgürlüğü cisimleştirmesini sağlayacak şekilde verili olanı temellük ederek, değiştirerek ve şekillendirerek kendisini tarih içerisinde dışsallaştırır. Tözün özneye dönüşmesi, öznellik ve rasyonelliğin dünyada cisimleşmesiyle tamamlanır, öyle ki, "özgürlük dünyası" edimselleşir ve "zihnin dünyası tıpkı bir ikinci doğa gibi kendi kendisinden doğar". Toplumsal dünya *Substance*'tır, yani, herkesin görüp kavrayabileceği nesnel bir varoluşa sahiptir;[5] ama aynı zamanda *öznedir*, çünkü toplumsal ve etik dünyanın ne olduğu, ancak bu dünyayı oluşturan bireylerin öznelliği anlaşılarak bilinebilir.[6] Hegel'in nesnel tin kavramıyla, modern toplum biliminin nesne alanı, yani bireysellik ve toplum kendisini görünür kılar.

Geist kavramı Hegel'in modern dönemdeki toplumsal cinsiyet anlayışlarının "doğalcı" tabanını aşmasına ve böylelikle cinsiyetler arasındaki ilişkileri toplumsal, simgesel, tarihsel ve kültürel dünyaya yerleştirmesine izin vermekte midir? Hegel bir yandan öznelliğin ve bireyliğin gelişimini bir insan cemaati bağlamı içerisinde değerlendirir; öbür yandan, erkeklere ve kadınlara geleneksel cinsiyet rolleri atfederken cinsiyete özgü farklılıkları, *Geist*'ın derin yapısını yansıttığı söylenen bir rasyonel ontolojinin boyutları olarak kodlar. Kadınların tikellik (*Besonderheit*), dolaysızlık (*Unmittelbarkeit*), doğallık (*Naturlichkeit*) ve tözsellik (*Substanzialitat*) ilkelerini temsil ederken erkeklerin tümellik/genellik (*Allgemeinheit*), dolayımlılık (*Vermittlung*), özgürlük (*Freiheit*) ve öznellik (*Subjektivitat*) ilkelerini temsil ettiğini düşünür. Hegel, toplumsal cinsiyete ilişkin kendi rasyonel ontolojisini bir karşıtlıklar mantığı içerisinde geliştirir.

Cinsiyetlerin "doğal eşitsizliği" tezi:

Hegel'in *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* başlıklı eserinde aile, kadınlar ve çocuk bakımı konusunda dağınık halde bulunan göz-

5. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, çev. ve der., T.M. Knox (Oxford University Press, Oxford, 1973), para. 144, s. 105.
6. A.g.e., para.146, s. 105-6.

lemlerine yaslanarak, cinsiyetler arasındaki farklılıkların kültürel, simgesel ve toplumsal olarak kurulduğunun pekâlâ farkında olduğu sonucuna varıyorum. Örneğin, Mısır'a ayrılan bölümde Hegel, Herodot'un gözlemlerine gönderme yapar: "Kadınlar ayakta, erkeklerse oturur vaziyette işer, erkekler bir, kadınlar iki parça giysi kuşanır; kadınlar ev dışında mesleklerle uğraşırlarken erkekler örgü örmek için evde kalır. Mısır'ın bir bölümünde çokeşlilik uygulanırken, başka bir bölümünde tekeşlilik egemendir. Genel kanaati, Mısırlıların tüm başka insanların yaptıklarının tam tersini yapmakta olduklarıdır".[7]

Çinliler arasında ailenin önemi, bu kültürde kadınlara gösterilen büyük saygı konusunda Hegel'in kendi düşünümleri ve Çinlilerin odalık uygulaması üzerine yaptığı yorum yine, kadınlara düşen rollerin doğal olarak değil, kültürel ve toplumsal olarak tanımlandığının keskin bir şekilde farkında olduğunu gösterir.[8]

Bu pasajlar aile bağlarında ve cinsel ilişkilerde bulunan kültürel, tarihsel ve toplumsal değişikliklerin farkında olduğunu gösterir. Ne var ki, Hegel "erkekler" ile "kadınlar" arasındaki farklılıkların doğal olarak tanımlandığını reddetse ve bunun yerine onları bir halk tininin (*Volkgeist*) parçası olarak görse de, yalnızca bir dizi aile bağıntısını ve cinsiyetler arasında yalnızca belli bir işbölümünü rasyonel ve normatif açıdan doğru bulduğu konusunda kuşkuya yer bırakmaz. Bu, kadının özel alanla kısıtlandığı ve kamusal alanın erkeğe tahsis edildiği Avrupalı çekirdek ailenin tekeşli cinsel uygulamalarıdır. Hegel bu düzenlemeyi haklılaştırmak için erkeğin kadına üstünlüğü nosyonuna açıkça başvururken, aynı zamanda onların modern devletteki *işlevsel tamamlayıcılıklarını* da kabul eder.

Erkeğin "üstünlüğü"

Bu bakımdan en açıklayıcı pasajlar *Hukuk Felsefesi*'nin 165. ve

7. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hegel's Sämlichte Werke* , der., G. Lasson, c. 8 (Leipzig, 1923) s. 471. J. Sibree tarafından *The Philosophy of History* başlığıyla çevrildi (New York: Dover, 1956). Burada Sibree'nin tercümesi orijinalinden saptığı için ben kendi tercümemi kullandım.

8. *Philosophy of History*, çev: Sibree, s. 121-2.

166. paragrafları ve bunların ilaveleridir. *Rechtsphilosophie*'nin Lasson basımında Hegel şöyle yazar: "Her iki cinsiyetin doğal sınırlılıkları, akla yatkınlığı yoluyla hem *düşünsel* hem de *etik* anlamını kazanır".[9] "Cinsiyetlerin doğal sınırlılıkları"na yapılan bu açık seçik göndermeye, daha sonraki paragrafta ontolojik bir anlam verilir:

> Böylece cinsiyetlerden biri, özgür tümel bilgi ve karar verme gücü arayışıyla, yani kavramsal bilginin özbilinci ve nesnel nihai ereğe karar verme gücü arayışıyla, kendi kendisine yeterli olabilmek için kendi kendisini ikiye bölmekle meşguldur. Öbür cinsiyet somut bireysellik ve duygu biçiminde bilgi ve irade olarak kendisinin birliğini muhafaza etmekle meşguldür. Dışsallıkla bağıntılı olarak birincisi güçlü ve aktif, ikincisi pasif ve özneldir. Buradan erkeğin edimli tözsel hayatının devlet, eğitim ve benzerlerinin yanı sıra emekte ve dış dünyayla mücadele etmede yattığı, böylelikle yalnızca kendi ikiye bölünmesinden hareketle kendi kendini var eden bir birlik kurmanın peşinde olduğu sonucu çıkıyor. Erkek, aile içerisinde bu birliğin asude bir sezgisine sahiptir ve duygu düzleminde öznel bir etik hayat sürdürür. Öbür yandan, kadının tözsel kaderi ailededir ve aileye adanmışlıkla dopdolu olmak kadının etik düşünce kalıbını oluşturur.[10]

Hegel'e göre, erkeklerin hayatı devlet, bilim ve dış dünyadaki çalışmayla ilgilidir. Kendisini ailenin birliğinden ayırıp bölen (*sich entzweiend*) erkek, dış dünyayı nesneleştirir ve dış dünyayı faaliyet ve özgürlük yoluyla fetheder. Bunun tersine, kadının "tözsel belirlenimi" ailededir, özel alanın karakteristiği olan birlik ve adanmışlıktadır (*Pietät*). Hegel, kadınların, en azından erkeklerin oldukları ölçüde *birey* olmadıklarını ileri sürer. Kadınlar, erkeklerin hayatlarını karakterize eden tinsel mücadele ve çatallanmaya (Entzweiung) muktedir değildir. *Phänomenologie*'de Antigone'nin trajedisiyle ilgili bir pasajda, kadınlar açısından önemli olanın "*bu* erkek ve *bu* çocuk değil, *genel olarak bir erkek* ve *bir çocuk*" ol-

9. *Hegel's Philosophy of Right*'taki bu pasajın Knox tarafından tercüme edilmiş halini -para.165, s. 114-, Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'ini (der. Lasson, para. 165, s.144. Vurgu metinde yer alıyor) esas alarak gözden geçirdim.

10. *Hegel's Philosophy of Right*, der. Knox, para. 166, s. 114.

duğunu işaret eder.[11] Bunun tersine, erkek, arzularını bireyselleştirir ve "bir yurttaş olarak tümelliğin özbilinçli gücüne sahip olmasından ötürü arzulama hakkını kazanır ve aynı zamanda bu yolla özgürlüğünü muhafaza eder".[12]

En önemli olanı da, Hegel'in erkeklerin ve kadınların tinsel olarak farklı olduklarını düşündüğü yönler tam da kadınları "eksik" insan varlıklar olarak tanımlayan boyutlardır. Platon ve Aristoteles gibi Hegel de yalnızca kadınlara tikellik, sezgisellik ve pasifliği, erkeklere tümellik, kavramsal düşünce ve "güçlülük ve aktif"liği atfetmekle kalmaz, aynı zamanda insan türünü insan olarak tanımlayan karakteristikleri erkeklerde bulur. Bu noktada, *Geist*'ın kendi tözsel birliğinden çıkıp *iki kola ayrılarak* (bifurcation/ Entzweiung) kendisini dünyanın üstünde ve dünyaya karşı ortaya koyduğu ikinci dünyayı oluşturduğunu anımsayalım. Doğanın insanlaştırıldığı ve tarihin oluşturulduğu süreç, bu *Entzweiung* faaliyetidir; bunun peşinden insan amaçlarının ve kurumlarının bir dünyada *dışsallaşması* (*Entäusserung*), yani *nesneleşme* (*Vergegenständlichung*) gelir, öyle ki, dünya insanın özdışavurumunun bir yuvası haline gelir. Kadınlar, birliği alt edemediklerinden ve aile hayatından çıkıp *tümellik/genellik* dünyasına geçemedikleri için, tarih-oluşturucu faaliyetten dışlanırlar. Kadınların özel alandaki faaliyetleri, yani yeniden üretim, çocuk bakımı ve erkeklerin duygusal ve cinsel ihtiyaçlarının tatmini, onları *çalışma* dünyasının dışında bırakır. Bu, kadınların tarihinin olmadığı ve hayatın döngülerini tekrarlamaya mahkum oldukları anlamına gelir.

Aile ve politik hayat

"sivil toplum" ve "devlet"in yanı başında etik hayatın (*Sitt-*) ilk aşaması olarak aileyi koyarak, kendi görüşünce mo-evletin oluşumunda bu kurumun ne denli hayati olduğunu açığa vurur. Hegel'in politik *arkitektoniği*'nde aile önemlidir çünkü, modern bireyin tikellik (*Besonderheit*) ve öznellik (*Sub-*

11. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, der., J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, c.114 (Hamburg, 1952), s. 326. A.V. Miller tarafından *Hegel's Phenomenology of Spirit* başlığıyla tercüme edildi (Oxford University Press, New York, 1977), s. 274. Vurgu metinde yer alıyor.
12. A.g.e.

jektivität) hakkının gerçekleştirildiği alandır.[13] Hegel'in sık sık dikkati çektiği gibi, özgür bireyin "öznel uğrağı"nın tanınması, antik *polis*'e kıyasla modern devletin başlıca güçlülüğüdür. Ailede tikellik hakkı sevme ve eş seçiminde uygulanırken, buna karşılık öznellik hakkı öbür aile üyelerinin refahı ve ahlâki mutluluğuna duyulan ilgide uygulanır.

Aile konusunda yer alan çeşitli İlaveler, bilhassa *Hukuk Felsefesi*'nin[14] Grieshem basımında, Hegel'in bu kurumla Aristoteles gibi kadınları disiplin altına almak için ya da Rousseau gibi geleceğin hakiki yurttaşlarını hazırlamak için değil, öncelikle erkek öznenin modern devletteki özgürlüğünü pekiştirmek açısından ilgilendiğini açığa vurur. Hegel, ailevi olanın politik otoriteyle karıştırılmasının *patriyarkalizmle* sonuçlandığını ve bunun hem Çin'de hem de Hindistan'da, aile hayatının ve onun içindeki ilişkilerin yasal düzenlenmesi yoluyla irade özgürlüğünün bastırılması sonucunu doğurduğunu *Tarih Felsefesi*'nde zaten gözlemlemişti. *Politik patriyarkinin* çökmesi aynı zamanda özel ile kamusal arasında, manevi ve mahrem alan ile kamu hukuku arasında katı bir ayrılma olması demektir. Hukuk sistemi ailenin başladığı ve bittiği noktada durur; aileyi kuşatır, ama iç işleyişini ya da ilişkilerini denetlemez. Hukuk sistemi, kiliseyle birlikte evlilik sözleşmesini tanıma ve yönetmenin yanı sıra aile birimi dağıldığında miras haklarını yasal garantiye alır. Bu bağlamda Hegel kadınlara belli birtakım önemli yasal haklar tanır.

Hegel, kadınları, çocukları ve ev hizmetçilerini *jura realiter personalia* ya da *Personen-Sachen-Recht* kategorisine dahil ettiği için Kant'ı radikal bir şekilde eleştirir.[15] Kadınlar kişidirler, yani erkeklerle birlikte yasal-hukuksal öznedirler. Eşlerini seçmekte özgürdürler;[16] mülk sahibi olabilirler, her ne kadar bir kez evlendikten sonra aileyi "başkalarına karşı hukuksal kişi olarak" erkek temsil etse de.[17] Her şeye rağmen kadınlar ölüm ve hatta bo-

13. *Hegel's Philosophy of Right*, der., Knox, para. 152,154, s. 109.
14. Karş. K.G. v. Griesheim'ın (1824-5) ders notlarından hazırlanmış K.H. Ilting'in mükemmel derlemesi *Philosophie des Rechts* (Klet-Cotta, Stutgart, 1974), c. 6.
15. *Hegel's Philosophy of Right*, der., Knox, para.40'a İlave, s. 39; ayrıca karş. Griesheim basımı, para.40 Z, s. 180-1.
16. *Hegel's Philosophy of Right*, der. Knox, para. 168, s. 115.
17. A.g.e., para. 171, s. 116.

şanma hallerinde mülkü miras edinmeye hak kazanırlar.[18] Hegel, hukukun aile mülkünü ya aile klanına (*die Sippe*) geri veren ya da mülkün tam olarak miras kalması ve devredilebilirliğine kısıtlamalar getiren Roma ve feodal ögelerinin hepsine karşı çıkar.[19]

Hegel'in mülkiyet haklarının yanı sıra en fazla ilgilendiği hukuksal sorun boşanmadır. Boşanma özgün bir sorun yaratır çünkü, bir fenomen olarak aynı anda iki kategoriye aittir. Bir yandan, boşanma, tıpkı evlilik sözleşmesi gibi bir hukuksal meseledir; öbür yandan, "etik" alanına ve daha özgül olarak da söz konusu bireylerin öznelliğine ait bir meseledir. Hegel, iki tikel bireyin hem bedensel-duyumlu hem de tinsel cazibelerinin evlilik sözleşmesinin temelini oluşturmasından ötürü, bu bireyler arasında boşanmayı haklılaştıracak bir yabancılaşmanın cereyan edebileceğini teslim eder; ama bu yalnızca gayrı kişisel bir üçüncü taraf otorite tarafından, örneğin bir mahkeme tarafından belirlenecektir.[20] Son olarak, Hegel, kişiliğin *bireyselliği* ve duygunun öznelliğiyle hakikaten uyumlu tek evlilik biçimi olarak tekeşliliği haklılaştırır. Griesheim derslerindeki bu paragrafa eklenen bir ilavede Hegel, erkeklerin ve kadınların eşitliğiyle hakikaten uyumlu tek evlilik biçiminin tekeşlilik olduğunu belirtir.[21]

Benjamin Barber'ın önerdiğinin tersine, Hegel, eşlerin özgür seçimi ve kadınların mülkiyet ve boşanma hakları konusunda döneminin önyargılarını papağan gibi tekrarlamak ya da ontolojikleştirmek şöyle dursun, modern dünyada Fransız devriminin başlattığı dönüşümleri ve devrimci Medeni Yasa'nın yayılmasını savunan bir Aydınlanma düşünürüdür. Prusya'nın 1794 tarihli *Das*

18. A.g.e., para. 172, s. 117.

19. Bu kuralın bir istisnası, büyük çocuk hakkıdır, yani toprak soyluları arasında en büyük oğulun aile mülkünü devralmasıdır. Hegel'in burada aslında, sisteminin geri kalanında savunduğu özgür ve kısıtsız mülkiyet ve meta mübadelesi hakkına ilişkin genel burjuva ideolojisine karşı Prusyalı toprak sahibi orta sınıfın tarihsel çıkarlarını savunduğu uzun bir süredir biliniyor. Gelgelelim, toprak sahibi tabakaların üyeleri arasında büyük çocuk hakkını savunuşunu herhangi bir aile hakkına değil, kendi sınıfının politik bir temsilcisi işlevini görecek ailenin en büyük oğlunun bağımsız bir gelir güvencesine kavuşturulmasına gönderme yaparak haklılaştırması ölçüsünde Hegel bu sorun konusunda da modernist bir tutum sergilemektedir. Karş. *Hegel's Philosophy of Right*, der., Knox, para.306 ve İlave, s. 293.

20. A.g.e. para. 176, s. 118.

21. *Philosphie des Rechts*, Griesheim basımı, para.167 Z, s. 446.

Allgemeine Landrecht'ine göre, eşlerin özgür seçimi ve bilhassa çeşitli *Stände* -ortaçağ toplumunun feodal tabakaları- üyeleri arasında evlilik katı bir şekilde yasaklanmıştı. Yasal olarak koşulan şart "soylu tabakadan erkekler... köylü soyundan ya da aşağı burjuvaziden (*geringerem Bürgerstand*) kadınlarla... evlilik bağı kuramaz" demekteydi.[22] Bu tip evlilikler her şeye rağmen gerçekleştirildiği takdirde "geçersiz" ilan ediliyordu ve yargıçların "bu evliliklerin sürdürülmesini kabul etme yetkisi yok"tu.[23] Yasakoyucular toplumsal ikilemlerden kaçınmak için daha sonra "aşağı" ve "yüksek burjuvazi" arasında bir ayrım yaptılar.

Bunun tersine Hegel'in konumu, 1804 yılında "Medeni Yasa" olarak yasalaştırılan ve ayrıca Almanya'nın Napolyon tarafından işgal edilen bölgelerinde de benimsenen Fransız Meclisi'nin devrimci duyurularını izler.[24] Buna göre, eş seçiminin toplumsal tabaka farklılıklarıyla hiçbir ilgisi yoktur ve yasal müdahaleye maruz kalmamalıdır: Yasal olarak evlenme hakkına sahip oldukları sürece iki yetişkinin özgür iradeleri ve rızaları (yanı sıra ebeveynlerinin rızaları), aranacak tek koşuldur.

Ama Hegel bu sorunu ele alırken, modernlik konusundaki genel tutumunun bütünüyle karakteristiği olan ilginç bir ayrıntıyı vurgular. Dışarıdan müdahalelerle düzenlenmiş evlilikler ile eşin tamamen özgür seçimi arasındaki aşırı uçları birbirinden ayıran Hegel şunu savunur: "Evliliğe uzanan daha etik bir yol birinci aşırı uç olabilir ya da evlenme kararının önce geldiği ve evlenme eğiliminin sonra gelip de bu ikisinin gerçek evlenme töreninde ittifak kurduğu başka herhangi bir yol olabilir".[25] Muhtemelen bu karar aynı zamanda toplumsal artyöre ve söz konusu eşin uygunluğu gibi konuyla ilgili "etik" kaygıları da içerebilir. Toplumsal köken ve zenginlik etkenleri bundan böyle, feodal toplumda olduğunun tersine, yasal olarak düzenlenecek meseleler olmayıp, İngiliz bir Hegelci olan Bradley'nin "benim konumum ve onun yükümlülükleri" dediği etkenin öneminin farkında olan modern bireylerin göz önün-

22. Hans Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (C. H. Verlag, Darmstadt, 1987), c. 1, s. 147.
23. A.g.e.
24. Elim Friedberg, *Das Recht der Eheschliessung* (Bernard Tauchnitz, Leipzig, 1865), s. 593 ve sonrası.
25. *Hegel's Philosophy of Right*, der., Knox, para. 162, s. 111

de tutacakları kişisel ve etik ölçütlerdir.

Hegel, döneminin Prusya'sının hukuksal uygulamalarının kesinlikle ilerisinde olmasına ve Fransız Devrimci Medeni Yasa'sının doğurduğu genel dönüşümleri onaylamasına rağmen, her zaman olduğu gibi modernliği nihai sonuçlarına dek izlemeye ve eş seçimini iki yetişkin arasındaki tamamen bireysel bir aşk ve eğilim meselesi olarak görmeye isteksizdi. Hegel'in aşk ve cinsellik hakkındaki görüşleri, tarihin bu noktasında cereyan etmekte olan değişimlerin oluşturduğu daha geniş bağlama oturtulduğunda, onun aslında Aydınlanma karşıtı bir düşünür olduğunu açığa çıkarır. Hegel, kadınların özgürleşimi yolunda yapılan erken dönem girişimleri el altından eleştirir, kötüler ve kadınları, terk etme eğilimleri gösterdikleri tekeşli, çekirdek aile hapishanesine bir kez daha tıkmaya çalışır.

3. SERBEST AŞK VE CİNSELLİK SORUNU: HEGEL YAKASINDAKİ SIKINTI

Hegel'in 1797-8 tarihli "Aşk üzerine Fragman"ı, *Rechtsphilosophie*'de yer alan evcil ve ehlileştirilmiş evlilik görüşünden daha romantik bir aşk ve cinsellik görüşünü yansıtır. Bu yazıda tinin diyalektik yapısı bahşedilir aşka; aşk, birlik ve ayrılıktaki birliktir; özdeşlik ve farklılıktaki özdeşliktir. Aşk esnasında, aşıklar, "ölü" bir bütünün tersine "yaşayan" bir bütündürler; aşkın birliğini bozan ölümcül mesele ise mülkiyettir. Mülkiyet, aşıkların hem bireyselliklerinin farkına varmalarını sağlayarak hem de karşılıklılığı tahrip ederek aşıkları ayırır. "Hakiki birlik ya da uygun aşk yalnızca güç açısından birbiri gibi olan ve böylece birbirlerinin gözünde her açıdan yaşayan birer varlık olan yaşayan varlıklar arasında var olur... Bu hakiki aşk tüm karşıtlıkları dıştalar".[26]

Oysa, *Hukuk Felsefesi*'nde geliştirilen aile tartışması genelde daha muhafazakârdır ve serbest aşkın vurgulanışını, kuralsız ve rastgele cinsel ilişkilere yol açtığı için eleştirir. Hegel'in en fazla

26. G.W.F. Hegel, "Love", *Early Theological Writings*, çev: T. M. Knox (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, s. 304).

öfkesini çeken konulardan biri, "Die romantische Abwertung der Ehe" ("aşkın romantik lekelenişi") adını verdiği Friedrich von Schlegel'in *Lucinde*'sidir.[27] Özgürlük ve "içtenlik"in kanıtı olarak serbest aşkı talep etmek, Hegel'in gözünde, kadınların sömürülmesine hizmet eden bir safsatadır. Kendini beğenmiş burjuva edasıyla Hegel şunu gözlemler:

> *Lucinde*'de Friedrich v. Schlegel ve *Briefe eines Ungenannten*'de onun bir izleyicisi, evlilik töreninin bir kenara atılabilecek gereksiz bir formalite olduğu görüşünü öne sürdüler. Söylediklerine göre bunun gerekçesi, evliliğin özünde aşkın yatıyor olması ve bundan dolayı da kutlama töreninin bu töze gölge düşürmesidir. Duyumlu dürtüye teslimiyet burada özgürlüğün ve aşkın içtenliğinin kanıtlanması açısından zorunluymuş gibi sunulur -hovardaların habersiz olduğu bir argüman değil bu.

Ve şöyle yazarak sürdürür:

> Cinsiyetler arasındaki ilişkiler açısından şuna dikkat edilmeli ki, bedenini teslim eden bir kız onurunu da kaybeder. Oysa, erkek söz konusu olduğunda durum bunun tersidir, çünkü erkek, aile dışında bir etik faaliyet alanına sahiptir. Bir kız özünde yalnızca ve yalnızca evlilik bağına mahkumdur; bundan dolayı ondan aşkın evlilik biçimine bürünmesi talep edilir ve aşktaki farklı uğraklar hakiki rasyonellerine birbiriyle bağıntı içerisinde kavuşacaktır.[28]

Metindeki bu dipnottan elde ettiğim ipucuna dayanarak, bu arasözün Hegel'in bu dönemdeki kadının özgürleşimi meselesi karşısında benimsediği hakiki tutuma ilişkin neyi açığa vurduğunu ve aynı zamanda neyi gizlediğini sormak istiyorum. Friedrich von Schlegel'in *Lucinde*'sine yapılan bu görünüşte önemsiz gönderme, bu dönemde kadınların giriştikleri ilk özgürleşim mücadeleleri bağlamında son derece anlamlıdır.

Mary Hargrave, Aydınlanma ve Fransız devriminin doğurduğu dönüşümlere dikkati çekerek şöyle yazmıştır:

---

27. *Hegel's Philosophy of Right*, der. Knox, para. 164 İlave, s. 263; karş. Griesheim basımı, s. 436.
28. *Hegel's Philosophy of Right*, der., Knox, para. 164, s. 263.

On sekizinci yüzyılın bitişi ve on dokozuncu yüzyılın başlayışı erkekler açısından bir Devrim dönemini, kadınlar açısından ise bir Evrim dönemini işaretler. Fransız Devrimi'nin düşünceleri, bu ayaklanma, değerlerin yeniden değerlendirilmesi, birey haklarının müstebit tarzda ortaya konulması dönemi, güçlü bir rüzgâr gibi Avrupa'yı kasıp kavurdu; her yerde, yazıldığı sırayla gerçekleştirilen (ve belki yalnızca bu sırayla gerçekleştirilebilecek) Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik'ten söz ediliyordu...

Entelektüel kadınların zihinleri hareketlendi, daha bir özbilinçli, daha bir felsefi, daha bir bağımsız hale geldiler... Fransa Madame de Stael kıratında bir yazar üretti; İngiltere bir Mary Sommerville'i, bir Jane Austen'i üretti ve Almanya, her ne kadar sıcak yuva idealinin kalesi olsa da, kendi ülkelerinin dışında belki de hak ettikleri kadar tanınmayan parlak entelektüel kadınlar barındırıyordu.[29]

Mary Hargrave, *Bazı Alman Kadınlar ve Salonları*'na hasredilmiş çalışmasında Henriette Herz (1764-1847), Rahel Varngahen (1771-1833), Bettina von Arnim (1785-1859) ve Caroline Schlegel (1763-1809) gibi hem Musevi hem de Putperest kadınları tartışır. Bu bağlamda bilhassa önemli olan, Romantik çağın en önemli kadın Alman şairi ve Hegel'in lise arkadaşı Hölderlin'e aşık olan Karoline von Günderode (1780-1806). Bu kadınlar yaşadıkları hayatlar ve dostlukları, salonları ve dostlukları ve bazı durumlarda mektupları, yayımları ve tercümeleri aracılığıyla kadınların erken dönem özgürleşimlerinin öncülüğünü etmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal cinsiyetler arasında eşitlik, serbest aşk ve karşılıklılığı hedefleyen yeni bir modeli temsil ettiler.

Hegel'in bu kadınlarla ve onların idealleriyle kurduğu kendi bağlantısı açısından Jenaer Kreis denilen Alman Romantiklerinin Jena çevresi, Friedrich ve August Wilhelm Schlegel, Novalis, Schleiermacher ve Schelling tayin edici olmuştu. *Athäneum* gazetesi (1798-1800) bu çevrenin dışarıya açılan edebi kapısıydı ve hem Goethe'nin hem de 1801 yılında Jena'ya geldikten sonra Hegel'in uğrak yeriydi. "Jena çevresi" erkekler arasında kurulan dostluklardan ve edebi işbirliğinden doğmuş olmakla birlikte, Caroline Schlegel en etkili üyeleri arasında sayılıyordu. Schlegel kar-

29. Mary Hargrave, *Some German Women and their Salons* (New York: Brentano, n.d.), s. vii.

deşler üzerinde olağanüstü bir etkisi vardı ve Friedrich Schlegel'in edebi karakterlerinin birçoğunun yanı sıra kadınlar, evlilik ve serbest aşk hakkındaki görüşlerinin esin kaynağıydı.[30] *Lucinde*'deki kadın kahraman modelinin Caroline Schlegel olduğuna ilişkin yaygın bir kanı vardır.

Göttingen'de bir Tevrat profesörünün kızı olarak doğan Caroline Albertina Michaelis, entelektüel bir ev ortamında yetişti.[31] Geleneksel örüntüleri izleyerek 1784 yılında genç bir kasaba hekimi olan Georg Böhmer'le evlendi ve Göttingen'den, Hartz dağlarındaki bir madenci kasabası olan Clausthal'a taşındı. Çevresinin dar görüşlülüğüne ve entelektüel dürtü yokluğuna katlanmak zorunda kalsa da, kocası 1788 yılında âniden ölünceye dek bu kasabada kaldı. O tarihte üç çocuk annesi olan Caroline, kocasının ölümünden sonra çocuklarının ikisini de kaybetti. Bunun ardından, kızı Auguste Böhmer'le birlikte ebeveynlerinin yaşadığı kente geri döndü. Göttingen'de kendisinden altı yaş küçük olan ve daha sonra kendisine aşık olacak August Wilhelm Schlegel'le karşılaştı. 1792 yılında, Heym'de doğmuş olan ama o sırada Mainz'da yaşayan çocukluk arkadaşı Teresa Forster'ın yanına gitmek üzere Göttingen'den ayrıldı. Mainz kenti 1792 yılında General Custine komutasındaki Fransızlara teslim oldu; aristokratlar kentten kaçtı ve cumhuriyet ilan edildi. Teresa'nın kocası ve ateşli bir cumhuriyetçi olan Forster, Jakoben Klübü'nün başkanlığına getirildi. Artık onun görüşlerine sempati duymayan Teresa onu terketti, ama Caroline orada kaldı ve devrimci çevrelerdeki çalışmalara katıldı. Sonraki yılın, 1793'ün baharında Rheinisch prensliklerinden toparlanan bir Alman ordusu Mainz'i Fransızlardan geri aldı. Caroline tutuklandı ve küçük kızı Auguste'yle birlikte bir kalede hapsedildi. Birkaç ay sonra erkek kardeşi, karşılığında orduda cerrah olarak çalışmayı önererek Caroline'in serbest bırakılması için dilekçe verdi ve August Wilhelm Schlegel onun özgürlüğünü ele geçirmesi için tüm etkisini seferber etti.

Caroline serbest bırakıldı, ama Rheinisch bölgelerinde ikameti yasaklandı; kendi doğum yeri olan Göttingen bile ona kapılarını

30. Karş. a.g.e., s. 259 ve sonrası; Kurt Lüthi, *Feminismus und Romantik* (Harmann Böhlaus Nachf, Vienna, 1985), s. 56 ve sonrası.
31. Karş., a.g.e., s. 251 ve sonrası.

kapattı. O sırada Caroline bir Fransız askerinden hamile kalmıştı ve August Wilhelm, o sırada Leipzig'de genç bir öğrenci olan erkek kardeşi Friedrich'in Caroline'i himayesine alması için bir şeyler ayarlamıştı. Kent dışında kiralık bir ev bulmak zorundaydılar; Caroline çocuğunu orada doğurdu ama çocuk yaşamadı. Caroline, 1796 yılında ailesinin ısrarları ve bir koruyucuya ihtiyacı olduğunun farkına varması üzerine August Schlegel'in karısı olmayı kabul etti ve onunla Jena'da ikamet etmeye başladı. Caroline, Schlegel'e asla aşık olmadı ve 1798 yılında genç Schelling'in sahnede belirmesiyle birlikte hayatında yeni bir aşk başlamış oldu. Caroline'nin kızı Auguste temmuz 1800'de öldü. Schlegel 1802 yılında Berlin'e yerleşti ve aralarındaki uzaklık 1803 yılında boşanmalarıyla sonuçlandı. Birkaç ay sonra Caroline ve Schelling, Schelling'in papaz babası tarafından evlendirildiler ve Caroline'in 1809 yılındaki ölümüne dek Jena'da yaşadılar.

Hegel 1801 yılından 1803'e kadar Caroline ve Schelling'le aynı evde yaşadı ve bu dikkat çekici kadının, bir entelektüel yoldaş, bir devrimci, bir anne ve bir sevgili olan Caroline'in mevcudiyetinin Hegel'e modernlik, Aydınlanma ve Fransız devriminin kadınlar açısından ne anlama gelebileceği konusunda kanlı canlı bir örnek sunduğu kesindir. Ne var ki Hegel gördüğü şeyden hoşlanmamıştı. Caroline'in ölümü üzerine Frau Niethammer'a şöyle yazmıştı: "Dünyanın en iyi kadınının harika ellerini binlerce kez öpüyorum. Burada kısa bir süre önce vefat ettiğini işittiğimiz (Caroline Schelling) ve bazılarının şeytan tarafından esir alındığını iddia ettikleri kadından on kat fazla hak ettiğiniz ömrü Tanrının size bahşetmesini ve sizi esirgemesini tüm kalbimle dilerim".[32] Bu kadar lanet okuyucu zalimane sözler az bulunur doğrusu!

Hegel'in, insanlar üzerinde kesinlikle yakıcı ve güçlü bir yargı gücü uygulamış olan, kendi dost çevresinde kimilerine ün kazandıran -sözgelimi, Schiller'in sahip olduğu ün- Caroline'den hoşlanmış olması ya da onu onaylamış olması gerekip gerekmediği ayrı bir konu. Burada asıl konu, Caroline'in hayatı ve kişiliğinin, o dönemde kadınların hayatlarında cereyan etmekte olan değişimin türüne, kadınların önünde açılan imkânlara ve aynı zamanda top-

32. G.W.F. Hegel, *The Letters*, çev: Clark Butler ve Christiane Seiler (Indiana University Press, Bloomington, 1984), s. 205.

lumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşümüne ilişkin bir örnek, Hegel'in durumunda çok yakın bir örnek sunmuş olmasıdır. Kadınların aile içerisindeki yerini sebatla savunurken, bir hanehalkını çekip çevirmek için gerekli becerilerin dışında kadınların eğitim görmesine karşı çıkarken Hegel yalnızca "döneminin önyargılarına kapılmak"la kalmıyordu. "Onun dönemi" devrimci bir dönemdi ve kendisine en yakın çevrelerde, yani Romantik dostlarından oluşan çevrelerde Hegel, hakiki bir toplumsal cinsiyet eşitliğinin gelecekte ne anlama gelebileceğini kendisine ima eden parlak, becerikli ve uyumculuktan uzak kadınlarla karşılaşmıştı. Hegel geleceği gördü ve bu gelecekten hoşlanmadı. Romantik serbest aşk anlayışlarına yönelik fiili eleştirileri aynı zamanda ilk Romantiklerin toplumsal cinsiyet eşitliğini ya da belki bir androjeni biçimini amaçlamalarına yönelik bir eleştiriydi.

Schlegel'in *Lucinde* romanı, hem tinsel hem de fiziksel olarak zevk alınacak bir tür birlik olarak aşka bir methiye olarak yazılmıştı. Ne dinsel onaya -Lucinde bir Musevidir- ne de formel törene ihtiyaç duyan böylesi bir hakiki aşk, karşılıklılığa yaslanır ve eksiksizdir.[33] Schlegel, *Athäneum*'un 34. Fragmanında uzlaşımsal evlilikleri bir "çeyrek evlilik"in tercih edilebileceği "odalık uygulamaları" olarak tanımlamıştı.[34] *Lucinde*, kadınların tabi kılınışının ve o dönemin iki yüzlü cinsel hal ve davranışlarının yanına, iki bağımsız varlık arasındaki bütünlenme olarak ütopyacı hakiki aşk idealini koyan eleştirel bir metindir. Bununla birlikte, tüm soylu amaçlarına rağmen *Lucinde*'nin kadınların özgürleşimine hizmet eden bir metin olmadığı konusunda yorumcuların çoğu hemfikirdir: Lucinde'nin sanatsal uğraşıları, bir kez aşıkların eşitliğini tanıtladıktan sonra anlamlı olmaktan çıkar. Mektuplar Julius'un bir erkek olarak gelişimini, onun *Lehrjahre*'sini, saygı ve eşitlikten kopuk cinsel arzudan uzaklaşarak onun tinsel ve erotik açıdan doyurucu bir ilişkide nihai yoldaşlığa erişmesini belgeler. Kadınlar, bu tinsel yolculukta erkeklere eşlik eden yolculuk ar-

33. Friedrich Schlegel, *Friedrich Schlegel's Lucinde and the fragments*, çev. ve sunan Peter Frichow (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1971); karş. Sara Friedrichsmeyer, *The Androgyne in Early German Romanticism*, Stanford German Studies, c. 18 (Peter Lang, New York, 1983), s. 151 ve sonrası.
34. Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 165.

kadaşları olarak idealleştirilir. "Bir yandan erkeklerin tamamlayıcı karşıtları, onların mahrum oldukları nitelikleri cisimleştiren karşıtları olarak görülen kadınlar, öbür yandan mükemmellik derecesinde idealleştirilen eksiksiz varlıklardır".[35] Romanın "dünyadaki en sevimli durum üzerine bir kaside fantazisi" adlı bölümünde[36] cinsel faaliyette rollerin tersine çevrildiği ve Julius'un "erkek ve kadının tam ve bütünlüklü insanlık halinde gelişmelerinin harika bir alegorisi" olarak gördüğü kısa bir an[37] olsa da, *Lucinde*'de genel olarak iki toplumsal cinsiyetin tinsel karakteristikleri arasında net bir ayrım yapılır.

Caroline Schlegel Schelling'le karşılaşmasından sonra düzenlenmiş ve onun kişiliğinden olağanüstü etkilenmiş olan "Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern" ve "Über die Diotima" (1793-4) gibi erken dönem denemelerinde Friedrich Schlegel, Grek medeniyetinin, kadınlara tanınan eşitliğe orantılı olarak yükseldiği ve çöktüğü tezini geliştirmişti -Marx'ın *1844 El-yazmaları*'nda yankısını bulan bir tez. Schlegel bilhassa erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliğin ve kadınların tabi kılınmalarının insan kişiliğinin ikiye ayrılmasına ve böylelikle erkeklerin "masumiyet, letafet ve sevgi"den, kadınların ise "bağımsız"lıktan mahrum kalmasına yol açtığını vurgulamıştı. Homeros'ta erkek-kadın ilişkilerinin kabalığına karşıt olarak, Schlegel'in gözünde Sophocles erkek ve kadın karakterlerini aynı tasarım ve ideal uyarınca yaratan şairdir. Erkek ve kadın kişiliğini bir androjen idealde bileştiren Antigone'dir: Daha geleneksel bir dişi olan ve "sessizlikten muzdarip" kızkardeşi Ismene'nin tersine Antigone, "yalnızca hakiki İyiyi arzular ve bunu zorlanmadan becerir".[38] Antigone bu klişeleri aşar ve erkek ve kadın karakteristiklerinin bir harmanlanışını temsil eder; "Gökseldir" Antigone.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde yer alan Antigone tartışması, Schlegel'in bu görüşlerinin oluşturduğu artyöre göz önünde tutularak okunulduğunda farklı bir mesajı açığa vurur.

35. Friedrichsmeyer, *Androgyne*, s. 160; ayrıca karş. Lüthi, *Feminismus und Romantik*, s. 95 ve sonrası.
36. Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 46 ve sonrası.
37. A.g.e., s. 49.
38. Zikreden Friedrichsmeyer, *Androgyne*, s. 120.

Hegel'in Antigone değişkesinde Antigone "kadın" erdemlerini, Creon "erkek" erdemlerini ve etik gerçeklik biçimlerini temsil eder. Antigone "kalbi", aile, akrabalık ve "ölüler diyarı"nın tanrılarını temsil eder.[39] Creon hukuku, kenti, insan yasasını ve politikanın "bu dünya"ya ait buyruklarını temsil eder. Onların çarpışması eşit güçler arasındaki bir çarpışmadır; her ne kadar Antigone suçluluğunu itiraf ederek Hegel'in eylem ve kader diyalektiğinde zorunlu olduğunu düşündüğü uğrağı sunsa da, Tin, Roma'nın hukuk dünyasına ve bunun ilerisinde Aydınlanmanın kamusal ışığına ailenin ve "ölüler diyarı"nın çökmesi aracılığıyla yürüyecektir. En duygudaş yorumcular bile Hegel'in burada başardığı şeyin "Creon'un bir savunusu" olduğunu kabul etmek zorunda kalsalar da,[40] Antigone tinsel bakımdan Creon'dan daha yüksek bir simadır.

İronik bir şekilde, Grek kadınlarının durumları, eve kapatılmış olmaları ve Grek toplumunun altıncı ve yedinci yüzyıllara kadar yaslandığı geniş aile yasaları ile yeni ortaya çıkmakta olan *polis* düzeni arasındaki devasa çatışma çerçevesinde, Hegel'in yaptığı *Antigone* tartışması Schlegel'inkinden tarihsel olarak daha doğrudur.[41] Ama Hegel kendi ortaya koyduğu Antigone değişkesinde Schlegel'inkinden basitçe tarihsel olarak daha doğru olmakla kalmıyordu; aynı zamanda romantik dostlarını bir idealden, ütopyacı bir vizyondan mahrum ediyordu. Antigone'nin büyüklüğü, tüm ihtişamına rağmen *polis* üzerinde ve *polis*'e karşı tam da "kalp ve kan" bağlarını temsil ediyor olması olgusundan kaynaklanıyorduysa, tarihin ileriye doğru yürüyüşünde diyalektik, Antigone'yi tam da kent yasasının özele karşıt olarak kamusal, bedensele karşıt olarak rasyonel, sezgiye karşıt olarak hukuken yürürlüğe koyulmuş, göksele karşıt olarak insani olmasından ötürü önüne katıp süpürecektir. Hegel'in anlatısı, Schlegel'in yaptığının tersine, bu karşıt çiftlerin gelecekte bir senteze kavuşturulacağını tasavvur

39. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 276.
40. George Steiner, *Antigones* (Oxford University Press, New York, 1984), s.41.
41. Hegel'in Antigone okuması daha ziyade *Oresteia*'da eski ve yeni düzenler arasındaki çatışmayı kadının kana dayalı gücü ve erkeğin kılıç ve yasaya dayalı gücü arasındaki bir çatışma olarak sergileyen Aeschylus'tan esinlenmiştir. Aeschylus, *The Oresteia*, çev. David grene ve Wendy O'Flaherty (University of Chicago Press, Chicago, 1989), s. 161-2.

etmez; ister bir dünya-tarihsel ölçekte isterse bireysel ölçekte olsun, kadınlık ilkesi nihayetinde kamusal hayattan sürgün edilmelidir çünkü "Kadınlık -cemaatin (hayatındaki) bitimsiz ironi- bir dolap çevirerek, yönetimin tümel/genel ereğini özel ereğe dönüştürür".[42] Tin, kısa bir tarihsel uğrakta ironiye kapılabilir, ama sonuçta aklın ciddi saydamlığı kadınları disiplin altına alacak ve ironiyi kamusal hayattan söküp atacaktır. Devrimi selamlarken devrimcileri eylemlerinden ötürü mahkum eden şu restorasyoncu düşünce mizacı Hegel'in Antigone tartışmasında zaten mevcuttur. Hegel'in Antigone'si geleceği olmayan bir kahramandır; onun trajedisi aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkileri hakkındaki ütopyacı, devrimci düşüncenin mezarıdır. Sonuç olarak, Hegel, kadınların mezar kazıcısıdır; kadınları "aklın çocukluğunda vaki olan" diyalektiğin büyük ama nihai olarak mahkum edilmiş evresiyle kısıtlar.

Bu durumda, tarihin ileriye doğru hızla akışının lokomotifi olan şu diyalektik hakkında ne söylenebilir? Hegel'in sisteminde diyalektiğin yürüyüşünü, çiğneyip geçtiği kurbanlarının bedenlerinden ayırmanın yolu yoktur. Tarihsel zorunluluk kendi kurbanlarını gerektirir ve kadınlar daima tarihin sayısız kurbanları arasında yer almışlardır. Diyalektikten geriye kalan, tam da Hegel'in vazgeçebileceğini düşündüğü şeydir: İroni, trajedi ve olumsallık. Hegel, modernliğin ironik diyalektiğini ilk gözlemleyenlerden birisiydi: Soyut yasalcılık ya da ekonomik tatmin peşindeki bencil arayış haline gelebilen özgürlük; kendi karşıtına dönüşebilen ve aşırı fakirliği yaratabilen zenginlik; kendi kendiyle övünme gibi tırıvırı bir projeyle sonuçlanabilen bir ahlâki seçim özgürlüğü; ve kendi "öteki"sinde hiçbir gerçekleşim bulamayan özgürleşmiş bir öznellik. Hegelci sistem ironiyi diyalektikten tekrar tekrar çıkarıp atar: Özne kendi karşıtını ortaya koyar ve kendisini kendi ötekisinde kaybeder, ama daima "öteki"nin yalnızca bir kişinin benliğinin bir uzantısı ya da dışsallaşması olduğu argümanıyla kendi benliğine kavuşturulur. Tin, tıpkı kadınlar gibi sonsuzcasına cömerttir; kendisinden verir; ama kadınlardan farklı olarak, katmış olduğu şeyi "benim" diye adlandırma ve tekrar geri

42. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 288.

isteyip alma hakkına sahiptir. Bu Hegelci uzlaştırım vizyonu uzun süredir ikna edici olmaktan çıktı: Ötekinin ötekiliği, birlikte yaşamaya alışmak zorunda olduğumuz ironi, geri çevrilme ve tersine çevrilme uğrağıdır. Bugün kadınların yapabilecekleri şey, tarihsel zorunluluğun -Walter Benjamin'in gözlemlediği gibi, rayından çıkmış olan lokomotifin- azametli yürüyüşünün havasını boşaltarak ve diyalektiğin Caroline Schlegel Schelling gibi kurbanlarına kendi ötekiliklerini iade ederek (bu da hakiki diyalektik tarzda onlara kendi benliklerini iade etmek demektir) ironiyi onarıp yeniden diyalektiğe dahil etmektir.

Kılavuz sözlük*

Adcılık (nominalism): "Kavramların gerçek varlıklar olduğunu kabul eden kavram gerçekçiliğine karşıt olarak, tümel kavramların yalnızca nesnelerin adları olduğunu ileri süren görüş" (Akarsu, 1987: 18).

Anlatı (narrative): "Mantıksal olarak birbirleriyle bağlantılı, zaman içinde gerçekleşen ve tutarlı bir konuyla bir bütün haline bağlanan iki ya da daha fazla olayın (veya bir durum ve bir olayın) nakledilmesi. G. Prince anlatının bir tür bilgi olduğunu belirtmektedir. Köken olarak Latince *gnanus* (bilme) sözcüğünden türeyen anlatı kavramı, olayların anlamıyla uğraşmanın, bir aksiyonun dönüştürücü etkilerini anlamanın ve insani olaylarda zamanın rolünü kavramanın bir yolunu dile getirmektedir. Bordwell, Platon'un *mimetic* ve *diegetic* olmak üzere iki tür anlatıyı ayırt ettiğini belirtir. Mimetic ya da öykünmeci olanı, anlatıcının (şairin) karakterler aracılığıyla, 'sanki başka biriymiş gibi' konuştuğu 'öykünme aracılığıyla anlatı'dır. Bu anlatı genellikle, tiyatroda olduğu gibi, bir anlatıcının hikaye etme edimi tarafından dolayımlanmaksızın bir eylemin dolaysızca oynanması ya da taklit edilmesi şeklinde ka-

* Sözlüğü, kitabı okuyanların yolunu bir parça olsun aydınlatması amacıyla, yazarın ve yayınevinin ricası üzerine hazırladım. Ama buradaki *hazırladım* sözcüğüne mim koymak gerekir. İngilizce kaynaklardan serbest/özet çeviri yoluyla kaleme aldığım birkaç tanım dışında geri kalan tüm kavram tanımlarını telif olarak hazırlanmış olan çeşitli sözlüklerden buraya, olduğu gibi aktardım (bunun gibi girişimlerde sıkça başvurulan "dil içi çeviri" yapmak yerine!). Bu aktarmalar çift tırnak işaretleri içinde sunuldu ve tanımın alındığı kaynak parantez içinde gösterildi. Esasen o sözlüklerde ortaya konulmuş olan çabadan daha iyisini ya da doğrusunu gerçekleştirmek gibi bir iddiam olamayacağına ve burada tanımlarını aktarmak için kavramlar arasında yaptığım seçmenin her halükarda keyfi olması kaçınılmaz olduğuna göre, bana sorarsanız, burada yaptığım iş, işgüzarlıktan başka bir şey değil. Ama yine de bu kılavuzun işe yaramasını dilerim.–Mehmet Küçük

rakterize olur. Diegetic anlatı ise, anlatıcının (şairin) bizzat konuşmacı olduğu 'yalın anlatı'dır. Anlatı genellikle kurmaca ya da gerçek olay(lar)ın öykülenmesini dile getirmekle birlikte, postmodernistler anlatı kavramını daha genel bir anlamda, bilimsel olduğunu iddia eden söylemleri de kapsayacak şekilde kullanmaktadırlar. Postmodernist anlatı görüşü, anlatının türüne bağlı olarak değişmektedir. Postmodernistler üst-anlatıları, kapsayıcı, tümcül dünya görüşlerini, temel, özsel kodları şiddetle eleştirirler. Üst-anlatılar postmodernist görüşe göre moderndirler ve kendi doğruluk iddialarının geçerliğini varsayarlar; buna karşılık mini-anlatılar, mikro-anlatılar, yerel anlatılar, geleneksel anlatılar hiçbir doğruluk iddiasında bulunmayan öykülerdir sadece, dolayısıyla da postmodernistler için daha kabul edilebilir niteliktedirler" (Mutlu, 1995: 41-42).

Aşkın tamalgı (transcendental apperception): **Aşkın:** "1. Bir düzeyin ötesine yükselen, verilmiş bir sınırı aşan. 2. Üstün olan; insanlık düzeyinin üstüne çıkan (Tanrı). 3. Göz önüne alınan alanın dışına çıkan; özellikle bilinci aşan, bilincin dışına çıkan. 4- (Kant'ta) Olabilecek her türlü deneyin sınırını aşan, insan bilincini aşan. 5- Doğayı, gerçekliği aşan: doğaüstü, duyuüstü" (Akarsu, 25) **Tamalgı:** "1-Bir tasarım ya da algı içeriğinin bilinçli olarak kavranması. Bilinçli algı. 2- (Leibniz'de) Bilinçsiz ve bilinçaltı tasarım olan yalın algıdan ayrı olarak bir tasarımın bilince çıkarılması. 3- (Kant'ta) Özbilinç; kendi kendinin bilincine varma, insanın kendi öznesinin bilincine varması" (Akarsu, 1987: 166). "...Kant, deneysel algılara görgül *tamalgı*..der ve bu algıları..*deney-üstü tamalgı* adını verdiği önsel bilinçten ayırır. Önsel bilinç, Kant'a göre, fenomenlere biçimlerini ve yasalarını veren bilinçtir. Bu bilinç, dış dünyayı algılamadan önce, kendi kendini algılayan bilinçtir ki her insanda özdeş olan 'ben düşünüyorum' düşüncesini yaratır...Günümüz metafizikçileri *tamalgı* deyimini, düşünmeyle algılama anlamında kullanıyorlar" (Hançerlioğlu, 1993: 393)

Cemaatçilik (communitarianism): Politika felsefesinde 1980'li ve 1990'lı yıllarda yeniden gündeme gelen bir düşünce okulu. Buna göre, toplumdaki adalet sorunları açısından özgürlük ve eşitliğin yanı sıra cemaatin de göz önünde tutulması zorunludur. Bu düşünce okuluna göre, cemaat liberal adalet teorilerinde ya da liberal top-

lumların kamu kültüründe yeterince hesaba katılıp tartışılmamıştır. Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor, cemaatin günümüz toplumunda ortak toplumsal pratikler, kültürel gelenekler, paylaşılan toplumsal kavrayışlar biçimi altında zaten var olduğunu; bu yüzden cemaatin yeni bir şeymiş gibi bina edilmesi gerekmeyip, yalnızca korunması ve saygı gösterilmesi gerektiğini savunurlar. Cemaatçilere göre, cemaat, özgür ve eşit yurttaşlar toplumundan daha fazla ya da daha başka bir şeydir; bağımsız bir değer ya da ilkedir. Cemaatçi düşünce içerisinde birbirinden ayrı ve bazen çatışan üç çizgi vardır. Bazı cemaatçiler, adalet ilkelerine duyulan ihtiyacın yerini cemaatin aldığına inanır. Başka bazılarıysa, adalet ile cemaatin birbiriyle tam olarak tutarlı olduğunu düşünmekle birlikte, cemaatin değerini uygun biçimde değerlendirebilmek için adaletin ne olduğu konusundaki anlayışımızı bir parça değiştirmemiz gerektiği kanısındadır. Bu cemaatçiler iki kampa ayrılır. Birincisi, cemaatin adalet ilkelerinin kaynağı olarak görülmesi gerektiğini savunur (yani, adalet evrensel ya da tarih dışı ilkelere değil, toplumun paylaşılan kavrayışlarına yaslanmalıdır); ikinci kamp ise, cemaatin adalet ilkelerinin içeriğinin belirlenmesinde daha büyük bir rol oynaması gerektiğini savunur (yani, adaletin içeriği bireysel haklardan ziyade ortak iyiye göre belirlenmelidir) (Kymlicka, 1997: 366-367).

Dağıtımcı adalet (distributive justice): "Herkese hak ettiğini vermek biçiminde tanımlanan orantılı bir eşitlik düşüncesinin ürünü olan ve eşitlerin eşit, eşit olmayanların da farklı işlem görmesi gerektiğini savunan adalet türüne verilen ad. Bir toplumda mal, mülk, eğitim, imtiyaz, hak ve fırsatların, toplumun üyelerine orantılı bir şekilde dağıtılmasına dayanan adalet anlayışı" (Cevizci, 1996: 121).

Deontik mantık: "Yükümlülük, sorumluluk, yasak, meşruluk, buyurulma ve izin verilebilirlik türünden ahlâkla ilgili temel kavramları içeren önermeler arasındaki mantıksal bağıntıları araştıran, ödevle ilgili olan ya da ödev bildiren temel terimlerden yola çıkıp formel sistemler kuran, bu formel sistemlerin yarattığı problemleri konu alan mantık dalı" (Cevizci, 1996: 132).

Deontoloji: "Ahlâkın, ahlâki ödevin doğasını ve eylemlerin doğruluğunu konu alan dalına verilen ad. Yerine getirilmesi gereken ödevleri konu alan disiplin. Ödevi ahlâkın temeli olarak gören, bazı

eylemlerin, sonuçlarına bakılmaksızın, ahlâki bakımdan yapılması gereken eylemler olduğunu iddia eden ahlâk anlayışı. Bu ahlâk anlayışı, ahlâki eylemde belirleyici öğenin sonuç olduğunu öne süren bütün teleolojik ahlâk anlayışlarının [karşıtı bir konumda durur]" (Cevizci, 1996: 132).

Dışerk (Heteronomy-Yaderk) "İradenin dışarıdan gelen buyruğa göre davranması. Özerkliğin tersi" (Hançerlioğlu, 1993: 447).

Differend: "dilin anlamı hakkındaki ihtilaf, çatışma ya da fikir ayrılığı anlamında farklılık" (Rosenau, 1998: 13)

Difference ve differance: Dil felsefesinden, bilhassa İsviçreli Ferdinand de Saussure'ün yazıları ile Cezayirli-Fransız Jacques Derrida'dan kaynaklanan, son yıllarda dilin ve yazının anlam üretme doğrultusundaki temel kapasitesini anlama girişimlerinin odağı haline gelen bir kavram. Saussure'e göre, fark (difference), *dil*-sisteminin (*langue*) bünyesindeki öğelerin birbirlerinden ayrılmasına izin veren ve böylelikle *anlamlandırma* yapmasını sağlayan niteliğidir. En basit düzeyde, farklılıklar sistemi sesbirim (phonemic) düzeyinde işler, böylelikle birbirinden farklılaşmış olan çok kısıtlı sayıda seslerin çeşitli kombinasyonlara girerek potansiyel olarak sonsuz bir anlamlar silsilesinin gösterilmesine izin verir. Bu emsal oluşturan modeli uygulayarak, *anlamın* temelinin farklılık olduğunu savunmak mümkündür. Gelgelelim, Derrida'ya göre bu yalnızca problemin başlangıcıdır, farkı (difference) 'hatalı' olarak telaffuz etmenizin/yazmanızın -*differance*- işaret ettiği bir başlangıçtır. Derrida, tüm batı felsefesinde tekerrür eden bir izlek olarak, kendisinin *mevcudiyet metafiziği* (metaphysics of presence) terimiyle adlandırdığı eğilimi eleştirir. Mevcudiyet metafiziği, sözün (yazının değil) konuşucuya ses ile anlam arasında, yani dil ile *bilinç* arasında katıksız, şeffaf bir tekabüliyet sağladığının varsayıldığı ideal (metafizik) bir durumdur. Bu durumda, anlam (düşünce), konuşma esnasında *kendi kendisinin huzurundadır ya da kendi kendisine mevcuttur* (self-present). Derrida işte bu anlayışı eleştirir. Derrida'ya göre, sözün orijinal ya da katıksız olduğu düşünülerek imtiyazlı bir konuma yerleştirildiği söz ile yazı arasındaki geleneksel ayrım kabul edilemez. Yazı, kaynağı ile kendisi arasında uzam ve zaman açısından oluşan mesafeden ve kaynağını gizleme kapasitesinden ötürü batı felsefesi için geleneksel bir sorun oluşturmuştur. Bu sorun

dilin, düşüncenin itaatkar bir vasıtası olarak iş görmesi arzusunun yazı yüzünden gerçekleşmediğini düşündürtür. Derrida'ya göre, yazı sözün düşük mertebeli bir *ilavesi* değil, *önkoşuludur;* Saussure'ün (ve fenomenolog Edmund Husserl'in) yazıyı sözden ayırmasına yol açan karakteristikler tam da Derrida'nın bu konudaki açıklamalarda bir köşeye bırakılmasının imkansız olduğunu düşündüğü niteliklerdir. Bununla birlikte, Derrida'nın projesi anlam-yaratımının modeli olarak sözün yerine yazıyı koymak [yani, mevcudiyet metafiziğinin hem desteği hem de kösteği olan yazı-söz ayrımı içerisindeki değersiz terim olan yazıyı imtiyazlı kılmak] değildir. Derrida dil felsefesindeki söz-yazı *karşıtlığına* ve bu karşıtlık içerisinde iki terim arasında hakemlik etmeye çalışan 'metafizik' geleneğe itiraz etmektedir. *Differance* nosyonu Derrida açısından anahtar konumda bir kavram ya da buna benzer bir işlevi olan bir terim değildir. Derrida anlamları durultmaya, çökeltip düzen vermeye değil, sarsmaya çalışmaktadır. Bu nosyon Saussure sonrası farklılaşma fikrini [dilin göstergeler arasında farklılıklar yaratarak anlam ürettiği fikrini] içerir; Derrida bu fikre erteleme fikrini katar (belli bir anda mevcut olabilecek anlamın başka bir zamana ertelenmesi -anlamın 'namevcut mevcudiyeti' ['absent presence']). Sonuçta *differance* nosyonu, bu paradoksal fikirleri (farklılaşma, özdeş-olmayışı; erteleme) ise belki de sonsuza dek tecil edilmiş olsa bile aynı kalmayı bildirir) tek bir sözcük içerisinde toplayan, 'hatalı telaffuz edilmesi'nin yarattığı ürkütücü canlılık ancak yazı yoluyla ve yazıda ortaya çıkan bir göstergedir (sign)...Derrida'nın çalışmaları, anlamlandırma konusunda Saussurecü terminolojinin yaygınlık kazandığı 1970'li yıllarda ve 1980'lerin başında tanınmaya başlandı. Derrida'dan sonra artık *gösterenlerin* (signifier) *gösterilenlere* (signified) gönderme yaptıklarını ileri sürmek mümkün değildi; tam tersine, gösterenler yalnızca yine kendilerine gönderme yaparlar. Anlam bitimsiz, özgöndergesel (self-referential) bir zincir içerisinde gösterenlerin farklılaşma oyunu tarafından yaratılır ve herhangi bir doğrulama işlemi için bu zincirin ötesine gitmek mümkün değildir. Bu demek oluyor ki, anlamlandırmanın ötesinde anlamlandırmanın doğruluğunu sınamak ya da onu yetkili kılmak için başvurulabilecek tecrübe ya da gerçeklik yoktur; çünkü, her türlü tecrübe ve gerçeklik zaten *anlamlandırma* içerisindeki bir

temsil/tasavvurdur. Temsil/tasavvur, bundan ayrı bir arı, katıksız düşüncenin aldatıcı, metinsel, kusurlu 'ifadesi' olmak şöyle dursun, elimizdeki yegane şeydir. Algı bizzat zaten temsildir ve bilinci oluşturan da anlamlandırmanın farklılaştırıcı faaliyeti olduğu için arı bilinç ifade edilemez. Son olarak, *özne* teklerinin bir kimlik/özdeşliğe 'sahip' oldukları güvenli bir biçimde söylenemez çünkü özdeşlik de farklılığın -(namevcut) dil sistemindeki gösterenlerin bitimsiz oyununun- bir ürünüdür (O'Sullivan vd., 1996: 89-91). **Differance:** "Tanımlamanın tanımlanan şeyin kendisine değil, onun öbür metinlere yaptığı pozitif ve negatif göndermelere bağlı olduğu yolundaki yapısal bir ilke. Anlam zamanla değişir ve anlamın atfedilmesi son kertede sonsuza kadar ertelenir, tecil edilir" (Rosenau, 1998: 14)

Döngüsellik: "Bir düşünce ya da tanımın kendi kendisini tekrarlaması veya başladığı yere geri dönüp gelmesi, bir akıl yürütmenin kanıtlanmak durumunda olan sonucu önceden doğru kabul etmesi, kanıt olarak öne sürülenin gerçekte temellendirilmeden varsayılması durumu" (Cevizci, 1996: 163).

Edimsöz (illocution): "Konuşucuyla dinleyici arasındaki ilişkiyi etkileyen bir olgu niteliğine bürünen söz. Buyrum tümceleri, edimsöz örneklerindendir" (Vardar, 1998: 92)

Etkisöz (perlocution): "Konuşucunun dinleyici üzerinde dolaylı biçimde bir etki yapmasını sağlayan bildiri. Örneğin bir seçim söylevinde etkisöz coşkuya, belli bir sava inanmaya yol açabilir" (Vardar, 1998: 100).

Etik duyguculuk (duygucu ahlâk anlayışı): "Ahlâkın akla dayanmadığını, ahlâki ilke ya da önermelerin, onları ortaya koyan insanların bir kişi ya da [varlık karşısındaki] beğeni, ilgisizlik ya da nefretini ifade ettiğini ve başka insanlarda da aynı duyguları doğurmak fonksiyonunu yerine getirdiğini savunan ahlâk görüşü. Ahlâki bilginin olgusal, kavramsal, mantıksal ya da bilimsel bilgiden kesinlikle farklı olduğunu; iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi değer bildiren sözcüklerin, 'meli', 'mek gerekir' gibi ödev bildiren deyimlerin, a) şeylerin nitelikleriyle ilgili olmadığını, b) doğru ya da yanlış olamayacaklarını, c) mantıksal bir sistem içinde, birtakım çıkarımlarla kanıtlanamayacaklarını ve d) deney ve gözlem gibi yollarla empirik olarak test edilemeyeceklerini öne süren bir tavır o-

larak duygucu anlayış, ahlâki sözcük ve tümcelerin 1. Başkalarının eylemlerini etkilemek, 2. Duygu, his ve tavırları ifade etmek ve 3. Benzer duyguları uyandırmak işlevini yerine getirdiğini iddia eder. Söz konusu anlayışa göre, ahlâkın kapsamı içine giren tüm tümce ve önermeler, özü itibariyle tümceyi kuran kişinin, başkalarını kendi tavrını paylaşma konusunda ikna etme girişimlerinden başka hiçbir şey değildir. Buna göre, örneğin, 'kürtaj kötü ya da ahlâksızca bir şeydir' derken, yalnızca kürtaj karşısında duyduğumuz rahatsızlık ve tiksintiyi ifade etmiyoruz, fakat başkalarını da bizim kürtaj karşısındaki tavrımızı paylaşmaları için ikna etmeye çalışıyoruz. Böyle bir ahlâk anlayışına yöneltilen en önemli eleştiri, onun aklı ve mantıksal düşünceyi ahlâk alanının dışına atmasından ve ahlâksal argümanları propagandadan ayıracak hiçbir ölçüte sahip olmamasından meydana gelir" (Cevizci, 1996: 165-166).

Etik hayat ve görenek (Sittlichkeit):Hegel'in çalışmalarının tercümelerinde "etik hayat" olarak, yeri geldiğinde de "toplumsal ya da göreneksel ahlâk" olarak karşılanan *Sittlichkeit* sözcüğü, Almanca'da bir "görenek"i anlatan *Sitte* sözcüğünden türer. Bu sözcük ulus, sınıf ya da aile gibi bir toplumsal grup tarafından alışkanlıkla icra edilen ve nezih davranışın bir normu olarak görülen davranış tarzlarını anlatır. Bir Sitte asla kasten seçilmiş, bireysel bir kural değildir. *The Positivity of the Christian Religion*'da Hegel, kilisenin başlattığı göreneklere biraz küçümseyerek bakar; bunun nedeni, örneğin vefat etmiş olan akrabalar için tutulan yasla ilgili olan göreneklerin, insanların çoğunluğunun gerçekte hissettiklerinden daha fazla keder sergilemelerini buyurmasıdır. Ama *Natural Law*'da birey ile onun mensup olduğu toplumun yasaları arasında dolayım kuran göreneklerin bir halkın diri tutulması açısından zaruri olduğunu savunmuştur; başarıyla kotarılan yasalar, boyun eğmeleri gereken görenekleri önceden varsayar. *The Phenomenology of Spirit*'de Hegel şunu savunur: "Hikmet ve erdemin yolu bir halkın göreneklerine boyun eğerek yaşamaktan geçer". Hegel bu savunularından hiçbir zaman vazgeçmemiştir. (Inwood, 1997: 91).

Etik rasyonalizm (ahlâki akılcılık):"Ahlâk kurallarının kaynağı söz konusu olduğunda, bu kuralların ve ilkelerin kaynağının deney değil, insan vicdanı olduğunu, insanların doğuştan ve evrensel olarak sahip oldukları bu kuralların insan vicdanının ya kendiliğinden

oluşturduğu ya da Tanrı'dan edindiği kurallar olduğunu, veya ahlâk kurallarının insanın pratik aklının evrensel olarak geçerli olan ürünleri olduğunu; kısacası ahlâki kuralların *a priori* kurallara karşılık geldiğini öne süren görüş" (Cevizci, 1996: 17).

Evrenselcilik (universalism) "Geçerliliğin ve doğruluğun ölçütü olarak tüm insanların onayını [esas kabul eden], tüm insanların onayı dışında hiçbir otorite kabul etmeyen görüş. Ahlâki açıdan, hazzın asli ve çok temelli bir değere sahip olduğu, ve hazza sahip olan kişiden kişiye değişmediği ilkesini [esas kabul ederek], her bireyin tüm insanların iyilik, mutluluk ve refahını amaçlaması gerektiğini öne süren ahlâki öğreti. Hiçbir ulus, halk ya da ırkın, Tanrı'nın koruma ve kayrasına mazhar olmak bakımından ayrıcalığı olmadığını, Tanrı'nın tüm halkların babası olduğunu, kurtuluşa ermek bakımından tüm insanların aynı ve eşit olduğunu öne süren görüş" (Cevizci, 1996: 197).

Evrenselleştirilebilme ilkesi: "Genel olarak, ahlâki eylemin temelindeki ilkenin herkes tarafından kabul edilmesi, kişinin ahlâki eylemine temel yaptığı ilkenin kendi aleyhine doğurabileceği sonuçlara katlanmaya razı olması durumu. Ahlâki bir ilke ya da yargının, evrensel olarak aynı durumdaki tüm bireyler için geçerli olması gerektiğini, aksi takdirde bir ilke olamayacağını dile getiren anlayış. Evrenselleştirilebilme ilkesi, daha özel olarak da, Kant'ın ahlâk anlayışının ve tüm koşulsuz buyrukların temelinde bulunan ilkeye karşılık gelir. 'Öyle davran ki, eylemine ölçü olarak aldığın ilke, tüm insanlar için geçerli olan, genel bir yasa haline gelsin!' buyruğu ya da ilkesi, Kant ahlâkının evrenselleştirilebilme ilkesi olarak bilinir. Kant, bir eylemin ahlâki bir eylem olabilmesi için, söz konusu eylemin gerisinde yatan ilkenin, herkes için geçerli olan evrensel bir ilke olması gerektiğini belirtir. İnsan, burada kendisini bir istisna olarak görmemeli, başkalarına ve kendisine tarafsız bir gözle bakabilmelidir" (Cevizci, 1996: 197)

Fenomen (görüngü): "1. (Genellikle), duyularla algılanabilen her şey. Kendinde şey'in (*Ding an sich, chose en soi, thing-in-itself*) bağlılaşık kavramı. Görüngü, hem gerçek varlıktan, hem de salt görüntüden ayırt edilir. 2. (Fizik ötesinde) kendinde var olan salt bir gerçekliği ortaya koyan. Örneğin Platon için, duyulur dünya (görüngüler dünyası), duyulur üstü olan idealar dünyasının (Platon'a

göre gerçek dünyadır), yani usla bilinen düşünülür dünyanın (noumenon'lar dünyasının) görüngüsüdür. Leibniz için de uzay içindeki cisimler dünyası duyulur üstü olan tinsel-monad dünyasının 'iyi temellendirilmiş bir görüngüsü'dür. 3. (Kant'ta) 'olabilir deneyin konusu' olan her şey görüngüdür. Duyularla bağlı insan usu yalnızca görüngüleri (phainomenon) bilebilir, onların arkasındaki kendinde şeyleri (noumenon) bilemez. 4. (Fichte'de) görüngü, ben'in etkinliğinin ürünüdür. 5. (Görüngübilimde) yalnızca düşünülen, dolaylı olarak bilinen içeriklere karşıt olarak, doğrudan doğruya görülenen, yaşanmış olan içerikler. Bu anlamda, bir gerçek var olan (örneğin, kendi iç edimlerimiz) ya da özü bakımından kavranmış bir nesne de (örneğin, üçgen) görüngü olabilir" (Akarsu, 1987: 88-89).

Gidimli düşünme (discursive): "Bir tasarımdan [öbürüne] geçerek, çıkarımlar yaparak, bir önermeden öbürüne mantıksal bir yolla ilerleyerek, parçalardan bütünlüğü olan bir düşünce kuran düşünme yolu" (Akarsu, 1987: 85).

İdeal söz (konuşma) durumu: "Pratik söylemden kaynaklanan oydaşmanın genellenebilir ve şahsi olmayan çıkarlara hizmet etmesini sağlamayı amaçlayan birtakım ölçütleri içeren bir konuşma durumu. Genel bakışım gerekliliği de denen ideal söz durumu, J. Habermas'ın iletişim paradigmasının özüdür. İdeal söz durumu ölçütleri şunlardır: 1. Bir söylemin tüm (potansiyel) katılımcılarının iletişimsel söz edimlerini kullanmada eşit şansı olmalıdır, yani söylemi başlatma ve devam ettirme şansları eşit olmalıdır. Söylemsel bağlam içinde ortaya soru atma ve yanıt verme olanağına sahip olmalıdırlar. 2. Tüm (potansiyel) katılımcıların temsil edici söz edimlerini kullanma, tutumlarını, duygularını ve niyetlerini dile getirme şansı eşit olmalıdır. 3. Tüm (potansiyel) konuşmacıların konuşma edimlerini düzenleme olanağı bakımından eşit şansı olmalıdır; eşit olarak hem buyruk verme, hem karşı çıkma, iddialara izin verme ve yasaklama olanakları bulunmalıdır. Aynı şekilde bunların söz verme ve verilen sözleri kabul etme ve haklılaştırmalar, gerekçeler sağlama ve talep etme eşit fırsatları olmalıdır. 4. Tüm (potansiyel) katılımcıların betimleyici söz edimlerini kullanmakta eşit fırsatları olmalıdır. Jürgen Habermas'ın gündelik konuşmanın ussal temellerine ilişkin biçimsel çözümlemesinden kaynaklanan bu özellikler, pratik söylemden ussallıkla temellenen bir oydaşmanın

ortaya çıkmasını tek başına güvenceye alır. Habermas, 'ussallıkla temellenen bir oydaşma, yapay bir oydaşmadan ancak ideal bir söz durumu bakımından ayırt edilebilir' demektedir. Yani, bir karara ancak daha iyi bir iddianın gücüyle ulaşıldığı ölçüde, iletişimin tahakkümden uzak olarak gerçekleştiği öne sürülebilir. Habermas, ideal söz durumunun ampirik olarak gerçekleşme olasılığının söyleme katılanlar üzerindeki dıştan politik, içten ise psikolojik kısıtlamalar nedeniyle kuşku götürdüğünü belirtmektedir. Ama yine Habermas'a göre bu sorun değildir; çünkü önerilen, ideal söz durumu varsayımıdır. Önemli olan mevcut söylemlerin değerlendirilebileceği ussal bir ölçün olarak bu varsayımın kullanılmasıdır. İdeal söz durumu modeli bu anlamda iletişim üzerindeki kısıtlamaların eleştirel bir ölçüsü olarak kullanılmalıdır" (Mutlu, 1995: 159-160).

İkicilik (dualism): "Birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız, birbirine geri götürülemeyen, birbirinin yanında ya da karşısında bulunan iki ilkenin varlığını kabul eden görüş. Şu türleri vardır: 1. (Dinsel görüşte) İki Tanrının (biri iyi, biri kötü) var olduğunu öne süren anlayış (Mani dini). 2. (Tanrıbilimde) İnanç ve bilgi, yaratan ve yaratılan karşıtlığını savunan görüş. 3. (Fizikötesinde) Varlık ve oluşun, idea ve görüngünün, beden ve ruhun, ben ve ben-olmayanın, bilinç ve cisimler dünyasının birbirine karşıt ilkeler olarak var olduğuna inanan görüş. 4. (Ahlâk felsefesinde) Usu ve duyarlığı, ödev ve eğilimi birbirine karşıt ilkeler olarak benimseyen görüş" (Akarsu, 1987: 102).

İlinek (accident): "Bağımsız ya da kendinden kaim bir varoluşu olmayan, ancak ve ancak bir tözde var olabilen özellik ya da niteliğe verilen ad. Aristoteles mantığında, bir töze yüklenen, fakat o tözün varoluşu için zorunlu, özsel olmayan özellik, sıfat, araz, ilinti. Zorunlu ya da sürekli olmaksızın ortaya çıkabilen özellik. Şeyde ortaya çıkan, fakat ne tanım, ne türsel ayırım ne de cins olan ve şeyin diğer nitelik ya da sıfatlarıyla zorunlu bir ilişkisi bulunmayan nitelik. Bir ve aynı bireyde bulunabilen ya da bulunmayabilen özellik. Öznede, öznenin yok oluşu ya da ortadan kalkışı sonucunu doğurmaksızın mevcut ya da yok olabilen nitelik" (Cevizci, 1996: 274).

Konstrüktivizm. "Kurmacılık. Matematiğin nesneleriyle matematiksel doğruların insan zihni ve kavrayışından bağımsız olarak

var ve doğru olduğunu savunan realist bir öğretinin karşısında yer alan ve matematiksel nesnelerin ancak ve ancak kurulabildiği, yani var olduğu sezgisel olarak gösterilebildiği takdirde var olduğunu öne süren matematik anlayışı" (Cevizci, 1996: 316).

Koşullu buyruk (hypothetical imperative): "Belirli bir amaca ulaşmak için ne yapılması gerektiğini söyleyen buyruk türü. Hep bir koşula bağlı olan, bir amaca ulaşmak için yerine getirilmesi gereken koşulları gösteren, fakat söz konusu amaca ulaşmak istemeyenleri ilgilendirmeyebileceği için, tümel ve zorunlu olmayan buyruk türü" (Cevizci, 1996: 318).

Koşulsuz buyruk (categorical imperative): "Dış etkiler ve koşullar tarafından belirlenmek yerine, kendi kendilerini belirleyen akıllı varlıkların nihai ve en yüksek ahlâk yasası. Tüm ahlâki eylemlerin nihai, rasyonel temeli, dayanağı olduğuna inanılan mutlak ve zorunlu yasa. Koşula bağlı olmayan, istisna kabul etmeyen ve tüm insanlar için geçerli olan ahlâki buyruk, yasa. İnsanların arzularına, isteklerine bağlı olmayan, eylemin muhtemel sonuçlarını hiç dikkate almadan emreden, insanlardan, salt akıllı ve yüce varlıklar oldukları için belli şeyleri yapmalarını isteyen ve insanların eylemlerine bir zorunluluk karakteri yükleyen ahlâki buyruk türü... Koşulsuz buyruk terimini ahlâk felsefesine kazandıran Kant'a göre, koşulsuz buyruğun hep aynı anlama gelen üç farklı ifadesi vardır: 1. 'Genel bir yasa olmasını isteyeceğin bir kurala göre davran'. 2. 'Öyle davran ki, senin iraden kendisini, herkes için geçerli olacak kurallar getiren bir yasa koyucu gibi görebilsin!' 3. 'Her zaman insan onuruna saygı gösterecek ve insanlığı kendinde ve başkalarında bir araç olarak değil, bir amaç olarak görecek şekilde davran'"(Cevizci, 1996: 318).

Noumenon: "1. Duyularla algılanan şeylerin (görüngü-phainomenon) karşıtı olarak usla kavranan şey. 2- (Kant'ta) duyulur görünün değil, duyu üstü bir görünün konusu olan şey; görüngü karşıtı; algılayan bir özneyle herhangi bir bağlantısı olmaksızın var olan gerçekler dünyası. Noumenon ancak duyarlığa gereksinme duymaksızın görüleyebilen; şeyleri doğrudan doğruya kavrayabilen bir anlık, Tanrısal bir us için vardır. İnsan duyularla bağlı olduğundan böyle bir kavramı görüleyemez, onu düşünebilir yalnızca" (Akarsu, 1987: 134).

Önselcilik (apriorism): "Salt ussal ilkelere dayanma...Hiçbir deneye dayanmadan salt ustan elde edilen bilgilere dayanarak ilerisürüşlerde bulunan öğretiler önselci öğretilerdir. Özellikle Platon, Descartes, Leibniz ve Kant öğretileriyle genel olarak usçuluk, doğuştancılık, düşüncecilik gibi öğretiler böyledir" (Hançerlioğlu, 1993: 299-300).

Öte-anlatı (meta-narrative): Jean François Lyotard'ın *Postmodern Durum*'da tanıttığı bir kavram. Literal olarak alındığında, anlatılar hakkındaki bir anlatıdır. Modernliğin karakteristiklerinden biri de bilgiyi nasıl edindiğimizi ve böylece insanlığın kaydettiği ilerlemeleri, genel olarak tarihi nasıl anladığımızı bildiren öte-anlatılar (Hegelcilik, Marksizm, Liberalizm, Aydınlanma) kendi hakikat iddialarının, öbür küçük anlatılar karşısında geçerli olduğunu varsaymasıdır. İçinde bulunduğumuz varsayılan post-modern çağda öte-anlatılar ikna edici olmaktan çıkmıştır. Hakikati ölçerken başvurulabilecek birer kerteriz işlevi gören öte-anlatılar artık işe yaramamaktadır. Elimizde kalan tek ölçüt, kendi kendilerini meşrulaştıran yerel, mikro anlatılardır ve genel bir hakikat iddiasında bulunmadıkları için de tercihe şayandırlar. (Munslow, 1997: 185; Rosenau, 1997: 13).

Öz (essence): "Bir şeyi her ne ise o yapan, kendisi olmadan o şeyin var olamayacağı şey. Bir şeyi, başka bir şey değil, her ne ise o şey yapan şey. Bir şeyin özsel ve zorunlu, tanımlayıcı özelliği. Bir şeyin temel, ilk ve nihai gücü. Bir şeyin zorunlu iç bağıntısı ya da fonksiyonu. Mantıkta, bir şeyin cins ve türsel ayrımı gözetilerek yapılan tanımı. Epistemolojide, belirsiz bir yüklemin kendisi hakkında olumlandığı, varoluşunu tasdik ettiği şeyi tanımlayan, akılla anlaşılır karakter. Öz, felsefe tarihinde, varoluşla karşı karşıya getirilmiştir. Buna göre, özellikle İlkçağ ve Ortaçağ felsefesinin bakış açısından, bir özü olmayan şey var olamaz. Bu çerçeve içinde, bir şeyin özü, o şeyin varoluşundan bağımsız olarak düşünülen doğasıdır. Buna karşın, Tanrı ya da Mutlak türünden varlıklarda, özle varoluş özdeştir. [Oysa] varoluşçu felsefe, insan söz konusu olduğunda, varoluşun özden önce geldiğini savunur. Ortega y Gasset insanı taşla, Heidegger Dasein ya da insanı kullanılmaya hazır varlıkla, Sartre ise onu bıçakla karşılaştırırken, bu çerçeve içinde, insan dışındaki tüm bu nesnelerde özün varoluştan önce olduğu, yalnızca insanda varoluşun

özden önce geldiğini, insanın kendisini nasıl yapar ya da kurarsa öyle olduğu, onun özünü kendisinin belirlediği öne sürülür" (Cevizci, 1996: 405).

Özcülük: "Öze bir gerçeklik yükleyen, özün varoluş karşısında bir önceliğe ya da üstün bir değere sahip bulunduğunu savunan anlayış. Tek tek somut nesnelerin kendiliklerinden birtakım doğal türlere ayrıldığını, her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle [öbür] nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu öne süren görüş. Felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles tarafından benimsenen ve bir varlığın ya da nesnenin özünü, o nesneyi başka bir nesne değil, her ne ise o nesne yapan, başka bir nesne sınıfının değil, ait olduğu sınıfın üyesi yapan şey olarak tanımlayan özcülüğe göre, insanı insan yapan öz, onun akıllı bir hayvan oluşudur. Akıl, akıllı olma niteliği tüm insanlarda ve hem de yalnızca insanlarda vardır. İnsanı öteki hayvan türlerinden ayırt eden başka özellikleri olsa da, insanın tanımlayıcı özelliği, özsel özelliği akıllı oluşudur. Nitekim, tanımlamanın esas amacının nesne türlerinin özünü ortaya koymak olduğunu öne süren Aristoteles, insanı akıllı hayvan olarak tanımlamış, insanın özünün akıllılık olduğunu ifade etmiştir. Tanımın bir şeyin özünü ya da o şeyin kendisinin yetkin olmayan bir kopyası olduğu yetkin ideal formu ortaya koyduğunu savunan özcü görüş, tanımların doğru ya da yanlış, eksik ya da tam olabileceğini, nesnelerin ya da varlıkların özünü olduğu gibi ifade edebilen tanımların doğru olduğunu öne sürer. Bu anlamda tanımların kavramların bilgisini dile getirdiğini öne süren özcü anlayış, kavramsal bilgimizin tüm diğer bilgilerimizin temelini oluşturduğunu öne sürer" (Cevizci, 1996: 405-406).

Özdüşünüm (self-reflection): Kavramdaki "yansıma" anlamıyla ilintili ve yansımayı (reflection) içerecek şekilde, düşüncenin kendine dönüp kendi üstüne katlanmasını anlatır; kendi kendisini yansıtarak kendi düşünmesini düşünen düşüncedir. *"Usun, kendisini incelemesi* anlamını verir. Bundan ötürü *yansıma* anlamıyla da ilgilidir. Fransızcası, *kendine dönme* anlamındaki Latince *reflexio* kökünden türemiştir ve *yansıma* anlamında da kullanılır. Metafizik görüş, dışımızdaki nesnelliği düşüncemizin yansıması sayardı; diyalektik görüşse düşüncemizi, dışımızdaki nesnelliğin yansıması

saymaktadır. Her iki görüş de, ters açılardan da olsa, *düşünme*'nin bir *yansıma* işi olduğunda birleşir. Bu anlamdaki *düşünme*, ruhbilimde *anlıksal dikkati* dile getirir. Daha özel olarak da, *iyice anlayabilmek için yargının ertelenmesi* anlamını içerir. Konuşma dilinde de bu anlamda, 'acaba öyle mi, bir düşünmeli' denir. Kant da, "düşünmek, yargılamaktır' der. Fransız düşünürü Maine de Brian'a göre düşünme, çokluğu birliğe indirgemektir; örneğin çeşitli sonuçları aynı nedene bağlayabilmektir. Alman düşünürü Leibniz, bu anlamdaki düşünmeyi, 'bizde var olana dikkatten başka bir şey değildir' diye tanımlar. İngiliz düşünürü Locke, bu anlamdaki düşünmeyi, 'ruhun, kendi üstüne dönerek kendi işlemleri hakkında bilgi edinmesi' olarak açıklar. Bu anlam, iki katlı bir düşünme'yi, *düşünmenin düşünmesi*'ni içerir ki bu anlamdaki *düşünme*'yi (Osmanlıcası Teemmül, Fransızcası Reflexion), birinci anlamdaki *düşünme*'den (Osmanlıcası Tefekkür, Fransızcası Pensee) açıkça ayırır" (Hançerlioğlu, 1993: 75-76).

Pratik akıl: "İradi karar ve eylemle ilgili olan, ahlâkı ilgilendiren problemleri konu alan akıl ya da refleksif düşünce. Pratik akıl, Aristoteles'te, bize belli bir amaca ulaşmak için hangi yolları ya da araçları kullanabileceğimizi bilme, bu yollardan hangisinin daha uygun ve etkili olduğunu öğrenme ve doğru kararlara ulaşma olanağı veren yeti, ne yapıp yapmayacağımız konusunda bilinçli düşünmeye karşılık gelen güç anlamına gelir. Öte yandan, pratik akıl, Kant'ta, dini duygu ve sezgilerin kaynağı olup, ahlâki eylemle ilgili bilgiyi sağlayan akla karşılık gelir" (Cevizci, 1996: 432).

Pratik felsefe: "Geleneksel felsefenin insan davranışını konu alan bütününe verilen ad. İnsan davranışının temelinde bulunan ilkeleri, yöneldiği amaçları konu alan, bilgiyi bizzat kendisi için değil, eylem için arayan felsefe türü" (Cevizci, 1996: 432).

Söylem (discourse, speech): Dilbilim açısından: "1. Söz; dilin sözlü ya da yazılı gerçekleşmesi, konuşan bireyin kullanımı. 2. Sözce; bir ya da birçok tümceden oluşan, başı ve sonu olan bildiri. 3. Tümce sınırlarını aşan, tümcelerin birbirine bağlanması açısından ele alınan sözce" (Vardar, 1998: 188). Toplum teorisi açısından: Genellikle yalın bir tümceden daha uzun olan bir metnin kendi bağlamına oturtulması; böylelikle metin, hem yazar(lar) hem de okur(lar) tarafından paylaşılan tutunumlu bir anlam yaratır. Söylem,

paylaşılan bir dil alanı olarak, kurumsal ve iktisadi iktidarın maddi ve ideolojik dünyalarında bulunan dil-dışı boyutlara gönderme yapar (Munslow, 1997: 181).

Söz edimi (speech act): "Belli bir konuşucunun belirli bir durumda söz ya da sözce üretmesi" (Vardar, 1998: 191).

Sözmerkezcilik (logocentrism): Jacques Derrida ve yapıbozumculuk taraftarlarının, dilden bağımsız olarak kurulmuş sabit bir anlamın ya da anlam merkezinin olabileceği ve dilin (bilhassa sözün) gerçekliği sahici biçimde temsil edebileceği fikrini eleştirmek için sıkça kullandıkları bir terimdir. (Munslow, 1997: 185).

Tin (spirit, geist): Geist sözcüğü etimolojik olarak "ruh/bedensiz varlık" sözcüğüyle ilintili olsa da, kapsadığı anlam tin (spirit) sözcüğünün anlamına yakındır. Geist orijinalinde "duygu", "heyecan" anlamına gelmekle birlikte, sonradan "tin, ruh, doğa üstü varlık, bedensiz varlık" anlamlarına gelmeye başladı. Hıristiyanlık döneminde geist, Latince *spiritus*'un ve Yunanca *pneuma*'nın ("hava, nefes, tin") ve ayrıca *nous*'un ("akıl, zihin") etkisi altında kaldı. Daha sonraları, yerli Almanca'nın hissettirdiği genişlik ve derinlik çağrışımına ilaveten, Fransızca *esprit* sözcüğünün etkisi altında kaldı ve "canlılık", "nükteli söz" ve "deha" sözcüklerinin çağrışımlarını kazandı.

Bu yüzden geist'ın bir dizi anlamı vardır

1. Kutsal ruh, teslisin üçüncü şahsı (*der heiliger Geist*, karş. *Spritus sanctus*)
2. İnsanın tinsel boyutu, maddi-olmayan boyutu; örneğin etin ya da bedenin karşıtı olarak.
3. Bir tin, cin ya da bedensiz varlık.
4. Canlılık, dirilik, enerjik olma.
5. Maneviyat, moral durum; örneğin "çok neşeli olmak", "havaya girmek".
6. Kimyada "ruh, öz"; örneğin *Kampfegiest* (kamforun ruhu), Weingeist ("alkolün özü") ve bu bağlantılarla *Geist* "alkol" anlamına gelir. Bu nokta Hegel'in arada sırada Hakikat/Doğruluğun sarhoşluğu içerdiğini bildiren sözlerini kısmen açıklamaktadır: "Nitekim, doğru, hiç kimsenin ayık kalmadığı sarhoşluğun verdiği taşkınlıktır".

7. Genelde ve bireysel olarak akıl, zihin, zeka. Bu anlamda "akıl/zihin" "tin"den daha uygundur, ama *geistig* sıfatı genellikle "akli/zihinsel"den ziyade "tinsel"i gerektirir.
8. Bir çağın, dönemin (*der Geist der Zeit, Zeitgeist*), bir halkın (Volkgeist), Hıristiyanlığın (*der Geist des Christentums*) zihinsel tutumu, tini, dehası, mizacı.
9. İntikamın, çelişkinin vb. tini.
10. Örneğin bir yasanın lafzının karşıtı olarak içsel anlamı ya da "ruhu, özü".

Geist, Kant'ın felsefesinde merkezi bir kavram olmamakla birlikte, yukarıdaki 4 ve 7'de belirtilen anlamlar uyarınca, aklın canlandırıcı ya da ilgisini uyandırıcı ilkesi (gemüt) olarak görür. Ayrıca, geist, bir sanat eserine ya da söyleşiye hayat veren öğedir ve bu bakımdan zekadan ya da esprit'den ayrıdır. Estetik alanında, estetik fikirleri sunma, "imgelemin hızla geçip giden oyununu" kavrama ve bunu başkalarına iletme kapasitesidir.

Hegel geist terimini çok çeşitli tarzlarda kullanır ve olgunluk döneminde yaptığı çalışmalarda terimin anlamını sistematikleştirmeye girişir: 1) Genel bir anlamda geist, doğanın ve lojik idea'nın karşıtı olarak insan aklını ve onun ürünlerini anlatır. Böylece *Encyclopedia of the Philosophical Sciences III* bir bütün olarak geist felsefesini içerir. 2) Dar bir anlamda *geist*, "doğal ruh"tan düşünme ve istemeye kadar tüm bireysel psikolojik hayatı kapsayan "öznel tin"dir. 3) Bundan daha dar bir anlamda, *geist*, sezgiden düşünme ve istemeye kadar uzanmakla birlikte ruh, hissetme vb.'ni dışarıda bırakan psikenin daha zihinsel boyutlarını kapsar. Tin fenomenolojisi bununla aynı zeminde yer alır ama burada tinin nesne bilinci öne çıkmaktadır; *The Phenomenology of Spirit*'de aynı zamanda nesnel ve mutlak tini içerir. 4) "Nesnel tin" (yukarıda 8'de sunulan anlamda) göreneklerde, yasalarda ve kurumlarda somutlanan bir toplumsal grubun genel tinidir ve bu gruba mensup olan bireylerin karakterine ve bilinçlerine sızmıştır. Öznel *geist*'ın nesnelleşmesi olarak kavranır. 5) "Mutlak tin" sanat, din ve felsefeyi kapsar. Sonlu olan 1 ve 2'den farklı olarak sonsuzdur çünkü "mutlak tin"de tin kendi "için" tindir (kendi için tinin nesnesidir), aynı zamanda kendinden başka olan üzerine yansır ve böylelikle tini sınırlandırır ya da kısıtlar. Hegel 2, 4 ve 5'i sırasıyla tinin kavramı,

gerçekliği ve kavram ile gerçekliğin birliği olarak görür. "Mutlak tin", 2'de ve hatta 4'de bulunandan daha fazla bir teolojik çeşni barındırır: Kendi için tin, Tanrı'dır ve böylece mutlak tin de Tanrı'nın özbilinci olur. Tin aynı zamanda tikel bir cemaatin, yani 4'ün toplumsal hayatından göreceli "bağımsız" olması anlamında "mutlak"tır. 6) *Weltgeist* ya da "dünya-tini" on yedinci yüzyılda ilahi tinin karşıtı olarak dünyevi tindi; daha sonra (örneğin Thomasius'da) doğanın bütününe sinen bir kozmik tin haline geldi (örneğin dünya-ruhu). Son olarak, Herder ve Hegel'de *Weltgeist*, kendisini tarih içerisinde tezahür ettiren tindir. Tarih, ulusların yükselmeleri ve çökmeleri tek bir tin tarafından yönetildiği için tutunumlu, rasyonel bir gelişimdir. Böylelikle *Weltgeist* sıkça "hukuk" ya da "nesnel tin" başlığı altında ele alınır ama aynı zamanda sanat, din ve felsefenin ve böylece nesnel tinin gelişiminden de sorumludur. 7) *Volkgeist* (halk tini) 4'e benzer ama bir halkın 5'e yaptığı katkıyı ya da en azından tikel bir halka özgü olan boyutlarını içerir ve bilhassa, 4'den farklı olarak çoğul kipte ortaya çıktığından, tarihsel olarak göreceli ve geçici olduğu hemen görülebilir. Dünya-tini kendisini tikel bir halkta (örneğin, Greklerde) gerçekleştirir, bu halkın tinini eksiksiz olarak geliştirir, daha sonra kendisini bu halktan çekip ayırarak başka bir halka yönelir (örneğin Romalılara). Bir halkın tini dünya-sahnesinin merkezinden çekilinceye kadar yaşamakla birlikte göreceli dural olarak kalır ve daha sonra dünya-tarihine tekrardan tayin edici bir katkı yapması asla söz konusu olamaz. 8) Hegel *Zeitgeist*'dan ziyade *Geist der Zeit*'dan ("çağın, dönemin tini"nden) söz eder. Belli bir çağın zihniyeti, toplumsal hayatı ve kültürel ürünleri bilhassa tek bir halk içerisinde genel bir tini paylaşır. Herhangi bir kişi bu tinle doludur ve çağının ötesine adım atamaz. Bu yüzden çağın tini dünya-tinindeki bir evredir. (J. S. Mill'in "The Spirit of the Age" [1831] başlıklı denemesi, bu kavramın Alman idealizminin sınırları dışında geçerli olabilen bir cazibesi olduğunu gösterir). 9) Din alanında Tanrı tindir. Ama Tanrı'dan kaynaklanarak insanı esinlendiren ve kutsayan "kutsal ruh", teslisin üçüncü şahsıdır. *Lectures on the Philosophy of Religion*'da Hegel kutsal ruhu, Hıristiyan cemaatine (*Gemeinde*) içkin olarak ve böylelikle Tanrı'nın özbilinci olarak kavrar. Kutsal ruh, lojik idea ve doğanın tersine, bir bütün olarak *Geist* alanının dinsel benzeşiğidir. Hegel kökensel Hıristiyan

cemaatine bir öncelik tanımaz: Öbür anlamlarda olduğu gibi bu anlamda da *Geist* gelişir ve bu gelişimin daha sonraki evreleri önceki evrelerden daha yüksektir, yani iman açısından İsa'nın duyumlu mevcudiyetini gerektirmez.

Hegel yukarıda sıralanan anlamları *Geist*'ın birbirinden ayrı anlamları olarak görmez; tersine, bunları tek bir *Geist*'ın gelişiminde yer alan birbiriyle sistematik olarak bağıntılı evreler olarak görür. Bu durum *Geist*'ın üç özel boyutu sayesinde mümkün olur: a) *Geist* herhangi bir temel şey ya da alt-katman içermeyip, arı, katıksız faaliyettir; b) aşamalar halinde, öncelikle halihazırdaki aşaması üzerinde katlanarak birbirini izleyen daha yüksek biçimler olarak gelişir; c) hem bilişsel hem de pratik olarak kendisinden başka olanı, doğa ve yanı sıra *Geist*'ın daha düşük düzeylerini üstlenir, kendisine katar ve bunlarda kendisini gerçekleştirir. *Geist*'ın gelişimi Hegel tarafından bazen zaman dışı ve mantıksal olarak kavranır bazen de tarihsel olarak kavranır.

"Tin"den daha ziyade "zihin" sözcüğü tek bir bilinç merkezi olduğunu bildirir. Nitekim, nesnel ve mutlak "tin"in öznel "zihin"in özel birliğinden mahrum olduğu ve "*dünya-tini*"nin, tutunumlu gelişimiyle tarihin tutunumunu açıklayan bir "zihin" değil, basitçe tarihin rasyonel tutunumu olduğu düşünülebilir. Ama Hegel'in *Geist*'ı belli başlı kullanma biçimlerinden "zihin" çağrışımını büsbütün dışlamak üç gerekçeyle mümkün değildir:

1) *Geist*'ın kullanımları birbiriyle sistematik olarak bağıntılıdır ve bu yüzden bizzat *Geist*'ın faaliyetine borçludur. Ama paradigmatik olarak faal olan *Geist* öznel *Geist*'tır, yani "tin" olduğu kadar "zihin"dir.
2) Hegel'in kullandığı *Geist* teriminin barındırdığı teolojik artyöre bunun hem bir zihin hem de tin olduğunu gösterir.
3) Hegel genellikle *Weltgeist*'ı kişi biçiminde gösterir.

Ne var ki, *Geist* bir şeyden ziyade faaliyet olduğu ve hakikaten sonsuz olmasına rağmen sonluluktan keskin biçimde ayrı olmadığı için dünyevi fenomenleri yalın biçimde aşamaz. Ayrıca bu fenomenlerin mantıksal yapısından *Geist*'ı ayırmak zordur. *Geist*'ın mutlak olduğunu belirten Hegel'in bu iddiası herşeyin zihinsel ya da bir kişinin aklının ürünü olduğu anlamına gelmeyip, şu anlama gelir: a) (öznel) *Geist*'ın nüvesini biçimlendiren birleşik düşünce sistemleri

ve rasyonel yapılar doğada ve bizzat *Geist*'ın gelişiminde içkindir; ve b) tin/akıl kendi bilişsel ve pratik faaliyetleri sayesinde "kendi sınırlarının ötesine taşar" (*übergreift*) tinden başka olanı idealleştirir. (Inwood, 1997: 274-277)

Töz (substance; Latince substantia; Yunanca hypostasis, hypokeimenon-altta bulunan; eski Türkçe cevher: Yunanca'da ousia-öz de aynı anlamda kullanılır): Değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan; bir başka şeyle ya da bir başka şeyde değil, kendi kendisiyle, kendi kendisine var olan. Öznede değil, kendinde var olan. Bağımsızca kendi için var olan. Spinoza'nın tanımı ile 'Varoluşu için başka bir şeye gereksinme duymayan şey'. Bağlılaşık kavramı - ilinek. Modern doğa bilimleri için töz, görüngülerin taşıyıcısı anlamında biçimsel bir kavramdan başka bir şey değildir" (Akarsu, 1987: 179).

Vargı (consequence): "1. Verilen bir öncelden (olgu ya da önerme) çıkarsama yolu ile varılan sonuç. Verilmiş öncüllerden bir sonucun çıkarılması; çıkarım sonucu; varılan sonuç. A önermesine B önermesinden varılabiliyorsa, B doğru ise mantık yasaları gereğince A'nın da doğru olarak tanıtlanması gerekir. 2. Öncülleri sonuç önermesine bağlayan mantıksal bağıntı" (Akarsu, 1987: 189).

Vargısalcılık (sonuççuluk, consequentialism): "Ahlâki eylemin değerini belirleyen şeyin, eylemin ahlâki bir ilke, yasa ya da kurala uygunluğu yerine, eylemin sonucu olduğunu, ahlâki eylemin ürettiği sonuçla değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen ve bu nedenle eylemin sonuçlarını ön plana çıkaran ahlâk anlayışı. Ahlâki eylemin doğruluğunun, iyiliğinin, evrensel bir yasa, ilke ya da ölçüt yerine, yalnızca eylemin ürettiği sonuçlarla değerlendirilmesi gerektiğini savunan ahlâk görüşü. Aynı zamanda teleolojik ahlâk anlayışı olarak da bilinen bu görüşün kapsamı içinde ahlâki egoizm ve yararcılık gibi ahlâk görüşleri yer alır. Ahlâki egoizm ve yararcılık, insanların iyi sonuçlar elde edecek şekilde eylemesi gerektiği konusunda uzlaşmakla birlikte, söz konusu 'iyi sonuç'un nasıl tanımlanacağı konusunda farklılık gösterirler" (Cevizci, 1996: 473).

Yargı (judgement): "Doğru, iyi ve sağlam kararlar verebilme yetisi. Bilgece ya da düzgün bir biçimde yargılama, hüküm verme eylemi, yetisi, gücü ya da faaliyeti. Bilincin tanımayı, saptamayı, karşılaştırmayı, değer biçmeyi, ayırt etmeyi ve bu arada değerlerle bil-

ginin olumlanmasını ya da yorumlanmasını içeren ölçüp biçilmiş faaliyeti, eylemi. Bu tür bir bilinçli faaliyetin içeriği, ürünü olan karar. Bir şeyin bir şey hakkında tasdik ya da inkar edilmesi. Bir yüklemin özne hakkında olumlanması ya da değillenmesi. Bir inanç, görüş, iddia ya da kanaat oluşturma süreci. Yargı, bir yandan bilincin ölçüp biçme ve yorumlama faaliyetini içeren bir edimine, bir yandan da bu edimin içeriği, ürünü olan karara karşılık geldiği için, mantığın, yargı ediminin, yargılama faaliyetinin kendisini mi, yoksa içeriğini mi konu alması gerektiği çokça tartışılmıştır. Bu bağlamda, idealistler ve pragmatistler, mantığın öncelikle yargı ediminin, yargılama eyleminin kendisini, formel mantıkçılar ise yargı ediminin içeriğini, yargılama faaliyetinin ürünü olan kararı konu alması gerektiğini savunmuşlardır" (Cevizci, 1996: 546).

KAYNAKLAR

Akarsu, B. (1987) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Cevizci, A. (1996) *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınevi.

Hançerlioğlu, O. (1993) *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Inwood, M. (1997) *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Kymlicka, W. (1997) "Community", Robert E. Goodin ve P. Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Munslow, A. (1997) *Deconstructing History*. London: Routledge.

Mutlu, E. (1995) *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Ark Yayınları.

O'Sullivan, T. Vd. (1996) *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. London: Routledge.

Rosenau, P. M. (1998) *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. Çev: Tuncay Birkan. Ankara: Ark Yayınları.

Vardar, B. (1998) *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: ABC Yayınevi.

Dizin

A
apriorism 297
Ackerman, Bruce 32, 121, 133-136, 139, 140, 144
açık seçik ve ayırt edici olma 271
ad-hocism 204
adalet 33, 34, 69, 70, 80, 91, 101, 105, 107, 109, 110, 112, 115, 116, 139, 143, 145, 150, 153, 154, 155, 189, 207, 209, 215, 216, 217, 223, 226, 233, 243, 244, 246, 248, 253, 266, 281
adalet açısından uygun ortam 116
adalet ahlâkı 252
adalet ve iyi 76
adalet ve özen 241
adalet ve özgürlük 130
adalet yargıları 105, 106
Adatto, Kiku 159
adil tartışma 56
adil ve istikrarlı kamu düzeni 123
Adorno, Theodor 100, 274, 275, 308, 313
agonistic görüş 123
ahenk 186
ahenkli eylem 129, 130
ahlâk 72, 73, 96, 166, 209
ahlâk dışı amaçlar 95
ahlâk ilkeleri 183, 189
ahlâk ilkelerinin rehberliği 182
ahlâk teorisi 96, 208
ahlâk ve politika 189, 192
ahlâkçı 84
ahlâkçı ütopyacılık 85
ahlâken anlamlı durum 248
ahlâken doğru 177, 189
ahlâken iyi 62,177, 189
ahlâken yansız 80
ahlâkın hor görülmesi 119
ahlâki açıdan anlamlı 172
ahlâki açıdan nötr 76
ahlâki akıl yürütme 257, 258
ahlâki alan 246
ahlâki anlatı 95
ahlâki argümantasyon modeli 107, 109
ahlâki bağlar 89
ahlâki belirtiklik kuralları 184
ahlâki cemaat 58
ahlâki diyalog 229
ahlâki doğru 134
ahlâki düşünümsellik 79
ahlâki epistemoloji 138
ahlâki eylem 171
ahlâki geçerlilik 69
ahlâki haklılaştırım 107
ahlâki hayal gücü 95
ahlâki ilkeler 184, 188
ahlâki karşılıklılık 219
ahlâki konum 48
ahlâki körlük 90
ahlâki kültür 188
ahlâki nötrlük 71, 72, 75
ahlâki özerklik 90
ahlâki perspektiflerin yerlerini değiştirme 95
ahlâki rezalet 140
ahlâki saygı 246
ahlâki söyleşi 59, 61, 62, 67, 68, 69, 75, 93, 95
ahlâki tarafsızlık 213
ahlâki tekçilik 79
ahlâki uzlaşımsalcılık 79
ahlâki verililer 108
ahlâki vizyon 90
ahlâki yansızlık 76
ahlâki yargı 95, 169, 175, 178, 181, 184, 185, 189
ahlâki yargı fenomenolojisi 174

ahlâki yargılar 216
ahlâki yargılar ve ilkeler 207
ahlâki yorum 178
ahlâki yükümlülük 188
ahlâki bakış açısı 22, 23, 24, 26, 28, 30, 72, 73, 79, 90, 91, 92
ahlâki-yargı 199
aile 84, 244, 319, 320, 323, 325
ailevi 90
akıl 20, 22
akla yatkın oydaşma 56
akla yatkın ve dürüst 67
aklın erkek öznesi 284
aklın nazik gücü 92
alana özgü 74
Alcoff, Linda 285
Alman İdealizmi 273
Althusser 310
amil olmaksızın amel 290
Amos Peygamber 108
ampirisizm 272
Anabaptistler 84
anarşist 84, 86
Anderson, Benedict 75
anlamlandırma sistemleri 291
anlamlı öteki 206
anlatı şebekesi 265
anlatısal bilgi 278, 279
anlatısallık 169, 171
anomi 113, 119, 120
anti-kurumsal 84
anti-kurumsalcılık 85
anti-modernizm 125
Antigone 108, 322, 333, 334, 335
Apel, Karl-Otto 20, 44, 45, 46, 52, 54, 55, 70, 74, 86, 87, 93, 181
araçsal aklın eleştirisi 100
Arendt, Hannah 26, 31 32, 34, 48, 49, 95, 120-132, 142, 145, 151, 152, 153, 161, 163-167, 169, 170, 174, 175, 178, 179, 180, 184-188, 191, 192, 195, 230, 251, 265, 280
argümantasyon teorisi 110
Aristoteles 48, 49, 51, 76, 77, 93, 120, 165, 166, 167, 182, 323, 324
Aristotelesçi 181
Aristotelesçi-Hıristiyan 208
askıya alınması 271
aşk 328
aşk ve cinsellik 327
aşkın bir perspektif 134
Aydınlanma 13, 14, 17, 18, 20, 22, 36, 47, 86, 91, 102, 268, 295, 305, 312, 317, 327
Aydınlanmacı rasyonalizm 44
Aydınlanmanın diyalektiği 118

B

bağlamsallaştırma 69, 93
bağlılık 216
Baier, Annette 88
Baier, Kurt 44
Barber, Benjamin 142, 144, 318
basit eşitlik 119
bastırılmış genelleştirilebilir çıkar 85
bastırılmış olanın geri dönüşü 161
başka herkesin konumundan hareketle düşünmek 181, 185, 191
başkalarına haksızlık etmeme 253
başlama ilkesi 169
başlangıç durumu 71, 116, 134, 224, 225
başlangıç konumu 229, 232
Batı demokrasileri 159
batılı kültür emperyalizmi 75
Baynes, Kenneth 149, 150
bedenin arzusunun izlediği yönün şekillendirilmesi 288
Begriffgeschichte 127
beğeni 183
Beiner, Ronald 165
belirli olumsuzlama 308
ben ve beni/bana 174
bencillik 113
benim konumum ve getirdiği yükümlülükler 108
Benjamin, Jessica 313
Benjamin, Walter 127, 336
benlik 171, 205,220, 265, 266, 274, 288, 289, 291, 293
benlik ve öznellik 294
Bernstein, Richard 165, 175
berrak bir şekilde kavranılabilir bir toplum 103, 104
biçimsel eşitlik ve karşılıklılık 215
biçimselci etik 48
bilgi 270
bilgisizlik perdesi 107, 137, 217, 219, 221, 223, 226, 227, 228, 229, 232

bilim 270
bilimsel bilgi 279
bilinç paradigması 276
bilişsel sorun 242, 243
bir anlamaya ulaşma 107
bir arada var olma 133
bir ideal iletişim cemaati 45
bir özen etiği 239
bireysel özerklik 157
bireyseme 227
Birleşmiş Milletler'in İnsan Hakları Bildirgesi 75
birlikte var olma 80
Bloch, Ernst 16, 278
Bloom, Allan 47
Blum, Lawrence 88, 239, 247, 248, 249
bölük pörçük bir geçmiş 127
Bradley, F.H. 108
Braidotti, Rosi 290
Budha 23, 108
Butler, Judith 256, 288-294
bütünleşmeci 120
büyük anlatılar 36, 295, 297
büyük eserler kanonu 316

C-Ç

Camus, Albert 307
Card, Claudia 260, 263
Cavell, Stanley 222
cemaat 19, 47
cemaatçi eleştiri 99
cemaatçi neo-Aristotelesçiler 47
cemaatçilik 12, 13, 17, 18, 19, 70, 100, 101, 102, 104, 108, 112, 113, 120
Charles Taylor 18
Charter ilkeleri 75, 77
Chodorow, Nancy 236, 258, 259, 313
cılız aşkın argüman 55
cinselliğin toplumsal ve kültürel inşası 288
cinsellik 256, 289
cinsiyet 205, 288
cinsiyet farklılıkları 202
cinsiyetler 322
cisimselliklerinden arındırılmış benlikler 227
cogito 286
Cohen, Jean 148, 158
constructivism 45
Cornell, Drucilla 18
coup de grâce 49
cömertlik 226
cumhuriyetçi erdem 123, 147
çağdaş olmayan çağdaşlıklar 16, 278
çekişmeci kamusal söz 144
çelişmezlik 52
çeşitlilik 136
çıkarlar 63
çoğulculuk 81, 83, 143
çoğulluk 80, 136
çokeşlilik 78, 81, 82
çözüme kavuşturulamaz 152

D

dağıtımcı adalet 115, 116, 119
dayanışma 190, 216, 253
değer alanlarının rasyonelleşmesi 108
değer çoktanrıcılığı 278
değer farklılaşması 74
değer reformu 114
değer teorisi 96
değerin bölük pörçüklüğü 95
değerlerin çoktanrıcılığı 277
demokrasi 142, 150
demokratik katılım *ethosu* 190
demokratik meşruluk 69
demokratikleşme 119, 148
denklik 216
deontoloji 112, 116
deontolojik bakış 82, 105
deontolojik etik 104, 106
deontolojik teori 110
der öffenliche Raum 124
Derrida, Jacques 11, 18, 35, 36, 296, 303, 310
Descartes 20, 21, 264, 271, 272, 279
devlet 84
dışerklik 50
différance 36
dil 276, 317
dil içerisindeki başka bir konum 287
dil oyunları 276
dil paradigması 276
dil ve söz 276
dilin tartışmacılık bilgisi 277
din 118
dinsel vicdan 152
Diotima 311

diyalojik yansızlık 140, 141
dogmatizm 53, 54
doğa durumu 210, 211, 224
doğanın düzeni 77
doğruyu yanlıştan ayırma 165, 175, 178
Doğu Avrupa 16, 17
doğuştancılık 203
dostluk 216
dostluk ve dayanışma 191
Dostoyevski 278
döngüsellik 53, 54, 76
duygular hanesi 210
dünyanın büyüsünün bozulması 73
düşünce alıştırması 126
düşünümsel denge 56, 117, 217
düşünümsel rol mesafesi 108
düşünümsel yargı 179, 182
düşünme ve yargılama 164
Dworkin, Andrea 139
Dworkin, Ronald 38, 70

E

ego 203, 204, 212
ego tutumları 202
egolojik ahlâk teorisi 52
ekoloji 313
ekolojik etik 59
eleştirel bilgi 270
eleştirel toplum teorisi 26, 100, 101, 102, 103, 120, 309
Ellison, Ralph 131
emek 131, 132
empati 185, 186, 226, 230, 231
emperyalist jest 36
en az avantajlı birey 228, 230, 231
en az dezavantajlı birey 231, 232
epistemik özne 277
epistemolojik körlük 223
epistemolojik kusur 33
epistemolojik tutarsızlık 226
epistemoloji projesi 303
erdem 121
erdem cumhuriyeti 189
erdem öğretisi 178
erkeğin öyküsü 284
erkeğin üstünlüğü 321
erkek ego 211, 214
erkekler 321, 322, 323, 333
eşitlik 92
eşitlik ve duygusal bağlılık 253
eşitlikçi karşılıklılık 54, 56, 59, 67, 68, 81, 82, 149, 150
eşitsizlikçilik 60
eşuzanımlı 58
ethos 48, 83
etik 26, 44, 49, 178
etik bilişselcilik 88, 91
etik duyguculuk 89
etik evrenselcilik 44
etik hayat 71, 73
etik ilgiler 72
etik rasyonalizm 88, 89, 91
etik varsayımlar 54
etkileşimsel akıl 26
etkileşimsel evrenselcilik 207, 224, 309, 310
evrensel ahlâki saygı 54, 56, 59, 67, 68, 81, 82, 95, 149, 150
evrensel pragmatik 57
evrenselci ahlâk teorileri 206
evrenselcilik 18, 19, 84, 246, 247, 249
evrenselin kendi kendisini muhafazası 84
evrenselleştirilebilirlik 45, 49, 51, 52, 58, 62, 63, 67, 68, 92, 222, 223, 247
evrensellik 207
eylem 131, 132, 169, 171, 176
eylem ilkesi 68
eylemin anlatı yapısı 34
eylemin rasyonel koşulları 51
eylemliliğin toplumsal inşası 301

F

Falwel, Jerry 139
farklılık 35, 80, 261, 284
fata morgana 127
felsefe 304, 309
felsefenin ölümü 305
felsefenin sonu 280
felsefi nötrlük 71
feminizm 12, 13, 17, 18, 32, 37, 89, 100, 158, 159, 160, 197, 205, 206, 254, 255, 263, 266, 268, 271, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 304, 305, 310, 311, 313, 316
feminizm ile postmodernizm 294
fenomenoloji 128
fenomenolojik özcülük 131
Flanagan, Owen 239

Flax, Jane 256, 264, 281, 282, 283, 287, 292, 303
Foucault, Michel 11, 18, 35, 160, 285, 291, 292, 293, 296, 300, 301, 307
Francis, Assisili 23
Frankfurt Okulu 100, 101, 307, 309
Fransız Devrimi 329
Fransız ve Amerikan devrimleri 130
Fraser, Nancy 18, 156, 296, 297, 298, 304, 309
Frege 275, 276
Freud 213, 273, 274
Fukuyama, Francis 16

G

Gadamer, Hans,-Georg 27, 36, 48, 182, 183, 277
Gadol, Joan Kelly 236, 237, 316
geçici sözleşme 269
Geist 319, 320, 323
Geist ve bilinç 286
gelenek 147, 183, 316
gelişimsel evrenselcilik 23
genel çıkar 28, 86
genel irade 212
genelleşmiş ötekiler 91
genelleştirilebilir çıkarlar 34, 85
genelleştirilmiş öteki 29, 30, 31, 197, 206, 214, 215, 216, 223, 224, 232
genişletilmiş düşünce 28, 31, 165, 184, 185, 186, 188, 191, 192, 196
genişletilmiş zihniyet 94, 95, 163, 180, 224, 230, 265
gerçekleştiricilik 269, 270
Gestalt 316
Gewirth, Alan 44, 51, 52 181
Gilligan, Carol 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 218, 231, 233, 234, 235, 237, 238, 241-244, 247, 248, 251-261, 264, 313
Gordon, Linda 299
Gouges 311
Gouldner, Alvin 218
gökkuşağı politikası 37
gönderim 276
görev güdülenimiyle yapılan eylem 87
görüş gücü 183
gösterge zincirleri 291
gözetim ve röntgencilik 159
güç 129, 130, 132
güdülenim sorunu 242, 243

H

Haan, Norma 202,222
Habermas, Jürgen 13, 18, 20, 23, 24, 26, 28, 30, 34, 44, 45, 46, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 63, 66, 67, 70, 71, 74, 92, 93, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 118, 119, 120, 121, 123, 146, 148, 154, 156, 157, 160, 181, 195, 196, 207, 223, 233, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 270, 273, 285, 306
Habermasçı 197
hak 69, 70, 71, 80, 82, 83, 103, 104, 141, 145
hak taşıyıcısı birey 117
hakikat 21
hakkaniyet 216, 217, 218
haklara sahip olma hakkı 146, 190
haklılaştırıcı kısıtlamalar 246
haklılaştırılabilirlik 56
haklılaştırım 69, 93
haklılaştırım biçimleri 136
haklılaştırım yükümlülükleri 73
halk tini 321
halkların dayanışması 313
hanehalkının karanlık dünyası 124, 125
hanenin karanlık iç bölgeleri 152
Hare, H.M. 44
Hargrave, Mary 328, 329
Hauerwas, Stanley 43, 44
hayat alanının sömürgeleştirilmesi 160
hayat biçimleri 276
hayat tarzı 77
hayat tarzları seçimi 82
hedefi on ikiden vurma 183
Hegel 16, 20, 30, 35, 36, 38, 39, 45, 48, 49, 49, 50, 52, 61, 63, 70, 73, 83, 84, 92, 96, 104, 124, 165, 177, 188, 196, 211, 285, 303, 309, 318- 335
Hegelci 274
Heidegger, Martin 309
Heidegger-Derrida 128, 274, 275, 302, 303
Held, Virginia 18, 88, 89
Heller, Agnes 65, 66, 210
Herder 113
Heredot 321

herkesin hakkının verildiği 217
Herman, Barbara 184
Hernes, Helge Maria 160
hiçbir şey söylememe 136
hiçbir yerden kaynaklanmayan görüş 306
historisizm 127
Hobbes, Thomas 20, 90, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 220, 270, 303
Homeros 333
homo economicus 90, 92
homo politicus 90, 92
Horkheimer 100, 273, 274, 275
hoşgörü 80, 81,83, 136
Höffe, Otfried 65
hukuk 72, 270
hukuk öğretisi 178
hukukileştirme 160
hukukun üstünlüğü 102
Humboldt, Wilhelm von 270
Hume 171, 272
Husserl 128, 279, 309
Hypati 311

I-İ

ırk 118
ideal gözlemci 230
ideal iletişim cemaati 53, 58
ideal konuşma durumu 53, 134, 148
ideal tipler 306
ifade özgürlüğü 140
ihtiyaç duyana sırtını çevirmemek 253
ihtiyaçlar sistemi 124
ikameci evrenselcilik 207, 224
iki dünya metafiziği 178, 179
ikinci doğa 319
ikiye katlanmış bir vizyon 237
iktidar 86, 119, 129, 132, 133, 141, 270
iktidar-bilgi 301, 302
iktisat ütopyası 312
iletişimsel etik 26, 44, 45, 49, 52, 54, 58, 61, 63, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 91, 101, 106, 107, 109, 110, 121, 135, 151
iletişimsel eylem 52, 57, 92
iletişimsel oydaşma 52
iletişimsel rasyonelliğin eleştirisi 100
ilkeler ahlâkı 226
ilkeli edimde bulunma 103
insan eylemi 104, 176, 177
insan eylemlerinin epistemolojisi 176
insan felsefesi 113
insan için iyi hayatın araştırılmasıyla harcanmış hayat 111
insan ilişkileri ağı 251
insan, tarih ve metafiziğin ölümü 281, 286
İnsanın Ölümü 282, 284, 286, 287, 312
insani benlikler 219, 221
insani çoğulluk 221
insanlık sevgisi 226
ironik diyalektiği 335
İsa 23
İspanyol Cizvitliği 271
istençli tutarsızlık 51
iş 131, 132
iş mahremiyeti 141
işaret etme 273
iyi 69, 70, 71, 73, 76, 79, 80, 82, 83, 103, 104, 105, 111, 116, 133, 141, 145, 176
iyi düzenlenmiş ve adil toplum 189
iyi hayat 34, 70, 83, 91, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 135, 139, 140, 152, 153, 155, 156, 203, 207, 208, 209, 215, 220, 223, 233, 243, 244
iyi hayata ilişkin özel sorular 154
iyi ve kötü 164
iyi yargı 95
iyinin ve kötünün ötesinde 262

J-K

Jackson, Kathryn 239
Jameson 310
Jefferson 120
kadın hareketi 154, 155, 156, 157, 161
kadın sorunu 236, 237, 318
kadınlar 33, 34, 37, 39, 82, 129, 137, 152, 153, 154, 155, 197, 199, 200, 201, 202, 206, 208, 213, 214, 218, 219, 223, 235, 236, 237, 254, 257, 258, 259, 260, 262, 285, 288, 289, 290, 296, 300, 302, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 328, 330, 331, 332, 333, 335, 336
kadınların tarihi 323
kadınlık 257
kadınsılık 261
kalbin arılığı 177, 189
kamu 123, 130, 156
kamu ilgisi 131, 141

kamunun gözünün önünde cereyan etme 143
kamusal 130, 135, 160
kamusal adalet 92, 131
kamusal alan 32, 118, 148, 153
kamusal diyalog 133, 134, 139, 140, 163
kamusal katılım 118
kamusal konuşma 138, 159
kamusal normlar 34
kamusal söylem 132
kamusal uzam 34, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 131, 140, 142, 146, 148, 151, 156, 159, 161
kamusal uzamın yeniden ayağa kalkması 125
kamusal ve özel 153, 158
kamusallık (publicity) 123
Kant, Immanuel 18, 20, 21, 23, 27, 29, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 62, 63, 64, 69, 70, 87, 94, 95, 96, 123, 145, 163, 165, 166, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 184, 186, 189, 209, 210, 219, 223, 264, 272, 279, 303, 324
Kantçı 30, 48, 49, 93, 95, 102, 165, 171, 181, 188, 191, 192, 196, 197, 220
Kantçı etik 46, 84
Kardeşler mezhebi 84
karşılıklı kayıtsızlık 225
karşılıklı tanıma 92, 253
karşılıklılık 57, 92, 95, 217
karşılıksız kayıtsızlık 227
kartezyen 273
kartezyen ego 274
kasvetli tercih 53, 61
Kateb, George 189
katılım 119, 120, 121, 147
katılımcı demokrasi 168
kamu mülkü (res publica) 123
kavram kargaşası 140
kavramsal tutarsızlık 51
Keller, Evelyn Fox 236
Kemalizm 13
kendi kendimizle barışık olmamız 187
kentli 89
Kerber, Linda 256, 259, 260
kesif betimleme 56
kısıtlanım 150
kilise ve devlet 153
kimlik 120
kimlik politikası 37
kişi amaçlarına önceldir 103
kişilik 147
kişilik örüntüleri 259
kişisel bir doğanın şey benzeri hakları 210
kişisel karar alma 209
Kohlberg, Lawrence 23, 30, 45, 55, 104, 105, 195, 197, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 213, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 234, 240, 243, 245, 248, 249, 251, 252, 257
Kohlberg-Gilligan 196
Kohlbergci 258
Kojeve, Alexander 16
kolektif fantazi 87
kolektif somut ötekiler 31
konsensüs 107, 110, 139, 146, 158, 265, 270
konumlanmış eleştiri 306, 307, 308
konuşma 170
konuşma ve eylem 170
konuşmayı kısıtlama kuralları 137, 138
köksüz benlik 18, 102, 103, 107, 108
köle ahlâkı 260
köleleştirme 76
kötülüğün bayağılığı 164
Kristeva, Julia 313
Kuhn, Thomas 199, 236
kuralların çelişmezliği 51
kurucu cemaatler 108, 109
kurucu meclis 142
kurucu ölçütler 307
kurucu ve düzenleyici normlar 150
kurumsal diyaloğun öte politikası 86
küçük anlatılar 36, 312
kültür 96, 147
kültürel görecelikçiler 75
kültürel özerklik hareketleri 100
kültürlerarası etkileşim 75
Kymlicka, Will 103, 104, 229, 230

L

Lacan 100, 317
Lakatos, Imre 204
Larmore, Charles 71, 113
Lasch, Christopher 166, 167
Lawrence, D.H. 140
Letzbegründung 54, 55
Levi-Strauss 218

liberal 81
liberal demokrasi 17
liberal demokrasilerin öte-anlatıları 16
liberal devletin gündemi 136
liberal diyalog 133
liberal yansızlık 32
liberalizm 12, 18, 44, 46, 99, 100, 101, 101, 102, 103, 113, 115, 119, 133, 142, 143
liberaller 70
Lloyd, Genevieve 236
Locke, John 20, 45, 69, 209, 210, 272
Lovibond, Sabina 305
Luhmann, Niklas 85, 270
Luxemburg, Rosa 111, 129, 311
Lübbe 85
Lyotard, Jean François 11, 18, 35, 36, 267, 268, 269, 270, 271, 276, 277, 278, 279, 280, 296, 297, 306, 308, 309, 312, 313

M

Machiavelli 120
MacIntyre, Alasdair 18, 27, 31, 43, 44, 47, 52, 72 101, 103, 104, 111, 114, 181, 237, 238
MacKinnon, Catherine 260, 261, 262, 263
mahrem alan 153, 154
mahremiyet 152, 154, 157, 209
mahremiyet özgürlüğü 154
Maimonides 108
Mantziaris, Christos 75
marjinalleşme 135
Marksist 274
Marksizm 11, 99
Marx, Karl 23, 263, 273, 308
McCharty, Thomas 55
Mead, George Herbert 104, 196, 215
medeni dostluk 190
medeni kanun 114
medya 136, 137, 138, 159
meli/malı 55, 57
meşrulaştırma 305, 306
meşruluğun söylem modeli 121
meşruluk 132, 133, 143, 146, 148, 156
meşruluk öte-söylemi 304
Metafiziğin Ölümü 282, 285, 302, 303, 310, 312
mevcudiyet metafiziği 264, 303
militarizm karşıtlığı 313
Mill, John Stuart 316
Miller, Henry 140
milliyetçilik 75
minimal 53, 71
minimal evrenselci etik 70
modern benlik 108
modern demokrasi 280
modern demokratik devlet 81
modern episteme 274
modern epistemoloji 272
modern etik cemaat 76
modern felsefe 271
modern hukuk 140, 141
modern öncesi 98
modern sivil toplum 120
modern toplumlar 116
modernist buyruklar 269
modernliğin büyüsünün bozulması 97, 98
modernlik 17, 84, 96, 97, 98, 99, 100, 111, 118, 121, 146, 147, 156, 209, 268, 335
modernlik koşulları 119, 125, 126, 127
modernlik projesi 17
modus vivendi 113, 139
Mormon 78, 81
Muhammed, Peygamber 78
Murhpy, J. M. 242, 243, 199, 200, 204
mülkiyet 327
müşterek akıl yürütme 144

N

Nagel, Thomas 38, 102
nasıl dinlemek gerektiği 186
Neminem laede 63
neo-muhafazakârlar 47
nesne bölgesi 71
nesnel tin 26
Newton 177
Nicholson, Linda 296, 297, 298, 304
Nietzsche 23, 37, 260, 261, 262, 274, 278, 288, 289
nihai ahlâki ilkeler 82
Noddings, Nel 239
nomer 35
nominalist 297
normatif yorumbilgisi 117
normlar 111
Novalis 114
Nozick 115

nötrlük 70, 73
numenal benlikler 219, 265
Nunner-Winkler 207
Nusbaum, Martha 88

O-Ö

O'Neill, Onora 51, 52, 53, 61
Offe, Claus 98
Okin, Susan Moller 18, 225, 226, 231
olan 55
olanaklı eylemin tüm kerteleri 176
olgunlaşmacılık 203
olmayan yerden bakış açısı 102, 311
olumsuz yükümlülükler 64
Olympe 311
oydaşma 66
Öffenlichkeit 123, 146
önceden zaten yorumlanmış 104
öncel bir ahlâki bağla başka birisine bağlanmamış 220
önemli ötekiler 58
önvarsayım 54
örtüşen konsensüs 25, 113
öte-anlatılar 268, 295, 302
öte-etik 72
öte-statüsü 61
öte-teori 71
öteki 35, 36, 92, 100, 196, 211, 212, 217, 219, 221, 228, 229, 231, 335
ötekilerin bakış açısına yerleşme 217
ötekilerin ötekiliği 228
ötekilik 284
ötekinin konumuna yerleşme 218, 224
öykü anlatma 126
öyküler şebekesi 34
öz-eleştiri 306
özdeşlik mantığı 264
özdeşlik/kimlik 35
özel alan 32, 33, 34, 152
özel değerler 34
özel dil 277
özel haklar 152, 153
özel ve kamusal 152, 154, 157, 158
özellik 153, 154
özellik hakları 153
özen 216, 226
özen ahlâkı 240, 250, 252
özen ve bağımlılık 251
özen ve sorumluluk 243, 244, 247, 251, 254, 260
özerk benlik 103, 213, 214, 252
özerk bir erkek ego 18, 19
özerk birey 158
özerk erkek ego 212
özerk olmayan ötekiler 91
özerk özne 18
özerk yurttaş 159
özerklik 50, 264, 266
özgür kamusal akıl 144
özgür kamusal akıl yürütme 142, 143
özgürlüğün ortaya çıkabileceği uzam 129
özgürlüğün önceliği 112
özgürlük 177
özgürlük, eşitlik ve kardeşlik 329
özkimliğin öznelerarası oluşumu 104
özkimlik 156, 171
özne 20
öznel özel koşullar 180
öznelerarası geçerlilik 179, 180, 181
öznelerarası karşılıklı tanınma bağıntıları 253
öznellik vizyonu 286
öznenin ölümü 283, 287, 290, 294, 301, 312
özsaygı eylemleri 87

P

paideia 93
par excellence 106
para 118, 119
paraloji 269
Pateman, Carole 18
patriyarkal-kapitalist disipliner bürokrasi 160
paylaşma 216
Peirce, Charles Sanders 21, 276
perspektiflerin yer değiştirebilirliği 92, 196
petitio principii 54
phronesis 47, 48, 66, 93, 165, 182
phronimos 181, 182
Piaget, Charles Sanders 200, 203, 213, 257, 258, 275
piyasa 84, 96, 120
Platon 45, 48, 77, 264, 275, 303, 323
Platoncu 186, 187, 274
polis 83, 84, 121, 125, 128, 130, 324, 334
politik 130

politik adalet 118
politik etik 188
politik eylemlilik ve etkililik 114
politik haklar 82
politik hınç 140
politik konsensüs 118
politik liberalizm 47
politik meşruluk 69
politik muhayyile 87
politik nötrlük 76
politik romantizm 113, 120
politik yabancılaşma 119
politik yansızlık 71, 76
politik yargı 167, 168
politik-yasa koyucu nötrlük 71
politika 96
politika yapmak için gerekli boş zaman 125
pornografi 139, 140, 156
post-Aydınlanma 19
post-Aydınlanmacı akıl 91
post-Fordizm 15
post-Keynesçilik 15
post-modernizm 11
post-tarih 15
post-yapısalcılık 11, 15
posthümanizm 15
postizmler 15
postmetafizik ve etkileşimsel evrenselcilik 24
postmodern 98, 271
postmodern durum 269
postmodern sorunsal 268
postmodern tarihyazımı 298
postmodern-feminist teori 298
postmodernist 35, 281, 283, 303
postmodernist eleştiri 99
postmodernist feministler 263
postmodernist uğrak 281
postmodernistler 17, 100, 278, 305, 310, 313
postmodernizm 15, 17, 18, 19, 37, 38, 100, 266, 267, 268, 271, 280, 284, 285, 286, 297, 304, 311, 312
postuzlaşımsal Sittlichkeit 31, 32
pratik argümantasyon 106
pratik beceriler 55
pratik söylem 148
pratik söylem modeli 53
pratik söylemin kadınlaştırılması 161
pratik söylemler 45
pratik yargı 175
Prometheusçu 99, 100
psikanaliz 11, 313

R

radikal kültürel görecelikçilik 75
raison d'etat 137
rasyonalizm 272
rasyonel meram (intending) ilkeleri 51
rasyonel rıza 66, 69
rasyonelleşme 97
Rawls, John 13, 18, 25, 29, 38, 45, 55, 70, 71, 80, 103, 104, 105, 107, 112, 113, 115, 116, 117, 142-145, 149, 150, 181, 189, 191, 206, 213, 217, 219-221, 223, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 234, 281
Rawlsçu 218
refah devleti 102, 160
rekabet ederek ve tartışarak var olma 136
res publica 128, 131
rıza 67, 118, 157
Rorty, Amelie 88
Rorty, R. 16, 36, 272, 283, 303, 306, 308, 309
Rousseau, Jean-Jacques 20, 45, 67, 69, 89, 114, 120, 196, 209, 211, 213, 265, 324
Rousseaucu 85
Ruddick, Sara 88, 313, 237, 238
Rüşdi, Salman 75

S-Ş

Salinger 140
sanayi-sonrası 98
Sandel, Michael 18, 24, 31, 47, 101, 102, 103, 107, 110, 114, 220
Saussure, Ferdinand de 275, 276
saygı 57, 58
Scanlon, Thomas 107
Schelling, Caroline 330, 331, 332, 333, 329, 336
Schiebinger, Londa 256
Schlegel, Caroline Michaelis von 38
Schlegel, Friedrich von 39, 328
Scott, Joan 299, 301
seçmeci yakınlık 155, 156, 285
seküler olayın dili 81, 82

Sellars, Wilfried 20
sempati 216
sensus communis 179
serbest aşk 328, 329, 330
sevgi 216
sezgilerimiz üzerinde tözsel bir kısıtlanım 94
sınıf 118
Singer, Marcus 44
Sittlichkeit 46, 83
Sokrates 23, 49, 108, 186
sol 75
somut öteki 29, 30, 197, 215, 216, 219, 222, 223, 224, 228, 231, 231, 265
somut ötekiler 31, 91, 92, 229, 232, 234
somut ötekinin konumu 34
Sophocles 333
sorumluluk 216
sorumluluk etiği 85
sosyobiyoloji 73, 74
sovyet tipi 123
Sovyetler Birliği 16, 17
soykütüksel soruşturma 35
soyut kozmopolitanizmi 84
söylem 294
söylem etiği 26, 44, 45, 67, 69, 85, 92, 93, 155, 158, 232, 249
söylem teorisi 157, 159
söylemin nesnesi 290
söylemler 291
söylemsel etik 190
söylemsel haklılaştırım 74
söylemsel irade oluşumu 147
söylemsel kamusal uzam 123, 146
söylemsel meşruluk 148, 151
söyleşi muhatapları 57
söyleşisel kısıtlanım 134, 135, 136, 138, 140
sözde-ötekiler 230
sözcelemeler 276
Spaemann, Robert 47
Stoacılar 77, 108, 271
Stone, Lawrence 153
Substance 320
şiddet 87, 129, 132
şimdinin zamanı 128

T
tahakküm 313
tamalgının aşkın birliği 286
tamamen öteki 312
tamamlayıcı karşılıklılık 216
tanımsal kimlik 221
tanınma mücadelesi 230
tarafsız sözleşmeci 230
tarih 318
Tarihi Ölümü 282, 283, 284, 295, 296, 297, 298, 302, 312
tarihin sonu 16
tarihin sonunda bulunma 16
tarihsel özbilince sahip evrenselcilik 55
tartışma bilgisi 278
tartışma kapsamı 136
tartışmacı 123, 128, 130, 142
tartışmacı kamusal uzam 124
tartışmacılık 269
tartışmalı normlar 156
Taylor, Charles 27, 47, 70, 101, 102, 103, 104, 106, 110, 115, 116, 117, 181, 237, 238, 272
tek hayat tarzı 77
tekeşlilik 325
temel haklar ve özgürlükler 145, 149, 150, 151, 161
temel insan ve yurttaşlık hakları 82
temel iyiler 50
temsil edici düşünme 26, 94, 165
temsili demokrasi 168
Teresa Ana 111
terör cumhuriyeti 189
Thatcher, Margaret 75
Thoreau 307
ticaret 121
ticari sırlar 141
tin 318, 335
toplum 147
toplum eleştirisi 307
toplum sözleşmesi 143, 212, 215
toplumlaşma 132
toplumlaşmacı 128, 129, 130
toplumsal 125, 130, 131
toplumsal benlik 293
toplumsal cinsiyet 18, 19, 33, 35, 74, 90, 109, 110, 118, 155, 157, 197, 198, 205, 255, 256, 257, 258, 259, 263, 281, 284, 285, 288, 289, 294, 295, 300, 301, 302, 312, 317, 332, 335
toplumsal cinsiyet farklılığı 262

toplumsal cinsiyet körlüğü 154
toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü 33
toplumsal norm 218
toplumsal pragma bilgisi 278
toplumsal pragmatik dil 280
toplumsal tercih 131
toplumsalın doğuşu 127, 153
toplumsalın yükselişi 124, 125
totalitarizm 128
totalite 270
Toulmin, Stephen 44
tözsel bir kısıtlama 65, 66
tözsel etik 72
tözsel kısıtlanımlar 95
tözsel öncüller 53
tözsel önvarsayımlar 109
tözsel sınamalar 69
tutunumlu bir benlik 266
tutunumlu bir özkimlik 265
tutunumlu değer şeması 114
tüketici yurttaş 159
tümdengelimsel akıl yürütme zinciri 57

U-Ü

Unger, Roberto M. 101
Ursprungsphilosophie 127, 128
uydurma etkileşim uzamı 125
uzlaşım sonrası 81
uzlaşımsal ahlâk 135
uzlaşımsal ahlâki bakış açısı 76, 78
uzlaşımsallık sonrası bağlamsalcılık 200, 204, 243
uzlaşımsallık sonrası biçimsellik 200
uzlaşımsallık sonrası bir *Sittlichkeit* 197
uzman kanaati 168
üçüncü dünyacılık 75
Üstün Pragmatik Buyruk 133
ütopya 312, 313
ütopyacı 68, 84, 87, 93, 314
ütopyacı bir hayat 64

V-W

Verfallsgeschichte (bir çöküş tarihi) 126, 127
via negativa 101
vicdan 186
vita activa 179
Voltaire 23
Walzer, Michael 18, 47, 61, 101, 102, 115, 116, 117, 119, 237, 238, 308, 309
Warren, Mark 262
Weber, Max 73, 97, 98, 155
Weberci 85
Wellmer, Albrecht 65, 66
Weltanschauung 25
Whitman, Walt 187
Williams, Bernard 106, 110
Wittgenstein 36, 275, 276, 277, 309
Wolfe, Alan 293
Wolff, Ursula 88

Y-Z

yabancılaşma 113, 120
yansızlık 80, 82, 134, 136, 140, 142, 144, 145, 148
yansızlıkçı bir ahlâk anlayışı 240
yansızlıkçılık 240
yapısalcı-yöntem 11
yapısalcılık 277
yaratıcı bir hatırlama 127
yaratıhşçılık 73, 74
yardımseverlik 226, 230, 231
yargı 175, 191
yargı gücü 165
yargı yetisi 163, 166, 167
yargılar 94
yasa koyucu akıl 18, 19, 24, 26
yasacı evrenselcilik 29
yasalcı (legalistic) kamusal uzam 123
yeni-aristokratik muhafazakârlık 262
yeni-Aristotelesçiler 45, 47, 70, 83, 89, 93, 96, 166, 181
yeni-Aristotelesçilik 46, 48, 49
yeni-Hegelciler 45, 83, 96
yeni-Kantçılar 80, 87, 88, 166, 181
yeniden üretim 160, 161
yer değiştirilebilirlik 217, 221
yerel anlatılar 305, 308
yorumbilgisel anlam tekçiliği 307, 311
Young, Iris 18, 37, 264, 265
yönetim 96
yurtsuzluk 120
yurttaş 89
yurttaşlık dini 114
yurttaşlık erdemi 120, 121, 123, 147
Zerdüşt 37, 261, 262
zorunlu heteroseksüellik 262