cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 92 / Kış 2018

Türkiyeli Kadın Felsefeciler



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI



Türkiyeli Kadın Felsefeciler

Sayı: 92 Kış 2018

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 92 Kış, 2018
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK, EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5249

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Türkiyeli Kadın Felsefeciler

6 • Saniye Vatansever - Gamze Keskin: Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak
18 • Dilek Kadıoğlu: Matematiksel Pratiğe Sadık Kalmak: Penelope Maddy'nin *Kaçınılmazlık Argümanı*'na İtirazları
38 • Sezen Bektaş: Evrimsel Biyolojiyi Erekbilimsel Çağrışımlarından Kurtarmak Mümkün mü?
62 • Cemre Özev: Sezen Bektaş ve Dilek Kadıoğlu'nun Bildirileri Üzerine Bir Değerlendirme
65 • Gamze Keskin: Estetik Hâlâ Mantığın Küçük Kız Kardeşi midir?: Baumgarten'dan Günümüze Projeksiyon
74 • Arife Tansel: Judith Butler'ın Şiddet Eleştirisi
97 • Arzu İbişi Temelli: İdeal Toplum Kurgusuna Feminist Yaklaşım: Ütopyalar ve Distopyalarda Kadınların Rolü
114 • Fulden İbrahimhakkıoğlu: Felsefeyi Kadın Olarak Yapmak: Tansel, Keskin ve İbişi'nin Metinleri Üzerine Düşünceler
123 • Hatice Nur Erkızan: Aristotelesçi Var Oluşçuluk ya da Umutsuzluğun Aşılması Üzerine
151 • Eylül Yücel: Platon ve Musonius Rufus'ta Cinsiyet Eşitliği
163 • Zeynep Talay Turner - Çiğdem Yazıcı: Platon'da Taklit ve Farklılığı Yeniden Düşünmek
173 • Sandrine Bergès: Eylül Yücel ve Çiğdem Yazıcı & Zeynep Talay Turner'in Bildirileri Üzerine Bir Değerlendirme
176 • Gülben Salman: Egemenlik, Yurttaşlık ve Kadınlar: Fransa'da ve Türkiye'de Ulus-Devletlerin İnşası Sırasında Kadın Hakları Savunucularının Tarihsel-Karşılaştırmalı Bir İncelemesi
186 • Zübeyde Karadağ Thorpe: Nefret Söylemi Yasaklanmalı mı? Yasaklanmamalı mı?

205 • Sibel Kibar: Gülben Salman'ın "Egemenlik, Vatandaşlık ve Kadınlar: Fransa'daki Kadın Hakları Aktivistlerinin ve Türkiye'deki Ulus-Devlet Oluşumunun Karşılaştırmalı-Tarihsel Bir Analizi" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi
207 • Sibel Kibar: Zübeyde Karadağ'ın "Nefret Söylemi Yasaklanmalı mı Yasaklanmamalı mı?" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi
210 • Hülya Şimga: Kadın Felsefeci Olmak: Feministlik Bunun Neresinde?
228 • Özlem Duva: Kantçı Bir Yaklaşım: Köktenci Bir Totalitarizmde Kişi Olma, Otonomi ve Kadınlar
238 • Ayşe Öztürk: Edmund Burke'ün "Yüce ve Güzel" Kavramına Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakmak: Düalizme Giden Yolda Algıları Değiştiren Bir Venüs: "Hotanto Venüsü"
252 • Elif Yavnık: Özlem Duva'nın "Kantçı Bir Yaklaşım: Köktenci Bir Totalitarizmde Kişi Olma, Otonomi ve Kadınlar" Bildirisinin Bir Değerlendirmesi
254 • Elif Yavnık: Ayşe Öztürk'ün "Edmund Burke'ün 'Yüce ve Güzel' Kavramına Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakmak: Düalizme Giden Yolda Algıları Değiştiren Bir Venüs: Hotanto Venüsü" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi
256 • Yazı Özetleri / Abstracts

Geçen Sayıdakiler

279 • Neoliberalizmde Öznellik
281 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Türkiyeli Kadın Felsefeciler

2018'in son sayısını Bilkent Üniversitesi'nden Saniye Vatansever ve Sandrine Bergès'in öncülüğünde kurulan SWIP-TR, Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu'nun 25-27 Ekim 2018 tarihlerinde düzenlenen ilk konferansına ayırdık. Ülkenin çeşitli üniversitelerinin felsefe bölümlerinde öğretmen ve öğrenci olarak faaliyet gösteren Türkiyeli kadın akademisyenler arasındaki iletişim ve dayanışmayı teşvik etmeyi ve felsefe uğraşı için bir forum sunmayı amaçlayan topluluğun yıllık konferanslarının ilkinde sunulan bildirilerin büyük bölümünü, oturumlardaki değerlendirmeleriyle birlikte yayımlıyoruz.

Güncel haliyle, yayın kurulu ağırlıklı olarak kadın üyelerden oluşan, düşünce ve yayın hayatında kanıksanmış eril düşünce ve tahakküm yapılarını eleştirel bir mesafeyle açık etmeyi dert edinen *cogito*'nun yirmi küsur yıllık yayın hayatında bu özel sayının önemli bir yeri var. Bu sayıya katkıları için Saniye Vatansever başta olmak üzere bütün katılımcılara, bildirilerin yayına hazırlanmasına yardımcı olan bütün üyelere teşekkür ederiz.

Cogito 2019'u, Mart ayında yayımlamayı planladığımız ekoloji ve çevre etiği konulu bir sayıyla selamlayacak.

Şeyda Öztürk

Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak

SANİYE VATANSEVER – GAMZE KESKİN

SWIP-TR (Society for Women in Philosophy in Turkey) yani Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu Saniye Vatansever ve Sandrine Berges'in girişimleri ve pek çok kadın felsefecinin desteği ile 2018 yılında kuruldu. Topluluğun amacı Türkiye'de farklı felsefe bölümlerinde çalışan veya okuyan kadın felsefeciler arasında iletişim ve yardımlaşma platformu oluşturmak; aynı zamanda yurt dışında felsefe okuyan ya da felsefe alanında çalışan ama buradaki gelişmelerden de haberdar olmak isteyen Türkiyeli felsefecilerin birbirleriyle bağlantı kurmasını sağlamaktır.

Topluluğumuzun diğer bir amacı da Türkiye'de çalışan kadın felsefecilerin çalışmalarını ve tanınırlığını arttırarak kadın felsefe öğrencilerini felsefede akademik kariyer yapmaya teşvik etmektir. Diğer bir deyişle, amaç, sadece Türkiye'de halihazırda aktif olarak felsefe yapmakta olanları desteklemek değil, aynı zamanda bu alanı seçmeyi düşünen kadın öğrencilere yardımcı olmaktır.

Bu amaçlar ışığında, tüm kadın felsefecilerin özetlerini gönderebildiği ve tarafsız bir hakemlik sürecinden sonra makalelerini meslektaşlarına sunabileceği ilk SWIP-TR Konferansı 25-27 Ekim 2018 tarihlerinde Bilkent Üniversitesi'nde gerçekleştirilmiştir.

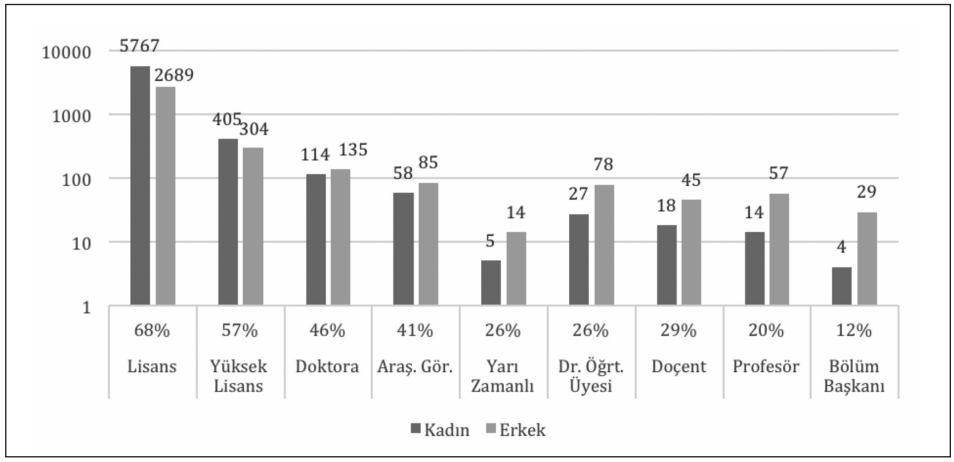
Hypatia Dergisi'nin ve Bilkent Üniversitesi'nin desteğiyle gerçekleştirilen bu ilk konferansta, Prof. Dr. Zeynep Direk (Koç Üniversitesi), Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Prof. Dr. Hülya Şimga (Maltepe Üniversitesi) ve Dr. Öğr. Üyesi Şerife Tekin (Texas Üniversitesi, San Antonio) ana konuşmacı olarak yer almışlardır. Buna ek olarak farklı üniversitelerden 19 kadın felsefeci konuşmacı, 5 kadın felsefeci yorumcu, 5 kadın felsefeci de oturum başkanı olarak katılmıştır.

Konferansın son gününde "Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak" başlıklı çalıştayda Türkiye'de bulunan hem öğrenci hem de akademisyen kadın felsefecilerin karşılaştıkları zorluklar, kadınların felsefe alanında akademik kariyere yönelmeme sebepleri, çeşitliliği teşvik eden öğretim metotları ve felsefe kaynakları hakkında konuşulmuştur.

Bu çalıştayın önemli temalarından birisi de kadın felsefecilerin öğrencilikten, akademik kariyer ve üniversitelerdeki idari pozisyonlara yükselme süreçlerinde ne denli rol alabildikleri üzerine sayısal bir verinin sunulmasıydı. Bu verilere ulaşabilmek adına birkaç kadın felsefecinin[1] işbirliğiyle hazırlanan form Mayıs 2018 tarihinden itibaren Türkiye'deki felsefe bölümlerine iletildi. Burada sunulan veriler ÖSYM'nin tercih kılavuzu ve bölümlerin beyanına dayanmaktadır.

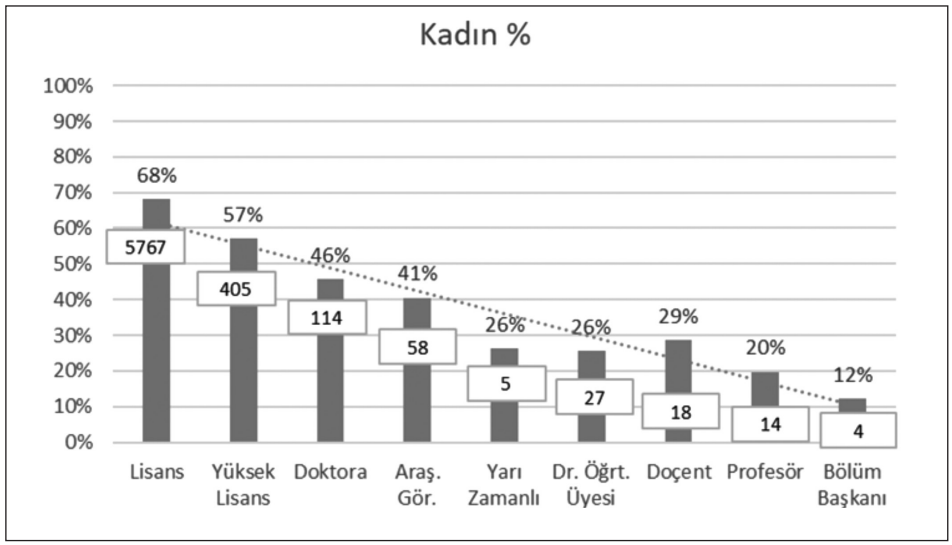
Türkiye'de	
Toplam Üniversite Sayısı:	262
Felsefe Bölümü Olan Üniversite Sayısı:	62
Veri Gönderen Felsefe Bölümü Sayısı:	33

Felsefe bölümlerinde kadınların ve erkeklerin lisans seviyesinden profesörlük ve bölüm başkanlığına yükselme verilerine göz attığımızda aşağıdaki tabloyla karşılaşıyoruz;

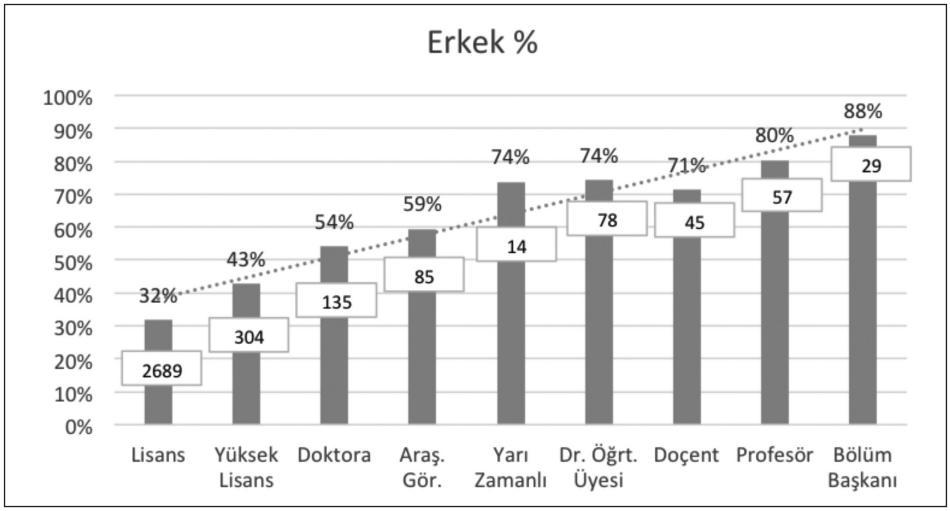


1 Verilerin elde edilmesinde yardımlarını esirgemeyen Zübeyde Karadağ Thorpe, Dr. İmge Oranlı, Dr. Tuğba Sevinç, Seniye Tilev ve İlayda Özyaman'a teşekkürü bir borç biliriz.

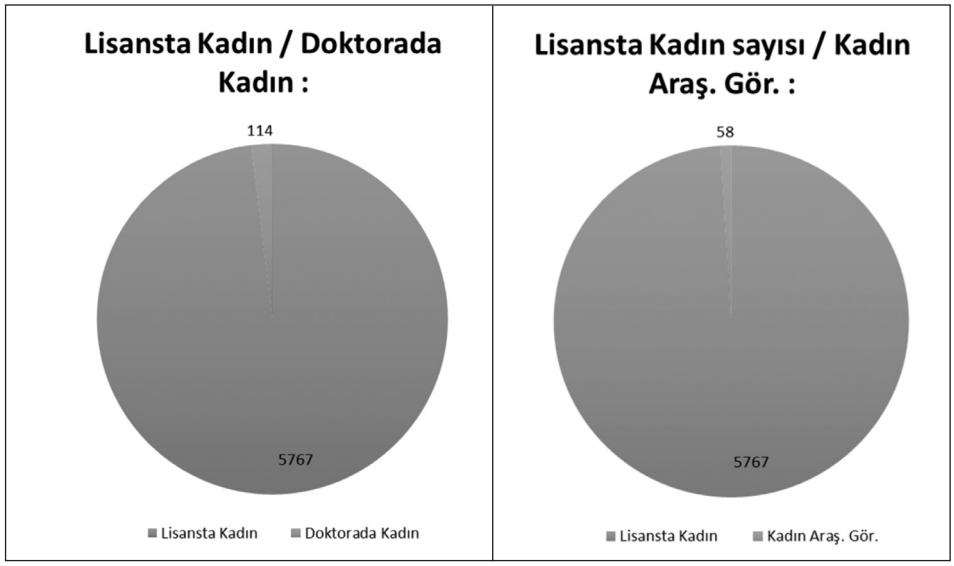
Tabloyu biraz daha özelleştirdiğimizde, yani yalnızca kadınların durumuna odaklandığımızda lisans seviyesindeki yoğunluğun akademinin üst basamaklarında azaldığı net bir şekilde gözlemlenmektedir. Doktora sürecinde başlayan kırılma, akademik ve idari mevkilerde yükseldikçe kadın felsefeci oranlarında açıkça bir azalmanın olduğunu gözler önüne sermektedir.

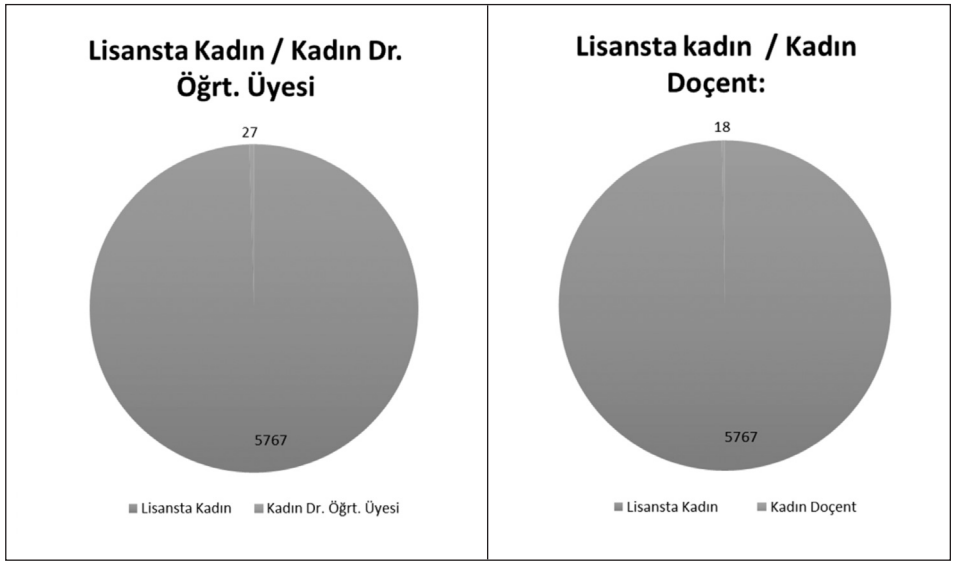


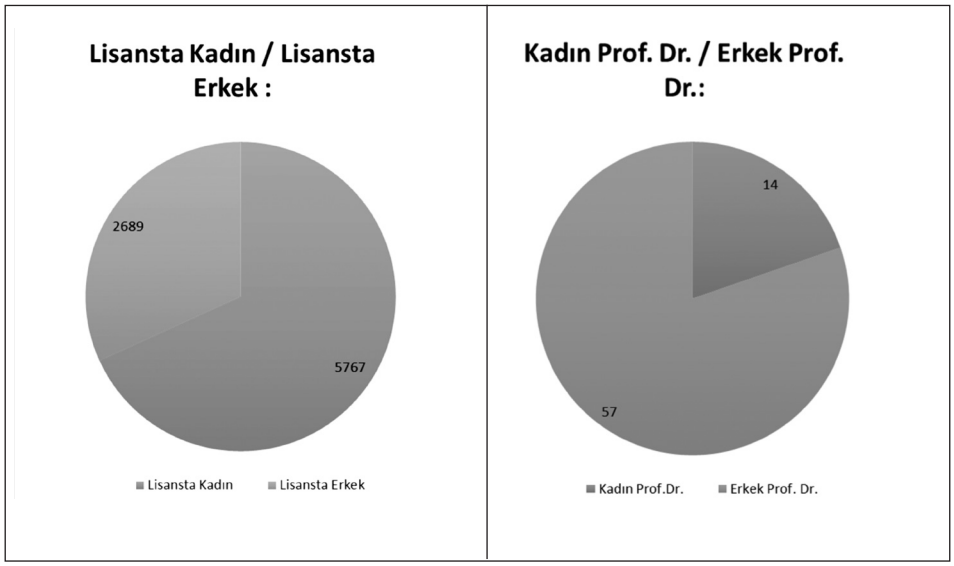
Felsefedeki erkek oranlarına/sayılarına baktığımızda ise doktoradan itibaren akademinin üst basamaklarına doğru sayıca hızlı bir yükseliş olduğu görülmektedir.



Felsefeye ilgi duyan kadınlar lisans düzeyinde toplamın %68'ini oluştururken, profesörlük seviyesinde toplamın %20'sinde kalmışlardır. Sayısal verilere kadın felsefeciler bağlamında daha yakından eğilecek olursak:







Elde edilen verilerden oluşan tabloların, felsefeci kadınların akademik olarak ilerleyebilmeleri hususunda iç açıcı olmadığı aşikardır. Kadınların az olduğu ve bir tek kadın akademisyenin bile bulunmadığı felsefe bölümleri de verilerini bizimle paylaştıklarında yüzdelik dilimlerin çok daha iç karartıcı olacağını düşünmekteyiz.[2]

SWIP-TR'nin de kuruluş amaçlarından birini oluşturan felsefe bölümlerindeki cinsiyet eşitsizliği problemi önemli birkaç soruyu da beraberinde getirmektedir. Kadın öğrenciler neden felsefede akademik kariyer yapmayı erkeklere oranla daha az tercih ediyor? Bunun sebebi akademik kariyer yapmak isteyen kadın felsefecilerin, erkeklerle eşit imkânlara sahip olmaması olabilir mi? Felsefe bölümlerindeki kadın öğrencilerin yaşadıkları zorluklar nelerdir? Peki, akademideki kadın felsefeciler neden yönetici ve idari makamlarda er-

2 Elde edilen veriler, Türkiye'deki kadın felsefeci oranlarının İngiltere ve Amerika'daki oranlarla paralellik gösterdiğini ortaya koymuştur. Amerika'da kadınların tüm felsefe öğretim üyelerinin %25'ini oluşturduğunu ortaya koymuştur. Sally Haslanger, "Survey of earned doctorates % women. Data on Women in Philosophy: Website APA Committee on the Status of Women", 2013, http://www.apaonlinecsw.org; C. D. Jennings, A. Kyrilov, P. Cobb, J. Vlasits, D. W. Vinson, E. Montes & C. Franco, *"Academic Placement Data and Analysis: 2015 Final Report."* New APPS: Blog, 2015, http://www.newappsblog.com; J. Van Camp, Tenured/tenure-track Faculty Women at 98 U.S. Doctoral Programs in Philosophy, 2004, https://web.csulb.edu/~jvancamp/doctoral_2004.html .
İngiltere'de ise kadın felsefeciler üzerine hazırlanmış bir rapor lisans düzeyinde kadınların oranının %48, öğretim üyesi düzeyinde ise %24 olduğunu göstermektedir. Rapora şu bağlantıdan ulaşılabilir: http://www.swipuk.org/notices/2011-09-08/

keklere oranla çok daha az yer alıyorlar? Bu soruyu yanıtlamak için de kadın felsefecilerin araştırma görevliliği ve doktor öğretim üyeliği pozisyonundan itibaren ne gibi zorluklarla karşılaştıklarını anlamamız gerekir.

Kuşkusuz felsefe bölümlerindeki cinsiyet eşitsizliğinin sebeplerini ararken kadın felsefecilere özgü birtakım zorlukları incelememiz gerekir. Kadın felsefeci oranlarının artmasını istiyorsak, bu zorluklar konusunda farkındalık kazanıp çözüm yolları aramak elzemdir. Elbette kadın öğrencilerin yaşadığı zorluklar ile kadın akademisyenlerin yaşadığı zorluklar da birbirinden farklı olacaktır. Bu sebeple, öncelikle felsefe bölümlerindeki kadın öğrencilerin yaşadıkları sıkıntılara göz atıp bu sıkıntıların giderilmesi için neler yapılması gerektiği belirlenmelidir.

İlk olarak, genel anlamda kadınlara karşı önyargılar kadın öğrencilerin felsefede akademik kariyer yapmayı düşünmesini engelliyor gibi görünmektedir. Kadınlarla ilgili en temel önyargılardan biri de hiç şüphesiz onların akılsal olmaktan ziyade duyusal varlıklar olduğu konusundaki sabit fikirdir. Kadınların duygusal ve pratik zekâlarının gelişmiş olduğunun, dolayısıyla soyut ve karmaşık problem çözme ile rasyonel düşünme kabiliyetleri gerektiren felsefe gibi düşünsel bir alanın kadınlardan çok erkeklere hitap ettiğinin düşünülmesi, kadınların bu alanda kariyer yapmamaya iten etmenlerden biri olabilir. Yapılan araştırmalar, erkekler kadar kadınların da kendileri ve diğer kadınlarla ilgili olarak bu tarz örtülü önyargılara (*implicit bias*) sahip olduğuna işaret ediyor.[3]

Akademisyenlerin bu önyargılardan bağımsız olduğunu düşünmek oldukça iyimser bir çıkarım olur. Aksine çeşitli deneyler akademisyenlerin de kadınlara karşı birtakım önyargılarla hareket ettiğini göstermektedir. Örneğin, araştırma odaklı üniversitelerin Fen Fakültelerinde görev yapan öğretim görevlilerinden laboratuvar yöneticisi pozisyonu için yapılan öğrenci başvurularını değerlendirmeleri istenmiştir. Aynı başvuru dosyalarına rasgele kadın ve erkek isimleri atanmıştır. Erkek adaylar tarafından yapıldığı düşünülen başvurular, öğretim görevlileri tarafından kadın ismi atanmış aynı başvurulardan daha nitelikli olarak derecelendirilmiştir. Ayrıca öğretim görevlileri tarafından erkek adaylara daha yüksek bir başlangıç maaşı verilmesi ve daha

3 R.E. Steinpreis, K.A. Anders ve D. Ritzke, "The Impact of Gender on the rRview of the Curricula Vitae of Job Applicants and Tenure Candidates: A National Empirical Study", *Sex Roles,* S. 41 (7/8), ss. 509- 528, 1999; Virginia Valian, *Why so Slow? The Advancement of Women*, Cambridge: MIT Press, 1998.

fazla kariyer danışmanlığı teklif edilmiştir. Öğretim görevlilerinin cinsiyetleri bu değerlendirmeleri etkilemezken, kadın öğretim görevlilerinin de kadın öğrencilere karşı erkek öğretim görevlileri ile eşit derecede önyargılı oldukları saptanmıştır.[4] Bildiğimiz kadarıyla özellikle felsefe bölümlerindeki öğretim görevlilerinin benzer bir durumda ne şekilde davranacağını inceleyen deneyler henüz yapılmamıştır. Ancak felsefe bölümlerindeki kadın öğrencilerin de benzer önyargılara maruz kaldığını ve dolayısıyla gerek derslerinde gerekse başvurdukları burslarda ve konferanslarda, başvurularının ve makalelerinin her zaman çok da adil bir şekilde değerlendirilmediği sonucuna varabiliriz.[5] Akademik kariyere yönelen öğrenciler için yüksek not ortalaması, çeşitli burslar almış olmak, geniş sosyal ve akademik bağlantılara ve güçlü referans mektuplarına sahip olmak oldukça önemlidir. Dolayısıyla kadın felsefe öğrencilerinin, felsefe gibi erkek egemen bir alanda erkek akranlarından çok daha dezavantajlı olduğunu ve kendilerini hem akranlarına hem de hocalarına sürekli ispat etmek ve birtakım önyargılarla mücadele etmek durumunda kaldıklarını söyleyebiliriz.

Daha önce de belirtildiği gibi, kadınlara karşı önyargıların, sadece erkeklerin kadınlarla ilgili düşüncelerini değil, bizzat kadınların da diğer kadınlar ve kendilerine karşı bakış açılarını etkilediği bilinmektedir. Kendilerinin eksik ve yetersiz olarak algılandıklarının bilincinde olan insanların tam da bu algıların doğru olabileceği tedirginliği ile yapabileceklerinden çok daha düşük performans sergiledikleri yine çeşitli çalışmalarla kanıtlanmıştır.[6] Kısaca kadınların bilgi düzeyleri ve düşünme kabiliyetleri hakkındaki önyargılar ve bunların kadınlar tarafından içselleştirilmesi ya da bilinmesi ne yazık ki kadınların performansını olumsuz yönde etkilemektedir.[7]

4 Bahsi geçen çalışmayla ilgili daha detaylı bilgi şuradan elde edilebilir: C. A. Moss-Racusin, J. F. Dovidio, V. L. Brescoll, M. J. Graham, J. Handelsman, "Faculty's Subtle Gender Biases Favor Male Students" *Proceedings of the National Academy of Sciences*, S. 109 (41), 16474 -79, 2012.

5 *Age*. Üstelik bu önyargıların sadece öğrencileri değil, felsefe bölümlerindeki kadın öğretim görevlilerini -akademik ünvan ne olursa olsun- etkilediğini gözlemleyebiliriz. Kadın akademisyenlerin bu önyargılardan ne şekilde etkilediğinden felsefeci kadın akademisyenlerin yaşadığı problemlere değinirken bahsedeceğiz.

6 Sterotip tehdidi (*stereotype threat*) ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için Cordelia Fine'ın *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference* kitabına bakılabilir.

7 Örtülü ya da bilinçsiz önyargıların (*implicit or unconscious bias*) ve sterotip tehdidinin (*stereotype threat*) kadınların felsefede akademik kariyer yapmasına olumsuz yönde etkileri üzerine daha fazla bilgi için Jennifer Saul'un "Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy" adlı makalesi incelenebilir.

Elbette bu tarz toplumsal önyargıların kırılması uzun vadeli sistemsel birtakım değişikliklerin yapılmasına, kadınların erkeklerle eşit şekilde desteklendiği politikaların üretilmesine bağlıdır. Bu politikaların üretilebilmesi ise ilk aşamada kadınların yeterince temsil edilmediği alanların incelenip bu alanlara özgü dinamikleri anlamaktan geçmektedir. Örneğin, kadınlar felsefe bölümlerinde lisans eğitimi almayı erkeklerden daha fazla tercih ettiği halde, felsefe derslerinin içeriği ve işleniş tarzını gördükten sonra felsefenin kendilerine uygun olmadığını düşünebilirler. Bu her ne kadar kadınların özgürce verdiği bir karar gibi görünse de aslında felsefe derslerinin içeriğine ve genel olarak felsefi tartışmaların yürütülme tarzına bağlıdır, daha yakından bakıldığında ise felsefe derslerinin işlenişi konusunda birtakım değişiklere gidilmesi gerektiğini de işaret etmektedir.

Nitekim kadın felsefe öğrencilerinin aynı alanda akademik kariyer yapmak istememesinin nedenlerinden biri de felsefe derslerinin işleniş şeklindeki problemler olabilir. Genel olarak felsefe derslerinde öğrencilere sadece ünlü düşünürlerin düşünce sistemleriyle ilgili bilgi vermek değil, aynı zamanda çeşitli yetenekler kazandırmak amaçlanır. İyi bir felsefeci olmak için fikir üretebilme ve fikirlerini etkileyici bir şekilde ifade edip savunabilme becerilerine sahip olmak gerekir. Özellikle ikna edici argümanlar sunabilme becerisi iyi bir felsefeci olmanın temel şartlarındandır. Başkalarının düşüncelerindeki eksiklikleri bulma odaklı ve agresif bir şekilde işlenen dersler öğrencilere ikna edici olabilmeleri için agresif bir tavır takınmaları gerektiği mesajını verebilir. Bunun bir sonucu olarak da öğrenciler, felsefi tartışmalarda ikna edici olmak için agresif bir tavır takınmak gerektiğini düşünebilirler. Toplum içinde agresif olmaması, kendini duygusal olarak kontrol etmesi ve sesini yükseltmemesi beklenen kadınlar, tam da bu yüzden felsefe yapmak için uygun olmadıklarını düşünebilirler. Dolayısıyla, gerek ders sırasında gerekse ders dışındaki felsefi tartışmalarda yüksek seslerin diğer fikirleri bastırmadığı, herkesin güvende hissettiği ve saygı çerçevesinde fikirlerini açık ve net bir şekilde savunabildiği tartışma ortamlarının yaratılması oldukça önemlidir.

Kariyer seçimi yaparken rol modellerin önemi yadsınamaz. Dolayısıyla kadın felsefe öğrencilerinin akademik kariyer yapmayı tercih etmemelerinin bir diğer nedeninin de kadın öğrenciler için rol model eksikliği olması kuvvetle muhtemeldir. Felsefe bölümlerinden elde edilen verilerin de ortaya koyduğu üzere, felsefe bölümlerinde kadın öğrenciler çoğunlukta olmasına rağmen,

bölümlerinde kendileri için rol model olabilecek ve onlara bu alanda akademik kariyer sahibi olabileceklerini gösterecek kadın hocalardan ders alma imkânına sahip olamadıkları görülmektedir. Ne yazık ki günümüzde hala pek çok felsefe bölümünde hiç kadın akademisyen bulunmuyor.

Bu nedenlere ek olarak derslerde de sadece erkek felsefecilerin yapıtlarının okutulması, kadın öğrencilere felsefenin yalnızca erkekler tarafından yapıldığı ya da en iyi erkekler tarafından yapılabileceği mesajını vermektedir. Gerek sınıflarda gerekse felsefe ders izlencelerinde kadın felsefecilerin yokluğu, kadın öğrencilere bu alanda akademik kariyer yapmanın boşuna bir uğraş olacağını düşündürtebilir. Erkek öğrenciler için bol miktarda var olan rol modeller, ne yazık ki kadın öğrenciler için önemli bir eksikliktir. Tüm bu etmenlerden yola çıkarak, akademik kariyer yapmayı düşünen kadın felsefe öğrencilerinin ne toplumsal ne de akademik olarak erkek akranları kadar desteklenmedikleri sonucuna ulaşabiliriz.

Tüm bu zorluklara rağmen akademide kendine bir şekilde yer edinmeyi başarmış kadın felsefecilerin de benzer sebeplerden dolayı erkek meslektaşları kadar tanınıp itibar görmediğini ve terfi konusunda problemler yaşadığını görmekteyiz. Nitekim yukarıda verilen istatistik bilgiler de gösteriyor ki akademik olarak ilerlemek ve idari pozisyonlarda yer almak kadınlar için gittikçe zorlaşırken, bu makamlardaki erkeklerin oranı yüksek lisans eğitiminden itibaren istikrarlı bir şekilde artıyor. Kadınların idari makamlarda yer almamalarının bir tercih sonucu olduğu düşünülebilir. Ancak kadın felsefecilerin terfi etmeyi tercih etmediğini düşünemeyiz. Bu sebeple terfi için en temel unsurlardan biri olan akademik yayın konusunda kadın felsefecilerin karşılaştığı zorluklara göz atmak yerinde olacaktır.

Dünya çapında en prestijli 25 felsefe dergisinde 2004-2015 yılları arasında yayımlanan makaleler üzerinde yapılan bir çalışmaya göre, kadın felsefeciler tarafından yayımlanan yazıların oranı kadın felsefecilerin oranının çok altındadır. Amerika'daki en iyi 50 doktora programındaki ortalama kadın felsefeci oranının %25 civarında olmasına rağmen bu prestijli dergilerde yayın yapan kadın felsefecilerin oranının %14-16 civarında olduğu ortaya koyulmuştur.[8] Kadın felsefecilerin araştırmalarının saygın akademik mecralarda yer almaması onların erkek meslektaşları kadar itibar görmemesini ve dolayısıyla terfi

8 Daha ayrıntılı bilgi için, *Tenured/tenure-track Faculty Women at 98 U.S. Doctoral Programs in Philosophy* ve *New Data on the Representation of Women in Philosophy Journals: 2004–2015* adlı çalışmalara bakılabilir.

konusunda da sıkıntılar yaşamalarının nedenini açıklayabilir. Peki bu prestijli dergilerde kadın felsefecilerin makalelerinin yeterince yer almamasının sebepleri neler olabilir? Daha önce de bahsettiğimiz üzere kadınlara karşı önyargıların kadın felsefecilerin makalelerinin değerlendirilmesinde onlar aleyhine rol oynadığı söylenebilir. Bu tip önyargıların önüne geçmek ve makalelerin niteliğinin adil bir şekilde değerlendirilmesi için değerlendirme yapan hakemlere yazarların kimliğiyle ilgili bilgi verilmemesi önyargıların yayın konusunda kadın felsefeciler aleyhine sonuçlar doğurmasına engel olabilir. Nitekim bazı felsefe dergileri, bu önyargılarla hareket edilmesini önlemek amacıyla sadece hakemlerin değil, editörlerin de yazarlara ait kimlik bilgilerine ulaşmadan sadece gönderilen metinlere ulaşmasını sağlayan değerlendirme süreçlerini benimsemişlerdir.[9] Nitekim bazı araştırmalar, işe alımlarda adayların cinsiyetlerinin bilinmediğinde kadın adayların işe alınma şansının oldukça arttığını ortaya koymuştur.[10]

Daha önce de bahsedildiği üzere kadın felsefeciler kendilerini her zaman bu toplumsal önyargılar ve kadınlarla ilgili olumsuz sterotip düşüncelerden bağımsız olarak algılayamayabilirler. Bu sebeple zaten makalelerinin prestijli dergilerde yayımlanmasının imkânsız olduğunu düşünüp, bu dergilere makale göndermekten tümüyle vazgeçebilmektedirler. Kısaca, kadın felsefecilerin en prestijli dergilerde yayın yapma oranlarının düşük olmasının bir diğer sebebi de nitelikli yapıtlar üretseler bile kendilerine uyguladıkları sansür olabilir.[11] Bu sebeple felsefe bölümlerindeki kadın öğrencilerin ve akademisyenlerin teşvik edilmesi ve kendileriyle ilgili olumsuz algıyı yıkabilmeleri için desteklenmeleri oldukça önem taşımaktadır. Kadın felsefecilere kendileriyle ilgili örtülü önyargıların yok edilmesi konusunda destek vermek için, konferans, çalıştay ve sempozyumlarda konuşmacılar belirlenirken kadın erkek oranlarına dikkat edilerek ve ortak yazılan kitap, antoloji gibi felsefe metinlerinde kadın felsefecilerin yapıtlarına da yer verilmesine özen gösterilebilir.

9 Üçlü-kör inceleme (*triple blind review*) yönetimini benimseyen felsefe dergilerinden bazıları şunlardır: *Mind*, *Nous*, *Pasific Philosophical Quarterly*, *Philosophers' Imprint, Philosophical Review* ve *Philosophy and Phenomenological Research*.

10 C. Goldin, ve C. Rouse, "Orchestrating Impartiality: The Impact of 'Blind' Auditions on Female Musicians", *American Economic Review*, S: 90, s. 715-41, 2000.

11 Örneğin, *Mind* ve *Theoria* gibi prestijli dergilerin editörleri, dergilerinde çok fazla kadın felsefecinin makalesinin yayımlanmamasını kadınların kendi dergilerine makale göndermemesiyle açıklamaktadırlar.

Özetleyecek olursak, Türkiye'deki felsefe bölümlerinden toplanan istatistik verilerin de açıkça ortaya koyduğu üzere, akademik hiyerarşide yukarılara çıkıldıkça kadın felsefeci oranları ciddi şekilde düşmektedir. Bu düşüşü kadınların özgür tercihinin sonucu olarak açıklamaya çalışmak, kadın felsefecilerin gerek öğrencilik gerekse akademisyenlik dönemlerinde yaşadıkları zorlukları göz ardı etmek anlamına gelir. Bu makalede kadın felsefecilerin hem öğrenci hem de akademisyenken karşılaştıkları zorlukların sadece bir kısmına değinilmiştir. Bahsedilen bu zorluklar konusunda farkındalığın artırılmasıyla amaçlanan, felsefe bölümlerinde mevcut olan cinsiyet eşitsizliği probleminin giderilmesi için ortak çözüm arayışlarına vesile olmaktır.

Ayrıca, felsefe bilgelik sevgisi ise ve bilgiye ulaşmak için bilgi nesnesine sadece tek bir cinsiyetin perspektifinden değil olabildiğince geniş ve farklı açılardan yaklaşmamız gerektiği de aşikârdır. Bu da, bilgi öznesinin de olabildiğince çeşitlenmesiyle mümkün olabilir. Dolayısıyla felsefe bölümlerinde, kadın erkek oranlarındaki eşitsizlik, sadece bir adalet problemi değil aynı zamanda felsefenin bir problemidir.

Bu problemin çözümü için SWIP-TR'ye destek olmak, etkinliklerden ve konferanslardan haberdar olmak isteyen tüm felsefecileri üye olmaya davet ediyoruz. Üyelik adresimiz: https://swip-tr.weebly.com/uumlyelik--membership.html

Kaynakça

Fine, Cordelia, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*, New York: W.W. Norton & Co., 2010

Goldin, C., ve C. Rouse., "Orchestrating Impartiality: The Impact of 'Blind' Auditions on Female Musicians", *American Economic Review*, S. 90, s. 715-41, 2000.

Haslanger, Sally, "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)", *Hypatia*, S. 23 (2), s. 210-223, 2008.

Haslanger, Sally, Survey of earned doctorates % women. Data on Women in Philosophy: Website APA Committee on the Status of Women, 2013, http://www.apaonlinecsw.org (Çevrimiçi)

Jennings, C. D., Kyrilov, A., Cobb, P., Vlasits, J., Vinson, D. W., Montes, E., & Franco, C, *"Academic Placement Data and Analysis: 2015 Final Report."* New APPS: Blog, 2015. http://www.newappsblog.com (Çevrimiçi)

Moss-Racusin C. A., Dovidio J. F., Brescoll V. L., Graham M. J, Handelsman J., "Faculty's Subtle Gender Biases Favor Male Students" *Proceedings of the National Academy of Sciences*, S. 109 (41), 16474 -79, 2012.

Saul, Jennifer, "Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy" *Women in Philosophy: What Needs to Change?*, ed. Katrina Hutcison ve Fiona Jenkins, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Steinpreis, R.E., K.A. Anders ve D. Ritzke, "The Impact of Gender on the Review of the Curricula Vitae of Job Applicants and Tenure Candidates: A National Empirical Study", *Sex Roles,* S. 41 (7/8), ss. 509- 528, 1999.

Valian, Virginia, *Why so Slow? The Advancement of Women*, Cambridge: MIT Press, 1998.

Van Camp, J, Tenured/tenure-track Faculty Women at 98 U.S. Doctoral Programs in Philosophy, 2004 https://web.csulb.edu/~jvancamp/doctoral_2004.html (Çevrimiçi)

Wilhelm, I., Conklin, S.L. & Hassoun, N, "New Data on the Representation of Women in Philosophy Journals: 2004-2015", *Philosophical Studies*, S. 175, 1441, 2018.

Matematiksel Pratiğe Sadık Kalmak: Penelope Maddy'nin *Kaçınılmazlık Argümanı*'na İtirazları*

DİLEK KADIOĞLU

1. Quine-Putnam Kaçınılmazlık Argümanı

Kaçınılmazlık argümanları genel olarak belirli bir iddianın belirli bir bağlamdaki kaçınılmazlığına dayanarak, bu iddianın kabul edilmesi gerektiğini öne süren argümanlardır. Biraz daha açıklayıcı sözlerle, "bir kaçınılmazlık argümanı belirli bir iddiaya (mesela belirli bir tür entitenin var olduğu iddiasına) inanmamız gerektiğini, çünkü bunun belirli amaçlar için kaçınılmaz olduğunu ileri sürer (ve bu amaçların ayrıntılarını da verir)".[1] Matematik felsefesinde, matematiksel nesnelerin fiziksel bilimlerdeki kaçınılmazlığını vurgulayan özel bir kaçınılmazlık argümanı vardır: Quine-Putnam Kaçınılmazlık Argümanı. "Quine-Putnam Kaçınılmazlık Argümanı" Hartry Field'in ortaya koyduğu bir terimdir.[2] Bu argüman, matematiksel nesneler konusunda realist olmanın ana dayanağıdır.[3] Willard van Orman Quine veya Hilary Putnam bu argümanı kesin

* İngilizce aslından Türkçeye makalenin yazarı tarafından tercüme edilmiştir.

1 Field, H., *Realism, Mathematics and Modality,* Oxford: Basil Blackwell, 1989, s. 14.

2 *Age.* s. 17.

3 Matematiksel gerçekçi görüşlerin bazıları entiteler konusunda gerçekçi değillerdir – Putnam'ın modal-gerçekçiliğinde olduğu gibi. Diğer yandan, küme-kuramsal realizmde olduğu gibi, entiteler konusunda gerçekçi olan ama platoncu olmayan görüşler de vardır. Ancak bu makalede "matematiksel gerçekçilik", "entite-gerçekçiliği" ve "platonculuk" eş anlamlı olarak - "matematiksel entitelerin nesnel olarak var olduklarını kabul etmek" anlamında kullanılacaktır.
Bu bağlamdaki "platonculuk", "Platonculuk"tan yani Platon'un görüşünden farklıdır. "Matematiksel platonculuk" terimindeki "p"nin küçük yazılması bu ayrımı vurgular.

bir formda ortaya koymamışlardır. Ancak makalenin devamında görüleceği gibi bu iki filozofun fikirleri Quine-Putnam Kaçınılmazlık Argümanının formülasyonunun temelinde yer alırlar. Buradan itibaren, "kaçınılmazlık argümanı" terimi "Quine-Putnam Kaçınılmazlık Argümanı" olarak anlaşılmalıdır.

Kaçınılmazlık argümanını kısaca matematiksel entitelerin, mesela sayıların, fonksiyonların veya kümelerin, varlığına inanmak için bir nedenimiz olduğu sonucuna varan argüman olarak açıklayabiliriz. Argüman şu iki öncülden: "(Ö1) En iyi bilimsel kuramlarımız için kaçınılmaz olan entitelerin tümünün varlığını ve yalnızca bu kaçınılmaz olan entitelerin varlığını kabul etmemiz gerekir. (Ö2) Matematiksel entiteler en iyi bilimsel kuramlarımız için kaçınılmazdır"; şu sonuca varır: "(C) Matematiksel entitelerin varlığını kabul etmemiz gerekir." Argümanı bu şekilde formüle eden Mark Colyvan'dır.[4] İleride görüleceği gibi, bu argümanın başlığında Quine ve Putnam'ın adlarının yer almasının nedeni, onların çeşitli eserlerindeki fikirlerine başvurmasıdır.

Quine'ın doğalcı bakış açısına göre:

> Bilime en geniş anlamda imkan sağlayacak olan genel bir kavramsal şemaya karar verildiğinde ontoloji de belirlenmiş olur; bir kavramsal şemanın herhangi bir parçasının, mesela biyolojik veya fiziksel bir parçasının, makul bir şekilde kurulmasına dair yapılan değerlendirmeler, bütünün makul bir şekilde kurulmasını belirleyen değerlendirmelerle farklı türlerden değillerdir.[5]

Yukarıdaki alıntı Quine'ın bilimsel kuramlarca ortaya konulan entitelerin varlığını kabul etmesinin bir örneğidir. Quine'ın bilimin bütün kısımlarını aynı ontolojik statüde değerlendirdiği açıkça görülmektedir. Başka bir çalışmasında "kendi kendine yeten, deneyimle test edebildiğimiz bir kuram, gerçekte yalnızca doğa bilimlerinin çeşitli kuramsal hipotezlerini değil, başvurduğu mantık ve matematiği de kapsar"[6] diye iddia eder. Bilimin, daha doğrusu, ampirik bilimin farklı kısımlarının ontolojik açıdan aynı statüde olduğunu ve matematiğin ampirik bilimin bir parçası olduğunu dikkate alırsak, eğer fiziksel entitelerin varlığını kabul etmemiz gerekliyse, matematiksel entitelerin de varlığını kabul

4 Colyvan, M., *Indispensability arguments in the philosophy of mathematics.* (ed. E. N. Zalta), The Stanford encyclopedia of philosophy, 2015: https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/mathphil-indis/

5 Quine, W. V., *From A Logical Point of View.* New York and Evanston: Harper & Row Publishers, 1963, s. 16-17.

6 Quine, W. V. (1960), "Carnap and Logical Truth", *Synthese,* 12 (4), 1960, s. 363-364.

etmemiz gereklidir. Bu bağlamda Quine'ın doğalcı yaklaşımı ve doğal ya da ampirik bilimler konusunda bütüncü olması, matematik felsefesindeki kaçınılmazlık argümanının temellerinde yer alır.

Kaçınılmazlık argümanı başlığında bir kişinin daha adını içerir: Putnam. Putnam matematiğin bilim için kaçınılmaz olduğunu iddia ederken Quine'ı takip ettiğini kabul eder. *Philosophy of Logic* [Mantık Felsefesi] eserinde şunları yazar: "Quine yıllardır matematiksel entitelerle yapılan nicelleştirmenin kaçınılmazlığını ve kişinin sürekli olarak varsaydığı bir şeyi reddetmesinin entelektüel ikiyüzlülüğünü vurgulamıştır".[7] Ayrıca Putnam "en azından nesne kümeleri, reel sayılar ve çeşitli nesne türleri ile reel sayılar arasındaki fonksiyonları" fiziksel kuramlar açısından kaçınılmaz kabul etmemiz gerektiğini ileri sürer.[8]

Quine ve Putnam'ın doğalcılıktan yola çıkıp matematiksel gerçekçi bir duruşa, yani matematiksel entitelerin varlığını kabul etmeye vardıklarını görüyoruz. Yukarıdaki paragraflar yalnızca Quine ve Putnam'ın eserlerinde matematiksel entitelerin var olduklarının kabul edildiğine değiniyor olsa da, Quine-Putnam Kaçınılmazlık Argümanı aslında bundan fazlasını sağlamaktadır. Ancak bu "fazla" kısmın anlamlı olabilmesi için önce matematik felsefesindeki gerçekçiliği ana hatlarıyla açıklamak gerekir.

Putnam matematiksel gerçekçilikten ne anladığını, Michael Dummett'tan alıntı yaparak açıklar: "Bir realiste göre (verili bir kuram veya söylem bağlamında) (1) bu kuramın veya söylemin cümleleri doğru veya yanlıştır; (2) onları doğru veya yanlış yapan *dışarıdaki* bir şeydir…"[9] Matematiksel gerçekçilik bu şekilde açıklandığında gördüğümüz şey matematiğin nesnel oluğunun kabul edilmiş olmasıdır; bundan öte bir iddiaya yer verilmemiştir. Putnam matematiksel entitelerin varlıklarına dair bir iddiada bulunmaz. Aslında "matematiğin nesnelliğine inanmaya, "matematiksel nesnelerin" mutlak olan ve fiziksel olmayan bir gerçeklik olduklarına inanmanın genel olarak eşlik etmesi…"ni talihsiz bir durum olarak değerlendirir.[10] Putnam gerçekçi olsa da, platoncu değildir; yani klasik anlamda bir matematiksel gerçekçi değildir.[11] Putnam'ın

7 Putnam, H. [1971]. *Philosophy of Logic*, Routledge, 2010, s. 57.
8 *Age.*, s. 56.
9 Putnam, H., "What is mathematical truth?", *Philosophical papers, Volume I: Mathematics, matter and method*, Cambridge University Press, 1975, s. 69-70
10 *Age.*, s. 60
11 "What is mathematical truth?" [Matematiksel doğru nedir?] adlı yazısında, Putnam okuyucuya "modal-gerçekçilik" adı verilebilecek bir görüş sunar. Matematiği varlıklara dair bir pratik olarak değil, modal bir pratik olarak değerlendirir.

görüşlerinin matematiksel gerçekçilikteki kaçınılmazlık argümanının her yönünü sağlamadığı düşünülebilir. Ancak yazarın görüşlerine daha yakından bakılırsa bunun aksi görülecektir.[12]

Maddy matematiksel gerçekçiliği şu üç iddia ile özetler: Öncelikle "[…] matematik nesnel bir şeyin bilimidir ve matematiğin önermeleri bu şeyi doğru olarak betimlemeyi amaçlar". İkinci olarak "[…] bu 'nesnel şey' matematiksel nesnelerden ibarettir". Son olarak ise, bu nesneler "[…] soyuttur, zaman ve mekan dışındadır, …zorunlu olarak vardır, *vs.*".[13] Putnam ve Maddy'nin matematiksel gerçekçiliği betimlemeleri arasındaki fark ikinci yazarın matematiğin nesnelliğinin temeline dair platoncu bir yaklaşım sunmasıdır. Maddy'nin formülasyonuna uyan klasik bir matematiksel realist olan Quine'a göre "[b]ir milyondan daha büyük asal sayılar olduğunu söylediğimizde sayıları kapsayan bir ontolojiyi kabul etmiş oluruz".[14]

Şimdiye kadar matematiksel gerçekçiliğin matematiğin zihinden bağımsız, soyut entitelerle ilgili olduğunu ve bu entitelerin matematiğin nesnelliğinin kaynağı olduğunu iddia ettiğine değindik. Ayrıca Colyvan'ın kaçınılmazlık argümanı formülasyonunda, bu argümanın doğalcı bir bakış açısından yola çıkarak matematiksel entitelerin fiziksel bilimlerdeki kaçınılmazlıklarından dolayı bu entitelerin varlıklarını kabul etmemiz gerektiği sonucuna vardığını gördük. Bu noktada kaçınılmazlık argümanı matematiksel gerçekçiliğin matematiksel entiteler için ihtiyaç duyduğu ontolojik statüyü sağlamış olur. Fakat yukarıda verilen basit kaçınılmazlık argümanının, Quine ve Putnam'ın ifadeleri bağlamında daha ayrıntılı olarak ele alınması, kaçınılmazlık argümanının realistin matematiksel entitelere atfetmek istediği ontolojik statüyü sağlamakla sınırlı kalmadığını ortaya çıkarır. Kaçınılmazlık argümanı matematiksel entitelere *sağlam* bir epistemolojik statü de sağlamaktadır. Argümanın bu ikinci özelliğine veya *mükafatına* açıklık kazandırmak için Maddy'nin kaçınılmazlık argümanını formülasyonuna bakalım. Maddy Quine'ın doğa bilimleri anlayışına çeşitli tezler atfeder; kaçınılmazlık argümanının "bütüncülük… nesnelerin varlığını kabul etme… kuramsal erdemlere ve bilimsel desteklemeye dair belirli bir

12 Putnam'ın matematiksel entitelere dair görüşleri 1971 ve 1975 tarihli çalışmalarında farklılık gösterir. 1971'de en azından bazı matematiksel entitelerin, bilim için kaçınılmaz olanların var olduklarının kabul edilmesi gerektiğini iddia ederken, 1975'te matematiksel gerçekçiliğim platonculukla özdeş olduğunun düşünülmesinin talihsiz olduğunu ileri sürer. Ancak bu durum Putnam'ın kaçınılmazlık argümanına katkısını etkilemez.

13 Maddy, P., "Physicalistic Platonism", *Physicalism in Mathematics*, ed. A. D. Irvine, Kluwer Academic Publishers, 1990, s. 260.

14 Quine, W. V., *From A Logical Point of View, age.,* s. 8.

görüş"e dayandığını belirtir.[15] Buna göre kaçınılmazlık argümanını aşağıdaki haliyle ortaya koyar:

> […] argüman şu şekildedir: (1) matematik en iyi fiziksel kuramlarımız için kaçınılmazdır (olgu); (2) deneyim bir kuramı bir bütün olarak destekler; fiziksel olanın yanında matematiksel olan da desteklenir (bütüncülük); (3) ampirik deliller en iyi fiziksel kuramlarımızı desteklerler (olgu); (4) en iyi fiziksel kuramlarımızı kabul etmek için nedenimiz vardır (doğalcılık); (5) bir kuramı kabul ettiğimizde, bu kuramın var olduğunu iddia ettiği şeylerin varlığını kabul etmiş oluruz (ontolojik kabul kriteri); (6) sonuç olarak, matematiksel entitelerin varlığını kabul etmekle yükümlüyüzdür. Buna matematiksel nesnelerin varlığını destekleyen bir "kaçınılmazlık argümanı" adı verilir.[16]

Argümanın bu hali, bu makalede şimdiye kadar bahsi geçmemiş olan bir öğe veya öncül içerir. Maddy'nin "deneyim bir kuramı bir bütün olarak destekler; fiziksel olanın yanında matematiksel olan da desteklenir" diye ortaya koyduğu bu yeni öğe, kaçınılmazlık argümanının ikinci özelliğinin kaynağıdır. Başka bir ifadeyle, yeni öncül kaçınılmazlık argümanının matematiksel entitelere nasıl epistemolojik bir statü sağladığını açıklar: bütüncül destekleme ile.

Daha önce gördüğümüz gibi Quine fiziksel kuramları, matematiği bir parça olarak içeren bir bütün olarak değerlendirir. Bir başka deyişle, fiziğin kuramları konusunda bütüncü bir duruşu vardır. Ancak Quine'ın bütüncülüğüne daha dikkatli bakıldığında, deneyim ile matematik arasında bir ilişki olduğunu varsaydığı görülür. Bunlardan başka Quine'ın *"deneyimle test edebildiğimiz* bir kuram"ın (vurgu bana ait) matematik içerdiğini iddia ettiğini gördük.[17] Bu durumda kuramı deneyimle test etmek aynı zamanda kuramın başvurduğu matematiği de deneyimle test etmektir; çünkü matematik bu kuramların kaçınılmaz bir parçasıdır.

Quine gibi Putnam da fiziksel kuramların matematiksel kısımlarının dolaylı olarak desteklendiğini savunur. Quine ile tam olarak aynı yolu izlemese de, Putnam da fiziğin matematik için bir destekleme kaynağı olduğunu vurgular. Putnam'a göre matematik yalnızca ispatlarla çalışan bir pratik değildir. Matematiğin akışında gözlenebilecek yöntemlerden birinin destekleme, daha

15 Maddy, P., *Naturalism in mathematics.* Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 134.
16 Maddy, P., "Naturalism and Ontology", *Philosophia Mathematica,* 3 (3), 1995, s. 252.
17 Quine, W. V., "Carnap and Logical Truth", *Synthese,* 12 (4), 1960, s. 363-364

açıkçası "matematiksel destekleme" olduğunu ileri sürer.[18] Putnam'ın "matematiksel destekleme" ile kastettiği, matematik pratiğinde yeni bir aksiyomun matematiksel bir ispat olmadan kabul edildiği (ya da bazı matematikçilerin bu yeni aksiyomu kabul ettiği) durumlardır. Bu durumun bir örneği Seçim Aksiyomunun kabul edilmesidir. Putnam Seçim Aksiyomunun kabulü konusunda Peano ve Zermelo arasındaki tartışmaya değinir. Bu tartışmada, söz konusu aksiyomun, matematiksel olarak ispatlanmamış olsa da, bilim için zorunlu olmasına dayanarak pekala kabul edilebileceğini iddia eden Zermelo'nun tarafını tutar.[19]

Putnam'a göre bilim için zorunlu olmak nesnel bir özelliktir.[20] Bu bağlamda Putnam, matematik kullandığı şeye dair bir ispat sunmadığında, ihtiyaç duyulan desteklemeyi sağlayanın fizik olduğunu savunur. Kurt Gödel'in çalışmalarına başvurarak "klasik matematiğin tutarlı ve üretken olmasının, onun - veya çoğunun - *bir yorumunun doğru olduğunun* kanıtı olduğunu" ileri sürer.[21] Bu "yorumun" realist bir yorum olmasını garantilemek içinse, *fiziksel deneyime* başvurur: "Matematiğin doğru yorumu, matematiğin matematik *dışındaki* uygulamalarıyla uyuşmak zorundadır."[22]

Quine ve Putnam'ın ikisinin de fiziğin matematiği destekleyebileceğini ilan ettiklerini gördük. Diğer yandan yukarıdaki alıntılardan bu türden bir desteklemenin olumsal bir mesele olduğu fikri çıkarılmamalıdır. Aslında iki yazar için de fiziğin sağladığı destekleme herhangi bir matematiksel ifadenin kabulü için ve ontolojik bir statüye sahip olabilmek için zorunludur. Mesela, Quine şöyle yazar:

> Bana göre soyut matematik dünya sistemimize bütünleyici bir parça olarak sıkıca yerleşmiştir. Soyut matematiğe dair görüşüm ampirik bilimlerdeki uygulamalara göre şekillenmiştir.[23]

Matematiğin uygulanmayan kısımlarına geldiğimizde ise Quine bunları "matematiksel yaratıcılık" olarak gördüğünü ve bunların "ontolojik bir iddiaları"

18 Putnam, H., "What is mathematical truth?", *Philosophical papers, Volume I: Mathematics, matter and method*, Cambridge University Press, 1975, s. 63.
19 *Age.*, s. 66.
20 *Age.*, s. 67.
21 *Age.*, s. 73.
22 *Age.*, s. 74.
23 Quine, W. V., "Reply to Charles Parsons", *The philosophy of W. V. Quine*, ed. L. E. Hahn, & P. A. Schilpp, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1998, s. 400

olmadığını belirtir.[24] Başka bir ifadeyle, Quine'ın matematiksel realizmi fiziğin matematiğe sağladığı desteklemeye dayanır. Matematiksel nesneler fiziksel bir kuramın bir parçası olmak zorundadırlar; aksi takdirde realizmin onlardan beklediği ontolojik statüye sahip oldukları iddia edilemez.

Böylelikle Maddy'nin Quine-Putnam kaçınılmazlık argümanına itirazlarının çıkış noktasına gelmiş olduk. Matematik için fiziksel bir kuramın parçası olmak, matematik dışında uygulanmak anlamına gelir. Maddy matematiğin uygulamalarının matematiksel nesnelerin epistemolojik veya ontolojik statüleriyle ilgisi olduğu konusuna şüpheyle yaklaşır. Makalemin bir sonraki bölümünde Maddy'nin kaçınılmazlık argümanına itirazlarına yer vereceğim ve Maddy'nin görüşlerini ona yöneltilen eleştiriler karşısında savunacağım. Gelecek bölümde aynı zamanda Quine ve Putnam'ın matematiğin fizikteki uygulamalarına dair iddialarının ayrıntılarını sunacağım.

2. Maddy'nin Kaçınılmazlık Argümanına İtirazları

Maddy de önceden bir realistti. Maddy'nin bu eski realist hali "bir bütün olarak matematik için en iyi kanıtın matematiğin uygulanabilirliği" olduğunu savunmaktadır.[25] Her ne kadar Maddy'nin realizmi de kaçınılmazlık argümanına dayansa da, Quine'ın görüşünden farklıdır; çünkü Maddy matematiksel kanıtın başka mümkün formları da olduğunu düşünmektedir.[26] Kendi görüşünün Quine ve Putnam'dan "kaçınılmazlık argümanlarının merkeziliğini" alan ve Gödel gibi "sırf matematiksel olan kanıt formlarını" tanıyan bir bakış açısı olduğunu belirtir.[27] Maddy, matematiğin genel olarak doğruluğunun kanıtı konusunda, matematiğin fizikteki uygulamalarından yola çıkar ve buradan matematik-içi kanıtlara geçer. Realist olan Maddy'e göre "bir kere matematiğin belirli bir kısmının doğruluğu kabul edildi mi, matematiğin kendisinin sunduğu kanıtlar diğer kısımlarının doğruluğu veya yanlışlığını belirlerler.[28]

Quine ve Putnam'ın ampirik bilimlere dair doğalcı duruşlarını takip eden Maddy de bilim konusunda doğalcı ve matematik konusunda realist olarak işe başlar. Ancak kendi matematiksel gerçekçi görüşünü, yani küme-kuramsal gerçekçiliği geliştirdikten kısa süre sonra, matematiksel gerçekçiliğin dayandığı ana argümanı – kaçınılmazlık argümanını – şüpheli bulmaya başlar. Hatta

24 *Age.*
25 Maddy, P., "Physicalistic Platonism", *age.*, s. 263.
26 *Age.*
27 Maddy, P., *Realism in Mathematics.* Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 35.
28 Maddy, P., "Physicalistic Platonism", *age.*, s. 264.

Quine ve Putnam'ı matematiğe saygı duymamak, matematiğin gerekçelendirilmesini uygulamalarda bulmak ve matematiğin kendi gerekçelendirme yöntemlerini önemsememekle suçlar.[29]

Maddy, kaçınılmazlık argümanının uygulamalı matematiği gerekçelendirmekle sınırlı olduğunu gördükten sonra matematiksel gerçekçi iddialarından vazgeçer. Quine ve Putnam'dan aldığı doğalcı görüşü matematiğe uygular. Başka bir ifadeyle, matematikte metodolojik kararların nasıl alındığı konusuna getireceği açıklamanın, matematiksel pratiğin gerçekle bağdaşmayan bir resmini verebilecek matematik-dışı iddialar içermemesini ister. Matematiksel realizm söz konusu olduğunda bu resim matematiğin uygulamalı olmayan kısımlarını dışarıda bırakır ve böylece kaçınılmazlık argümanı matematikteki doğruluk için yalnızca kısmi bir temellendirme sağlar. Matematiksel gerçekçiliğin yetersizliğinin nedeni genel olarak matematiksel ve fiziksel pratikleri yanlış değerlendiriyor olmasıdır.

Kaçınılmazlık argümanından faydalanan ve doğruluk için matematiğin uygulamalarını vurgulayan Quine ve Putnam'ın aksine, Maddy matematiksel pratiğe odaklanır. "Hem bilimsel hem de matematiksel pratiğe" dikkatini vermenin, kaçınılmazlık argümanı ile çalışan herhangi bir felsefenin ne kadar etkili olabileceği konusunda şüphe duymasına neden olduğunu belirtir.[30] Matematiğin başarısını göz önünde bulundurarak, matematiğin "onu bir pratik olarak, süregelmekte olan bir uğraş olarak anlayacak felsefi bir çabayı hak ettiğini" ileri sürer.[31] Ve kaçınılmazlık argümanını, matematiğin pratikteki halini açıklayamadığını göstermek üzere analiz eder. Ayrıca kaçınılmazlık argümanının fizik pratiğini de bozduğunu öne sürer.

Maddy Quine ve Putnam'ın matematiksel ve fiziksel pratiklere dair görüşlerine katılmaz. Mesela Putnam bilimde kaçınılmaz olan matematiği değerlendirirken şöyle yazar:

> …en azından nesne kümeleri, reel sayılar ve çeşitli nesne türleri ile reel sayılar arasındaki fonksiyonlar, hem fiziksel bilimlerin hem mantığın şu anda kaçınılmaz olan (ya da hemen hemen kaçınılmaz olan) sistemlerinin bir parçası olarak ve şu anda varlığını kabul etmemiz gereken şeyin bir parçası olarak görülmelidir.

29 Maddy, P., "How to be a naturalist about mathematics", *Truth in mathematics*, ed. H. G. Dales, & G. Oliveri, Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 165.
30 Maddy, P., "Indispensabilty and Practice", *age.*, s. 275.
31 *Age.*, s. 276.

> Ancak çok yüksek dereceden olan veya kardinaliteleri çok büyük olan kümeler… şimdilik bir "eğer-ise" ruhuyla incelenmelidir. Belki bir gün bunlar da şu anda rasyonel sayıların fiziksel yasaların *ifade* edilmesi için oldukları kadar kaçınılmaz olacaklardır; "varlıkları" ile ilgili şüpheler …anlamsız …olacaktır. Ama şu anda onları oldukları gibi – spekülatif ve bilimin temel matematiksel araçlarının cüretkar uzantıları olarak değerlendirmemiz gerekir.[32]

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, Putnam matematiksel entitelerin varlığını kanıtlaması için ve böylece bu entitelerin doğruluk taşıyabilmesi için, matematiğin kendine fizikte bir yer bulması gerektiğine ikna olmuş durumdadır. Diğer yandan Maddy böyle bir bakış açısının hakiki matematiksel pratikle uyumlu olmadığını iddia eder; çünkü "[m]atematikçiler sayılar kuramı ve analizin teoremlerine uygulamalarda faydalı oldukları ölçüye göre değil, uygun aksiyomlardan ispatlanabilir olmalarına dayanarak inanırlar".[33] Yani matematikçiler herhangi bir matematiksel iddiayı benimsemek adına başarılı uygulamalara başvurmazlar. Bu durumda kaçınılmazlık argümanı matematikçilerin izledikleri yollardan sapmaktadır.

Kaçınılmazlık argümanının matematiğin uygulamalı olmayan alanlarını dışarıda bırakmasından başka, Maddy ayrıca bu argümanın fiziğe dair varsayımlarını da eleştirir. On dokuzuncu yüzyılın sonunda atom kuramının içinde bulunduğu durumu örnek vererek, fiziğin kendi kaçınılmaz entitelerinin varlıklarını bile kesinleştiremediğine dikkat çeker. Maddy'e göre atom kuramının "hem kimyasal hem fiziksel kuramlar için kaçınılmaz" olmasına ve "atom kuramının bir bütün olarak bütün teorik erdemlere sahip olmasına rağmen, [deneyimin sağladığı] desteklemenin atom hipotezinin kendisini kapsadığı düşünülmüyordu; bilim insanları bu hipotezi faydalı bir kurgu olarak değerlendirmeyi makul buluyorlardı.[34] Bu örnek bütüncül desteklemenin aksine Maddy'nin kuramların bazı doğru parçaları olduğu, bazı parçalarının ise yalnızca faydalı olduğu tezini haklı çıkarır.[35] Bir kuramın desteklenmesi, kuramın faydalı olan kısımlarını desteklemez.

32 Putnam, H., *Philosophy of Logic*, *age.*, s. 56.
33 Maddy, P., "Indispensabilty and Practice", *age.*, s. 279.
34 Maddy, P., "Naturalism and Ontology", *age.*, s. 253 (Atom kuramının gelişimine dair, 19. yüzyılın başında Dalton'un çalışmaları ve o yüzyıl içinde kuramın kabulüyle ilgili fikir ayrılıklarından, atomların varlığına dair herhangi bir uzlaşma olmadan kuramın fizikte kaçınılmaz hale geldiği sonraki yüzyılın başına ve sonunda Perrin'in deneylerinin sonuçlarının yayımlanmasıyla kuramın kabulüne kadar olan dönem üzerine Maddy'nin değerlendirmesinin ayrıntıları için bkz. (Maddy, *Naturalism in mathematics*, *age.*, s. 135-142).)
35 Maddy, P., "Naturalism and Ontology", *age.*, s. 255.

Maddy "deneyimin bir bütün olarak desteklediği homojen bir bilimsel kurama dair bütüncü bakış açısının, doğa bilimlerinin gerçekte nasıl icra edildiğinin fazlasıyla basitleştirilmiş bir resmi olduğunu" öne sürer.[36] Maddy'e göre alternatif bir görüş kuramların ortaya koyduğu entitelerin varlığını kabul etme kriterini, "kuramımızın "var olduğunu" söylediği her şeyi kabul etmemiz gerektiğini reddetmek"tir.[37] Ancak iki seçenek de kaçınılmazlık tezinin hakiki bilimsel pratikle örtüşmediğini gösterir.

Atom kuramına dair yaptığı analizden başka, Maddy fizik ders kitaplarının, su dalgalarının analizinde suyun sonsuz derinlikte olduğunu kabul etmek gibi pek çok yanlış varsayım içerdiklerine dikkat çeker. Böyle yanlış varsayımlar olmadan uygulamalar beklenilen sonuçları vermeyeceklerdir. Dolayısıyla yanlış varsayımlarda bulunmanın bilimsel pratiğin kaçınılmaz bir parçası olduğu görülmektedir.[38] Böyle durumlarda bir kuramın kaçınılmaz bir parçasının doğru olup olmadığının tartışmalı olmasının yerine, bu parçanın yanlış olduğu bilinmektedir. Maddy bu duruma dayanarak kaçınılmazlığın bir doğruluk göstergesi olmadığı sonucuna varır.

Maddy'nin dikkat çektiği bir başka ilginç nokta da bilim insanlarının amaçlarına uygun olan matematiği, bu matematiğin gerektirdiği fiziksel varsayımları dikkate almadan kullanıyor olmalarıdır. Maddy'nin örneği Richard Feynman'ın fizik ders kitabıdır. Bu kitapta önce zamanın yoğunluğuna dair sorunun cevapsız olduğu belirtilmekte, daha sonra ise Feynman'ın hareketi açıklamasında zamanın yoğun olduğu varsayılmaktadır.[39] Maddy, Feyman'ın kitabındaki açıklamalarda süreklilik matematiğinin, bunun doğru açıklama yolu olup olmadığını anlamak için zamanı herhangi bir teste tabi tutmadan kullanıldığını belirtir. Ayrıca süreklilik matematiğini kullanan uygulamalar başarılı olsalar da, zamanın yoğunluğu ve sürekliliğinin hala cevapsız sorular olarak kabul edildiğine işaret eder.[40] "Bu türden denklemlerin gerçekten doğru olmaları için, söz konusu fiziksel fenomenin gerçekten sürekli olması" gerektiğini belirtir.[41]

Maddy'nin atom kuramını analizi, fizik ders kitaplarında işaret ettiği yanlış varsayımlar ve bilim insanlarının ontolojik varsayımlar konusundaki kayıt-

36 Maddy, *Naturalism in mathematics*, *age.*, s. 142-143
37 *Age.* s. 143.
38 Maddy, P., "Naturalism and Ontology", *age.*, s. 254.
39 *Age.* s. 255
40 *Age.*
41 Maddy, P., *Naturalism in mathematics*, *age.*, s. 146.

sızlıkları, matematiksel ve fiziksel pratikler arasındaki ilişkinin kaçınılmazlık argümanının varsaydığı ilişkiden nasıl farklı olduğunu gösterirler. Bu örnekler bilim insanlarının desteklemenin kuramların bütün kaçınılmaz parçalarına etki ettiğini düşünmediklerini ve yanlış olduğunu bildikleri varsayımları kullanmaktan çekinmediklerini gösterir. Ayrıca kuramların desteklenmelerinin bilim insanlarının mutlaka kuramların bütün parçalarına dair varlık kabulleri olacağı anlamına gelmediğini de görürüz. Bunlardan başka, matematikçiler kuramlarının fizikteki uygulamalarıyla da her zaman ilgilenmezler. Maddy'nin belirttiği gibi, eğer matematikçiler kaçınılmazlık argümanının dediği gibi fiziksel kuramların onayına ihtiyaç duyuyor olsalardı, kümeler kuramında metodolojik bir karar vermek için "küme kuramcılar kuantum kütle çekimi tartışmasının sonucunu hevesli bir şekilde bekliyor ve küme kuramı pratiğini süreklilik matematiğinin elde edilen uygulamalarının doğasına göre şekillendirmeye hazırlanıyor" olurlardı.[42] Ancak Maddy durumun böyle olmadığını, kümeler kuramındaki metodolojik kararların fizikteki tartışmaların sonuçlarına bağlı olmadıklarını belirtir.[43]

Maddy'nin matematiksel ve fiziksel pratiklere dair örnekleri, kaçınılmazlık argümanı için verdiği formülasyonun iki öncülüyle çelişir. Maddy'nin analizlerinin, öncül (1), yani "matematik en iyi fiziksel kuramlarımız için kaçınılmazdır" önermesi ve öncül (3), yani "ampirik deliller en iyi fiziksel kuramlarımızı desteklerler" önermesiyle çelişen sonuçları yoktur. Zaten Maddy bunları bilimsel pratiğe dair "olgu"lar olarak değerlendirir. Ayrıca öncül (4), yani "en iyi fiziksel kuramlarımızı kabul etmek için nedenimiz vardır" önermesini de kabul eder. Bunun nedeni bilimsel kuramlar konusunda doğalcı olmasıdır. Ancak Maddy'nin kaçınılmazlık argümanındaki öncül (2) ve (5) hakiki bilimsel pratikle çelişmektedir. Öncül (2)'nin aksine, atom kuramına dair örnek, deneyimin bir kuramı bütün olarak desteklemediğini gösterir. Bu durumda bütüncül destekleme bilimsel pratiğin bir parçası değildir. Ve öncül (5)'in aksine, fizikçilerin yaptığı yanlış varsayımlar, bilim insanları bir kuramı kabul ettiklerinde bu kuramın var olduğunu iddia ettiği şeyleri her zaman kabul etmediklerimi gösterir. Bu ise ana dayanakları bilimsel pratiğe dair "bütüncülük" ve "varlık kabulü kriteri" olan kaçınılmazlık argümanının yanlış varsayımlar üzerine kurulu olduğunu gösterir. Dolayısıyla argümanın sonucu reddedilebilir. Argümanın öncülleri yanlış olduğundan, bu argümanın

42 Maddy, P., "Indispensabilty and Practice", *age*., s. 289.
43 *Age*.

geçerli bir argüman olmadığı sonucuna varabiliriz. Kısacası Maddy'nin örnekleri kaçınılmazlık argümanının matematiksel gerçekçilik için ne ontolojik ne de epistemolojik dayanak sağlamadığını gösterir.

Özetle Maddy'nin hakiki bilimsel pratikten seçtiği örnekler Quine-Putnam kaçınılmazlık argümanı için ciddi zorluklar yaratırlar. Kaçınılmazlık argümanı fizik pratiğinin matematiksel entitelere inanma zorunluluğumuzun göstergesi olduğunu ileri sürerken, Maddy'nin örnekleri kaçınılmazlık argümanının fiziğin gerçekte nasıl icra edildiğine dair yanlış varsayımlarda bulunduğunu gösterir. Eğer matematiksel gerçekçiliğin dayandığı ana argüman fiziksel ve matematiksel pratiklere dair yanlış bir bakış açısı taşıyorsa, argümanın vardığı sonuç şüpheli hale gelir.

Maddy gibi Elliot Sober da bütüncül desteklemeye karşı çıkar. Sober'ın itirazı matematiğin bilimsel hipotezlerle aynı şekilde desteklenmediğidir. Sober'a göre matematiğin onu kapsayan bir bilimsel bir kuramla birlikte desteklendiği kabul edilemez. Sober, bilimsel hipotezlerin yarışma halindeki bir hipotez kümesine göre desteklendiklerine işaret eder.[44] Bu durumda matematiksel bir kuramın gözlemle desteklenmesi için yarışma halindeki bir matematiksel hipotezler kümesi içinde test edilmesi gerekir.[45] Ancak matematik kuramları bu türden bir test edilme biçimine tabi değillerdir. Aslında, Sober'ın da belirttiği gibi, yarışan bir hipotezler kümesinin bütün elemanları aynı matematikle ifade edilebilirler. Sober "ampirik açıdan başarılı *olmayan* kuramların matematiksel kısımlarından şüphe etmeyiz" diye iddia etmekte haklıdır.[46] Bu itiraz bilimsel kuramların matematiksel kısımlarının ampirik desteklemeye karşı bağışık olduklarını gösterir ve bu da fiziksel kuramlara dair bütüncü bakış açısının reddidir.

Maddy'nin kaçınılmazlık argümanına itirazlarını daha ayrıntılı değerlendirmek için Colyvan'ın Maddy'nin görüşüne yönelttiği eleştirileri inceleyebiliriz. Colyvan, kaçınılmazlık argümanını Maddy'nin itirazlarına karşı savunur. Yazımın devamında Colyvan'ın matematiksel ve fiziksel pratiklere dair görüşlerini değerlendireceğim. Bu değerlendirme bize Colyvan ve Maddy'nin aslında her konuda birbirleriyle çelişmediklerini gösterecektir.

Colyvan, Maddy'nin başarılı teoriler için kaçınılmaz olmalarına rağmen atomların varlığının kabul edilmemiş olması örneğine cevap verirken, bilim

44 Sober, E., "Mathematics and indispensability", *The Philosophical Review,* 102 (1), 1993, s. 39.
45 *Age.* s. 45.
46 *Age.* s. 53.

felsefecisinin atomların varlığı konusundaki tartışmada bir rolü olabileceğini iddia eder. Colyvan'a göre "(doğalcı) bilim felsefecisinin buradaki rolü açıktır: konuya dahil olan bilim insanlarını doğalcılığın faydaları ve söz konusu duruma dair sonuçları konusunda ikna etmeye çalışmak".[47] Fakat filozoflar bilim insanlarını nasıl ikna edebilirler ki? Einstein ve Perrin'in çalışmalarından önce filozoflar atomların var olduğunu biliyorlar mıydı? Ya da eğer filozoflar bilim insanlarını atomlara inanmanın daha iyi olduğu konusunda ikna etmiş olsalardı atom kuramıyla ilgili ne değişirdi? (Tabii ki böyle bir şey olsaydı atom kuramının tarihte izlediği yol etkilenebilirdi. Belki de kuram daha fazla bilim insanının dikkatini çekerdi. Ancak bu durum atomların varlığı konusunda duyulan şüphenin bilim insanlarının atom kuramını kullanmalarına engel olmadığı gerçeğini değiştirmez.) Bilimin en iyi kuramlarının bir alternatifi olmadığı sürece, atomlar gerçek olmasalar bile bilimsel pratikte yer alırlardı.

Colyvan ayrıca atomların varlıklarını kanıtlamakta sonradan başarılı olmuş olmalarının "1904'ten önce atomların varlığına inanmayı reddeden bilim insanlarının yanlış bir şey yaptıklarını" gösterdiğini iddia eder.[48] Bu bilim insanları atomları kabul etmeye gönüllü olmadıkları süre boyunca yanlış bir şey yapmış olabilirler. Peki ama hataları tam olarak neydi? Bilimi – yani uzman oldukları işi - icra etme şekilleri mi yanlıştı? Filozofların bilim insanlarına nasıl bilim yapacaklarını öğretebileceklerini düşünmek safça olur. Ama tabii ki Colyvan böyle bir iddiada bulunmaz. Ancak Colyvan'ın bahsettiği hatanın bilim insanının yaptığı işle pek bir ilgisi yoktur. Atom kuramı meselesinde, atomların var olduklarını reddeden bilim insanlarının hatalı oldukları sonradan kanıtlanmıştır. Fakat bu durum atomlara başvuran kuramların ampirik olarak desteklenmelerine rağmen, bu desteklemenin kuramın bütün parçalarına, yani atomlara, atfedilmediği gerçeğini değiştirmez. Atomların var olduklarına ikna olmak için daha başka bilimsel testlere ihtiyaç vardır; yani bütüncül destekleme bilimsel pratiğin bir parçası değildir.

Colyvan kaçınılmazlık argümanını savunurken bir de Quinecı ontolojik bakış açısını "yalnızca söz konusu kuramın bilimsel çevrede tam olarak kabul gördüğü durumlara" uygulamamızı tavsiye eder.[49] Colyvan'a göre

47 Colyvan, M., *The Indispensability of Mathematics*. Oxford University Press, 2001, s. 100.
48 *Age*.
49 *Age*.

> …en iyi kuramın tartışmalı olduğu durumlarda …kişi kuramın ontolojik iddiaları konusunda yargıda bulunmaya ara verebilir. Benzeri şekilde, ontolojik kabullerin bir ya hep ya hiç meselesi olmadıkları düşünülebilir – kuramlarla ilgili, özelliklede bu kuramların ontolojik kabulleriyle ilgili farklı derecelerden sanılarımız olabilir.[50]

Bunlara ek olarak Colyvan bir dipnotta bütüncül desteklemecilerin "kuramların parçalarıyla ilgili farklı dereceden sanıları" olabileceğini iddia eder.[51] Desteklenmeyen bir kuram söz konusu olduğunda, Colyvan'a göre bütüncül desteklemeciler kuramın farklı parçalarıyla ilgili çeşitli sanılar taşıyabilir ve bunlara göre kuramın hangi parçalarının reddedileceğine karar verebilirler.[52] Peki ama kuramın desteklendiği durumlar için ne diyeceğiz? Bütüncül desteklemeciler desteklenen bir kuramın parçalarıyla ilgili de farklı fikirlere sahip olabilirler mi? Bu soruya verilecek olumlu cevap bütüncül desteklemeyle çelişir. Eğer bütüncül desteklemeci, desteklenmeyen veya tartışmalı kuramlarla ilgili ontolojik iddialarda bulunmaya ara verecekse, Colyvan'ın çizdiği resim Maddy'nin resminden pek de farklı değildir; çünkü Colyvan'ın yaptığı da bazı durumlarda ontolojik iddialarda bulunmamaktır. Fakat bu *episodik bütüncül destekleme* bilimi sürekli bir uğraş olarak ele almaz; bu ise akla yatkın bir duruş değildir. Bana kalırsa bilim tamamlanmış kuramların bilimi değildir. İnsanlar bilim pratiğine bakıp bu pratiğin içinde tamamlanmış kuramlar bulurlar.

Colyvan bunlardan başka Maddy'nin bilim insanlarının kullandıkları matematiğin ontolojik varsayımları konusunu dikkate almadıkları iddiasına da karşı çıkar. Colyvan'a göre

> …bilim insanları yaygın olarak kullanılmakta olan matematiksel bir kuramın (Maddy'nin Feynman örneğinde olduğu gibi) ontolojik iddialarıyla ilgili pek de endişelenmezler. Diğer yandan *yeni* bir matematiksel kuram veya entiteler uygulamaya konulduğunda, bilim insanları söz konusu matematikle ilgili endişeler taşırlar.[53]

Colyvan'ın göz önünde bulundurduğu örnek kalkülüsün erken kullanımıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Colyvan'ın yeni bir matematiğin kabul

50 *Age.*
51 *Age.* s. 100, n. 15.
52 *Age.* s. 101, n. 15.
53 *Age.* s. 103.

edilmesinden bahsediyor olmasıdır; oysaki Maddy'nin örneği bilimde zaten uygulanmakta olan matematikle ilgilidir. Maddy'nin örneğini fizikte halihazırda uygulanmakta olan matematikten seçmesinin nedeni başarılı uygulamalar ile bilim insanının kabul ettiği varlıklar arasında zorunlu bir ilişki olmadığını göstermeyi amaçlamasıdır. Colyvan'ın açıklaması ise başka türden bir metodolojik kararla, yani bir matematiksel kuramı fizikte kullanmaya başlayıp başlamamakla ilgilidir. Verdiği örneğin kaçınılmazlık argümanını savunmaya faydalı olabilmesi için, Colyvan'ın şüphe duyulan matematiği kullanmaya bir kere karar verildi mi, artık hiçbir ontolojik tartışma veya cevapsız soru olmayacağını göstermesi gerekir. Ancak buradaki asıl mesele bilim insanlarının uygulamalarda kullandıkları matematik konusunda şüphe duyup duymadıkları veya amaçları için gerekli olan matematik neyse onu kullanıyor olmaları değildir. Asıl mesele bilim insanlarının amaçları için hangi matematik kuramına ihtiyaç duyuyorlarsa onu *kullanabilecekleridir*; ama bu durum bunu her zaman yaptıkları anlamına gelmez.

Yukarıdaki tartışmalarda açıkça görüldüğü gibi Colyvan Maddy'nin bilimsel pratiğe dair görüşlerine katılmaz. Maddy'nin küme kuramcıların fizikteki gelişmelerle ilgilenmedikleri iddiasını değerlendirdiğinde ise şunları tavsiye eder:

> …Quine/Putnam kaçınılmazlık argümanının orijinalinde olduğu gibi matematiksel yaratıcılığın imkanına yer açılırsa, matematikçilerin ampirik bilimde doğrudan veya dolaylı olarak uygulanmayan araştırma programları yürütebilecekleri görülür ve bu hakiki matematiksel pratikle oldukça iyi örtüşür.[54]

Burada görülüyor ki Colyvan "matematiksel yaratıcılığı", matematiksel pratiğe getirdiği açıklamanın bir parçası olarak sunmaktadır. Colyvan küme kuramcının ilgisizliğinin matematiğin ampirik bilimlerin gördüğü desteklemeyi paylaştığı iddiasıyla çelişmediğini ileri sürebilir. Belki de matematikçinin ilgisizliği yaptığı işin bazı kısımlarının matematiksel yaratıcılık olmasından kaynaklanıyordur. Fakat eğer durum böyle ise, Colyvan'ın bakış açısı Maddy'nin bütüncül destekleme konusundaki fikirleriyle çelişmemektedir. Buradaki mesele kaçınılmazlık argümanının probleminin matematiğin uygulamalı olmayan kısımlarının desteklenmiyor olması ve dolayısıyla ontolojik bir statüye sahip olmamaları değildir. Asıl problem kaçınılmazlık argümanının en iyi kuramı-

54 *Age.* s. 112.

mızdaki matematiğin fizikle birlikte desteklendiğini varsaymasıdır. Bunun bir problem olmasının nedeni ise kaçınılmazlık argümanının normatif bir şekilde sunuluyor olması ve matematiğe dair genel iddialarda bulunuyor olmasıdır. Maddy'nin kaçınılmazlık argümanının dayattığı normların aksini gösteren örnekleri, *bütüncül desteklemenin tüm durumlarda yanlış olduğunu* göstermezler. Yalnızca *bütüncül desteklemenin bazı durumlarda yanlış olduğunu* gösterirler ve bu durum kaçınılmazlık argümanı ile çelişir; çünkü kaçınılmazlık argümanı bütüncül desteklemeyi tüm durumlar için kabul eder. Fakat Colyvan'ın *bütüncül desteklemenin bazı durumlarda doğru olduğu* iddiası Maddy'nin itirazları ile tutarlıdır ve bütüncül desteklemenin her zaman doğru olduğunu garantileyemez. Üstelik Sober'ın matematiğin, daha doğrusu uygulamalı matematiğin ampirik desteklemeye karşı bağışıklığı olduğunu göstermesini dikkate aldığımızda, *bütüncül desteklemenin bazı durumlarda doğru olduğu* iddiası da çürütülmüş olur.

Maddy'nin kaçınılmazlık argümanıyla ilgili fikirlerine daha yakın zamandaki bir eleştiri Eduardo Castro tarafından yöneltilmiştir. Castro, Maddy'nin bütüncül desteklemeci teze yönelttiği iki itirazı eleştirir. Maddy'nin fiziksel pratiğe dair örneklerini, yani atomların varlığıyla ilgili tartışmayı ve Maddy'nin zaman ve mekanın sürekliliği sorusunun cevapsız bir soru olduğu iddiasını değerlendirir. Castro, Maddy'nin iki durumla ilgili incelemelerinin Maddy'nin yanlış bir *hakiki bilimsel pratik* fikrine sahip olmasıyla şekillendiğini iddia eder.[55] İki konuda da, Maddy'e bilimsel spekülasyonları dikkate almamasını tavsiye eder; çünkü bunların doğalcı filozofu ilgilendirmeyen konular olduklarını düşünür. Castro'nun Quinecı-doğalcı filozofu

> […] sezgileri, kanaatleri, spekülasyonları, arzuları, ideolojiyi ve hüsnükuruntuları hakiki bilimsel pratiğin parçaları olarak kabul etmez. Aksine, ona göre hakiki bilimsel pratik, bilimsel makalelere, bilimsel yazışmalara, bilimsel kuramlara, bilimsel yasalara ve deneysel verilere dayanır. Atom kuramı meselesinde, hakiki bilimsel pratik hatalı değildir. Yanlış olan, bilim insanlarının söyledikleri her şeyi hakiki bilimsel pratiğin bir parçası olarak görmektir.[56]

55 Castro, E., "Defending the indispensability argument: Atoms, infinity and the continuum", *Journal for the General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie,* 44 (1), 2013, s. 48 ve.57.

56 *Age.*, s. 48.

Castro, hakiki bilimsel pratik konusunda "bilimsel kuramlar ile bilimsel spekülasyon arasında kesin bir ayrım yapılması gerektiğini" ve "bir doğalcının neyin var olduğunu belirlemek için doğrudan bilimsel kuramlara bakması gerektiğini" ileri sürer.[57] Burada Castro'nun tavsiye ettiği şey, eğer hakiki bilimsel pratikle ilgili konuşmak istiyorsak, tam olarak kabul görmüş veya tamamlanmış kuramlara odaklanmaktır – bunu Colyvan da tavsiye etmektedir. Farz edelim ki bilimsel spekülasyon bilimde alınan metodolojik kararları bulanıklaştırıyor olsun ve onu "bilim-dışı" ilan etmemiz gereksin. Bir de Castro'nun hakiki bilimsel pratik resmine uymak için, yalnızca bilimsel makaleleri, yazışmaları *vs.* dikkate aldığımızı farz edelim. Peki ama bu kaynakların bilimsel spekülasyon içermediğinden nasıl emin olacağız? Bu pek de kolay bir işlem gibi görünmemektedir. Ayrıca Castro da tavsiye ettiği ayrımı yapmamızı sağlayacak herhangi bir yol sunmaz.

Buraya kadar Maddy'nin kaçınılmazlık argümanına itirazlarını ve Sober'ın fiziğin kuramlarına dair bütüncü bakış açısını reddedişini inceledim. Maddy'nin itirazlarını, Colyvan ve Castro'nun eleştirileri karşısında savundum. Bir sonraki bölümde, Maddy'nin itirazlarını matematiksel realizmin başka problemleriyle karşılaştıracağım ve bu itirazların önemine değineceğim.

3. Matematiksel Gerçekçiliğin Problemleri

Matematiksel realizmin iddiaları ile matematiği karşılaştıran ilk filozof Maddy değildir. Paul Benacerraf, "What Numbers Could Not Be" [Sayılar Ne Olamazlar] adlı makalesinde eğer bir sayı bir nesne ise, bunun hangi nesne olduğunun belirli olmadığına işaret eder. Benacerraf bu çalışmasında sayıların hangi kümelere indirgeneceğinin keyfi bir karar olduğunu vurgular. "Eğer sayılar belirli bir kümeler kümesi oluşturuyorlarsa ve başka bir küme değillerse, hangi küme olduklarını belirten argümanlar olmalıdır" diye iddia eder.[58] Ancak elimizde von Neumann ve Zermelo kümeleri arasında seçim yapmayı sağlayacak herhangi bir argüman yoktur. Bu durum matematiğin konusunun aslında matematiksel nesneler olmadığını düşünmemiz için bize bir neden verir.

Benacerraf başka bir çalışmasında matematiksel platonculuğu "matematiksel önermelerin doğruluğu için yerine getirilip getirilmediklerini bilemeyeceğimiz koşullar" sunduğu için eleştirir.[59] Bu suçlama nedensel bir bilgikuramı

57 *Age.*, s. 57.
58 Benacerraf, P., "What Numbers Could Not Be", *The Philosophical Review*, 74 (1), 1965, s. 58.
59 Benacerraf, P., "Mathematical Truth", *The Journal of Philosophy*, 70 (19), 1973, s. 667.

varsaymaktadır; yani Benacerraf matematiksel platonculuğun kabul ettiği gibi soyut matematiksel entiteler var olsaydı, bu entiteler ile fiziksel dünyanın sakinleri arasında nedensel bir ilişki olmayacağını dikkate alır. Bu bağlamda, nedensel bir ilişkinin yokluğu bilginin yokluğu anlamına gelir. Diğer yandan, nedensel bir bilgikuramına başvurmasak bile, yine de matematiksel platonculuğun matematiksel sanılarımızın güvenilirliğine bir açıklama getirmesi gerekmektedir.[60] Aşağıdaki alıntıda Field, Benacerraf'ın platonculuğa yönelttiği eleştiriyi nasıl değerlendirdiğini açıklamaktadır:

> Benacerraf'ın ortaya koyduğu zorluk – ya da en azından onun makalesinden anladığım zorluk – bu uzak entitelerle ilgili sanılarımızın, bu entitelerle ilgili olguları nasıl bu kadar iyi yansıttığını açıklayan mekanizmaların hesabını vermektir. Buna göre, *eğer prensipte bu durumu açıklamak imkansız görünüyorsa*, bu durum matematiksel entitelere inanmanın, onlara inanmak için ne gibi bir nedenimiz *olursa olsun*, *temelini çürütmektedir*.[61]

Field'in iddialarına uygun bir şekilde konuşacak olursak, platoncuların matematiksel entitelere dair sanılarımıza nedenler sağlayan bir argümanı vardır; ama bu sanıların bu entitelerle ilgili olguları nasıl yansıttıklarını açıklayamazlar. Field'e göre Benacerraf'ın ortaya koyduğu epistemolojik zorluk platoncuları, matematiksel entitelere inanmak için başvurdukları nedenlerin, özellikle de kaçınılmazlık argümanının çürütüldüğü konusunda ikna etmelidir. Bunun aksine, bana kalırsa Benacerraf'ın ortaya koyduğu iki problem platoncular için oldukça cesaret kırıcı olsa da, platoncuların felsefi görüşlerini hala kaçınılmazlık argümanına, başka bir ifadeyle, bir bütün olarak desteklenen, dünyaya dair en iyi kuramlarımıza dair varsaydıkları kaçınılmazlık-doğruluk ilişkisine dayandırmaları mümkündür. Sonuçta matematiksel gerçekçilik kümeler kuramına yapılan indirgemelerin keyfi olması konusunu açıklayamıyor veya matematiksel entitelere dair sanılarımızın bu entitelerle ilgili olguları nasıl yansıttıklarını açıklayamıyor olsa da, matematik aracılığıyla ifade edilen fiziksel kuramlar hala başarılıdırlar ve matematiksel gerçekçilik bu başarıyı fiziğin yanında matematiğe de atfedebilir. Bunu yapabilmek için klasik platonculuktan vazgeçmek gerekir. Mesela Maddy'nin önceki matematiksel realist halinde yaptığı gibi, yani küme-kuramsal gerçekçilikte olduğu gibi, matema-

60 Field, H., *Realism, Mathematics and Modality*, *age.*, s. 25.
61 *Age*. s. 26.

tiksel nesnelerin fiziksel dünyanın bir parçası oldukları düşünülebilir. Maddy kendi realizminin Benacerraf'ın itirazlarından etkilenmediğini iddia eder; çünkü yalnızca kümeleri fiziksel dünyaya indirmekle kalmaz, ayrıca sayıların birer matematiksel nesne olmak yerine, kümelerin özellikleri olduklarını kabul eder.[62] Bu durumda hangi kümelerin sayılar oldukları sorusu ortadan kalkar. Başka bir seçenek ise, Putnam'ın yaptığı gibi, matematiksel realizmi entiteler yerine olabilirlikle ilişkilendirmektir ve bu da platonculuktan vazgeçmek demektir. Bu örnekler matematiksel gerçekçiliğin problemlerini çözer gibi görünürler. Ancak matematiksel gerçekçiliğin bu iki hali de matematiksel entitelere inanmanın dayanağı olarak matematiğin başarılı uygulamalarını temel alırlar. Bu görüşlerden ilkine göre başarılı uygulamalar olmasaydı, matematiksel entitelere inanmak için bir nedenimiz olmazdı. İkincisine göre ise, başarılı uygulamalar olmasaydı matematiğin doğruluğunun bir göstergesi olmazdı. Ancak daha sonraki Maddy'nin gösterdiği gibi, matematiğin doğruluğu veya nesnelliğini, matematiğin fizikteki uygulamalarıyla ilişkilendiren herhangi bir felsefi görüş gerçek pratikle çelişki içindedir. Maddy'nin kaçınılmazlık argümanına yönelttiği eleştiriler, matematiksel gerçekçinin başvurabileceği en güçlü dayanağı çürütmektedirler.

3. Sonuç

Bu makalede Maddy'nin kaçınılmazlık argümanına eleştirilerini, matematik felsefesinin matematiksel pratiğe nasıl sadık kalabileceğinin bir örneği olarak inceledim. Maddy'nin örneklerinin bilimsel ve matematiksel pratiklere dair çizdikleri resim, kaçınılmazlık argümanının bu pratiklerle ilgili varsayımlarıyla çelişmektedir. Ben Maddy'nin görüşlerini benimsedim ve onları Colyvan'ın itirazları karşısında savundum. Colyvan'ın kaçınılmazlık argümanını savunma çabasının da bilimsel ve matematiksel pratiklere dair doğru olmayan görüşlere dayandığını ileri sürdüm. Kaçınılmazlık argümanını inceledikten sonra Benacerraf'ın ortaya koyduğu problemlere de değindim. Bu ise Maddy'nin kaçınılmazlık argümanına itirazlarının önemini görmemizi sağlamış oldu.

62 Bkz.. Maddy, P., *Realism in Mathematics*, *age.*, s. 86-98.

Kaynakça

Benacerraf, P., "Mathematical Truth", *The Journal of Philosophy*, 70 (19), 1973, s. 661-679.

Benacerraf, P., "What Numbers Could Not Be", *The Philosophical Review*, 74 (1), 1965, s. 47-73.

Castro, E., "Defending the indispensability argument: Atoms, infinity and the continuum", *Journal for the General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie,* 44 (1), 2013, s. 41-61.

Colyvan, M., *Indispensability arguments in the philosophy of mathematics*. (ed. E. N. Zalta), The Stanford encyclopedia of philosophy, 2015: https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/mathphil-indis/

Colyvan, M., *The Indispensability of Mathematics*. Oxford University Press, 2001.

Field, H., *Realism, Mathematics and Modality,* Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Maddy, P., "How to be a naturalist about mathematics", *Truth in mathematics*, ed. H. G. Dales, & G. Oliveri, Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 161-180.

Maddy, P., "Indispensabilty and Practice", *The Journal of Philosophy*, 89 (6), 1992, s. 275-289.

Maddy, P., "Naturalism and Ontology", *Philosophia Mathematica*, 3 (3), 1995, s. 248-270.

Maddy, P., *Naturalism in mathematics*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

Maddy, P., "Physicalistic Platonism", *Physicalism in Mathematics*, ed. A. D. Irvine, Kluwer Academic Publishers, 1990a, s. 259-289.

Maddy, P., *Realism in Mathematics*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Putnam, H. [1971]. *Philosophy of Logic*, Routledge, 2010.

Putnam, H., "What is mathematical truth?", *Philosophical papers, Volume I: Mathematics, matter and method*, Cambridge University Press, 1975, s. 60-78.

Quine, W. V., "Carnap and Logical Truth", *Synthese,* 12 (4), 1960, s. 350-374.

Quine, W. V., *From A Logical Point of View*, New York and Evanston: Harper & Row Publishers, 1963.

Quine, W. V., "Reply to Charles Parsons", *The philosophy of W. V. Quine*, ed. L. E. Hahn, & P. A. Schilpp, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1998, s. 396-403.

Resnik, M. D., *Mathematics as a science of patterns*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

Resnik, M., "Scientific vs. Mathematical Realism: The Indispensability Argument", *Philosophia Mathematica*, 3 (2), 1995, s. 166-174.

Shapiro, S., *Philosophy of mathematics: Structure and ontology*, Newyork & Oxford: Oxford University Press, 1997.

Sober, E., "Mathematics and indispensability", *The Philosophical Review,* 102 (1), 1993, s. 35-57.

Evrimsel Biyolojiyi Erekbilimsel Çağrışımlarından Kurtarmak Mümkün mü?

SEZEN BEKTAŞ

1.Giriş

Tim Lewens, "Function Talk and the Artefact Model" [İşlev Konuşması ve Yapı Modeli] [1] başlıklı makalesinde erekbilimsel [teleolojik] düşünme tarzının evrimsel biyoloji bakımından herhangi bir değerinin olup olmadığını sorgular. Cansız organizmalar ve onların fiziksel özellikleriyle ilgilenen bilim insanlarının aksine biyologların "işlev", "amaç" ve "tasarım" gibi terimleri kullanmaya meyilli olduklarını iddia eder. Bu kullanımların çoğu akademik dergilerde kendisine uygun bir yer bulamaz. Yine de bu durum en azından popüler yayınlarda biyologların bu gibi kavramlara başvurdukları ve bu kavramların kullanımının doğacı (*natural*) teologlarla benzer bir tınıya sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Bilimsel konuşma ile gündelik dilin paylaştığı bu ortak terminolojinin kaçınılmaz bir sonucu vardır: değer yüklü olma [*value-loadedness*].[2] Bu durumun en popüler örneklerinden biri, biyolojideki "tasarım" terimi ile onun erekbilimsel çağrışımlarıdır. Bir tasarımı tasarımcısı olmadan ele almak sezgilerimize aykırı/mantık dışı göründüğünden, tasarlanan nesne

1 Lewens, T., "Function Talk and the Artefact Model", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, C. 31, S.1 (2000), s. 95-111.

2 Ben burada İngilizce yapılan felsefe pratiğinde sıkça kullanılan "value-laden" ifadesi yerine Türkçe'ye yine aynı şekilde çevrilebilecek "value-loaded" terimini tercih ediyorum. İlk kavram ("value-laden") literatürde geleneksel olarak araştırmacıların veri toplama ve yorumlamadaki önyargısına ve bilimsel faaliyetin objektifliğini sorgulayan durumlara işaret eder. "Değeryüklü olma" diye Türkçeleştirip bahsettiğim ("value-loaded") kavramı kullanırken ise bir öğretinin terminolojisinin diğer bir öğretinin pratiğine müdahil olduğu ve ithal edilen kavramların nasıl kullanılması gerektiğine dair belli bir yolun dayatıldığı durumlara değinme niyetindeyim..

ile tasarım edimini gerçekleştiren kişi arasındaki mantıksal bağımlılığı kırmak zordur. Tasarım safi teknik bir terim olarak ele alındığında ise vaziyet daha da karmaşık bir hal alır. Hal böyle olunca, biyoloji bilimindeki doğal tasarım kavramının akademik anlamı, teologların aynı kavrama gündelik dil aracılığıyla yüklediği ve akıllı tasarım argümanlarını haklı çıkarmak adına gün be gün kullandıkları gayriresmi anlamın gölgesinden kurtulamaz.. Bu yüzden, sağduyunun gücü bu noktada biyologlar açısından bir dezavantaja dönüşür ve bu da tasarım gibi terimlerin bilimsel niteliğini sorgulamamıza neden olur.

Lewens, erekbilimsel düşünme tarzının biyologların pratikleri bakımından indirgenemez bir biçimde değerli olduğuna ve "erekbilim çalışması ile uyarlanımcılığın [adaptasyonizm] evlendirilmesi" gerektiğine inanır.[3] Ben ise, Lewens'in aksine, bu tarz bir erekbilim dilinin benimsenmesinin doğrudan herhangi bir avantajının olmadığını savunacağım. Hatta belirteceğim üzere, bu durum bilimsel araştırmaya, bilimsel araştırmanın özerkliğini tehlikeye sokmak gibi bazı ciddi zararlar verebilir. Dahası, bir biyolog ile bir teologun herhangi bir anlamsal etkileşime girmeden benzer bir terminolojiyi benimsemiş olduklarını düşünmek de pek gerçekçi değil. Ortak bir payda var olduğu müddetçe etkileşimin olmaması kaçınılmazdır. Bilimsel pratiğin bağımsızlığını korumak adına, erekbilim çalışması ile evrimsel biyoloji çalışmasını uzlaşma ilişkisine sokan herhangi bir stratejiye karşı durmamız gerektiğini savunacağım. Dolayısıyla, bu makalede bilimsel faaliyetin erekbilimle bütün bağlarının koparıldığından emin olabileceğimiz bir strateji geliştireceğim. Daha belirgin ifadesiyle, evrimsel biyolojiyi erekbilimsel çağrışımlarından kurtarmayı amaçlayan ve daha önceki benzer girişimlerle de uyumlu olan bir bakış açısı geliştireceğim.

Yazının ilerleyen satırlarına dair kısa bir özet vermem gerekirse, çözümlememe erekbilimsel düşünme tarzının biyolojiye gerçekten herhangi bir şey katıp katamayacağını sorgulayarak başlayacağımı söyleyebilirim. . Bu soruya cevabım olumsuz olacak çünkü erekbilimsel düşünmenin biyolojiye herhangi bir katkısı söz konusu olsa dahi bu katkı özgün olmayacaktır. Makalenin ilerleyen kısımlarında, evrimsel biyolojinin erekbilimden "arındırılmasına" yönelik üç adımlık bir strateji ortaya koyacağım. Bu öneri biyolojide pratik deneyimine sahip biliminsanları için bir kılavuz olarak da düşünülebilir. Buradaki asıl amaç, bilimsel faaliyet içerisinde geliştirilen kavramların sorunlu kısımları-

3 Lewens, *age.*, s. 108.

na yönelik yeni birtakım felsefi izahlar sunmaktır. Üç aşamalı stratejinin ilk adımı, biyolojideki "amaç" teriminden kurtulmayı içermektedir. Bunun için Stephen Jay Gould'un fikirlerine, özellikle de *spandrel* (mimaride "fakulya" da denmektedir) kavramına başvuracağım. Göstereceğim üzere bu anlayış, tarihte biyolojik olarak evrimleşmiş her şeyin adaptasyonlar sonucu ortaya çıktığını savunan hakim görüşü sarsmaktadır. İkinci adım, "tasarım" kavramının biyolojiden kopartılmasıyla ilgili. Yapısal gerçekçilikten ilham alarak tasarım için alışılagelmiş kavranışın dışında bir tanım getireceğim. Üçüncü ve son adım, "işlev" kavramının yeniden betimlenmesinden ibaret olacak. İşlevin biyolojik bir terim olduğunu geometrik bir yapı üzerinden açıklayacağım ve bunu, ilgili kavramın doğası hakkında herhangi bir erekbilimsel yargıya varma ihtiyacı duymaksızın yapmaya çalışacağım. Bu son adımdaki ana rehberim Peter Gärdenfors'un *kavramsal uzaylar* [*conceptual spaces*] fikri olacak.

2. Biyoloji erekbilimsel düşünme tarzından ne fayda elde edebilir?

En başta "erekbilim" teriminin ne anlama geldiğini açıklamalıyız. Erekbilim [teleology], gayelilik [*finality*] ile eş anlamlı biçimde, bir son veya amaca gönderimde bulunularak yapılan açıklamaya denir. Bu kelime, Yunancadaki "erek" [telos] ve "akıl yürütme" [logos] kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur ve antik felsefede oldukça önemli bir tarihçesi vardır. Aristoteles'in nedenler kuramı, bu terimin arkaik köklerinin kanıtıdır. Aristotelesçi doğa felsefesinde bir şeyin bilinebilmesinin koşulu, o şeyin nedeninin [aitia] bilinmesi ile belirlenir. Aristoteles, belli bir şeyin var oluş nedeninin dört başı mamur bir açıklaması olarak dört çeşit neden tespit etmiştir ve bunlara maddi [*material*], formel/biçimsel [*formal*], etken/fail [*efficient*] ve ereksel [*final*] neden demiştir. Bu nedenlerin son ikisi, erekbilimin biyolojideki çağdaş anlamıyla yakından ilgilidir. Etken neden "değişimin ya da durağanlığın temel kaynağı" olarak tanımlanabilir.[4] Bu betimleme, günümüz biyolojisinde kendisine yer bulan akıllı tasarım argümanlarının "tasarımcı" imgesi ile kavramsal bakımdan benzerlikler taşır. Örneğin, bir tasarımla tasarımcısı arasındaki ilişki, bir çocuğun babasıyla olan ilişkisine benzer; çocuğun varoluş kaynağı babasıdır ve çocuk, babasının iradesi olmadan dünyaya gelemez.

Antik gelenekte *ereksel neden*, erek (telos) veya "bir şeyin uğruna yapıldığı şey" anlamına gelir. Bu kavram, evrim kuramı ile alakalı pek çok ateşli tar-

4 Falcon, A., "Aristotle on Causality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Bahar 2015). https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality/

tışmanın başlıca konusu haline gelmiştir. Bu tartışma bünyesinde savunulan argümanlardan birisi de saat-saatçi arasındaki ilişki ile doğa-tasarımcı arasındaki ilişki üzerinden yürütülen analoji/benzetmedir. Mekanik bilim döneminden oldukça etkilenen William Paley,[5] biyolojik organizmaları makinelerle özdeşleştirmenin çekiciliğine kapılmıştır. Bir saatin onu tasarlayan bir saatçiye ihtiyaç duymasına benzer şekilde doğanın da bir tasarımcısının olması gerektiğini varsaymıştır. Bu analoji üzerinden, organizmaların nasıl işlediğini açıklamaya çalışmıştır.[6]

Paley'nin bu argümanı doğacı teologların beğenisini toplamaktadır çünkü onlara göre Dünya üzerindeki yaşamın kompleks ve karmaşık yapısı ancak bir Yaratıcı tarafından kurgulanmış olmalıdır. Doğacı teologların bu inançları bir saatin aynı zamanda onu tasarlayan bir saatçiyi de gerekli kılan düşünme tarzına oldukça benzemektedir. Bir saatin yapımı için gerekli olan tüm malzemeler saatçi tarafından bir araya getirilir ve saatçinin tasarladığı planda tüm parçalar bir bütün haline gelerek etken bir araca dönüşür. Bu manada, saatin erekselliği tasarımcısının niyeti doğrultusunda belirlenir.

Yukarıda sunulan betimleme sayesinde, doğacı teologlar ile evrimsel biyologlar arasında anlaşmazlığa yol açan düşünceyi kavramak pek de zor olmasa gerek. Şüphesiz, tasarımcısız bir tasarım, her iki tarafın da kabul ettiği üzere kavramsal bir çelişkidir. Bununla birlikte, evrimsel biyologlar, doğal süreçlerin açıklanışında tasarım analojisine başvurulmasının erekbilimin biyolojik yönteme sızmasına müsaade ettiği yönünde uyarılarda bulunurlar. Yine aynı nedenden ötürü, doğada ereksellik fikrine doğrudan başvurmaktan da kaçınırlar. Doğacı teologların savunduğu argümanlar kelimenin tam anlamıyla erekbilimsel imalarla dolup taşarken, evrimsel biyologlar ise yalnızca tele-

5 Paley, W., *Natural Theology*, ed. M. D. Eddy, D, Knight, New York: Oxford University Press, 1802.

6 Tasarım argümanının aslında bir analoji olmadığına, daha ziyade "en iyi açıklamaya çıkarım" [the inference to the best explanation] durumuna dair zayıf bit örnek olduğuna ilişkin görüş için, bkz. Elliot Sober (2000). Paley'in saatçi argümanı ışığında iyiliksever bir tanrının var olma ihtimali [likelihood] epeyce yüksektir ancak aynı argümanın inandırıcı bir hipotez olarak kabul görme olasılığı [*probability*] oldukça düşüktür (s. 32). Sober'in iddiasına göre Paley'in argümanı analoji formunda kabul görse dahi inandırıcılık açısından başarısız olacaktır. Sober, Hume'un analojik argümanları çözümleyişinin de yardımıyla, canlılarla yapay olgular arasında inşa olunan benzerliğin güvenirliğini inceler. Humecu bir değerlendirmeye göre organizmalarla saatler arasındaki benzerlik, akıllı tasarımla ilgili varılabilecek herhangi bir sonuca destek sunmakta oldukça yetersizdir (ss. 33-35). Bu yüzden, hem Sober'in görüşleri, hem de bu konunun Humecu bir perspektiften değerlendirilişi, Paley'in akıllı tasarım üzerine sunduğu argümanların ikna edicilikten uzak olduğunu ortaya koymaktadır

onomik konuşmada erekbilimsel metaforlar kullanır.[7] "Teleonomi" terimi, biçimsel olarak "erek" [telos] ve "yasa" [nomos] kelimelerinden oluşur ve bu bağlamda "evrimsel adaptasyon sayesinde yaşayan organizmalarda görülen yapısal ereksellik veya işlev" anlamına gelir.[8]

Evrimsel biyolog Ernst Mayr, amaç-yönelimli davranışların tarihsel süreçler (örneğin; doğal seçilim ya da evrimsel değişim) içerisinde değil, kati bir biçimde davranmaya "programlanmış" tekil organizmalarda (örneğin; bir yırtıcıdan kaçınan bir hayvan, göç eden bir kuş, dişiye gösteriş yapan bir erkek) bulunabileceğini savunur.[9] Bu minvalde ereksellik, biyolojide salt teknik bir terimdir ve organizmalar bu şekilde tanımlandıklarında farklı tipte verilere uygun biçimde yanıt vermek üzere programlanan bilgisayarlara benzer. Mayr, aynı konu üzerine Colin S. Pittendrigh'in[10] paylaştığı düşünceleri benimseyerek, biyolojide erekbilim kullanımını, yani teleonomiyi, Aristotelesçi gayesel erekbilimden ayırır. Doğacı teologlar, doğal süreçlerin nizami biçimde tasarlandığına ve canlılar aleminin tarihselliği boyunca daha da kusursuz hale geldiğine inandıkları için, doğayı Aristotelesçi manada erekbilimsel bir biçimde tanımlarlar. "Teleonomi" terimi ise, "bir program ve bilgi kodu temelinde işlem gören sistemler" ile ilgili olup "fiziko-kimyasal bakımdan analiz edilebilen" olgulara gönderimde bulunur.[11] Darwinci biyologların bilimde başvurmayı seçtikleri erekbilim tanımı budur.

Evrimci biyologlar, kendilerinin erekbilime başvurmalarını terimin gündelik kullanımından ayrı tutarak teolojik kavramlardan uzak durmaya çalışırlar. Kullandıkları erekbilimsel ifadelerin bir çeşit *kısa yol* olduğunu iddia ederler.[12] Biyologların literatürde kullandıkları ifadelerin tamamıyla teknik olduğunu söyleyemeyiz (örneğin; "kaçınma stratejisi", bir şey için seçilmiş olma gibi ifadeler). Buna rağmen zoolog Simon Maddrell'in iddiasına göre, bu ve benzeri yarı-teknik ifadelerin kullanımı biyologların erekbilimin (akademik olmayan) günlük dil içerisindeki anlamına itibar ettiğini göstermez. Erekbilimsel çağ-

7 Mayr, E., "Cause and Effect in Biology", *Science*, *New Series*, C. 134, S. 3489 (1961), 1501-1506.

8 "Teleonomy", Merriam-Webster Sözlüğü, Erişim tarihi: 23 Ocak 2018: https://www.merriam-webster.com/dictionary/teleonomy.

9 Mayr, *age.*, s. 1503-1504.

10 Pittendrigh, C. S., "Adaptation, Natural Selection, and Behaviour", *Behavior and Evolution* (ed. A. Roe, G. G. Simpson), New Haven, CT: Yale University Press, 1958, s. 390-416.

11 Mayr, *age.*, s. 1504.

12 Maddrell, S.H.P., "Why Are There No Insects in the Open Sea?", *The Journal of Experimental Biology*, C. 201, S.17, (1998), s. 2461-2464.

rışımları olan bu fikirler, kısaca "evrimsel strateji" ya da "doğal seçilim" diye adlandırılan olgulara dair okuyucuya bir öngörü kazandırmak gibi tamamıyla pragmatik roller üstlenir. Bu kullanımlar araçsaldır ve bu yüzden de evrimsel biyoloji ile ilişkileri bakımından sadece dışsal değerlerinden bahsedilebilir. Maddrell'in "Why Are There No Insects in the Open Sea?" [Açık Denizde Neden Hiç Böcek Yok?][13] başlıklı makalesinde tarif ettiği üzere, erekbilimsel ifadeler bilimsel faaliyetin kısa yolları şeklinde düşünülmelidir:

> Bu makalede geliştirilen argümanlarda, evrimsel adaptasyon sonucunda meydana gelen değişimi betimlerken kullanılan ve her ne kadar uygun da olsa yavaş çalışan bir yöntem yerine açıkça erekbilimsel olan daha kısa ifadeler benimsenmiştir. Bu durum, evrimin tesadüfen ortaya çıkan, doğal seçilimle edinilmiş bir avantaj sağlayan mutasyonlardan başka bir şeyle gerçekleştiğini ima etmek adına kullanılmamalıdır.[14]

Erekbilimsel düşünme tarzının evrimsel biyolojiye sunduğu araçsal değer üzerine Maddrell'e katılıyorum. Erekbilimin biyolojiye tek faydasının, bilimde araştırılan karmaşık yapıların ve ilişkilerin kısaltılması yönünde bir yöntem sağlamak olduğunu düşünüyor. Bununla birlikte, metaforlar da şüphesiz kendi koşullarında değerlidir (örneğin; daha uzun bir bilimsel açıklama yerine kullanılan bir kısaltma). Metaforik ifadelerin önemi, Darwin tarafından bile "kısaltma için neredeyse kaçınılmaz" olmaları bakımından kabul edilmiştir.[15] Peki, erekbilimsel düşünme tarzını sadece bir metafor olması bakımından değerli kılmakta ısrar edersek, tıpkı Lewens'in iddia ettiği gibi, biyolojik alemi anlayışımızda bir noksanlık olur mu?[16] Metaforik akıl yürütme, biyolojik olguları erekbilime başvurarak açıklamanın sunduğu avantajları karşılayabilecek güce sahip değil mi?

Benim bu sorulara yanıtım olumsuz olacak. Erekbilimsel ifadelerin biyolojiye sağlayabilecekleri tek hizmet kullanışlı metaforlar sunmaktır ve bunun ötesine geçememektedirler. Bu sebeple de erekbilimin evrimsel biyoloji açısından vazgeçilebilir olduğunu savunacağım. Erekbilimsel düşünme tarzı şu

13 *Age.*
14 *Age.*, s. 2461.
15 Darwin, C., *The Origin of Species by Charles Darwin: A Variorum Text*, ed. M. Peckham, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959, s. 165.
16 Lewens, T., "Function Talk and the Artefact Model", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, C. 31, S.1 (2000), s.108.

nedenlerden ötürü tasfiye edilebilir: (i) bir metafor olması dışında herhangi bir değersel niteliği yoktur; (ii) erekbilimsel terimlerle ifade edilen her şey, bu terimler olmadan da ifade edilebilir. Örneğin, "doğal seçilim" kolayca matematiksel hale getirilerek "diferansiyel reprodüksiyon" ile yer değiştirebilir, ki zaten akademik tartışmaların çoğu aslında ikinci terimi kullanmaktadır (örn. *Evolution* dergisindeki tartışmalar).[17] Yine de, erekbilimin biyolojiden tasfiye edilmesine karşı çıkanlar ve metaforların bilimsel faaliyetin dışında tutulması durumunda bilimin geri dönüşü olamayacak bir içerik kaybına uğrayacağını savunanlar olabilir. "Metaforlardan arındırılmış bir biyolojinin" prensipte mümkün olmasına karşın, bunu gerçekleştirmenin ise ancak "kuramda herhangi bir anda fiziksel olarak gerçekten de var olan şeylerin büyük bir kısmının parçalanmasıyla" mümkün olacağı iddia edilebilir.[18] Benim önerim ise, metaforların terk edilmesinden ziyade, faydalı bir metaforun bilimsel söyleme sunabileceğinden daha da fazlasına sahip olduğu iddiasındaki herbir şeyin tartışma dışı bırakılmasıdır. Modern biyolojinin gelişiminde erekbilimsel düşünce tarzına fazlaca prim verenlerin bu görüşüme sempatiyle yaklaşmayacakları açıktır. Bununla birlikte, eğer bilimin kendi özerkliğini elde etmesini istiyorsak, önerdiğim duruş takınılması gereken bir tavırdır.

3. Erekbilimden Arındırmanın İlk Adımı: "Amaçtan" kurtulma yolunda eski bir deneme

Evrimsel biyoloji adına erekbilimsel düşünme tarzının gerçek bir kıymetinin olmadığının gerekçelerini belirttiğimize göre, biyolojik yöntemin erekbilimden özgürleştirilmesi sürecinin detaylarıyla devam edebiliriz. Tasfiye yöntemimiz şu üç aşamadan oluşacaktır: İlkin "amaç", daha sonra da "tasarım" teriminden kurtulacağız. En son ise "işlev" terimi için yeni bir tanım öne süreceğiz. Şimdi Stephen Jay Gould'un önerilerinden faydalanarak erekbilimden arındırma sürecinin ilk adımını inşa edelim..

Stephen Jay Gould, Richard Charles Lewontin ile birlikte kaleme aldığı "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm" [San Marco Spandrelleri ve Panglossian Paradigması][19] başlıklı makalede adaptasyoncu programı

17 Ruse, M., "Metaphor in Evolutionary Biology", *Revue Internationale de Philosophie,* C. 54, S. 214 (2000), s. 602.

18 *Age.*, s. 606.

19 Gould, S. J., Lewontin, R. C., "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, C. 205, S. 1161 (1979), s. 581-598.

eleştirir. Temellerini ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında A. R. Wallace ve A. Weismann'ın attığı bu program, evrimde doğal seçilimin oynadığı role fazla değer biçmesi ve adaptasyonları neredeyse tüm organik formların başlıca kaynağı addetmesi bakımından Gould ve Lewontin tarafından reddedilir.[20] Bu eğilimin günümüzdeki takipçileri ise evrimsel biyolojide yalnızca parça ve genlerle uğraşarak, organizmalar üzerine yapılan çalışmalarda "tarih ve mimarinin bütünleşmiş gelişimsel bloklarına ve yaygın kısıtlarına" yeterince önem vermemekle suçlanır.[21] Gould ve Lewontin, evrim teorisinde yapılan yanlışlardan kurtulmak için Darwin'in çoğulculuğunun yeniden hayata geçirilmesi gerektiğini savunur. Bu sebepten ötürü, evrimsel süreçleri açıklamakta doğrudan (birincil) adaptasyon tarafından üstlenilen rolün zayıflatılması için kimi alternatifler önerir. Bu olguya mimari, gelişimsel ya da tarihsel sebeplerden dolayı hâlihazırda var olan parçaların ikincil bir çalışmasıymış gibi yaklaşmak, bu seçeneklerden biridir.[22] Başka bir deyişle, Darwin'in öne sürdüğü büyüme korelasyonuna benzer bir iddiada bulunarak biyolojik evrimin adaptif olmayan [non-adaptive] ikincil sonuçlarının olduğunu savunurlar.[23] Evrimsel süreçlerin bu tip sonuçları "amaç"tan bağımsızdır çünkü yakın yapılarda meydana gelen adaptasyonların doğrudan sonuçları olmaktan ziyade yan ürünleridirler. Daha spesifik olarak, Gould ve Lewontin, evrimi incelerken mimari bir kavram olan *spandrel*'i kullanmayı önerir..

Mimari terminolojide spandreller "iki yuvarlak kemerin dik açılarda kesişmesiyle oluşan üçgenimsi boşluklar" demektir ve her bir spandrel "azalan alanının içerisine hayranlık uyandırıcı bir şekilde sığdırılan bir tasarım" için yer tahsis eder.[24] Venedik'teki Basilica di San Marco'nun tonozları klasik bir spandrel örneğidir. Bu yapı, tasarımda alınan diğer (figüratif) kararların bir sonucu olarak açığa çıkan yerler ya da boşluklarla melekleri ve İsa'nın havarilerini resmeden Hristiyan figüratif sanatının mükemmel bir temsilidir. Gould ve Lewontin'in kullandıkları analojide mimari bir modelden yararlanmayı tercih etmelerinin sebebi, " evlerden ırak" bir örnekleme kullanarak kendi akıl yürütmelerinin kıymetine herhangi bir adaptasyoncu eğilim tarafından gölge

20 *Age.*, s. 584.
21 *Age.*, s. 597.
22 *Age.*, s. 593.
23 Bkz. Gould & Lewontin, *age.*, s. 590-591'de Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1872b) eserine yapılan göndermeler.
24 *Age.*, s. s. 581.

düşürülmesinin önüne geçilebileceğine inanmalarıdır.[25] "Spandrel" kavramı aynı zamanda etimolojik manası bakımından da bir avantaj sunar; ölçüm ve geometri alanlarına ait "uzaklık" [distance] ile eşanlamlı olan "span" kelimesinden gelmektedir. Gould ve Lewontin, terminolojik bakımdan faydalı olan bu kavramın da yardımıyla, adaptif süreçler üzerinden açıklanamayan meselelerin çözüme kavuşturulabileceğini ve evrimsel kuramdaki boşlukların doldurulabileceğini belirtirler. Spandrel kavramı hipotezleri açısından merkezi öneme sahiptir çünkü tarihsel köken ile sonradan ortaya çıkan faydanın birbirinden ayrıştırılması şeklinde özetlenebilecek ciddi bir problemin kaynağına işaret eder. Gould, bir organizmanın meydana gelişi ile bu organizmanın etkinliği arasında bir devamlılık olduğunu iddia eder, çünkü spandrellerin açıklanışları hem "her ne kadar zorunlu da olsa aynı zamanda sonuçsal olan (ve bu yüzden adaptif olmayan) bir biçim olarak nasıl ortaya çıktıklarını" hem de "potansiyel olarak hayati öneme sahip sonradan (veya ikincil adaptif) kullanımlarını" barındırmaktadır.[26] Bu fikir, evrimsel bir sorunsalı sadeleştirerek, biyoloji biliminin "doğaüstü" açıklamalara başvurma gerekliliğinden kurtulması adına bir adım daha atmamızı sağlar.

Gould'un evrimsel biyolojide spandrel kavramına başvurması, aynı zamanda, işlevselcilik ve biçimselcilik gibi iki karşıt kampı bir araya getirme çabası olarak da yorumlanabilir.[27] Evrimin fiziksel ihtimaller dahilinde değerlendirilmesi, Darwin ve Lamarck gibi işlevsel biyologlar ile Etienne Geoffroy Saint-Hilaire ve Johann Wolfgang von Goethe gibi biçimselci biyologlar arasında uzun süre bitmeyen bir tartışmanın alevlenmesine sebebiyet vermiştir. İlk grup, organizmaların, çevrelerine nasıl adapte olduklarına göre pragmatik olarak kimi nitelikler elde ettiklerini savunur. Diğer grup ise, organizmaların, türler özelinde birbirleri ile yapısal benzerlikler taşıdığını ve bu yüzden de doğada temel bir değişimin gözlemlenebilmesinin mümkün olmadığını savunur. Taraflar arasındaki anlaşmazlık, Clark ve York'un da ifade ettiği üzere, Darwin'in konuya ilişkin daha sonraki çabaları sayesinde giderilmiştir.[28] Darwin'in gösterdiği şu olmuştur: Organizmalar, ilk oluşumlarından sonra da evrimleşmeye devam eden yapıların sınırladığı gelişimsel yolları takip eder. Bu yeni sunulan

25 Gould, S. J., "The Exaptive Excellence of Spandrels as a Term and Prototype", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, C. 92, S. 20 (1997), s. 10750)
26 (1997, s. 1751)
27 Clark, B., York, R., "Stephen Jay Gould's Critique of Progress", *Monthly Review*, C. 62, S. 9, (2011), s. 19-36
28 *Age*., s. 26-27.

düzlemde, aktif adaptasyon ile yapısal kısıtlar arasındaki bağ (yani tarihsellik) yeniden kurulmuş olur. Darwin, mevcut var oluş koşulları ve türoluş olanakları [contingencies of phylogeny] içerisinde tarihsel kalıtsallığın oynadığı rolün önemini vurgular.[29] Gould, Darwin'i takip ederek yapıların tarihin olanaklı ürünleri olduğunu iddia eder. Bu olgunun en bilinen örneklerinden birisi gözün oluşumudur. Hayvanların erken dönem gelişimleri sırasında doku gruplarının özelleşmesinde hayati önem arz eden *Pax* genleri, karmaşık gözlerin oluşması adına "doğa tarafından" özel olarak "seçilmiş" değildir. Aslında bu genler başka bir nedenden ötürü oluşmuş, buna göre de gelişmiştir. Bununla birlikte Pax genlerinden evrilen yapı, farklı türlerin, bu genlere sahip oldukları durumda, göz oluşturma işlevi edinmelerini sağlar. Farklı türler, sadece tek ve eşsiz bir evrimsel yolla değil, "eştürel gelişimsel yollar" üzerinden karmaşık göz formları edinir. Pax genlerinin evrimleşerek karmaşık gözler oluşturmasını sağlayan temel yapı, bu bakımdan "tarihsel bir üründür".[30]

Mimari bir kavram olan spandrel, evrim kuramı üzerine biçimsel bir yaklaşım geliştirmek adına daha önce hem Gould ve Lewontin [31] hem de Gould ve Vrba[32] tarafından ele alınan *ardıl aptasyon* [exaptation] fikrinden ilham alır. Gould, biyolojik formların adaptif olmayan yanlarına odaklanır ve doğada bu yapıların tarihsel akış içerisinde öyle ya da böyle her koşulda ortaya çıkacağını kanıtlamaya çalışır. Uyum başarısına [fitness] getirilen bu yeni perspektif, bir özelliğin [trait] ilk ortaya çıkışının amaç-yönelimsel bir biçimde açıklanması zorunluluğunu ortadan kaldırarak, Darwinci teorinin geleneksel adaptasyon temelli yorumlanışının sahip olduğu otoriteyi de zayıflatır. Ardıl aptasyon, en basit haliyle, önceden var olan bir yapı ya da biçimin üzerine gelen yeni bir yararlılık ya da kullanım biçimi olarak tanımlanabilir. Darwin'den önceki yaratılışçılar, "adaptasyon" terimini etimolojik manasına uygun bir biçimde kullanırdı, ki bu terim *aptus* kelimesine *ad* önekinin gelmesiyle oluşmuş, "yerine getirdiği görev *adına* özel olarak tasarlanan" anlamını kazanmıştır.[33] Fakat öte yandan, geçmişte başka bir yararlılık adına evrimleşmiş olsa ya da hiçbir işlevi bulunmasa da, daha sonradan şimdiki rollerine uyumlu hale geldikleri için, evrimde kimi niteliklerin meydana gelişi bu adaptasyon imgesine aykırıdır:

29 Gould, S. J., *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2002, s. 251-260.
30 Clark&York, *age.*, s. 29.
31 Gould & Lewontin, *age.*
32 Gould, S. J., Vrba, E. S., "Exaptation-A Missing Term in the Science of Forms", *Paleobiology*, C. 8, No. 1 (1982), s. 4-15.
33 *Age.*, s. 4.

> Şimdiki rollerine, dolayısıyla *aptus*larına uygun olsalar da bunun için tasarlanmamışlardır, ki bu yüzden de *ad aptus* değillerdir ya da uyum başarısına doğru ilerlememişlerdir. Kendi uyum başarılarını, başka sebepler yüzünden var olan niteliklere borçlulardır, bu yüzden biçimleri *sebebiyle (ex) seçilmiş (aptus)*, yani *ex aptus* şeylerdir.[34]

"Doğal seçilim", bu değerlendirmelerin ışığında, yeni bir uyum başarısı sınıflandırması içerecek şekilde daha geniş bir tanıma kavuşur. Bundan böyle adaptasyon ve ardıl aptasyon, "aptasyon" olgusunun alt kümeleri olarak tanımlanır. "Aptasyon" süreçleri ise, bu yeni sınıflamaya göre, organizmların karakterlerini ya şimdiki kullanımlarıyla ya da daha sonra uyumlu hale geldikleri kullanımlar aracılığıyla şekillendirmiş olur.

Gould ve meslektaşlarının ardıl aptasyon kuramı, biyolojide erekbilimsel düşünme tarzının ele alınış yöntemleri bakımından bize taze fikirler sunar. Bununla birlikte, bu kavram Darwinci evrim kuramına tamamen yabancı da değildir.[35] Darwin, halihazırda *The Expression of the Emotions in Man and Animals* [İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi][36] başlıklı kitabında, ardıl aptasyonun birtakım örneklerine işaret eder. Dolayısıyla bu metinsel kanıt, ortodoks Darwincilerin gözünde Gould tarafından öne sürülen kuramın önemini artırmaktadır. Barry Allen, Darwin'in yazıları içerisindeki üç örnekten bahseder: İlkin, "hayvanın dokusal uzantılarının sertleşip dikilmesi, onun düşmanları ya da rakiplerine daha büyük ve daha tehlikeli görünmesini sağlar"; ikincil olarak, "güçlü bir hareketin (dişleri sıkma, kıvranma, çığlık atma) fiziksel ıstırabı rahatlatması gibi örneklerde olduğu üzere çekilmekte olan acının hafifletilmesi" için ardıl aptasyon olarak "ağlama" davranışı görülür; son olarak ise, Darwin'in duygusal ifadelerimizin görünürde bağımsız olan kökeni hakkında kendisinin bir argümanı vardır.[37] Allen'in dikkat çektiği üzere, Darwin kaslarımızın duygusal ifadeleri göstermek için evrimleşmiş olabileceğine ihtimal vermez. Hislerimizin bedensel dışavurumlarının doğal seçilimin ürünleri değil, büyük olasılıkla adaptif olmayan süreçlerin sonuçları olduğunu dikkate almamız gerektiğini savunur. Ardıl aptasyon sonucu oluşan spandrellere daha

34 *Age.*, s. 6.
35 Allen, B., *Knowledge and Civilization*, Boulder: CO, Westview Press, 2004;
Artifice and Design, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2008.
36 Darwin, C. [1872], *The Expression of the Emotions in Man and Animals,* Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 1998.
37 Allen, B., *Knowledge and Civilization*, *age.*, s. 191.

fazla da örnek gösterilebilir; Allen'a göre, beynin evrimi bu örneklerden biri olmaya önemli bir adaydır.[38] Bildiğimiz en karmaşık sistemin hominid beyni olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, nöral evrimde yaşanan geniş çaplı değişimlerin anlamlı spandreller "üretmesini" de bekleyebiliriz.

Arındırma yönteminin bir sonraki aşamasına geçmeden önce, Gould'un spandrel fikrine başvurmaktaki sebebimin "amaç" teriminin evrimsel çalışmalara sızabileceği tüm kapıları kapatmak olmadığını belirtmemde fayda var. Bu tarz kapsamlı bir çalışmanın adaptif süreçler için olduğu kadar adaptif olmayan süreçler için de amaçtan bağımsız bir açıklama gerektirdiği aşikar. Fakat bu makalenin hedefi her şeyin amaç-yönelimli süreçlerin sonucunda evrimleşmiş olduğuna dair görüşün topyekün ortadan kaldırılması değil bu görüşün temellerinin basit bir biçimde zayıflatılmasıdır. Bu görüşe karşıt bir örnek göstermek, ereksel açıklamaların evrimsel süreçlerin doğasına içkin olduğu iddiasını çürütmek için yeterlidir. Benim için bu örnek, adaptif olmayan süreçlerin varlığıdır. "Amaç" teriminin gündelik dil içerisindeki kullanımı belirsizdir fakat bu durum terimin bilimsel faaliyet içerisindeki kullanımlarını topyekûn geçersiz kılamaz. Bu yüzden "ardılaptasyon" teriminin altının çizilmesindeki en temel sebep, erekbilimsel düşünme tarzıyla bilimsel düşüncenin birbirine karışmasının önüne geçmektir. İnanıyorum ki ereksel süreçlere karşı gösterilebilecek en azından güçlü bir istisnai durum, doğacı teologların Tanrı'nın eserlerinde aradığı kusursuzluğu tehdir etmekte yeterli olacaktır.[39]

4. Erekbilimden Arındırmanın İkinci Adımı: "Tasarım"dan kurtulmaya yönelik yeni bir çaba

Erekbilimden arındırmanın ikinci adımı, evrim kuramını "tasarım" kavramının boyunduruğundan kurtarma girişimidir. Bu bölümde, ilkin, tasarım kavramını "işlev" terimiyle bir tutarak tanımlamanın geçerliliğini inceleyeceğim. İlk bakışta kulağa mantıklı gelse de, biyolojik araştırmaların "tasarım" kavramından arındırılması yönündeki bu önerinin bize ne gibi bir maliyetinin olacağını da incelemeliyiz. Bu asimilatif yaklaşımın biyolojideki erekbilimsel kavramları doğallaştırma hususunda başarılı olup olmadığını değerlendireceğiz. Ardın-

38 *Age.*, s. 10.

39 Bu fırsattan istifade, makaleme verdiği yanıtta şu noktaya dikkat çeken muhatabıma teşekkür etmek istiyorum: "Amaç" teriminin kullanımına dair karşıt (çelişki yaratacak) argümanlar sunarken adaptif süreçlere ilişkin hiçbir tane karşıt-argüman sunmuyorum.. Bu eleştiri , niçin sadece adaptif olmayan süreçleri incelemekle yetindiğimi açıklamama izin veriyor.

dan, işlevle tasarım arasındaki klasik özdeşliğin Colin Allen ve Marc Bekoff[40] tarafından kırılma çabasını, işlev ve tasarımın birbirlerini gereksindirmedikleri aykırı örneklere bakarak açık bir şekilde ifade edeceğim. Son olarak, bilimsel terminolojide "tasarım" teriminin korunmasında ısrarcı olmanın sorunlarına dikkat çekeceğim. Konuşma dilinde nasıl betimlendiğine bakılmaksızın, biyolojik bir olgunun gerçek doğasının ortaya çıkarılması adına yapısal gerçekçiliğin benimsenmesini öneriyorum. Bu çabanın beklenen sonucu, biyolojik açıklamada erekbilimsel düşünme tarzının indirgenemez olduğu düşünülen değerinin yok sayılması ve yalnızca bir analoji olması bakımından değerli kabul edilmesi olacak.

Allen ve Bekoff, "Biological Function, Adaptation, and Natural Design" [Biyolojik İşlev, Adaptasyon ve Doğal Tasarım][41] başlıklı makalede, biyologların bilimsel çözümlemelerinde erekbilimsel fikirleri açıkça ifade etmekten kaçındıklarını, fakat öte yandan bu gibi kavramlar hakkında üstü kapalı iddialarda bulunurken o kadar da rahatsız hissetmediklerini iddia eder. Örneğin, biyologlar belli bir çeşit kuş için "yumurta kabuğundan kurtulma davranışının *bir işlevinin* yavruyu korumak" olduğunu özellikle ifade etmezler. Daha ziyade akademik yazılarında "işlev" kelimesini içermeyen dolaylı bir dil seçerler; örneğin, "anne ve baba, yavruyu korumak üzerebeyaz yumurta kabuklarından kurtulur".[42] Açıklanması gereken olgu işlev değil de tasarım olduğunda ise, bu olguya doğrudan gönderimde bulunmak bize daha da pahalıya patlar. Bunun sebebi, evrim sürecini sanki bir yönde ilerliyormuş ya da bir kontrol edeni varmış gibi nitelediği için, "tasarım" teriminin işlevden daha kuvvetli erekbilimsel çağrışımlara sahip olmasıdır. İşte bu yüzden, "tasarım" kavramının doğallaştırılması, akademik makalelerinde de bu kavramdan bahsedebilmek isteyen biyologlar için önemli bir mesele haline gelir. Biyoloji yönteminde erekbilimsel fikirlerin muhafaza edilmesine karşı çıkan mesleki şüphecilik, belirsiz bir kavramı bir diğeri ile asimile etmek hususunda ciddi sayıda biliminsanını bir araya getirir. Doğal tasarımın (DT) işlev (İ) fikri üzerinden açıklanışı buna iyi bir örnek teşkil edebilir:[43]

> [DT=İ] Ö'nün (bir özelliğin) X için doğal tasarlanmış olmasının gerek ve yeter koşulu Ö'nün biyolojik bir işlevinin X olmasıdır.

40 Allen, C., Bekoff, M., "Biological Function, Adaptation, and Natural Design", *Philosophy of Science*, C. 62, S. 4 (1995), s. 609-622.
41 *Age.*
42 *Age.*, s. 610-611.
43 *Age.*, s. 611.

Bu tanımda tanımlanan ifade, yani doğal tasarım, tanımlayan ifadeye, yani biyolojik işleve, indirgenecek ya da başka bir deyişle onun tarafından asimile edilecektir. Tasarımı doğrudan ismiyle anmaktan kaçınmak için "tasarım" kavramının görece zararsız ve bilimsel olarak daha kabul edilebilir eşanlamlılarından birisiyle, mesela özel bir işlevi yerine getirme ile değiştirilmesi önerilebilir.

Yine de eşanlamlılık üzerinden tanımlama yapmak hususunda dikkatli olunmalı çünkü bir yandan eleştirilere cevap verirken diğer yandan sonsuzgerilemeye [infinite regress] neden olunabilir. "Tasarım" kavramına yöneltilen eleştiri, onu tanımlama yolunda yapılan bir manevra ile başarılı bir şekilde bertaraf edilse bile, erekbilimsel çağrışım tehdidi giderilememiştir. Örneğin, tanımlayıcı terimin (mesela, işlev) bilimsel statüsü bir tartışma konusu haline gelebilir. Bu da şimdi başka bir kavramın doğalcı bir tanıma ihtiyaç duyduğu anlamına geliyor, ki bu durum onun daha masumane bir terim ile yer değiştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Belirsiz bir terimin bir diğer terim ile tanımlanması, tanımlanan kavramın doğallaştırılmasına beklendiği ölçüde destek olmaz. Aksine, zincirleme bir tepkinin bir sonucu olarak erekbilimsel düşünme tarzının biyolojideki tüm terimlere yayılmasına yardımcı olur. Erekbilimsel bakımdan değer yüklü kavramların bilimsel olarak daha kabul edilebilir kavramlar aracılığıyla doğallaştırılması önerisi (yanlış bir biçimde) ciddi ölçüde dikkate alındığı takdirde, ne yazık ki bu sonsuza giden doğallaştırma çabası biyolojide bilimsel bakımdan güvenilir hiçbir terim bırakmayacaktır. Bu sebeplerden dolayı, böylesine kolay bir teklife karşı koymak her ne kadar zor da olsa, "(doğal) tasarım" ve "işlev" kavramlarını DT=İ argümanı üzerinden birbirine bağlamaya yönelik her çabadan uzak durulması gerekir.[44]

"Tasarım"ı "işlev"e asimile etme stratejisi yerine gelecek vaat eden başka bir yönteme başvurulabilir. Allen ve Bekoff, doğal şartlarda hayvan davranışlarını inceleyen bilimsel çalışma alanı olan etolojideki gelişmelerden ilham alarak bir düşünme tarzı ortaya atar.[45] Eğer organik bir parçanın işlevi ile bu işlevi yerine getiren tasarım arasında bir ayrım varsa, bu ayrımın aydınlatılması yukarıda verilen DT=İ argümanına karşıt bir örnek sunacaktır. Bunu gerçekleştirme yollarından biri, işlev ve tasarımın birbirlerini zorunlu kılmadıkları kimi örnekler sunmaktır. Allen ve Bekoff, tasarım ve işlevin özdeşliği ile çelişkili buna benzer bir anomali bulmak adına iletişimsel davranışın evrimini inceler. Araştırmaları sonucunda, hayvanlarda rastlanan üç tarz haberleşme

44 *Age.*, s., 613
45 *Age.*, s. 618.

biçiminden yalnızca birinin DT=İ argümanını doğruladığını fark ederler.[46] İlkin, bir organizmanın davranışında bilgi aktarma gibi bir işlev olmasa dahi bu davranış bilgi aktarabilir. Örneğin, kuşların göç edişini gözlemleyen insanlar bunun nedenlerine dair bilgi toplayabilir ve göç davranışı üzerinden kışın başlangıcını tahmin edebilir. Kuşlar, insanları mevsimsel değişimler hakkında bilgilendirmek için göç ediyor olmasalar da bu davranışları bilgi aktarımı üzerinde *etkilidir*. İletişimsel davranışın ikinci tarzı, DT=İ argümanını doğrular ve bilgi aktarımının, bunu gerçekleştirmek üzere evrimleşen bir işlevin sonucunda meydana geldiğini söyler. Bu yüzden bu tip örnekler, işlevle tasarım arasındaki özdeşliğe katkıda bulunur. İncelenen son iletişim tarzında ise belli bir işlevin doğrudan sonucu olmayabilecek fakat yine de zamanla özelleşmiş bir davranış tipinden bahsedebiliriz. Bahsi geçen iletişimsel davranışın evrimsel süreçler boyunca değişmiş olması ve bir işlevi yerine getirmek adına sonradan özelleşmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu bilgi aktarım seviyesi de klasik DT=İ ilkesini (en azından kuvvetli bir şekilde) desteklemez.

DT=İ argümanına karşıt örnekler, ya argümanın revizyona ihtiyaç duyduğunu, ya da tamamen terk edilmesi gerektiğini gösterir. Biyolog Nikolaas Tinbergen'in[47] iletişimsel sinyaller üzerine çalışmalarından etkilenen Allen ve Bekoff, "ancak ve ancak" şeklinde kısıtlayıcı bir koşul ekleyerek doğal tasarım imgesini düzeltirler.[48] Tinbergen, gerçekleştirilecek bir davranış hakkında karşı tarafa bilgi aktarma ile elde edilecek faydanın, bu davranışı gerçekten yerine getirmeye kıyasla daha fazla olabileceğini iddia eder.[49] Bir çeşit bilgi aktarımı, zamanla bir ritüel formuna dönüşebilir ve hayvanın davranışsal hedefinin ne olduğu hakkında bir fikir vererek diğer hayvanları ikaz edebilir. Örneğin, köpeklerin kuyruk sallaması kavga ihtimaline dair açık bir işarettir. İlk olarak atalarının sergilediği bu davranış şekli, türün şimdiki üyelerinin bu davranışı sergilediği yollara bakıldığında kısmen daha az avantajlı görülebilir. Halbuki bu davranış şekli zaman içerisinde abartılarak bu denli etkili hale gelmiştir. Allen ve Bekoff, Tinbergen'in "ritüelleşme"sine benzer biçimde, optimizasyonun evrimde oynadığı rolü vurgular. Her işlev-tasarım çiftinde *bu* işlevin ortaya çıkmasının *bu* tasarım için en iyi ihtimal olduğunu kabul etmek

46 *Age.,* s., 618-619.

47 Tinbergen, N., "'Drived' Activities, Their Causation, Biological Significance and Emancipation During Evolution", *Quarterly Review of Biology,* S. 27 (1952), s. 1-32.

48 Allen ve Bekoff, *age.*, s. 619.

49 Allen ve Bekoff, "Biological Function, Adaptation, and Natural Design"da (*age.*) buna atıfta bulunur.

yerine, bu iki olguyu birbirlerinden ayrı ele alırlar ve onlara uzun dönem optimizasyon süreçlerinin birer örnekleri olarak eş yaklaşırlar. İşlev ve tasarımın kimi durumlarda birbirlerine yakınsıyor olmalarına rağmen birbirlerinden ayırt edilebileceklerine inanırlar. Önerdikleri tanımın son hali şu şekildedir: X'in *bir özellik olan* Ö'nün biyolojik bir işlevi şeklinde tanımlanması ancak ve ancak şu koşulda mümkündür: Ö'nün ortaya çıkışının yapısal değişimin bir sonucu olması ve bu değişimin sebebinin de Ö'de meydana gelen doğal seçilimin atalarınınkinden daha optimal olmasıdır.[50]

Klasik DT=İ ilkesi üzerinde Allen ve Bekoff tarafından yapılan değişimler, "tasarım" teriminin doğallaştırılması adına daha iyi bir bakış açısı sunabilir. Bununla birlikte erekbilimsel düşünme tarzıyla ilgili biyolojik araştırmalarda ortaya çıkan sorunlar, evrimsel süreçleri çözümleyiş yollarımız analitik tanımlar tarafından domine edildiği müddetçe baki kalacaktır. Evrimsel biyoloji çalışmalarında erekbilimsel terimlerin benimsenmesinin ortaya çıkardığı komplikasyonları su yüzüne çıkarmak için bir çeşit Yapısal Gerçekçi duruşun benimsenmesini tavsiye ediyorum. Bu yaklaşım, bize erekbilimsel bakımdan yüklü terimlerin (örneğin, tasarım, işlev) kullanılmasına devam etmede kararlı gözüken analitik tanımların geçerliliğini eleştirme hususunda yardımcı olacaktır.

Bilimsel gerçekçiliğin bahsi geçen yapısalcı versiyonuna göre, kendi bilimsel kuramlarımıza ve bu kuramların "evrenin ardında bıraktığı izleri kavrama" hususundaki yetkinliğine her ne kadar güvensek de, bu kavrayış ancak yapısal ya da sözdizimsel bir seviyede gerçekleşebilir.[51] Bilim tarihi, bir zamanlar kabul edilmiş olsa da günümüzde yanlış addedilen başarılı kuramların da tarihi olduğuna göre, daha eski kuramların içeriğinin tümünün günümüzde kabul gören kuramlar kapsamında muhafaza edileceğini iddia edemeyiz. Naif bilimsel gerçekçiliğin aksine, kuramsal değişimler [theory-changes] gerçekleşirken bile bir şeylerin güvenilirliğinin muhafaza edilmesi gerekir. Aksi takdirde günümüzde evren tasviri artık kabul görmeyen kuramların nasıl olup da kimi gözlemlerinin hala başarılı bulunduğu ancak birer mucize olarak izah edilebilirdi (örneğin Newton'un kuramının Neptune ve Halley gök cismi üzerine Einstein'in kuramından sonra bile başarılı ampirik çıkarımlarda bulunmaya devam etmesi). Bu yüzden bilimsel kuramların başarısı, en iyi biçimde, evrenin yapılarını temsil edebilme kapasiteleri üzerinden açıklanabilir.[52]

50 Allen&Bekoff, *age.*, s. 615.
51 Worrall, J., "Structural realism: The best of both worlds?", *Dialectica*, S. 43 (1989), s. 99-124.
52 *Age.*, s. 117.

Bu yapısal gerçekçi görüş, tasarımın doğalcı (natüralist) bir terim üzerinden tanımlanmasının olası sorunlarını görmemizde bize yardımcı olabilir. Gözlemlenebilir dünyamıza doğrudan gönderimde bulunmayan kavramsallaştırmaların kullanımıyla ilgili ortaya çıkan zorlukları, gerçekçilerin geliştirdiği mantıksal araçlar aracılığıyla daha iyi idrak edebiliriz. Yapısal gerçekçiliğin başlıca meselelerinden biri kuramsal (teorik) nesnelerin statüsüdür. Kuramsal nesneler, basitçe, gözlemlenemeyen ancak başarılı kuramlarımızla yine de etkilerini takip edebildiğimiz nesneler olarak betimlenebilir. Bu nesnelerin bilimsel statüleri ciddi bir tartışma konusudur, çünkü bu gözlemlenemeyen varlıkların kuram içerisinde nitelenme biçimleri ileride onların bilimsel pratikte nasıl ele alınacağını da etkiler. Bu nesneleri nihai olarak tasfiye edebiliriz ya da ampirik bakımdan erişilebilir hale dönüştükleri bir model ortaya atabiliriz. Biliminsanları, belli olguların varlığını, bu olguların varlığına dair herhangi doğrudan bir kanıt bulunmamasına rağmen, kendi kuramları rehberliğinde varsayar (postulat olarak kabul eder). Benzer bir şekilde, bazı evrimsel biyologlar, doğal tasarımı doğrudan gözlememiş olmalarına rağmen, erekbilim rehberliğinde varsayarlar. Yine de bizler tasarımın ampirik bakımdan erişilebilir bir olguya dönüştürülmesine yönelik bu çabaların başarılı olup olmadıklarına karar vermek adına bir yönteme ihtiyaç duyarız. Bizlerin şu soruya doyurucu bir yanıtı olması gerekir: İlişkilendiği gözlemlenebilir nesneler üzerinden verilen kuramsal terimlere dair tanımlar hangi koşullarda doğrudur? Yapısal gerçekçilik, kuramsal terimlerin bilimsel pratikte kullanım kıstaslarını bize sunar.

Grover Maxwell'in[53] Ramsey aygıtı veya *Ramsey cümleleri*, kuramsal olanı hakkında bilim dilinde konuşabileceğimiz bir varlık çeşidine dönüştürmesi bakımından, bu soruna bir çözüm sunar. Bu cümleler, gözlemlenemeyen nesneleri ya da kuramsal terimleri, bilişsel içeriklerini kaybetmeden yapısal bir model aracılığıyla temsil edebilme imkanını biliminsanlarına sunar.

> Ramsey cümlesinin kuramsal varlıklara gönderimde bulunması ile herhangi bir betimlemeye gönderimde bulunulması arasında hiçbir fark yoktur. (Her ikisi de) değişkenler, niceleyiciler, mantıksal bağlaçlar ve doğrudan göndergeleri betimlemenin göndergelerinden farklı olan betimsel terimler aracılığıyla gerçekleşir. Bu durum, lafı gelmişken, Russell ve benzerlerinin iddialarının bir açılımı olarak da kabul edilebilir, ki onlara göre kuramsal olana dair bilgimiz

53 Maxwell, G., "Structuralist Realism and the Meaning of Theoretical Terms", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (ed. H. Feigl & G. Maxwell, eds), C. 4 (1971), s. 181-192

> tamamıyla yapısal niteliklerle sınırlıdır ve (bu kuramsal varlıkların) içkin doğası hakkında bilgisizizdir .[54]

Bir Ramsey cümlesi, basitçe, kuramsal terimleri varlığı niceleyen yüklem değişkenleriyle [*existentially quantified predicate variables*] değiştirerek bu terimlere yapısal özellikler (ikinci dereceden özellikler) atfeder. Kuramsal varlıklara bu düzenleme sayesinde aşina oluruz. Kuramsal terimler, içerisinde var oldukları yapıya ait özellikler üzerinden tanımlanır ve bu terimlere dolaylı da olsa gönderim yapılabilir. İçkin özelliklerinin bilgisine yabancı olduğumuz için, kuramsal nesneler ve süreçlerin doğası hakkında bir yargıda bulunmanın tek yolu, bunların yapısal özelliklerini incelemektir. Yapısal gerçekçilik bu fırsatı bize tanır.

Ramsey aygıtı klasik DT=İ ilkesine uygulandığında, doğal tasarımın biyolojik işlev üzerinden tanımlanışının bize yalnızca kısmi bir anlatı sunabileceği gayet açıktır. Sıradan bir Ramsey cümlesi pek çok tikel ifade içeren uzun bir bağlaçtır ve bu ifadelerden her biri gözlemsel bir varlıkla kurduğu ilişki bakımından kuramsal varlığın bir niteliğini tespit eder. Bir diğer deyişle, her kuramsal terim "mantıksal ve gözlemsel terimler haricinde bir şey içermeyen (çok uzun) bir ifadenin yalnızca bir kısaltmasıdır".[55] Bunun anlamı, kuramsal terimlerin yapısının bir Ramsey cümlesi ile açığa çıkarılamadığı takdirde, bu terimlerin özelliklerine bilimsel bir konuşma kapsamında değinemeyeceğimizdir. Bu yüzden, eşanlamlılık üzerinden kurulan analitik bir tanım, "doğal tasarım" terimini bilimsel bir kavram haline dönüştürmeye yetmez. Doğal tasarımın sözde bir parçası olduğu süreçler, kimi kuramsal terimlerin (örneğin, işlev) zorunlu olarak bu süreçler tarafından içerildiğine dair varsayımlar üzerinden açıklanamaz. Tasarımla işlev arasında bir özdeşlik kurulması ise, kuramsal terimlerin gözlemlenebilir varlıklar ya da süreçler ile ilintilendirilmesi gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Bu sebeple, evrimsel süreçlerin doğada gerçekten nasıl gerçekleştiğine dair kapsamlı bir açıklama, bu asimile edici betimlemeler aracılığıyla sunulamaz. Allen ve Bekoff'un klasik DT=İ tanımını revize etmesi sayesinde, doğal tasarımın uzun bir değişim ve optimizasyon süreci neticesinde ortaya çıktığını çıkarsayabiliriz. Fakat aynı olgunun bu özellik haricindeki diğer yanları hala açıklanmaya muhtaçtır.

54 *Age.*, s. 188.
55 *Age.*, s. 190-191.

5. Erekbilimden Arındırmanın Son Adımı: "İşlev"i *kavramsal uzaylar* üzerinden yeniden tanımlama

Erekbilimden arındırma sürecinin bu son adımında, işlevin hiçbir erekbilimsel terime başvurmadan tanımlanabilmesi adına yeni bir strateji önereceğim. Verili bir kavramın bir eşanlamlısını seçmek yerine, kavramın matematiksel yapısını ortaya çıkaran bir yöntem formüle etme niyetindeyim. Bu tasarı, Peter Gärdenfors'un *kavramsal uzaylar* [conceptual spaces] fikrinden ilham alır. Belirtilmelidir ki biyolojinin erekbilimsel bakımdan yüklü terimlerden temizlenmesine yönelik daha önce bulunulmuş kimi girişimler mevcuttur, ki Robert Cummins'in işlevsel çözümlemesi bu girişimlerin en iyi bilinenlerindendir. Cummins'in analitik stratejisi, çoğunlukla, evrimsel süreçlerde tasarımdan bahsedilme gerekliliğini ortadan kaldırmak için kullanılmıştır. Bu yaygın olarak faydalanılan yönünden farklı olarak benim amacım, işlev için topolojik bir tanım getirmek üzere Cummins'e başvurmak olacak. Bu bölümde, Cummins tarafından ortaya konulan biyolojik işlevlerin bileşimsel yapısını, Gärdenfors'un kavramlar için tanımladığı uzayların çok boyutlu mimarisi üzerinden inceleyeceğim.

Gärdenfors, *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought* [Kavramsal Uzaylar: Düşüncenin Geometrisi][56] başlıklı kitabında, bilişsellik konusuna odaklanarak, nesnelerin temsil edilebileceği alternatif bir boyut resmeder. Bilişsel bilimlerin mevcut durumunun tutuculuğu yüzünden, beynin temsil edilme yollarının yetersiz kalması hakkında şikayette bulunur: geleneksel temsiller ya Turing makinesinde olduğu gibi sembollere ya da bağlantıcı [connectionist] bir sistemde olduğu gibi sinir ağlarına başvurur. Gärdenfors, kavramların nasıl edinilip kullanıldığına dair bir resmin ortaya çıkması hususunda bu iki temsil biçiminin de bilişsel bilimcilere bir yardımının olamayacağını söyler. Bu süreçlerin anlatılması, kavramsal düzlemde geometrik ve topolojik yapılar aracılığıyla bir temsil gerektirir.[57] Bu temsil biçiminin çalışma alanı, *n*-boyutlu "nitelik uzayları" biçimindeki özelliklerden meydana gelen *kavramsal uzaylar* olarak kodlanabilir. Bir Öklid uzayı, bu kavramsal uzayların canlı bir imgesi olarak düşünülebilir; "kavramlar, kavramsal bir uzayda bölgelere tekabül ederken, örneklenen nesneler ise noktalara (veya aynı şekilde vektörlere) tekabül eder".[58] Örneğin, bir elmayı farklı özellikleri üzerinden tarif edebiliriz. Renginin yeşil

56 Gärdenfors, P., *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000.

57 *Age.*, s. 2.

58 Gärdenfors, P., "Representing Part-Whole Relations in Conceptual Spaces", *Cognitive Processing*, S. 15 (2014), s. 130.

ya da kırmızı olduğunu, tadının tatlı ya da ekşi olduğunu, pürüssüz bir yüzeye ya da yuvarlak bir şekle sahip olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu yaptığımız, elma kavramını renk, tat, şekil ve benzeri alanlarda bölgeler üzerinden tespit etmektir. Bir kavramsal uzayın temsili, bahsi geçen uzayın boyutları düzgün seçildiği takdirde daha güçlü hale gelecektir. Renk kavramını bir örnek olarak ele aldığımızda onun standart halde resmedilen ya da en iyi örneklenen [exemplary instance] diyebileceğimiz kavramsal uzayıüç boyut içermektedir: ton, canlılık ve parlaklık. Algıladığımız tüm renkler, bu üç boyutun birleşimi olarak temsil edilebilir.

İşlev kavramının bir kavramsal uzayda temsil edilebilir olup olmadığını artık sorabiliriz. Gärdenfors, özel olarak biyolojik işlevle ilgilenmese de, yapay olguların [*artifacts*] edimlerini inceleyen çözümleme yöntemlerinden bahsetmektedir.[59] David Marr ve Lucia Vaina'nın[60] modeline sadık kalan Gärdenfors, nesnelerin dinamik özelliklerini vücut bölümlerine etki eden güçler üzerinden betimler. Örneğin, yürüme edimini çözümlemek için insan formunun silindirik bir modelini savunur ve bacakların yürüme özelliğini kavramsal uzaylarındaki kuvvet boyutu üzerinden niteler. Kendi kuramı adına işlevsel özelliklerin çözümlenişi "bir gizem" olsa da, üzerine düşünmeye değer bir olasılık "bunları [işlevsel özellikleri] nesnelerin 'sağladıkları' edimlere indirgemektir".[61] Gärdenfors, yapay bir olgu örneğinden faydalanarak, *sağlarlık* [affordance] kavramını ve kavramın bu gibi özellikleri temsil ederken nasıl kullanıldığını şu şekilde açıklar:

> [...] bir sandalye, bir insanın arkasına yaslanarak *oturmasını* sağlayan prototipik bir nesnedir, yani, yerden makul bir yükseklikte düz bir yüzey ile arkayı destekleyen diğer bir düz yüzeye sahip bir nesnedir. Sağlarlık dahilindeki edimler, bu yüzden, kuvvet dinamiği örüntülerine indirgenebilir.[62]

Gärdenfors, önerilen bu stratejinin insan yapımı olguları, amaca özel kategorileri ve metaforları çözümlerken yalnızca "dolaylı bir fayda" sağlayabileceğini söyler. Öte yandan bu stratejinin doğal çeşitlere "doğrudan uygulanabilir" olduğunun altını çizer.[63]

59 Gärdenfors, P., *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*, *age.*, s. 98-100
60 Marr, D., Vaina, L., "Representation and Recognition of the Movements of Shapes", *Proceedings of the Royal Society of London, B214* (1982), s. 501-524
61 Gärdenfors, P., *age.*, s. 98.
62 *Age.*, s. 9)
63 *Age.*, dipnot 107.

Gärdenfors'un varsayımlarını benimsemek, aynı zamanda, biyolojik organizmaların işlevlerini kavramsal uzaylar üzerinden düşünebilmemizin yolunu bize açar. Bu fikirden biyolojik araştırmada faydalanabileceğimiz yolu, örnek bir çalışma tertipleyerek izah edelim. Örneğimizin anlaşılabilir olması için Cummins'in işlevsel çözümlemesi hakkında bilgi sahibi olmak gerekiyor ve bu yüzden ilk olarak kısaca Cummins'in argümanını açıklamalıyız. Cummins, 1975 tarihli "İşlevsel Çözümleme" başlıklı makalesinde, biyolojik işlevleri daha büyük ve daha karmaşık sistemlerin çalışmasına katkı yapan yapısal kapasitelerin bileşimi olarak tanımlar. Aynı zamanda Cummins, bu bileşimsel açıklama tarzının, organizmaların karmaşık davranışsal kapasitelerinin tespit edilmesi adına hâlihazırda psikologlar (örneğin John B. Watson ve takipçileri) tarafından pratik edildiğini söyler. Biyolojide bir sisteme ait bir kapasite, sistemin diğer kapasiteleri üzerinden çözümlenerek benzer bir biçimde açıklanabilir. Örneğin, kalbin kan pompalama işlevi, kalbin pompalama kapasitesinin ortaya çıkmış olmasını gerektirir ki bu iddia, en azından üstü kapalı bir biçimde, dolaşım sisteminin besin, oksijen, atık ve bunun gibi şeyleri iletme kapasitesine başvurarak desteklenmelidir. Cummins'in belirttiği üzere:

> Bir şeye bir işlev atfetmek, onu kapsayan sisteme ait bir kapasitenin çözümlenişinde bu şeyin üstlendiği role ve bu rol ile bu şeyin ayırt edildiği kapasiteye atıfta bulunmaktır. Kapsayıcı olan sisteme ait bir kapasite, birçok sayıdaki başka kapasitelerce çözümlenip uygun bir şekilde açıklandığında ve bu kapsanan kapasitelerin programlandığı egzersizler çözümlenen kapsamlı kapasitenin ortaya çıkışına imkan verdiğinde, çözümleyici kapasiteler [çözümlenen kapsamlı kapasiteye ait] işlevler olarak belirir.[64]

Cummins, bir organizmaya ait bir yapının her bir kapasitesini belli bir işleve gönderimde bulunarak açıklar ve organizmanın işlevselliğini yitirebilme ya da o işlevi kendi aleyhine yürütmeye başlama ihtimallerine dikkat çeker. İlgili yapının işlevini yitirdiğini söylemek, bu gibi durumlarda bile yanlış olur.[65] Örneğin, uçmanın güvercinlerin türünü devam ettirme kapasitesine katkıda bulunmayı kestiği ya da bu kapasiteye zarar verdiği bir senaryo hayal edebiliriz. Güvercinlerdeki kanadın bir işlevinin uçmayı sağlamak olduğu iddiasını ise hala savunabiliriz. Diğer bir deyişle, güvercinlerin kanatları kanat olarak

64 Cummins, R., "Functional Analysis", *Journal of Philosophy,* S. 72 (1975), s. 765.
65 *Age.*, s. 755-756.

faaliyet gösterdiği müddetçe, uçma yetisini iskelet yapılarından ayıramayız. Bu sebeple Cummins, işlevsel çözümlemenin biyolojide evrimsel meselelerden bağımsız bir biçimde kusursuzca yerine getirilebileceğine inanır ve işlevsel nitelendirme bu sayede bilimsel açıklamada erekbilimdeki açıklanışına nazaran farklılık gösterir.[66]

Cummins'in çözümlemesini kavramsal uzaylar üzerinden daha da açmak adına protozoalardaki kasılabilen kofulların (vakuolların) ortaya çıkışını örnek bir çalışma olarak ele alabiliriz. Bu kasılabilen kofulların işlevi, organizma içindeki fazla suyun ozmoz yoluyla tahliye edilmesidir.[67] Gärdenfors'un kuramını işlevsel çözümlemeye uygularsak, fazla sudan kurtulabilen tekil protozoalar, bir kavramsal uzay üzerindeki noktalarla temsil edilebilir. İşte şimdi mimarimizi inşa etmeye başlayabiliriz. Temsil ettiğimiz kavram protozoa olduğuna göre bu, elimizde bir protozoa-uzayı var demektir. Kasılabilen bir kofula sahip olmak bir nitelik olarak betimlenebileceğine göre, bu uzayda bir bölgeye denk gelen bir koful alanı vardır. Belli bir protozoa tipi olan deniz protozoaları, fazla suyun tahliye edilmesi işlemini kusursuz yerine getirebildikleri için koful alanının merkezinde bulunurlar. Tuzlu suda yaşayan bu canlılar, protozoaların paradigmatik örnekleridir. Bununla birlikte tatlı su protozoaları da vardır ki bunlar da kofulları olmasına rağmen fazla suyun tahliye edilmesi işlevine sahip değildir. Bir işlev, bu işlevin ortaya çıkışını mümkün kılan yapısallığın dönüşüme uğrayacağı hallerde bile işlevselliğini koruyacağı için, bu tatlı su protozoalarının da yine aynı kavramsal uzayda temsil edilmesi gerekir. Gärdenfors'un *prototip* nosyonu, kavramsal uzayın alanlarına ait boyutlarda kimi değişikliklerin yapılması suretiyle, istisnai (aykırı) durumların da bu kavramsal uzayda temsil edilebilmesini mümkün kılar. Örneğin, bülbül bir kuş prototipi iken, penguen değildir. Bununla birlikte, her ikisi de örneğin "kuş" kavramsal uzayında kanatlı olma alanındaki birer noktaya tekabül eder.[68] Bu yaklaşımı kendi örnek çalışmamıza uyarladığımızda, protozoaların hem prototipik hem de aykırı örneklerini aynı alanda temsil edebiliriz ama bunu yalnızca bu alanın farklı boyutlarında yapabiliriz. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, deniz ve tatlı su protozoalarının alanları, aynı kapasite ya da işleve sahip oldukları için koful etkinlik alanında [vacuole domain] kesişebilir. Fakat bu kapasite ya da işlevin kullanımında değişkenlik

66 *Age.*, s. 746.
67 *Age.*, s. 749.
68 Gärdenfors, P., "Representing Part-Whole Relations in Conceptual Spaces", *age.*, s. 127.

gösterdikleri için, kendi koful etkinlik alanlarındaki boyutların (mesela, bir kümesinin) en azından bir tanesini paylaşmıyor olmak zorundadırlar.

6. Sonuç

Bu makale, biyolojinin gelişimini erekbilimsel düşünme tarzına borçlu sayan görüşe karşı sistematik bir eleştiri sunar. Biyologların, amaç, tasarım ve işlev gibi kavramlara üstü kapalı bir biçimde başvurma alışkanlıklarının, evrimsel biyoloji aracılığıyla açıklanan varlıkların ve süreçlerin bilimsel statüsüne bir tehlike teşkil ettiğini savunmaktayım. Pek çok bilim felsefecisinin biyoloji ile erekbilim arasındaki ilişkiye yaklaşımları metaforik bir düzeyde iken, doğacı teologların bu ilişkiyi gerçekten kıymetliymişçesine ele almaları, tartışmanın tansiyonunu arttırmaktadır. Bu yüzden, erekbilimsel düşünme tarzının evrimsel biyolojiden arındırılmasına dair her öneri, her daim ilgi çeker. Bu makale, biyologların erekbilimsel kavramlardan kurtulmasına yardımcı olan kapsamlı bir strateji öne sürerek, yukarıda bahsi geçen tartışmaya katkıda bulunur. Stephen Jay Gould'un ardıl adaptif *spandreller* nosyonuna başvurmak suretiyle, ilkin "amaç" kavramının otoritesini sarsmayı önermekteyim. Doğal tasarımı biyolojik işlevle özdeşleştiren bir tanımın bize hiçbir katkıda bulunmamasına ek olarak, bu asimile edici tanım işlev kavramının erekbilimsel düşünme tarzı ile kirletilmesine de sebep olmaktadır. Bu sebeple "tasarım" denilen olgunun yapısal biçiminin tam bir çözümlemesinin yapılabilmesi adına, yapısal gerçekçi bir perspektif önermekteyim. Doğal tasarımın, yalnızca bir özdeşlik ilişkisine dayanarak, eşanlamlı bir kavram üzerinden (ki onun da bilimsel faaliyetteki yeri en az tanımlanan kavram kadar tartışmalıdır) tanımlanmasının altında yatan zayıflıkları göstermek adına, çeşitli araçlar öne sürmekteyim. Son bölümde, biyolojik işlevin çok boyutlu bir mimaride temsil edilmesini sağlayan Peter Gärdenfors'un kavramsal uzaylar kuramından faydalanarak, biyolojik işlevi topolojik özellikleri üzerinden tanımlamayı önermekteyim. Bu öneri, aynı zamanda, işlevsel çözümlemede normatiflik probleminin çözümü adına Cummins'in yöntemi ile uyumlu olarak bir örnek çalışma inşa etmemi mümkün hale getirmektedir. Bu örnek çalışmanın ortaya koyduğu üzere kavramsal uzay kuramı, erekbilimsel düşünme tarzının dahil olamayacağı bir modelde, türlerin işlev-hatası [*malfunctioning*] verdiği örnekleri de kapsayabilmektedir.

İngilizceden çeviren: Hakkı Kaan Arıkan

Kaynakça

Allen, B., *Knowledge and Civilization*, Boulder: CO, Westview Press, 2004.

Allen, B., *Artifice and Design*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2008.

Allen, C., Bekoff, M., "Biological Function, Adaptation, and Natural Design", *Philosophy of Science*, C. 62, S. 4 (1995), s. 609-622.

Clark, B., York, R., "Stephen Jay Gould's Critique of Progress", *Monthly Review*, C. 62, S. 9, (2011), s. 19-36 (https://monthlyreview.org/2011/02/01/stephen-jay-goulds-critique-of-progress/).

Cummins, R., "Functional Analysis", *Journal of Philosophy,* S. 72 (1975), s. 741-765.

Darwin, C., *The Origin of Species by Charles Darwin: A Variorum Text*, ed. M. Peckham, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959.

Darwin, C. [1872], *The Expression of the Emotions in Man and Animals,* Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 1998.

Darwin, C., *The Origin of Species,* Londra, John Murray,1872.

Falcon, A., "Aristotle on Causality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, (Bahar 2015). https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality/

Gärdenfors, P., *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2000.

Gärdenfors, P., "Representing Part-Whole Relations in Conceptual Spaces", *Cognitive Processing*, S. 15 (2014), s. 127-142.

Gould, S. J., Lewontin, R. C., "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, C. 205, S. 1161 (1979), s. 581-598.

Gould, S. J., Vrba, E. S., "Exaptation-A Missing Term in the Science of Forms", *Paleobiology*, C. 8, S. 1 (1982), s. 4-15.

Gould, S. J., "The Exaptive Excellence of Spandrels as a Term and Prototype", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, C. 92, S. 20 (1997), s. 10750-10755.

Gould, S. J., *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Lewens, T., "Function Talk and the Artefact Model", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, C. 31, S.1 (2000), s. 95-111.

Maddrell, S.H.P., "Why Are There No Insects in the Open Sea?", *The Journal of Experimental Biology*, C. 201, S.17, (1998), s. 2461-2464.

Marr, D., Vaina, L., "Representation and Recognition of the Movements of Shapes", *Proceedings of the Royal Society of London, B214* (1982), s. 501-524.

Mayr, E., "Cause and Effect in Biology", *Science*, *New Series*, C. 134, S. 3489 (1961), 1501-1506.

Maxwell, G., "Structuralist Realism and the Meaning of Theoretical Terms", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (ed. H. Feigl & G. Maxwell, eds), C. 4 (1971), s. 181-192.

Paley, W., *Natural Theology*, ed. M. D. Eddy, D, Knight, New York: Oxford University Press, 1802.

Pittendrigh, C. S., "Adaptation, Natural Selection, and Behaviour", *Behavior and Evolution* (ed. A. Roe, G. G. Simpson), New Haven, CT: Yale University Press, 1958, s. 390-416.

Ruse, M., "Metaphor in Evolutionary Biology", *Revue Internationale de Philosophie,* C. 54, S. 214 (2000), s. 593-619.

Sober, E., *Philosophy of Biology* (2. basım), Boulder, Colorado: Westview Press ,2000.

Tinbergen, N., "'Drived' Activities, Their Causation, Biological Significance and Emancipation During Evolution", *Quarterly Review of Biology,* S. 27 (1952), s. 1-32.

"Teleonomy", Merriam-Webster Sözlüğü, Erişim tarihi: 23 Ocak 2018: https://www.merriam-webster.com/dictionary/teleonomy.

Worrall, J., "Structural realism: The best of both worlds?", *Dialectica*, S. 43 (1989), s. 99-124.

CEMRE ÖZEV

Sezen Bektaş ve Dilek Kadıoğlu'nun Bildirileri Üzerine Bir Değerlendirme

Bu yazıda Bektaş ve Kadıoğlu'nun bildirilerini eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeye çalışacağım. Bu makaleleri etraflı bir şekilde çözümlerken yazarlarına konuyla ilgili sorular yöneltecek ve netleştirilmesi gerektiğini düşündüğüm noktaların açıklanmasını rica edeceğim. Bunların yanı sıra, konu üzerinde daha etraflı düşünme fırsatı sunmaya çalışarak bazı noktalarda yazarlara birtakım önerilerde bulunacağım. Her değerlendirmenin başında, ele aldığım bildirinin bir özetini sunacağım.

Yorumlayacağım ilk makale Sezen Bektaş'ın "Evrimsel Biyolojiyi Erekbilimsel Çağrışımlarından Kurtarmak Mümkün mü?" adlı makalesidir.

Bektaş makalesinde teleolojinin (erekbilim) ve biyolojinin birbirinden ayrılması gereken alanlar olduğunu savunuyor ve teleolojik düşüncenin evrimsel biyolojiye şu ana kadar gerçek bir katkısı olmadığını iddia ediyor. Hatta ve hatta katkının aksine, teleolojik düşüncenin işlev, amaç, tasarım gibi kavramların yanlış yorumlanmasına yol açma potansiyeli yaratmasından dolayı evrimsel biyolojinin teleolojik çağrışımlardan temizlenmesini öneriyor.[1]

Öncelikle, Bektaş makalesindeki iddiaları oldukça geçerli bir şekilde temellendirirken evrim ve teleoloji ilişkisi hakkında değerli düşünceler sunuyor. Biyolojiyi teleolojik çağrışımlardan temizlemenin gerekli olduğu iddiası düşünülmesi gereken önemli bir argüman niteliği taşımaktadır. Fakat, argümanın bazı kısımlarının biraz daha aydınlatılmaya ihtiyacı olduğu kanaatindeyim ve o kısımlarla ilgili açıklama talep edeceğim. Makalesinin başında Bektaş bir teleolog ve bir biyoloğun herhangi bir anlamsal etkileşime girmeden aynı terminolojiyi benimseyip kullanmalarının mümkün olmadığını iddia etmektedir.[2] Bununla birlikte, makalesinin ilerleyen kısımlarında teleolojik argümanların metafor olması dışında bir değeri olmadığını söylemiş

1 Sezen Bektaş, "Evrimsel Biyolojiyi Erekbilimsel Çağrışımlarından Kurtarmak Mümkün mü?", bkz. Bu kitapta, s. 38.

2 *Age.*

olmasına karşın, iddiasını metaforların terk edildiği bir biyolojiyi savunacak kadar ileri götürmemektedir. Faydalı bir metaforun sunabileceğinden daha fazlasına yetmeyeceğini kabul ettiğimiz takdirde, metaforik düzlemde kaldığını düşündüğümüz teleolojik argümanların, biyolojide kalmasına karşı çıkmamaktadır.[3] Bu noktada metaforların doğası gereği biyolojide kullanımlarının bir problem yaratabileceği ve Bektaş'ın da makalesinin başında savunduğu gibi iki terminolojinin kesişiminin kaçınılmaz bir şekilde yanlış yorumlanmaya sebep olabileceği iddia edilebilir. Bu savı temellendirmek için kısaca metaforların doğasına değineceğim.

Metaforlar kavramsal olarak doğası gereği iki anlam ifade ederler ve hangi anlamı almayı seçeceği dinleyene bağlıdır. Metafor kullanımı kelimelerin yazarın niyetinden bağımsız hale gelmesine, özgürleşmesine sebep olacağı gibi; kelimelerden çıkaracağı anlam da dinleyenin niyetine göre şekillenip değişebilir. Bilimde, yanlış yorumlamaya neden olabilecek böylesi bir kapıyı açık bırakmak riskli değil midir? Yazarın önceki sayfada iddia ettiği gibi eğer "erekbilimsel terimlerle ifade edilen her şey, bu terimler olmadan da ifade edilebilir"[4] ise, metaforları tamamen dışlayacak genelgeçer ortak bir bilim dilinin kurulmasının önerilmesi daha risksiz bir seçenek olmaz mıydı? Bektaş biyolojiyi metaforlardan arındırmanın kuramda mümkün olsa da gerçekte bunun kısaltma olarak kullanılmaları gibi işlevleri oluşundan dolayı oldukça zor olduğundan bahsetmektedir. Bu başarması zor bir uğraş olsa bile; teleolojik çağrışımları olan terimleri değersizleştirerek ve sadece biyolojide bir metafor olarak işlevlerinin olduğunu iddia ederek ama bilimsel dilin sınırları içerisinde bulunmalarına izin vererek teleolojik çağrışımlarından tamamen kurtulmuş bir bilim anlayışına ulaşabileceğimizi iddia edebilir miyiz? Bilimsel dilde metafor kullanımının üzerine daha çok düşünülmesi ve makale sınırları içerisinde argüman adına kendine daha çok yer bulup tartışılması gereken bir konu olduğu söylenebilir.

Makalede dikkat çeken ve işaret edilmesi gereken bir başka konuysa adaptasyon ve amaç ilişkisidir. Yazar, metinde biyolojik evrimin adaptif olmayan sonuçlarını savunanları örnekleyerek, bu tip sonuçların amaçtan bağımsız olduğundan bir yan ürün çıktısı olarak anlaşılabileceğinden bahsetmektedir.[5] Bu nedenle de yazar evrim argümanından, adaptasyonun olmadığı durumlarda amaç kavramını çıkarabileceğimizi iddia etmektedir. Adaptasyonun olduğu durumlarda amacın rolünün ne olduğuysa ışık tutulması gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Buradaki önemli soru, "Adaptasyonun olduğu durumlarda da amaç kavramını argümandan çıkarabilir miyiz?" olacaktır.

3 *Age.*, s. 43.
4 *Age.*, s. 44.
5 *Age.*, s. 45.

Değerlendireceğim ikinci makale ise Dilek Kadıoğlu'nun "Matematiksel Pratiğe Sadık Kalmak: Penelope Maddy'nin Kaçınılmazlık Argümanı'na İtirazları" makalesidir.

Kadıoğlu'nun kaçınılmazlık argümanını ve bu argümana Penelope Maddy'nin itirazlarını kritik bir şekilde değerlendirdiği makalesi, matematik felsefesinin ontolojik ve pratik alanlarının bilimle kesiştiği noktaları ele alarak inceliyor ve matematiksel gerçekliği tekrar düşünmemizi sağlayan bir alan açıyor.

Kadıoğlu makalesinde Maddy'nin görüşlerini etraflıca inceleyerek konuyu hiç bilmeyen okuyucuya bile, tartışmaların ve iddiaların gerek içeriği gerekse çağrışımlarına dair tutarlı ve bilgilendirici bir zemin sunuyor. Bu makaleyi okuduğumda ben de Maddy'nin bütüncül desteklemeye itirazı olan, bu görüşün bilimde kullanılan matematiği yanlış yorumladığı iddiasına dolayı katılmaktan kaçamadım. Fakat, diğer bir diğer taraftan da, Maddy'nin kaçınılmazlık argümanına bir diğer itirazı olan kaçınılmazlık argümanının matematiksel pratiğin uygulamalı olmayan kısımlarını dışarda bıraktığı iddiasının daha çok incelenmesi gerekebilir. Uygulamalı matematik ve kaçınılmazlık argümanı ilişkisine yönelik yazara şu sorular sorulabilir: kaçınılmazlık argümanını sadece uygulamalı matematiğe ontolojik bir zemin yaratma adına kullanabilir miyiz? Bu bir çelişki yaratır mı? Kaçınılmazlık argümanını temel matematiksel problemlerin kullanıldığı durumlarda bir ispat yöntemi olarak kullanmak ya da matematiksel ispatlara ek olarak kullanmak ne tür çelişkiler yaratma olasılığına sahiptir? Neden kaçınılmazlık argümanını fizikte temel matematiğin kullanıldığı durumlarda kullanamayız?

Maddy'nin, kaçınılmazlık argümanına itirazı olan: bütüncül desteklemenin matematiksel entitelere epistemolojik bir gerçeklik sağlayabileceği iddiasının reddi altının çizilmesi ve daha ayrıntılı olarak araştırılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.[6] Her ne kadar güçlü bir iddia sunulsa da bütüncül desteklemenin matematiksel entitelere nasıl epistemolojik bir statü sağladığının makalede daha açık şekilde ifade edilmesi ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

6 Dilek Kadıoğlu, ''Being Loyal to Mathematical Practice: Penolophe Maddy's Objections to the Indispensability Argument'', (Matematiksel Pratiğe Sadık Kalmak: Penelope Maddy'nin Kaçınılmazlık Argümanı'na İtirazları), s. 23.

Estetik Hâlâ Mantığın Küçük Kız Kardeşi midir?: Baumgarten'dan Günümüze Projeksiyon

GAMZE KESKİN

Baumgarten felsefesinde estetiğin mantıkla nasıl kardeş olduğunun detaylarına inmeden önce ikisi arasındaki bağın kökenlerine kısaca değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyim. Antikçağda öngörülen aisthesis (αισθησιζ) ve noesis (νόησιζ) arasındaki düalite Batı düşüncesini şekillendiren temel ayrımlardan birisi olmuştur. Aisthesis'e duyum ve algı anlamları yüklenirken noesis, akıl ve bilgiyi karşılamaktaydı. Rasyonalizm ve sonrasında, özellikle Aydınlanma dönemiyle birlikte akıl yüceltilirken, duyusal olan için ise daima açık olmayan ya da bulanık olma bakımından hakikatten uzaklaştırıcı yakıştırması yapılmıştır. Aydınlanma akılcılığının hüküm sürdüğü Almanya'da, kendisini Leibniz-Wolff ekolünün bir parçası olarak gören Baumgarten, çelişki gibi görünse de duyusal olanı temsil edecek bir bilim olarak estetiği önermiştir. Hatta Wolfgang Welsch'in görüşüne göre Baumgarten estetiği tek taraflı rasyonalizmin bir tamamlayıcısı ya da düzeltisi olarak görmüştür.[1]

Burada yeri gelmişken önemli bir hususa değinmek gerektiği kanaatindeyim. Her ne kadar felsefi estetik, Baumgarten tarafından sistemleştirilip sonrasında felsefe bölümlerinde ayrı bir ders olarak okutulmaya başlanmış olsa da Baumgarten öncesinde ya da yaşadığı dönemde Avrupa'da başka düşünürler[2] de "estetik" kavramını kullanmadan estetik üzerine çalışmalar yapıyorlardı. Baumgarten'ın adının diğer düşünürlere nazaran daha fazla geçiyor olmasının nedeni ise estetiğin yeni

1 Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 4. Basım, Berlin (1993), Akademie Verlag, s. 88'den aktaran Lars-Olof Åhlberg, "The Invention of Modern Aesthetics: From Leibniz to Kant", *Notions of Aesthetic and of Aesthetics*, Oxford (2004), Peter Lang, s.136.

2 Ancak daha detaylı bilgi için (İngilizler için) bkz.: Paul Guyer, *A History of Modern Aesthetics Volume I*, Cambridge (2014), Cambridge University Press, s. 97-246. Almanlar için bkz.: *age*, s.305-420. Fransızlar için bkz.: *Age*, s.247-305.

bir alan olarak felsefenin hizmetine sunulmasında öncülük etmesi olmuştur. Ancak Baumgarten'ın tanıttığı bu yeni alan, yani estetik neyi ifade etmekteydi?

Baumgarten 1735 yılında *Şiirin Gerekliliği Üzerine Felsefi Meditasyonlar*[3] adlı doktora tezini bitirdiğinde, aslında estetiğin fermanını ilan etmişti. Baumgarten'a göre estetik, çalışmanın başlığında da değinildiği üzere, mantığın küçük kız kardeşi olarak belirlenmişti. Buradaki "küçük kız kardeş" metaforunu açıklıkla anlayabilmek için Baumgarten'ın felsefenin içinde estetiğe mantıkla ilişkisi üzerinden nasıl yer açtığını görebilmemiz gerekir. Leibniz-Wolff geleneğinde kavramsal ve akılsal olanın hakikatine ulaşmanın ilkelerini içeren bilim olması bakımından mantık kuşku duyulmaz, sağlam ve sarsılmaz bir zemine sahiptir. Buna karşıt olarak duyusal olan ise her zaman kuşku duyulması gereken ve aldatıcılığı nedeniyle her zaman mesafe bırakılanı temsil etmekteydi. Baumgarten'ın yol açtığı kırılma, duyusal olanın da tıpkı kavramsal olan gibi bir bilime sahip olabileceğini iddia etmesinden ileri geliyordu.

İlk çalışması olan *Meditasyonlar*'da henüz estetiği duyusal bilginin bilimi olarak adlandırmamıştı. Burada yaptığı alt bilme yetileri ile üst bilme yetilerini birbirinden ayırmaktır. Yunan filozofları[4] ile Kilise Babalarının algılanan ile bilinen arasında –*aisthesis* ve *noesis* dikotomisi– daima dikkatli bir ayrıma gittiğine işaret ederek, üst bilme yetileri ile mantığı, alt bilme yetileri ile de estetiği anladığını bildirir (§116).[5] Bilişsel sürecimizde akılsal olan ile duyusal olan arasında yapılan bu ayrım daha sonra *Metafizik* ve *Aesthetica* adlı eserlerinde duyusal bilginin bilimi olarak estetik ve duyusal bilginin mükemmelliği olarak "güzel" ile zirveye ulaşacaktır.

Metafizik adlı eserinde estetik, artık açıkça bilişsel sürecimizin bir parçası olarak Empirik Psikoloji adlı bölümde ele alınır. Baumgarten'a göre psikoloji ruhun genel ilkelerinin bilimidir ve teleolojik sistemlerin, estetiğin, mantığın ve pratik bilimlerin ilk ilkelerini içerdiği için de [psikoloji] doğrudan metafiziğe aittir (§501-502).[6] Tasarımlama bilişsel bir duruma işaret eder (§506)[7] ve ruh, aynı zamanda tasarımlama gücü olarak bir tür bilme gücüdür. Baumgarten'a

3 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Reflections on Poetry*, çev. Karl Archenbrenner ve William B. Holther, Berkeley & Los Angeles (1954), University of California Press, s. 78. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Lat.) Buradan itibaren eserin orijinal ismine daha uygun olacağını düşündüğümden metinde kısaca *Meditasyonlar* olarak geçecektir.

4 İsim vermese de Baumgarten'ın burada Platon, Aristoteles ve Plotinos'a işaret ettiği aşikardır.

5 Agy.

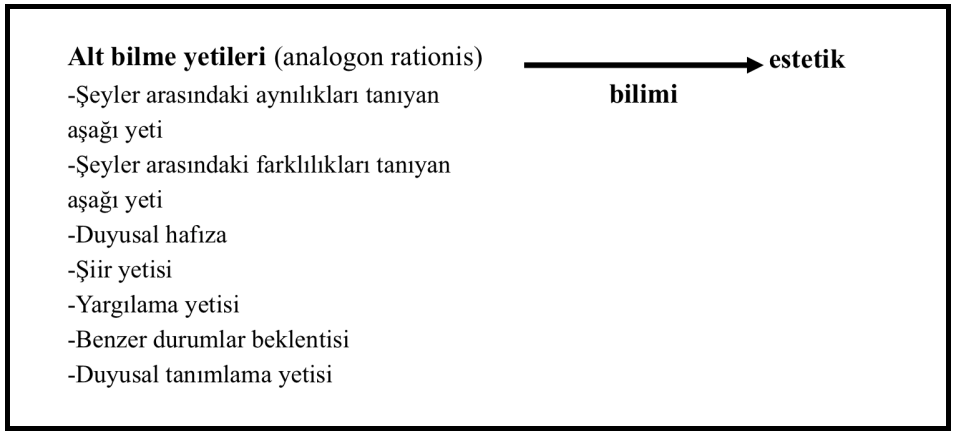
6 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysics*, çev.Courtney J. Fugane ve John Hymers, Londra (2014), Bloomsbury, s. 198.

7 Agy.

göre, ruhta belirli belirsiz algılar vardır. Bu algıların toplamı ruhun temeli olarak adlandırılır (§511).[8] Bu belirli belirsiz algılar, ruhun karanlık kısmı ve –Leibnizci tabirle– bulanık olan her şey ruhta bulunur. İşte bu belirsiz olan ve duyulara dayandırdığımız bilme yetisine ALT BİLME YETİSİ denir ve bu yeti ruhta bulunur (§520).[9] Bu aşağı bilme yetilerinin toplamı *analogon rationis* kavramı altında ele alınır. Peki burada akla analog/benzer olarak işlemek neyi ifade etmektedir?



Baumgarten'ın yeni bir bilim olarak estetiğe ait alt bilme yetilerinin toplamını akıl benzeri olarak göstermesi, mantığa ait üst bilme yetilerinde –anlama yetisi ve akıl– olduğu gibi, duyusal olanı kavramaya yönelik bir işlevin olduğuna işaret eder. Nasıl ki mantık akıl aracılığıyla kavramsal hakikati bize sunarsa, estetik hakikat için de *analogon rationis* yani alt bilme yetileri duyulur dünyanın empirik içeriğini öğrenmenin imkânı için birlik olurlar. Baumgarten'ın *Metafizik*'te yer verdiği alt bilme yetileri ise şöyledir: "Şeyler arasındaki aynılıkları tanıyan aşağı yeti, şeyler arasındaki farklılıkları tanıyan aşağı yeti, duyusal hafıza, şiir yetisi, yargılama yetisi, benzer durumlar beklentisi, duyusal tanımlama yetisi (§640)."[10]



8 *Age.*, s. 199.
9 *Age.*, s. 201-202.
10 *Age.*, s.232-233.

Aesthetica'ya geldiğimizde ise şöyle bir fragmanla açılışı yapar Baumgarten: "Estetik (liberal sanatların teorisi,[11] aşağı bilimin doktrini, güzel düşünce sanatı, akılla analog olanın sanatı) duyulur bilginin bilimidir" (§1).[12] *Aesthetica*, Baumgarten'ın tüm felsefi yaşantısı boyunca birbirini tamamlayacak kavramlar örüntüsünün nihai ve net çalışması olarak karşımıza çıkar. Bu çalışma bir çerçeve içindeki resmin kendinden emin son fırça darbeleri olarak da betimlenebilir. Estetik, bu eser ile son kertede adına kitap yazılmış bir bilim olarak duyusal bilgiyi temsil eder hale gelmişti. Ancak yine de varoluşunu mantık üzerinden bir kıyaslama ve gereklilik olmaksızın gerçekleştiremez durumdaydı. Bu durumu açıklıkla ortaya koyan şu fragman ayrıca bu çalışmanın da çekirdeğini oluşturur: "Estetiğimiz tıpkı yaşça büyük kız kardeşi mantık gibi şu bölümlere ayrılır: 1) Teorik estetik, genel yasaları öğretir ve ortaya koyar. a) şeyler ve düşünülenler hakkında, Keşifsel; b) belirgin düzenleme hakkında, Metodoloji; c) güzel olarak düşünülenlerin ve düzenlenenlerin işaretleri hakkında, Semiyotik. 2) Pratik estetik, özel olanı kullanır/faydalanır."[13] Baumgarten, mantığın bilgiye ulaşmak için en güvenilir ve sağlam yol olduğunu kabul ediyordu. Ancak ortada göz ardı edilemeyecek bir alan daha bulunmaktaydı. Duyusal alan ve ona ait olan bulanık bilginin de kendi belirsizliği ile mantığın bilgisine ulaşmada yardımcı olacağını düşünüyordu. Mary Gregor'un da belirttiği gibi mantığın küçük kız kardeşi olarak estetik uygun bir şekilde hatta küçük kız kardeşten tam da bekleneceği üzere hizmetlerini büyük ablasına / mantığa sunacaktır; ama unutulmamalıdır ki bu küçük kız kardeş de bir bireydir, köle değil.[14]

Baumgarten'ın estetik konusundaki belirlemeleri on sekizinci yüzyıl Almanya'sında Wolff felsefesinin geniş etkisine rağmen, tepkiyle birlikte umulmadık bir rağbet de görmüştü. Ancak Baumgarten olası tepkilere karşı hazırlıklıydı. Luc Ferry bu durumu şu ifadelerle alıntılayarak açıklar: "Şüphesiz filozof duyulur bilgiyi bir kenara bırakıp yüzünü azimle zihinsel, açık ve seçik, evrensel bilgiye dönebilir; bu yolla Tanrı'ya da yaklaşır. Ama 'insanlar arasında' kalmak istiyorsa –ki bundan kaçınamaz (§557)– daha çok duyulur tikel üzerinde yo-

11 Baumgarten'ın burada aslen güzel sanatları kast etmektedir. Estetiğin içerisinde güzel sanatlara da yer açmasının nedeni ise bu sanatların üretime geçebilmesi için kişinin olabildiğince yetenekli olup bu süreçte üst bilme yetilerinin katkısına gereksinim duymasıdır. Baumgarten bu sanatlara örnek olarak filoloji, hermeneutik, retorik, şiir, tefsir, vaaz verme sanatı ve müziği gösterir. Friedrich Beiser, *Diotima's Children*, Oxford University Press, 2009, s. 120.

12 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetic Band*, çev. Dagmar Mirbach, Hamburg:Felix Meiner Verlag, 2007 §1'den aktaran Luc Ferry, *Homo Esteticus – Demokrasi Çağında Beğeninin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul:Pinhan, 2012, s. 95.

13 Baumgarten, *age.*, §13. (Lat. çev. İ. Berk Özcangiller).

14 Gregor, *age.*, s. 366.

ğunlaşmalı ve bireysel olanı aramalıdır. Bu, aynı süreklilik ilkesinin bir başka sonucudur: *Aesthetica*'nın 7. paragrafında ısrar ettiği gibi, bulanık bilgi doğru bilginin ayrılmaz bir parçasıdır, zira 'doğa kapalılıktan açıklığa sıçrayarak geçmez. Geceden gündüze geçiş şafakladır.'"[15]

Baumgarten estetik kavramını, içinde büyüdüğü felsefi görüşlerden, Leibniz ve Wolff'un mükemmeliyetçi estetiğinden, eninde sonunda Almanya'da estetik tecrübenin çok daha radikal yorumları için yolu açacak biçimde şekillendirmesine rağmen, Wolffçu gelenekten tamamen koptuğu söylenemez. Ancak Baumgarten, Guyer'in deyişiyle, yeni estetik alanı fetheden bir Yahya'dan ziyade, yeni teoriye Wolffçuluğun kıyılarından göz atan bir Musa olarak kaldı: nesneler yerine (veya onlara ek olarak) temsillerimizin mükemmelliğini vurgulayarak, özgürce hareket etmenin kapılarını açtı. Ama kendisi o kapıdan geçmedi.[16] Baumgarten'ın açtığı kapıdan geçenlerin estetiğe verdiği yön şüphesiz ki estetiği başka bir boyuta taşıdı.

Bugün felsefi estetikten anladığımız şey ile Baumgarten'ın estetik konusunda çizdiği sınırların örtüşmediği açıktır. Baumgarten'dan sonra Kant'ta, estetik kavramı önce *Salt Aklın Eleştirisi*'nde "Transsendental Estetik" başlığı altında ele alınır. Transsendental estetik, deneyimimizi mümkün kılan *a priori* formlar olan zaman ve mekanın işlevini açıklar. Yani kavram henüz güzelle ya da beğeni ile ilişkili değil, kökensel anlamına bağlı kalacak şekilde kullanılmıştır. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise estetik yargılar, estetik yargıda bulunma sürecimiz ve bu yargıların doğası hakkında yaptığı belirlemeler bakış açımızı nesnellikten, nesne ile öznenin arasındaki ikili ilişkiye çevirmemizi sağlamıştır. Baumgarten'dan sonra Kant'ın estetik kavramının sınırları ve içeriği konusunda yapmış olduğu yeni belirlemeler, Kant felsefesinde gerçekleşen ikinci bir Kopernik Devrimi olarak da nitelendirilebilir. Nasıl ki Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının önsözünde bakışımızı nesneden ziyade özneye ve bilme sürecimize çevirmenin gerekliliğini kozmolojideki Güneş merkezli sisteme göndermeyle Kopernik Devrimi metaforu ile açıkladıysa, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde de Baumgarten'ın nesnel bakışından farklı olarak, estetik yargıların öznelliğini ön plana çıkarması da benzer bir devrim olarak nitelendirilebilir. Kant'tan sonra Hegel'in *Estetik Üzerine Dersleri* ile de yirminci yüzyıldan sonra artık sanat felsefesi ile iç içe geçmiş bir estetikten bahsetmemiz mümkün gözükmektedir. Alman İdealizmi ruhu ile yıldızı parla-

15 Nancy, *age*, s. 96.
16 Guyer, *age,* s. 319.

yan estetik, düşünürlerin mutlaka üzerine söz söylemek zorunda hissettikleri bir alan haline gelmiştir.

Çalışmanın sınırları içerisinde başlıkta da belirtildiği üzere felsefi estetiğin tarihselliği bağlamında yapılacak olan projeksiyonda adı anılması gereken bir başka isim de Gilles Deleuze'dür. Leyla Haferkamp'ın *Analogon Rationis: Baumgarten, Deleuze and the 'Becoming Girl' of Philosophy* adlı çalışmasında estetik ya da duyusal bilgiye yapıştırılan cinsiyetçi metaforlara rastlamak mümkündür. Haferkamp, Baumgarten'ın kız kardeş benzetmesinin benzer şekilde Deleuze felsefesinde duyulur olanın temsilinin "becoming girl of philosophy" olarak karşımıza çıktığını bildirir.[17] Burada şaşırtıcı olan Deleuze'ün bu benzetmeyi Baumgarten'a hiçbir referans göstermeden yapmasıdır.

Estetiğin felsefe bölümlerinde ders olarak okutulması, estetik kavramının on sekizinci yüzyıldaki kullanımı ve yaygınlaşması bağlamında Baumgarten'ın yetiştirdiği filozof ve şair öğrencilerinin rolü de önem taşımaktadır. Rokoko şairleri olarak anılan Johann Wilhelm Gleim (1719-1803) ve Immanuel Pyra (1715-1744) Baumgarten'ın Halle Üniversitesi'nde verdiği dersleri takip ederler ve onun estetik ve şiir üzerine söylediklerinden etkilenirler. Baumgarten'ın düşünceleri rokoko şairleri aracılığıyla başka şairler üzerinde de etki bırakır. Dönemin bir başka önemli ismi olan Johann Christoph Gottsched'e karşı rokoko şairlerinin radikal bir tutum sergilemelerinin zeminini Baumgarten'ın estetik ile ahlakı birbirinden ayırması oluşturur. Baumgarten'ın estetiğinin geniş kitlelere ulaşmasında etkili olmuş bir diğer öğrencisi ise Georg Friedrich Meier'dir. Kavramın bu çağda felsefe çevrelerinde yaygınlaşması üniversiteleri de doğal olarak etkilemiştir. Estetiğin üniversitelerde ders olarak okutulması 1742'de Baumgarten ile Halle Üniversitesi'nde, ardından Meier tarafından Halle Üniversitesi'nde ve 1748'de de Göttingen Üniversitesi'nde başlamıştır. Bunu 1750'lerden itibaren Rostock, Helmstedt, Jena ve Strasbourg da izlemiştir. 1772'de ise ilk estetik kürsüsü Heidelberg Üniversitesi'nde kurulmuştur.[18]

Baumgarten'ın üç yüzyıl önce araladığı kapıdan günümüze bir projeksiyon yapacak olursak, Türkiye'de felsefe bölümlerinde estetik alanına yaklaşımlar, estetik üzerine çalışanların durumu nedir? İstatistiki bilgi ile bu soruya cevap vermeye çalışacak olursak:

17 Leyla Haferkamp, "Analogon Rationis: Baumgarten, Deleuze and the 'Becoming Girl' of Philosophy", *Deleuze and Guattari Studies*, C. 4, (2010), s. 67.

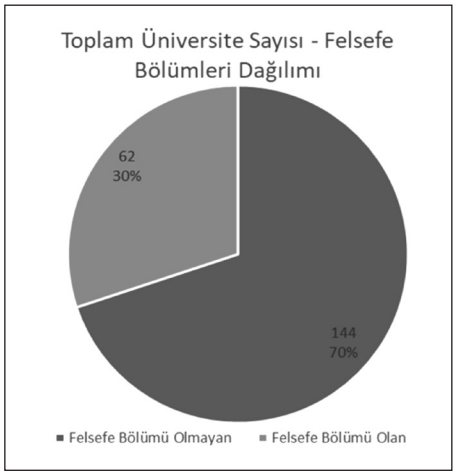
18 Hans Reiss, "The 'Naturalization' of the term 'Ästhetik' in Eighteenth-Century German: Alexander Gottlieb Baumgarten and His Impact", *The Modern Language Review*, C. 89, S. 3, (1994), s. 645-658.

Türkiye'deki Toplam Üniversite Sayısı ve Felsefe Bölümleri Dağılımı:

Felsefe Bölümü Olmayan	144
Felsefe Bölümü Olan	62
Toplam Üniversite Sayısı	206

Felsefe Bölümlerine Yakından Bakış:

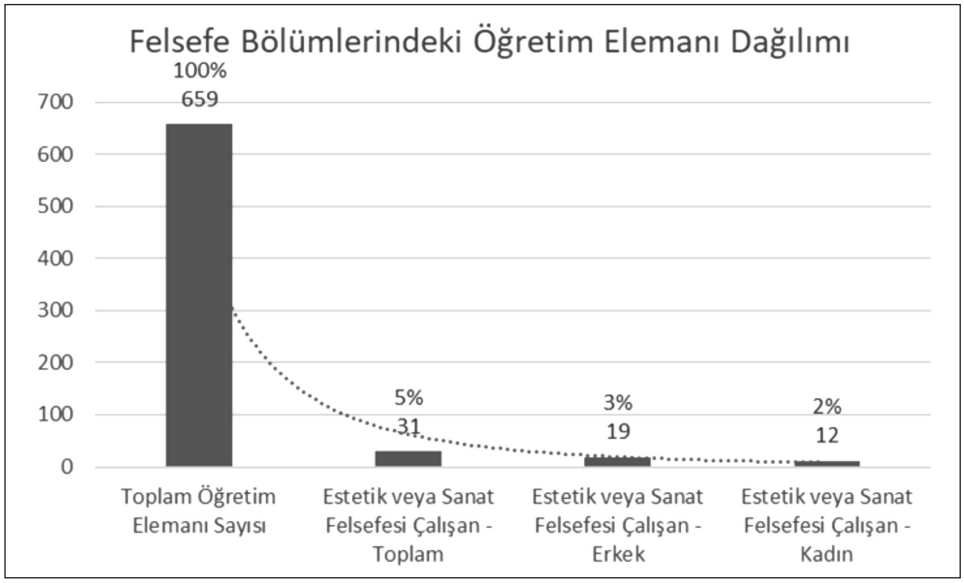
Veri elde edilemeyen	4
Veri elde edilebilen	58
Toplam Felsefe Bölümü olan Üniversite Sayısı	62





Felsefe Bölümlerinde Estetik veya Sanat Felsefesi Çalışanların Durumu:

Toplam Öğretim Elemanı Sayısı	659	100%
Estetik ve Sanat Felsefesi Çalışan - Toplam	31	5%
Estetik ve Sanat Felsefesi Çalışan - Erkek	19	3%
Estetik ve Sanat Felsefesi Çalışan - Kadın	12	2%



Verilerden görüldüğü üzere, Türkiye'deki felsefe bölümlerinde çalışan öğretim elemanları arasında estetik veya sanat felsefesi üzerine çalışan/çalışması olanların oranı toplamın yüzde beşidir. Bu oranı sayıya vurduğumuzda estetik veya sanat felsefesi çalışanların sayısı 31'dir. Felsefe bölümlerinin müfredatlarına göz atıldığında bilgi felsefesi, ahlak felsefesi, varlık felsefesi gibi felsefe eğitiminde temel kabul edilmiş alan derslerinin yanında estetiği de görmekteyiz. Buna rağmen elde edilen sonuçta her bölümde estetik çalışan bir kişinin olmadığı sonucuna ulaşıyoruz.

1772 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde kurulmuş olan ilk estetik kürsüsünden bugüne geldiğimizde, bulunduğumuz noktada estetiğin felsefi camia içerisinde sönük bir yıldız olarak kendisine yer bulabildiğini gözlemleyebiliriz. Küçük kız kardeş olmak, aslında Baumgarten'ın benzerlikler üzerinden kurduğu sistemindeki kavramlar örüntüsünün bir metaforudur. Bu benzerlikler yetiler arasında kurulan ilgiden (?) bu yetilerin uygulandığı alanların bilimleri arasında da gözetilir. Baumgarten'ın estetik ve mantık arasındaki ilişkiyi gösterebilmek adına kullandığı metaforun öncelikle cinsiyetçi bir yaklaşımın sonucu olduğunu düşünmekteydim. Ancak Baumgarten'ın çalışmalarını Latince kaleme aldığı göz önünde bulundurulduğunda bu benzetmenin Latin dilindeki çekimlerden kaynaklandığını fark ettim. Hem mantık hem de estetik Latincede dişil çekimde kullanıldığı için bahsi geçen metafor diğer dillere kız kardeş ve

büyük abla olarak tercüme edilmiştir. Baumgarten'ın estetiği mantığın altında bir bilim olarak konumlandırdığını yalnızca bu metafordan değil, felsefesinin bütünselliği içinde pek çok ifadesinden açıklıkla anlaşılabilir. Ancak bu metaforun tercümesindeki detaya ait nüansa neredeyse hiç dikkat çekilmemiştir. Baumgarten'ın estetik konusunda yapmış olduğu belirlemelerin niyetsiz bir şekilde (gayriihtiyari?) estetik ve estetik çalışan/çalışmak isteyenler üzerinde bir tahakküm oluşturmuş olabileceğini düşünüyorum.

Kaynakça

Åhlberg, Lars-Olof, "The Invention of Modern Aesthetics: From Leibniz to Kant", *Notions of Aesthetic and of Aesthetics*, Oxford:Peter Lang, 2004.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysics*, Çev.Courtney J. Fugane ve John Hymers, Londra:Bloomsbury, 2014.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Reflections on Poetry*, Çev. Karl Archenbrenner ve William B. Holther, Berkeley ve Los Angeles:University of California Press, 1954.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ästhetic Band*, çev. Dagmar Mirbach, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

Beiser, Friedrich, *Diotima's Children*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Ferry, Luc, *Homo Esteticus – Demokrasi Çağında Beğeninin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan, 2012.

Gregor, Mary, "Baumgarten's Aesthetics", *The Review of Metaphysics*, Philosophy Education Society Inc., C 37, S. 2, 1983.

Guyer, Paul, *A History of Modern Aesthetics Volume I*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Haferkamp, Leyla, "Analogon Rationis: Baumgarten, Deleuze and the 'Becoming Girl' of Philosophy", *Deleuze and Guattari Studies,* C. 4, 2010.

Reiss, Hansi "The 'Naturalization' of the term 'Ästhetik' in Eighteenth- Century German: Alexander Gottlieb Baumgarten and His Impact", *The Modern Language Review*, C. 89, S. 3, 1994.

Welsch, Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne*, 4. Basım, Berlin: Akademie Verlag, 1993.

Judith Butler'ın Şiddet Eleştirisi

ARİFE TANSEL

Giriş

Yaşadığımız toplumda şiddetli davranmanın ne olduğu ve nasıl şiddetli düşünüldüğü önemli bir sorun haline gelmiştir. Şiddetin ortaya çıkan işleyişlerini yıkmak ve adlandırmak ne ölçüde mümkündür? Baskı ve şiddeti artıran, bunları zaptetmeyi ya da uygun alternatifler üzerinde çalışmayı zorlaştıran fenomen türleri nelerdir? Şiddet, ilişkisel/sosyal bir fenomen olarak (aileler, dernekler, şirketler, uluslar, devletler, dinler gibi çeşitli sosyal kurum ve varlıklar arasında) düşünülebilir mi, şiddetin toplumsal bir amacı var mıdır ve şiddete alternatif üretimler var mıdır? Şiddet, bir iletişim biçimi midir ve şiddete başvurma konusunda zorlayıcı-olmayan bir indirgeme olarak iletişim stratejilerinin terimlerinde yerleşik yapılar var mıdır?

Feminist felsefe, queer kuramı,[1] siyaset felsefesi ve etik dallarına katkı sağlamış, ABD'li postyapısalcı filozof Judith Butler'ın tüm çalışmalarında, şiddet, yas ve siyaset ile bunlar arasındaki ilişkiler farklı şekillerde ele alınmaktadır. 1980'lerin sonuna doğru, farklı öğretim ve araştırma merkezleri arasında

1 Queer, bütün normalleştirme mekanizmalarına ilişkin derin sorgulama ve cinsellik ve cinsiyet kimlikleri arasındaki ilişkileri göstermeye çalışan bir kuramdır. Aslen "tuhaf", "acayip" LGBTT (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti, Transseksüel) bireyler için kullanılan aşağılayıcı bir sözken eşcinsel ve trans hareketin özellikle daha genç kesimi tarafından sahiplenilmiş ve olumlu bir anlamla kullanıma girmiştir. Eşcinsel, biseksüel, travesti, transseksüel ve cinselliklerini hegemonik heteroseksist normların dışında deneyimleyen heteroseksüelleri kapsayan bir şemsiye tanımdır. Sadece toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili değildir, aynı zamanda ırk ve sınıf temelli bir teoridir. Queer kavramının anlamı 1980 sonrası değişime uğramıştır. Kimlik ve özdeşlik felsefelerine ilişkin radikal bir sorgulamanın parçası olarak kullanılmaya başlanmıştır. Queer, iktidar ve öznelliğin sorgulanışında, istikrarlı olduğu varsayılan kimliğe dair radikal bir sorgulama sonucunda ortaya çıkan bir bilinçtir (Durudoğan, H., "Judith Butler ve 'Queer Yoldaşlığı'", *Homofobi Kimin Meselesi, Anti-Homofobi Kitabı/ 2*, KaosGL, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2010).

feminizmin "ön kabullenilmiş terimlerini" sorgulamak için Batılı feminist teorinin içinde "post-yapısalcı" çalışmalarda bulunan Butler, feminizm, cinsiyet ve kurumlaşmış aidiyetler üzerine yoğunlaşmıştır. Butler'ın çalışmaları daha önceki feminist postyapısalcı tartışmalarda güvence altına alınan özdeşlik alanlarının ötesine gitmeyi amaçlamaktadır. Bunu "erkek", "kadın", "kız" ya da "oğlan" gibi bilindik kategorilerin ontolojik bir eleştirisini –bir tür queerci eleştiri– yaparak gerçekleştirmeye çalışır. Butler yazılarında, varolan kimlik teorilerindeki radikal kesintiye değinirken, kimliği yalnızca devinimsellik vurgusunda kendini bildiren bir eylem olarak ele almaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre öznenin fiziksel alanını doğuran, sosyal alanın normları ve anlamlarıdır, istekler de kişisel ve toplumsal olarak birbirine karışmasıyla biçimlenir. Butler tahakküm biçimlerini, öncelikle oluşturulan normlarda bulur. Örneğin "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" arasındaki ayrım nedeniyle öznenin bölünmeye uğradığını, toplumsal cinsiyetin bir norm olduğunu ve kendine özgü düzenleyici ve disipline edici bir rejime gereksinim duyduğunu belirtir. Ayrıca Butler'a göre normlar hiçbir zaman tek başına bulunmazlar, her zaman birbirleriyle ilişkili oldukları bir ağ oluştururlar. Örneğin iktidar bir ağdır; normların birbirine bağımlılığı içinde gerçekleşen bir salınımdır. En nihayetinde normlar ona göre, dil ya da söylem aracılığıyla, tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak inşa edilmiş ve şiddet üretir olmuşlardır. Bu açıdan ona göre "söylem-dışı" gerçeklik de mevcut bir dil oyunu açısından ele alınmalıdır; dilin ötesinde, berisinde, arkasında durduğu iddia edilen şeyin anlamı gerçekliğini yalnızca dilin içinde ifade edebilir. Bu durumda dil asla özneden yola çıkarak doğrulunuğu teyid etmez. Bu durumu iki farklı şekilde gösterir: ilk başta, söylem-dışı olanın, söylemden yalıtılmışlığından dolayı, öncekiyle sonrakinin doğru uyumunu belirlemek için bir standart olarak işlev görmesiyle deneyimlenmş olmasıdır. Bu anlamda sözde konuşulan şeyin doğru bir şekilde yeniden sunulacağından asla emin olamayız.

İkincisi, daha temel bir şekilde, bu konuşulamayan gerçeği asla doğru bir şekilde konuşamayız. Eğer bunu yapmaya çalışırsak, onu sözde söylem-dışı olan şeyden başka bir şeye dönüştürmüş oluruz. Örneğin "toplumsal cinsiyet söylemi" zorunlu heteroseksüelliğin anlaşılır davranış kalıplarının yinelenmiş biçimlerini meşrulaştıran, uygulayan ve üreten normlar ve kalıplardır. Öyle ki söylem, cinsiyete özgü görünüşü, geleneksel çekirdek ailenin ilişki kurallarını, kamusal ve özel alandaki mekânsal ayrıştırmayı, heteroseksüel arzunun metalaştırılmasını, vücudun cinsel istek uyandıran ve cinsel istek uyandırmayan

alanlara ayrılmasını..vs. düzenini içerir. Tüm bunlar ve daha fazlası 'cinsiyet' olarak adlandırılan şeyin söylem-dışı sebebi olduğu kadar, yanlış bir şekilde dizayn ettiğimiz etkinin normalleştirmesidir. Kendinde-var olan 'Ben', tekrarlar aracılığıyla yanılsamayı biçimlendiren gramatik formlarla bağlantısında somutlaşmış performansları zorlayan güçler ağına girer. Bu noktaya kadar Butler'ın argümanı kavramsaldır; amacı dilin temsiliyle temsil edilemezin gerçekliğini doğrulayan mantıksal yalnışlığı ortaya koymaktır. Ama bu Butler'ın bütün projesini yansıtmaz.

Judith Butler ilk ve önemli eseri *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (*Gender Trouble and the Subversion of İdentity*)[2] adlı kitabında, gayrimeşru cinsel pratikleri olan azınlıkların "hakikat söylemlerince" dışlandıklarını göstermeyi hedeflemektedir. Eserde, toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet olmak üzere iki kutuplu bir ayrımın üzerinde duran Butler, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünü olarak görüldüğünde, toplumsal cinsiyetin herhangi bir cinsiyetten tek bir şekilde kaynaklanmadığı iddiasında bulunur. Cinsiyetli bedenler ile kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyetler arasında kökten bir süreksizlik olduğunu, istikrarlı iki cinsiyet olduğu varsayılsa bile bu, "erkekler"in inşasının erkek bedenlere mahsus olacağı, "kadınlar"ın da yalnızca dişi bedenlere yorum getireceği anlamına gelmediğini düşünür. Ona göre cinsiyetler, morfoloji ve kuruluş itibariyle sorunsuz bir ikilik teşkil ediyormuş gibi görünse de toplumsal cinsiyetin ikiyle sınırlı kalmasını varsaymak için herhangi bir sebep yoktur. Butler kitapta şu soruları sorar: "Toplumsal cinsiyetli öznenin bu köklü bölünmesi yeni bir dizi sorunu ortaya koyar. Önce cinsiyetin ve/veya toplumsal cinsiyetin nasıl, hangi yollarla verildiğini sormadan 'verili' bir cinsiyetten ya da 'verili' bir toplumsal cinsiyetten bahsedebilir miyiz? Zaten 'cinsiyet' nedir ki? Doğal mıdır, anatomik midir, kromozomlarla mı alakalıdır, yoksa hormonal midir? Peki feminist eleştirmen, bu tür "olguları" bizim için saptadıkları iddia edilen bilimsel söylemleri nasıl değerlendirmeli? Cinsiyetin tarihi var mıdır? Her bir cinsiyetin farklı bir tarihi veya tarihleri mi vardır? Cinsiyetin ikiliğinin nasıl tesis edildiğini anlatan bir tarih, ikili seçeneklerin değişken bir inşa olduğunu teşhir edebilecek bir soykütük mevcut mu? Cinsiyete dair doğal görünen olgular, çeşitli bilimsel söylemler tarafından

2 Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Routledge, 1990 [Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis, 2008]. Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar Türkçe çevirisine, parantez içinde CB kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

başka birtakım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak mı üretilmişlerdir?" (CB, s. 51-52). Bu sorulara dair Butler, cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilebilirse, "cinsiyet" denen bu inşanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hatta belki de "cinsiyet"in aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı iddiasındadır. Bu doğrultuda metinde, "erkekler" ve "kadınlar"ı adlandırma eyleminde deneyimlenen kategorik şiddeti analiz eder. Kategorik şiddet özellikle ikili cinsiyet sistemine uymak istemeyen ya da uyamayan kişileri etkileyen bir şiddettir.

Butler, cinsiyet siyasetinin cinsiyet fark kuramına meydan okumasını değerlendirerek, yeni toplumsal hareketlerin hegemonya sorununu nasıl yeniden ifadelendirdikleri sorusunu sorar. Butler, aslında tekrar edilen edimsel etkinliklerin ve bu şekilde kültürel olarak kurulmuş ve inkâra açıklığın etkisindeki kadın ve erkek cinsiyet bedenlerinin "doğallığı"nı merkezi nokta yaparak, bu sistemin değişmez olarak görülmesiyle mücadele eder. Buna *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar* (*Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*)[3] kitabında açıklık getiren Butler, tikellik ile evrensellik arasındaki, varlıksal içerik ile varlıkbilimsel boyut arasındaki karmaşık diyalektiğin bizzat toplumsal gerçekliği yapılandırdığı ölçüde, toplumsal aracıların kimliğini de yapılandırdığını söyler. Ona göre, öznenin kökenindeki tamamlanmamışlık, yapıdaki tamamlanmamışlığın ta kendisidir. Yani yapı içinde yalnızca özne konumları yoktur, özne de bu yapısal boşlukları doldurma girişimi olarak oradadır. Salt kimliklerle (özdeşliklerle) değil, daha çok kimliklenmeyle (özdeşleşmeyle) karşı karşıya olmamızın nedeni budur. Ne var ki, özdeşleşme (kimliklenme) gerekliyse, her kimliğin kalbinde temel bir muğlaklık olmalıdır. Kuramsal bir bakış açısından, bizzat tikellik nosyonu, bütünlük nosyonunu gerektirir (topyekûn ayrılma bile, ayrılmanın kendilikler arasında bir ilişki tipi olması gerçeğinden kaçamaz –monadlar, etkileşmemelerinin bir koşulu olarak "önceden kurulu bir uyumu gerektirirler). Tikel aracı grupların –örneğin etnik, ulusal ya da cinsel azınlıklar– hakları, ancak evrensel haklar olarak formülleştirilebilir. Bir yandan hiçbir eyleyici, "bütünlük" adına doğrudan konuşma iddiasında bulunamazken, diğer yandan bütünlüğe ya-

3 Butler, Judith (Laclau, Ernesto ve Zizek, Slavoj ile birlikte), *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, 2000 [Türkçesi: *Olumsallık, Hegomanya ve Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fehmi Yıldırım, Hil, 2009] – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar Türkçe çevirisine, parantez içinde OHE kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

pılan gönderme, hegemonik-söylemsel operasyonun özsel bir bileşeni olarak kaldığında evrensele başvuru artık kaçınılmazdır. Evrensel içi boş bir yerdir, ancak tikel tarafından doldurulabilen, ama bizzat boşluğu nedeniyle, toplumsal ilişkilerin yapılandırılmasında/sökülmesinde bir dizi can alıcı sonuç üreten bir boşluktur. Bu anlamda hem olanaksız hem zorunlu bir nesnedir. Ona göre bir nesne, bizzat olanaksızlığıyla, temsil ilişkilerinin –gördüğümüz gibi, hegemonik bağın olabilirlik koşuludur– evrenselleşmesinde sergilenen çeşitli sonuçlar üretir (OHE, s. 71-72). O halde şöyle bir durum ortaya çıkar: Sistemsel bir bütünlük, o bütünlük içinde temsil edilebilir olanın karşısında köklü bir biçimde heterojen olan bir şeye başvurulmadan oluşturulamaz; eğer bir sistem olacaksa, bir şekilde temsil edilmelidir; ne var ki bu, sistem içinde temsil edilebilir olmayan bir şeyin temsili –dahası, sistemi temsil etmenin köklü olanaksızlığının temsili– olacağı için, bu temsil ancak mecazı ikameyle gerçekleşebilir. Daha sonra, özellikle *Galeyana Gelen Konuşma: Bir Edimselin Politikası*'nda (*Excitable Speech: A Politics of the Performative*)[4] Butler temsil ilişkilerini kullanmanın kaçınılmazlığını kabul ederek, dil tarafından kirletilmiş olmanın ifade edilişini ve özdeşlik kategorilerinin içine işleyen şüpheyi gözden geçirmiştir.

Butler 2004 yılında yayımladığı *Kırılgan Hayat* (*Precarious Life*)[5] ve henüz Türkçeye çevirlmemiş *Toplumsal Cinsiyeti Bozmak* (*Undoing Gender*)[6] adlı kitaplarında da cinsel azınlıkların tanınmamaları ve bunun yol açtığı incinebilirlikleri karşımıza çıkartmaktadır. Bu kitaplarda toplumsal cinsiyetin, ırkın ve jeopolitikanın, yaşanabilir bir yaşamın eşitsiz dağılımına neden olduğunu gösterir. Butler, özellikle *Undoing Gender*'da, "şiddet sorununu cinsiyet teorisi ile ilişkilendirerek ele alır […]" (UG, s. 207). Butler burada "şiddet" kavramı ile cinsiyet normları aracılığıyla oluşan şiddete gönderme yapar. Yani, bedenlerin normatif heteroseksüellik söylemleri içinde 'kadın' ya da 'erkek' olarak etkin ve ikili ayrımını şiddet olarak değerlendirir. Burada, cinsiyet normlarıyla ilişkili farklı şiddet formlarına, çocuklar ve reşit olmayan intersex bireyler üzerine yapılan tıbbi müdahalelere, trans insanlara karşı şiddete ve tacize, özellikle

4 Butler, Judith, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, 1997 – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar orijinaline, parantez içinde ES kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

5 Butler, Judith, *Precarious Life, The Powers of Mourning and Violence*, Verso, 2004 [Türkçesi: *Kırılgan Hayat, Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis, 2005] – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar Türkçe çevirisine, parantez içinde KH kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

6 Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, 2004 – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar orijinaline, parantez içinde UG kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

de trans insanların etnisitesine ve en az bunlar kadar, trans deneyimler ve kimliklerin tıbbi patolojisine gönderme yapan "cinsiyet şiddetinin değişmez bütünlüğü" dediği şeyi açığa çıkarmayı arar (UG, s. 6).

Butler'ın şiddet tartışması yalnızca onun cinsiyet üzerine yaptığı çalışmalarla sınırlı değildir. Daha çok "canlılar" ve "insan"nın normatif bağlarla ilişkisinde "yaşanabilir" olarak sunulan yaşamların sorunsallaştırılmasına genişletir. Butler bu ikinci noktayı, özellikle *Kırılgan Hayat* ve *Savaş Tertipleri* (*Frames of War*)[7] çalışmalarında, ABD'nin savaş terörüne eleştirel bir cevap olarak bir şiddetsizlik etiği geliştirerek açıklar. Özellikle son çalışmalarında [*Kırılgan Hayat* (2004); *Savaş Tertipleri* (2009); *Parting Ways* (2012), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015)] şiddet ve ıstırap karşısında korunacak kadar değerli görülen yaşamları sorunsallaştırır ve modern küresel çatışmalar ve savaşların bağlamında şiddetin etkili bir eleştirisini verir. Butler'ın çözümlemelerinin temelindeki etik "yaralanabilirlik" kavramı, tüm bedenli yaşamların kırılgan ve dolayısıyla şiddete karşı fiziksel olarak savunmasız olmasına rağmen, belli kalabalıkların ıstırabına etik ve politik olarak cevap verebilme kabiliyetimiz, yaşanabilir ve yaşanamaz hayatlar arasındaki farklılaşma olan sosyal normlarla koşullanmıştır. Butler'in şiddet eleştirisi temelde bazı yaşamları değerli olarak üreten, teşhir edilebilir ve kırılabilir normlar üzerine odaklanmıştır.

Butler için, (uzmanların "normatif şiddet" adını verdiği) normların şiddetini, fiziksel şiddeti, nefret şiddetini, devlet şiddetini ve asker şiddetini içeren, iç içe geçmiş birçok şiddet türü vardır. Bu çalışmada, Judith Butler'ın belirli normların dışında kalan kişilere yönelik baskı ve şiddeti nasıl tanımladığı açımlandıktan sonra, askeri şiddet ve şiddetsizlik etiğiyle ilgili son dönem yazılarının dayanakları ortaya serilecektir. Böylelikle Butler'ın şiddet eleştirisinin farklı yönleri gösterilmeye çalışılırken, şiddet ve şiddetsizlik arasındaki ilişkiyi nasıl kavramsallaştırdığına kısaca göz atılacaktır. Butler'ın düşüncesindeki tüm şiddet biçimlerini ayrı ayrı ele almak yerine, şiddetin bir sömürü olarak algılanmasının onun üretiminin kırılabilmesi için önemli olduğu, çünkü böyle yaparak insanın yaralanabilirliğinin anlaşılabileceği şeklindeki farklı bakış açısı görülmüş olacaktır.

7 Butler, Judith, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londra: Verso, 2009 [Türkçesi: *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015]. Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar Türkçe çevirisine, parantez içinde ST kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

a. Normatif Şiddet ve Toplumsal Cinsiyet Şiddeti

Hepimize doğumla birlikte bir cinsiyet verilir, bu da ebeveynler veya sosyal kurumlar tarafından belirli şekillerde isimlendirildiğimiz anlamına gelir. Bazen bir toplumsal cinsiyet atandığında, birtakım beklentiler dile getirilir: Bu bir kızdır, bu yüzden o, büyüdüğü zaman aile ve işyerinde geleneksel bir kadın rolü üstlenecektir: Bu bir oğlandır, bu yüzden toplumda bir erkek olarak önceden belirlenebilir bir yer alacaktır. Ancak birçok insan görevleriyle ilgili zorluklarla karşılaşır, bu beklentilere uymak istemeyebilir ve verilen sosyal ödevden ayrılma isteği duyabilir. Dolayısıyla bu durumda ortaya çıkan soru şudur: Gençler ve yetişkinler, cinsiyet belirleme konusunda ne kadar özgürdürler? Onlar toplumda doğarlar, ama aynı zamanda sosyal aktördürler ve hayatlarını daha yaşanabilir kılmak için sosyal normlara uyarlar. Bazı insanlar verilen cinsiyetle barış içinde yaşarken, bazıları da, kim olduklarını ve olmak istedikleri kimliğe dair yaşadıkları duyguyu geçersiz kılan sosyal normlara uymaya zorlandıklarında derin bir acı çekerler. Ve onlar için yaşanabilir bir hayatın şartlarını belirleme ihtiyacı acildir. Butler ilk ve en önemli eseri *Cinsiyet Belası*'nda, cinsiyet kimliğimizin ve arzularımızın karmaşıklığını teyit etmeye soyunan ve saygı duyulması gereken temel özgürlüklerden birinin toplumsal cinsiyetin ifade özgürlüğü olduğuna inanan çağdaş LGBTQ hareketine katılımı araştırır. Peki Butler burada cinsiyetler arasında doğal bir farkın varlığını inkâr mı eder? Bunu kesinlikle yapmaz, ancak cinsiyetler arasındaki farklılıkları belirlemek için başvurulacak farklı bilimsel paradigmalar olduğunu ve bazı bedenlerin, sınıflandırmaya direnen karışık niteliklere sahip olduğunun altını çizer. Ayrıca, insan cinselliğinin farklı biçimler aldığını ve bir kimsenin cinsiyetini bilmenin bize cinsel yönelimleri hakkında herhangi bir ipucu veremeyeceğini de söyler. Kişi eril bir erkek olduğu gibi, eşcinsel de olabilir ve aynı şekilde erkeksi bir kadın eşcinsel olduğu gibi, dişil bir kadın da olabilir. Eril ve dişil düşüncelerimiz kültürler arasında farklılık gösterir ve bu terimler için sabit anlamlar yoktur. Bunlar, tarih boyunca farklı ve yeni anlamlar üstlenen hayatlarımızın kültürel boyutlarıdır ve bizzat tarihsel aktörler olduğumuz için, bu anlamları belirleme özgürlüğümüz vardır. Böyle bir teorinin amacı Butler için, insan olarak karmaşıklığımızı oluşturan cinsiyet tanımları ve arzularına daha fazla özgürlük ve kabül yaratmaktır. Dahası, cinsiyet ifadesini takip etme veya lezbiyen, gey, biseksüel, trans ya da queer (bu liste tam kapsamlı değildir) olarak yaşama özgürlüğü, yalnızca kadınlara ve translara karşı şiddeti kabul etmeyi reddeden bir toplumda güvence altına alınabilir. Ancak sosyal dışlan-

mışlık ve kınama sonucu ortaya çıkan sosyal ve psikolojik acı oldukça fazladır. Gerçek dışı, kopya sayılan trans, interseks, erkeksi, kadın ve kadın kıyafetleri giyen erkek bedenlere yönelik şiddet, onların tanınabilirlik normlarına meydan okumasına karşı varilen bir tepkidir; düşünülemez, idrak edilemez kalmaları için gösterilen şedit bir çaba vardır.

Butler'a göre, "geleneksel çizgilerde kabul edilen cinsiyet ayrımı yoktur; toplumsal cinsiyet, cinsiyet içinde kurulur ve cinsiyet başlangıcından itibaren toplumsal cinsiyetin oluşumunu sağlar" (CB, s. 193). "Cinsiyet" bedenin siyasi ve kültürel bir yorumudur, dolayısıyla geleneksel cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı geçersizdir. Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin ayrılmaz bir parçasıdır ve cinsiyetin aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olmuş olduğu ortaya çıkar. Butler, *Cinsiyet Belası*'nı şu sorularla açar: "Hangi iktidar biçimlerimiz özne ile Öteki'yi, "erkek" ile "kadın" arasındaki o ikili ilişkiyi ve bu terimlerin iç istikrarını inşa ediyor? Burada hangi kısıtlama işliyor? Bu iki terim toplumsal cinsiyeti ve arzuyu kavramsallaştırmanın heteroseksüel matrisine uyum sağladıkları müddetçe mi başa bela olmazlar? Varsayımsal heteroseksüelliğin epistemik rejiminin toplumsal cinsiyet kategorilerini ürettiği ve şeyleştirdiği açığa çıkarılırsa güya ontolojik olan bu kategorilerin özneleri ve istikran ne hale gelir?" (CB, s. 34) Butler'ın buradaki amacı, ikili heteroseksüel kimliklerin doğallığını ve dolayısıyla bu cinsel kimliğin, cinsel arzunun ve anatominin problemsiz uyumunu sorunsallaştırılmadan kabul edilmesini eleştirmektir. Argümanı, söylem-dışı cinsellik gerçekliğini baskılayan, zorunlu ve doğru olarak görülen heteroseksüelliğe karşı gelenler ve eleştirenlerle ilgilidir.

Cinsiyet Belası'nda, M. Wittig'in argümanı üzerinden ikili cinsiyet kategorisinin söylemsel şiddetin bir formu olarak ele alınışında Butler'ın şiddet teorisinin anahatları iyice belirginleşir. Butler, Wittig'i takiben, "cinsiyet" gibi söylemsel kategorileri toplumsal sahaya zorla dayatılan soyutlamalar olarak görür, bunlar ikinci sınıf, şeyleştirilmiş bir "gerçeklik" üretirler. Wittig, bireylerin, nesnel bir deneyim verisi addedilen cinsiyete dair "doğrudan bir algısı" varmış gibi görünse de, böyle bir nesnenin şiddetle şekillendirilerek bir veriye dönüştürüldüğünü, bu şiddetli şekillendirme ediminin tarih ve mekanizmasının nesnede görünmez hale geldiğini öne sürer (CB, s. 194). Wittig, "Kişi Kadın Doğmaz"[8] başlığını taşıyan ve *Feminist Issues* dergisinde yayımlanan

8 Monique Wittig, "One is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, C. 1, S. 2, Kış 1981, s. 48. Ayrıca, *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 9-20, bkz. 3. bölüm, n. 49

bir makalesinde cinsiyet kategorisinin ne değişmez ne de doğal bir şey olduğu, daha ziyade üreme odaklı cinsellik lehine siyasi olarak kullanıma tabi olduğu iddiasındadır. Diğer deyişle insan bedenlerinin erkek ve dişi olarak ikiye ayrılmasının tek sebebi bu ayrımın heteroseksüelliğin ekonomik ihtiyaçlarını karşılaması ve heteroseksüellik kurumuna doğal bir görünüm vermesidir. Dolayısıyla Wittig'e göre cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında herhangi bir ayrım yoktur; zaten cinsiyet kategorisinin kendisi toplumsal cinsiyetli bir kategoridir, tümüyle bir siyasi yatırım alanıdır, doğallaştırılmıştır ama doğal değildir. Wittig'e göre kadın yalnızca, erkekle ikili ve karşıtlığa dayalı bir ilişkiyi sabitleştiren ve pekiştiren bir terim olarak var olabilir; bu ilişki de heteroseksüelliktir.[9]

Ancak Butler'a göre heteroseksüellik söylemi her türlü şiddetin ta kendisidir. Butler, heteroseksüellik söyleminin işleyişiyle gerçekleşen ve toplumsal cinsiyet şiddetinin bir yönü olarak anlaşılabilecek kategorileştirme şiddetini ve fiziksel şiddeti bir dipnotta şöyle açıklar:

> "Wittig'in kendisi bu savı ileri sürmese de cinsiyetli öznelere –örneğin kadınlara, lezbiyenlere, eşcinsel erkeklere– uygulanan şiddeti, Wittig'in kuramı üzerinden, şiddetle inşa edilmiş bir kategorinin şiddetle dayatılması olarak açıklayabiliriz. Bir diğer deyişle, bu bedenlere karşı işlenen cinsel suçlar onları fiilen "cinsiyetlerine" indirger ve kategorinin kendisindeki indirgemeyi yeniden olumlayıp yürürlüğe koyar. Söylem yazıyla veya sözle sınırlı olmayıp toplumsal eylemi de, hatta şiddet içeren toplumsal eylemleri de kapsadığından tecavüzü, cinsel şiddeti, eşcinsellere uygulanan fiziksel şiddeti, cinsiyet kategorisinin eyleme dökülmesi olarak kavramalıyız."[10]

Butler'a göre, heteroseksüelliğin bir sistem olarak bütünlük içinde olduğu varsayımı, Wittig'in hem heteroseksüel pratiğe dair anlayışını hem de eşcinsellik ile lezbiyenliği kavrayışını son derece sorunsallaştırır. Wittig'in kavrayışında eşcinsellik, heteroseksüel matrisin radikal anlamda "dışında" bir şey olarak, heteroseksüel normlarca en ufak bir koşullanmışlığı olmamıştır. Ona göre, iki toplumsal cinsiyetten birine sığamayan bedenler insani alanın dışına düşerler, insanlıktan çıkarılmış ve tiksinç olanın alanını oluştururlar, insan da bu alanın karşıtı olarak kurulur (CB, s. 190).

9 *Age.*, s. 48.
10 CB, s.194, dipnot 26.

Şimdilerde de çeşitli lezbiyen ve gey söylemler eşcinselliğin bu şekilde adlandırılmasına, modernizmin bir nevi lezbiyen versiyonu olan bu yaklaşıma karşı çıkıyorlar; lezbiyen ve gey kültür, heteroseksüel kültürel biçimlenimlerle altüst edici veya yeniden imleyici bir ilişki içinde olmakla beraber, lezbiyenliği daha geniş heteroseksüellik yapılarının bir parçası olarak, o yapıların içine yerleşmiş bir kültür olarak kavrıyorlar. Butler'a göre, Wittig hetero ile gey arasında yaptığı kökten ayrımla aslında, kendisinin hetero zihniyetin bölücü felsefi hamlesi olarak nitelendirdiği ayırıcı ikiciliği tekrar etmiş olur. Butler'in bakış açısında, sadece politik bir dışlama olan ve baskıdan çıkan lezbiyenliğin böyle ayrımcı bir kavramı; "kısmen ve kaçınılmaz olarak lezbiyenliği de kuran heteroseksüel inşaları bizzat yeniden imleme yetisinden kendini mahrum bırakır" (CB, s. 213).

Wittig "cinsiyet"i dilsel bir kurgu olarak görür. Cinsiyet, kimliklerin üretimini heteroseksüel arzu ekseninde kısıtlama amacıyla, zorunlu heteroseksüellik sisteminin üretip dolaşıma soktuğu bir kategoridir. Wittig'e göre dil bireylerin seçimleri sayesinde sürdürülen, dolayısıyla seçim yapan bireylerin kolektif eylemleriyle zayıflatılabilecek olan, somut ve olumsal pratik ve kurumlar arasında yer alır. Butler'a göre Wittig'in bu şekilde yapısalcılığı reddetmesi, dilin toplumsal cinsiyet açısından nötr bir şey olarak kavranmasına olanak verir. Butler Wittig'deki "maddesel şiddet" kavramının kapsadığı radikal olanakları kabul etmekle birlikte, dil, gerçeklik ve değişim algısının arka planındaki belli başlı ontolojik temel dayanakları sorunsallaştırır. Ona göre, Witting iki farklı ontolojik düzeyi varsayar: özgürlüğün söylem-öncesi alanı "tüm kişilerin dilsellik öncesi bir varlık içindeki birincil ve ilksel birliği" ve "ontolojik tamlığın alanına karşı bir şiddet" olarak anlaşılmış heteroseksüel baskının söylemsel düzeyi (CB, s. 190). Butler için kadın ve erkek kategorileri "toplumsal cinsiyet normlarının tortulaşması sonucu, zaman içerisinde zayıf bir inşayla kurulan, edimlerin stilize tekrarı üzerinden dış mekânda tesis edilen bir kimlik olarak" tasavvur edilir (CB, s. 230).

1993'te yayımlanan *Bela Bedenler*'de (*Bodies That Matter*)[11] Butler, kültürel anlaşılabirliği "yinelenen ve şiddetli bir sınırlama olan" "maddeleşmiş" bedenler yoluyla toplumsal cinsiyet ve ikili cinsiyet kategorilerini birlikte ele alarak şiddet ve tekrarlama fikrini getirir (BTM, s. 12). Butler için "kültürel anlaşılabi-

11 Butler, Judith, *Bodies That Matter:On The Discursive Limits of Sex*, Londra: Routledge, 1993 [Türkçesi: Bela Bedenler, çev. Cüneyt Çakırlar&Zeynep Talay, Pinhan, 2014] – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar orijinaline, parantez içinde BTM kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

lirlik", kültürel kavranabilir özneler olarak bizleri oluşturan normatif söylemler tarzına gönderme yapar. Butler, *Galeyana Gelen Konuşma: Bir Edimselin Politikası*'nda, toplumsal cinsiyet anlayışını Jacques Derrida'nın formüle ettiği J.L. Austin'in performatif konuşma eylemleri açıklaması üzerinden geliştirir. Butler dilsel anlam üretiminin koşullanma olanağı olarak "tekrarlanabilirlik" düşüncesi üzerinden toplumsal cinsiyet düşüncesini, şiddetli fakat zamansal bir norm olarak daha da öteye taşır (ES, s. 147–151). Derrida'nın Austin'i eleştirel okuması, kavranabilir her dilsel işaretin dilin yineleme karakterinden ve böylece tekrar tekrar "belirtilmiş" olmasından dolayı olduğu, üzerinedir.[12] Diğer yandan bu, yeni anlamlar elde edebilecekleri yerde, yeni bağlamlarda yeniden geliştirilmiş ve onların ilksel kullanımlarından "bağımsız" olabilmiş dilsel işaretlerden dolayı olasıdır.

Derrida, klasik yazı anlayışını yapıbozuma uğratırken ulaştığı yinelenebilirlik (alıntısallık) kavramını ve bu kavramın yarattığı sonuçları, Austin'in, geleneksel anlayışa bir tepki olarak ortaya çıkan söz edimleri kuramı üzerinden ele alır. Ona göre Austin'in kuramı birkaç bakımdan önemli bir kuramdır: (1) Bize sunduğu edimsöz çözümlemesinin gerisinde, söz edimlerini iletim edimleri olarak gören bir anlayış yatmaktadır. (2) Söz edimleri görece yeni bir iletim kategorisidir: Edimsöz ve etkisöz kavramları bir düşünce içeriğinin iletiminden ya da aktarımından çok, daha temel bir şeyin, bir gücün iletimini ya da aktarımını içerir. (3) Klasik kesinlemelerin (gözlemleyici sözcelemlerin) tersine edimsel sözcelemlerin kendisi dışında, kendisinden önce gelen bir göndergesi yoktur. Başka bir deyişle, edimseller, dilin dışında var olan, dilden önce gelen bir şeyi betimlemezler. (4) Austin'in edimseller çözümlemesi, doğruluk değerinin, doğru/yanlış karşıtlığının otoritesini yıkan, onun yerine güç değeri, edimsözel ya da etkisözel güç farklılığını koyan bir çözümlemedir. Derrida, bu dört nedenle, Austin'in geleneksel iletim kavramını yıktığı, onu doğruluk değerinin yönettiği bir anlam içeriğinin aktarımıyla sınırlı bir kavram olmaktan çıkardığı görüşündedir.[13] Austin, hiçbir "kalıntı'ya, hiçbir "saçılım"a izin vermeyen bağlam anlayışı nedeniyle, bir yandan edimsel bir etkinlikte başarısızlığın yapısal bir olanak olduğunu söylerken bir yandan da, geleneksel anlayışa uygun düşen bir biçimde, kusursuz edimsel etkinlikleri temel alarak sözünü ettiği yapısal olanağı, hakkında konuşulan dil görüngüsü

12 Derrida, Jacques, "Signature Event, Context", *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
13 *Age.*, s. 13-14

hakkında hiçbir şey öğretmeyen asalak bir durum, her edimsel etkinliğin yakalanabileceği bir hastalık, içine düşebileceği bir zayıflık, havanın ya da denizin dönmesi durumlarında olduğu gibi maruz kalınan köklü bir değişiklik olduğu gerekçesiyle çözümlemesinin dışında tutmakta bir sakınca görmemektedir.[14] Derrida'ya göre, Austin'in dışarıda tuttuğu durumlar, kendisi olmadan başarılı bir edimsel etkinlikte bulunmaktan bile soz edemeyeceğimiz genel bir alıntısallığın, genel bir yinelenebilirliğin değişik örnekleridir yalnızca. Edimsel bir etkinlik sırasında gerçekleştirilen bir sözcelem, o dile getirilirken kodlanmış, başka bir deyişle yinelenebilir bir sözcelemi tekrarlamıyor olsaydı, örneğin bir toplantıyı açarken, bir gemiyi denize indirirken, evlenirken ağzımdan çıkan sözler, yinelenebilir bir modele uyan bir sözcelem, dolayısıyla bir "alıntı" olarak görülmeseydi, başarılı edimsel etkinliklerde bulunamazdık.[15] Bu anlamda tekrarlama daima değişimin ve başkalaşmanın bir sürecidir. Derrida için, yeniden anlamlandırmanın olanağı dilin genel bir karakteridir. Bu noktada Butler için hem Witting'in tekrar yoluyla şiddetli bir şekilde oluşturulmuş toplumsal kimlikleşmiş bedenler fikri hem de Derrida'nın dilin genel bir koşulu olan "aktarımsallığa"a bakışı oldukça önemlidir: onlar, değişik şekillerde "aktarılan" tekrar edilebilir söylemsel pratikler, göstergeleşmiş olarak toplumsal cinsiyet normlarını teorize etmenin bir yolunu verir.

Butler'ın toplumsal cinsiyet normları ile kendi postyapısalcı teorisi için Witting'in maddesel şiddet kavramını birleştirmesi ürettiği bir çift yeni kavramın da kanıtıdır: "normatif şiddet" ve "toplumsal cinsiyet şiddeti". Butler bunu şöyle açıklar: toplumsal cinsiyeti "doğallıktan çıkarma"ya yönelik o inatçı çabanın kaynağında hem ideal cinsiyet morfolojilerinin içerdiği normatif şiddete karşı koyma arzusu, hem de doğal heteroseksüelliğe dair sıradan ve akademik cinsellik söylemlerinin beslediği yaygın varsayımların kökünü kurutma arzusu yatıyor" (CB, s. 26). Butler için "normatif" teriminin en az iki farklı anlamı vardır; bu terim çoğunlukla belli bir toplumsal cinsiyet idealinin olağan şiddetini betimlemek için kullandığı bir kelimedir. "Normatif" sözünü genellikle "toplumsal cinsiyeti idare eden normlara özgü" anlamında kullanır. Ancak "normatif" terimini aynı zamanda etik gerekçelendirmeye dair, etik gerekçelendirmenin nasıl yapıldığı ve hangi somut sonuçlara varacağını anlatan bir terim olarak da kullanır. Butler'daki "normatif şiddet", Witting'in "maddesel şiddet"inin yeniden geliştirilmesi olarak anlaşılabilir. Butler'ın toplumsal cinsiyete dair

14 *Age.*, s. 15, 16.
15 *Age.*, s. 17, 18.

doğallaştırılmış bilginin, önleyici ve şiddet içeren bir biçimde gerçekliğin sınırlarını belirlediğini göstermeyi amaç edindiğini düşünecek olursak, toplumsal cinsiyet normları (ideal ikibiçimcilik, bedenlerin heteroseksüel tamamlayıcılığı, birçoğu ırksal saflık kuralları ve melezleşmeye karşı tabularca onanan uygun ve uygunsuz erillik ile dişillik idealleri ve hükümranlığı) neyin idrak edilebilir bir biçimde insan olup neyin olmayacağını, neyin "gerçek" addedilip neyin edilmeyeceğini belirler, bedenlerin meşru ifade kazanabilecekleri ontolojik alanı oluştururlar (CB, s. 29). Benzer bir şekilde, *Undoing Gender*'da, Butler "cinsiyet şiddeti" kavramını uygun olamayan cinsiyet kimliklerinin psikiyatrik patolojisini problemetize etmek için kullanır (UG, s. 6).

Butler'ın cinsiyet normları eleştirisi onun "yaşanabilirlik" açıklamalarıyla birlikte anlaşılmış olmalıdır. Örneğin, 'trans yaşanabilirlik' şeklinde kullandığı olgusallık, bu bağlamda Butler'ın cinsiyet normları eleştirisini besleyen, özellikle de 'tarans bedenleşme sorunu' olarak vurguladığı şeyi anlatmak için kullandığı bir şeydir. Bu anlamda "trans yaşanabilirlik" Butler'in normlara iki türlü yaklaşımını örnekler: onun için cinsiyet ne sadece şiddetli bir norm ne de normalleştirme gücünün bir mekanizmasıdır, daha çok sosyal dönüşüm ve karşı koymanın bir tarzıdır.

Butler için tanınabilir bir yaşamın normatif üretiminden söz etmek, yaşam hakkındaki her şeyin norm tarafından belirlendiğini iddia etmek anlamına gelmez. Yaşamın her türlü normatif tanımına dadanan askıya alınmış ve hayaletsi bir yaşam artığı, normun kendi üretimi olarak oradadır. Özne olarak tanınmamış, ontolojik statüsü muğlak bir ikame olan bu artık, yaşamın kısmi üretimlerine üretimin başarısızlığı olarak sürekli dadanır. Bu hayaletsi varlık biçimsel (*figural*) bir özellik gösterir. Aldığı biçim herhangi bir ontolojik iddiada bulunmadığı için bir yaşam olarak kavranmaz, fakat yaşıyor olduğu algılanır (TPTA, s.7-8).

b. Politik ve Askeri Şiddet

Butler'ın son çalışmalarından *Kırılgan Hayat* (Precarious Life) ve *Savaş Tertipleri* (Frames of War)[10] ABD'nin savaş ve terörüne güçlü bir eleştiri getirir. Bundan önce söylemsel şiddetin bir örneği olarak 'Körfez Savaşı'nın retorik haklılaştırılmasını analiz ettiği *Olumsal Temeller*'de[16] çoktan ABD'nin milliyetçi

16 Butler, Judith, *Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Potsmodernism'*, Cambridge University Press, London, 1994 – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar orijinaline, parantez içinde CF kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

yabancı politikasının eleştirisini formüle etmeye başlamıştır. Orada, ABD'nin Irak'taki askeri müdehalesini retorik olarak akılcılaştırma yarışının demokrasi için gereken koşulları üretme vaadinde bulunduğunu belirtir. Ancak Butler böyle bir akılcılaştırmanın kendini şiddetli bir strateji üzerinden temellendireceğini belirtir: "Biz, bence, Irak'a karşı ABD'nin yaptığı savaştaki bu pratiğin, Arap'ın 'Öteki'liğinden evrensel demokrasi ve akıl yapılarının radikal bir şekilde "dışında" olduğu anlaşılmış olduğunu ve bu nedenle zorla içine getirilmeye çalışıldığını, kavramsal ve maddesel şiddetine tanık olmuş olduk (CF, s.12).

Butler'a göre, Müslüman topluluklar nedensiz ve "barbar" şiddetin taşıyıcıları olarak canavarlaştırılarak insanlıktan çıkarılmaya devam ederken, bir yandan da insanlıktan çıkaran çerçeveler daha fazla sorgulanır hale gelmektedir. Butler insanlıktan çıkarılma taktiklerinin, ötekilerin katilini ve onlara uygulanacak şiddeti meşrulaştırdığına işaret eder. Savaş çerçevelerince ontolojik konumları tehlikeye atılan hayatlar yine de oluş dışına itilmemiştir; iktidar ilişkilerine bağlı ve bu ilişkilerce sınırlanan hayatları bütün hukuki sınırlamalardan azade kılınmış bir devlet şiddetinin uygulandığı alan haline gelmiştir (TPTA, s.35). Bu eşitsiz dağılımı Butler "güvencesizlik" [*precarity*] kavramıyla açıklar. Bazı toplulukların toplumsal, iktisadi ve siyasal desteklerden mahrum bırakılmaları, hayatı yaşanamaz kılan her türlü riske karşı korunmasız olmaları ve bunun sonucunda şiddete maruz kalmaları ihtimalinin daha yüksek olması, güvencesizlik durumuna neden olur. Butler, "kırılganlığın müşterek bir durum, güvencesizliğin ise radikal biçimde eşit olmayan bir refah dağılımı ve belirli toplulukların ırksal ve ulusal bir kavramsallaştırma dâhilinde daha büyük şiddete maruz bırakılmasıyla eşit bir muameleyi esirgeyen politikaların sebep olduğu bir durum" olduğunu söyler (TPTA, s. 34).

Kırılgan Hayat'ta Butler meselenin aslında basitçe dışlananların kurulmuş bir ontolojiye girmeleri değil, daha ziyade ontoloji düzeyinde bir isyan olduğunu söyler ve şu soruları sorar; "Gerçek olan nedir? Kimlerin yaşamları gerçektir? Gerçeklik nasıl yeniden yapılabilir?" Butler'a göre gerçekdışı olanlar bir anlamda gerçeklikten çıkarılmanın şiddetini zaten yaşamışlardır. O halde şiddet ile "gerçekdışı" addedilen o yaşamlar arasındaki ilişki soru konusu olur. Butler sormaya devam eder; "şiddet bu gerçekdışılığı etkiler mi? Şiddetin meydana gelmesinin koşulu bu gerçekdışılık mıdır?" (KH, s. 48).

Aslında Butler gerçekdışı kavramını, zaten "ölümlülüğün devletinde" yaşarken bile, onların kim olduğu, "insani olan" için son dönemde sahip olduğumuz normatif sınırlar içindeki "gerçek" yaşamlar olarak işaretlenemeyen o kalaba-

lıkların rasyonalleştirilerek yok edilmesiyle "söylemin kendisinin şiddeti nasıl etkilediği"ni sınamak için kullanır (FW, s. 31). *Olumsal Temeller*'de olduğu gibi, Butler bu tür bir söylemsel şiddetin genellikle "baskın ırkçı mevhumda belirsizce Arap görünen herhangi biri" ya da özelde Arapları hedef alan ırkçı normlar üzerine temellenir (CF, s.39). Butler için, ırkçı normların eleştirisi savaş zamanında şiddetsizliği teorileştirmek için bir önkoşuldur: sadece ırkçılığın usavurumsal işleyişini sorunsallaştırarak, modern savaş şiddetinin sonsuz taleplerini gösterebiliriz. Acının normatif düzenlemesi Butler'ın "gerçekdışı şiddet" dediği şey ile bağlantılıdır.

Belirli normların dışında kalan kişilere yönelik baskı ve şiddeti – bunu gerçekleştirenler ister siviller ister devletin resmi polisleri olsun, Butler bu kişileri "polis" olarak nitelendirdiğinden – "polis suçu" olarak tanımlar ve buna karşı "azınlıkların ittifakı" olarak adlandırabileceğimiz bir mücadele alanı çizer. Son kitaplarında İsrail'in devlet şiddetine olduğu kadar, Afganistan ve Irak'taki ABD'nin sürdürdüğü savaşlara eleştirel bir cevap veren Butler, yinelenen askeri şiddetin geliştiği koşullara karşı şiddetsizlik olanağını teorileştirmenin yollarını arar. Şiddetin ortasındaki etik ve politik cevaplarımız dikkatli bir şekilde ele alındığında, Butler, bizi sarsan savaşın onlara karşı daha meşru görünmesi için, bazı kalabalıkları insanlıktan çıkararak "insan"ın belli normatif anlayışlarını nasıl işler kıldığını göstererek uyarır. Burada öteki düşünülemez ve yası tutulamaz olan, kayıp olurken, acının belli formlarının kavranabilir ve arttırılabilir olması onun sonraki çalışmalarında ele alacağı bir tema olan yasal yasın usavurumlu düzenlemesine ekleme yapar (KH, s.35). Butler'a göre kamusal yasın dağılımı son derece önemli bir siyasal sorundur (TPTA, s.43). Ona göre ölüm ilanı, yaşamı kamusal olarak yası tutulabilir kılmanın, ulusal bir kendini tanıma işareti kılmanın, bir yaşamı kaydadeğer kılmanın, ulusal bir kendini tanıma göstergesi yaratmanın, bir yaşamı kaydadeğer kılmanın aracıdır. Butler ölüm ilanını bir ulus inşası edimi olarak değerlendirir. Ona göre bu basit bir mesele değildir, çünkü bir yaşamın yası tutulamıyorsa pek de yaşam sayılamaz (KH, s. 49). Ona göre yas, insana ötekinde kaybettiği şeyi kendine sordurarak, 'ben'in bilmezlik içinde konumlandırılmasını sağlar. Bir insanın bir özne ya da bir devlet içinde konumlanmasının anlamı, Butler için, şu hayati etik soruyu: "şiddetli incinebilirliğe nasıl cevap vereceğiz?" (KH, s. 40), gün yüzüne çıkaran şiddete maruz kalmasıdır. ABD'nin 11 Eylül terörist saldırısına verdiği askeri cevabı problematize eden Butler bunu bir dizi feminist soru olarak yeniden formüle eder:

> "Feminizm kuşkusuz şu sorular için çeşitli cevaplar verebilir: Bir kolektif son kertede şiddet karşısında yaralanabilirliğiyle nasıl baş eder? Neyin ve kimin pahasına 'güvenlik' satın alır ve ABD'nin saldırganlığını farklı şekillerde ona geri döndüren şiddet kullananları temize çıkarmaksızın şiddetin tarihi üzerine düşünülebilir? Olayların şiddetin ahlaki olarak temize çıkarılmasıyla karıştırılmayacak bir açıklamasını yapabilir miyiz? Demokratik bir değer olarak eleştiriye ne oldu?" (KH, s. 56)

Butler, "direniş"i iki şekilde ele almaktadır: ilki, kendini ustalıkla şekillendiren bu düşünce biçimini karakterize eden savunmasızlığa karşı direniş olarak; ikincisi, savunmasızlıktan haberdar olan bir sosyal ve politik biçim olarak. Hassasiyetin ne tamamen pasif ne de tamamen aktif olduğunu, ancak bir orta bölgede, etkilenen ve hareket eden bir insan hayvanının kurucu bir özelliği olarak çalıştığını ileri sürmektedir.

Siyasi söylemin performatifliğine dair kuramının ana hatlarını *Galeyana Gelen Konuşma* (*Excitable Speech*) adlı kitabında belirleyen Butler'a göre "heyecanlı söylem", konuşanın söylediklerine tam olarak hâkim olamadığı, korkuyla, panikle, heyecanla veya başka şekillerde galeyana gelmiş, coşkulu bir söylemdir. Bu durumun bütün söylemlerimiz için geçerli olduğuna dikkat çeker: ifadelerimiz daima bir şekilde bizim kontrolümüz dışındadır (ES, s. 15). Böylelikle Butler, konuşan ile onun tarafından söylenenler arasında, konuşanın söyledikleri üzerine kapanmasını, onun üzerinde eksiksiz bir hak iddiasında bulunmasını engelleyen ve nihai olarak da kapatılması mümkün olmayan bir mesafenin olduğunu ima eder ve sorar: Dildeki şiddetin ayırt edici yanı nedir? Dil ile şiddet arasındaki ilişki, dilsel şiddet ile fiziksel şiddet arasındaki ilişkinin ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna götürür.

Öncelikle yanıt aradığı soru "Dil nasıl olur da yaralayabilir?" sorusudur. Bu sorunun etrafında dolaşan Butler, dilsel varlıklar olmamızın ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Ona göre dilin yaralayabilmesinin nedeni, varolmak için dile ihtiyaç duyan, yani varlığı dilde öteki tarafından çağrılmamıza ve ötekine bağlı olan kırılgan varlıklar olmamızdır. Dildeki şiddet de buradan kaynaklanır. Butler şöyle söyler: Dil tarafından yaralanabiliyor olmamız, dil bağlamında, onun koşullarına tabi olarak kuruluyor olmamızın bir sonucu mudur? Eğer dil tarafından oluşturuluyor/biçimlendiriliyor isek, o halde bu oluşturucu/biçimlendirici güç, üstün güçleriyle bize ta en başından beri saldırarak/aşağılayarak bizim onun hakkında verebileceğimiz her kararı öncele-

mekte ve koşullandırmaktadır (PLOP, s. 2).[17] Butler'a göre bir adla çağrılıyor olmak, kişiye toplumsal bir varoluş imkânı tanısa da yaralayıcıdır ve şiddet barındırır. Onun düşüncesindeki yaralayıcı ifadeler sorunu adlandırma ile ilişkilidir. Yani bir kişiyi adla çağırmak onu sabitler, hatta bazı durumlarda doğrudan yaralar, aşağılar ve küçük düşürür (ES, s. 2). Dilin hitabı, belirli şekillerde adlandırması Butler için dil ile beden arasındaki ilişkiye işaret eder. Dil çağırdığında, adlandırdığında, hitap ettiğini toplumsal bir varoluş olarak tanınmış kılar. Dil burada öylece hazır bekleyen bedeni keşfetmez, aslında onu oluşturur. Dolayısıyla dil, bedeni kültürün içinde hem olası hem de açık, kırılgan ve yaralanabilir kılar.

Dil tarafından yaralanabiliyor olmamızın gerisinde, dilin eklentisel veya sentetik bir kapasitesi değil, dilin doğrudan bizleri var eden, tanınabilir kılan, dolayısıyla erişilebilir/ulaşılabilir de kılan, varlığımızın bir başkasının hitabına bağımlı olduğunu durmaksızın hatırlatan ve tekrarlayan yanı bulunmaktadır: Eğer dil bedeni idame ettiren, güçlendiren, sürdüren şeyse, aynı zamanda onun varlığını tehdit de edebilir (PLOP, s. 5). Dilin içerisinde her iki güç de mevcuttur. Ve eğer dilin yaralayıcılığını beden derhal üzerinde hissediyorsa, bu hiç de boşuna değildir. Ancak görüldüğü üzere Butler, dilin beden üzerinde oluşturucu ve yaralayıcı güçleri haiz olduğunu birlikte vurgulamanın önemine dikkat çekiyor.

Butler'a göre söylemler kelimenin tam anlamıyla bedenlerin içinde yaşar ve bedenler de söylemleri kendi can damarının bir parçası olarak taşımaya devam eder – kimse bir söylem tarafından taşınıyor olmadan yaşayamaz. Öyleyse Butler, bedenler ile söylemler arasında ilişkiyi, bir yanda söylemsel bir kuruluş, diğer yanda ise yaşayan bir beden varmış gibi kavramaz, ikisi en başından itibaren iç içedir.[18]

Butler için, tutarlı ve bozulmamış anlatıların inşası, öznel özerkliği ve dolayısıyla, başkalarına yönelik şiddeti tahrik etme dürtüsünü sürdürmektedir. Bu nedenle kamusal şiddet formlarına olduğu kadar özel şiddet formlarına da neden olan ve sürdüren etik bir şiddet olarak özerklik iddiasını analiz eder. Butler şunu sorar: şiddet ve karşı-şiddetin kısır döngüsü nasıl kırılabilir ve başkaları ile daha sürdürülebilir bir ilişki var mıdır?

17 Butler, Judith, *The Psychic Life of Power: Theories In Subjection*, Standford, 1997 [Türkçesi: *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü Ayrıntı, 2001] – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar orijinaline, parantez içinde PLOP kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

18 Meijer, Irene Coster, & Baukje Prins, "How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, C. 23, S. 2, 1998, s. 282.

c. Etik Şiddet

Judith Butler'a göre "hangi ölümün yasının tutulmaya değer, hangi yaşamın yaşanmaya değer olduğunu belirleyen politikalar" (KH, s. 46) vardır. Bu politikalar, ötekinin öldürülebilirliğinin benim üzerimdeki sorumluluğunu sarsar. Çünkü beni, karşımdakinin hayatının benimkinden daha az değerli olduğuna ikna eder. Onu özne konumundan sıyırır, insan dışılaştırır, benim varlığım için bir tehdit unsuru olarak kurgular ve hukuku askıya alır. Bu durumu günümüzden şöyle örneklendirir: "Sahneyi düzenleyip yası tutulabilirliği içerisinde 'insan olan'ın kurulduğu anlatım yolu sağlıyorlar. İnternette yayınlanan ve daha çok e-posta yoluyla yayılan kimi raporlar dışında kamusal medyada, başka yerlerde vahşi yollarla öldürülen Arapların yaşamlarının anlatılarını bulamıyoruz. Bu anlamda, yası tutulabilir bir yaşamın ne koşullarda ne gibi dışlama mantığı ne gibi bir silme ve isimsizleştirme pratiği üzerinden kurulup sürdürüldüğünü sormamız gerek" (KH, s. 52).

Butler, 'Kırılgan Hayat'ta şiddet tehdidi altında olma konusundaki acımasız deneyimini ele almanın iki yolu arasında ayrım yapıyor ve bunu öznel özerkliğin kaybolmasıyla bağdaştırıyor. Konunun "yeniden yapılandırılması" konusundaki "ilk bakış açısını ortaya koymak", eğer gerekirse, şiddete müdahale edebilmek için savunmacı bir tutum benimsemektir (KH, s. 27). Öte yandan, "uzaklaşamayacağımız" biçimsel bir koşul olarak bedensel kırılganlığımızı kabul etmek, etik bir duruş ve şiddete direnmenin bir yoludur.

Butler, özne oluşumunu sosyal ve politik toplulukların oluşumuna bağlayan psikolojik bir model önermektedir. Başkalarına maruz kalma ve bağımlılık, öznenin oluşumunu özerkleştirmeden önce, her bir birey diğerlerine bağlıdır ve bu bağlar, "ben" kavramını, "siz" den geri alınamaz bir şekilde ayrı olarak karmaşıklaştırır. Butler için, öznel özerkliği ve ulusal egemenliği korumak için harekete geçmeden önce bir başkasına sürekli olarak maruz kaldığını kabul etmek etik bir duruştur ve bireyler arasındaki etik ilişkiler şiddet içermeyen bir siyasetin temelinde yatar. Varolmanın koşulu Öteki tarafından tanınmaksa, varoluş her zaman Öteki'ne bağımlıdır ve bu bağımlılık her türlü özerklik düşüncesini aşar. Şiddet, öznenin ve toplumsal yaşamımızın inkâr edemeyeceğimiz bir parçasıdır ama bu şiddeti inkâr eden özerklik düşünceleri ancak ötekilerin yaşamları pahasına hayata geçirilebilir.

Butler'a göre şiddet özneyi biçimlendirir ve en başından beri şiddete bulanmışızdır. Sahte özerklik ve egemenlik iddialarıyla şiddetin kaçınılmazlığının üzerinin örtülmesi, ancak Öteki'ne yönelik şiddetin artması ile sonuçlanacaktır.

Butler'ın düşüncesi özne, iç politika ve dış politika arasındaki sınırları belirsizleştirirken, muktedir ve özerk özne düşüncesinin yıkıcı sonuçlara yol açabileceğini gösterir. Özerklik iddiası, ötekilere olan açıklığımın, yaralanabilirliğimin inkârı pahasına yapılıyorsa, diğerlerine karşı sorumluluğun da inkârına neden olacaktır. Şiddetin insan cemaatinin kaçınılmaz bir parçası olduğunu kabul etmek ise ona teslim olmak anlamına gelmez. Şiddet bizi biçimlendirse de bu şiddetin aynen tekrar edilmesi zorunlu değildir; hatta "kişi şiddet aracılığıyla biçimlendiğinden, kişinin biçimlenişindeki şiddeti tekrar etmeme sorumluluğu daha da acil ve önemli hale gelir" (TPTA, s. 151).

Tüm bu görüntüler, Butler'ın birinci şahıs bakış açısını bozduğunu, yani "birbirimiz tarafından çözüldüğümüz acı verici yolları" (KH, s. 40) ifade eder. Butler'a göre toplumsal ve siyasi yaşamlarımızın bizi karşılıklı bağımlılığımız üzerine kafa yormaya mecbur eden, süregiden bir normatif boyutu olarak ilişkiselliği olumlar. Böyle ilişkilerde şiddetin yerini düşünmek zorundayızdır, çünkü "şiddet her zaman o ilksel bağın, bedenler olarak kendimizin dışında ve birbirimiz için olduğumuz o ilksel durumun sömürülmesidir" (KH, s. 42). Butler'ın bu duruma dair en açık ifadesi şu şekildedir:

> "Beden, ölümlülük, yaralanabilirlik, faillik belirtir: tenimiz ve etimiz bizi başkalarının bakışına olduğu gibi dokunuşuna ve şiddetine de maruz bırakır; bedenlerimiz ise bizi bütün bunların faili ve aracı olma tehlikesine sokar. Kendi bedenlerimiz üzerine hak sahibi olmak için mücadele etsek de uğrunda mücadele ettiğimiz bedenler hiçbir zaman tam anlamıyla sadece bize ait değildirler. Bedenin değişmez bir kamusal boyutu vardır. Kamusal alanda toplumsal bir fenomen olarak kurulan bedenim benimdir ve benim değildir. Daha baştan ötekilerin dünyasına teslim edilen bedenim başkalarının izini taşır" (KH, s. 41).

Butler'ın teorisinde, bir birey, kendisine bir açıklama yapılması için bir başkası tarafından çağrılmıştır. Çünkü "kendinde-sorunsallaştırma" olan bir söyleme süreci, bir başka öznenin mevcudiyetini açığa çıkarmayı ima eder: o "kendini riske sokmayı içerir" (GAO, s. 23).[19] Butler'a göre, bir kişinin cevap vermesi, "eklemlenebilirlik sınırlarına" dikkat çeken "kırılmış bir iletişim biçimi" üretmektir (GAO, s. 57-58). Yaşamın ve öznenin her zaman öteki ile ilişki içinde olması,

19 Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham UP, 2005 – Metnin devamında bu kitaba yapılan atıflar orijinaline, parantez içinde GAO kısaltması ve sayfa numarasıyla referans verilecektir.

yaşam ve öznellik üzerindeki tüm özerklik iddialarının altını boşaltmaktadır. Böylesi bir özerklik iddiasında bulunarak özneliğin ve yaşamın öteki ile olan varoluşsal bağını inkâr etmek, diğerlerinin yaşamlarının daha az yaşanabilir hale gelmesiyle sonuçlanacaktır. Bunu engellemenin yolu, yaşamlarımızın her zaman ötekine bağımlı olduğunu ve bağımlılık nedeniyle her zaman ihlale ve şiddete açık olduğumuzu kabul ederek ortak "kırılganlık" üzerinden bir siyaset ve etik geliştirmektir. Yaşamın her zaman Öteki'ne ve Öteki'nin getireceği risklere açık olması ve bunun yarattığı bilinemezlik, Butler'ın kırılgan hayat fikrinin şiddet tartışmasına yaptığı katkıyı anlamamız için oldukça önemlidir.

Butler'ın son dönem kitaplarından *Savaş Tertipleri*, müşterek yaralanabilirlikten hareketle, kaybın ortaya çıkardığı kederin intikam çağrısına değil de şiddetsizlik çağrısına nasıl dönüşeceğini anlamak açısından önemlidir. Butler burada şiddetsizliğin tartışılması için başlangıç noktası olan bir temayı vurgular: şiddet ve şiddetli-olmayanın iç içe geçmesi, hiçbirinin başkadan kaçışı tekrar edemediği yerdir. Burada hedef "şiddet döngüsünden çıkmanın bir yolu"nu bulmaktır (KH, s. 42). Fakat bu amacın altında yatan onun "agresyon insan olmakla eşsürelidir" iddiasındadır (ST, s. 158). Bu nedenle, şiddetsizlik deneyimi olmalıdır, normların eleştirisine göre, "agresyonun şiddet olarak tezahür etme eğilimi"ne karşı bir mücadele (ST, 153) verilmelidir. Butler agresyonu "hiddet" olarak terimleştirir ve fiziksel yaşamımızın içsel bir yönü, en azından belli bir noktaya kadar, yaşamlarımızın sosyal ve bedendel koşullarının bir sonucu, şiddetin farklı biçimlerine bizi savunmasız kılan bir koşul olarak ele alır:

> "Varoluşumun toplumsal koşulları hiçbir zaman sadece benim irademe tabi değildir ve bu koşullardan ve onların istenmeyen etkilerinden ayrı bir faillik yoktur […] İradem dışında kalan bütün etkiler 'şiddetli' olmasa da bazıları yaralayıcıdır, bedene, hiddete yol açacak şekilde zor uygularlar. Şiddetsizlik denen dinamik bağı ya da 'mücadeleyi' tesis eden de budur. […] Mücadelenin olmasının ve bunun sonucunda şiddetsizlik imkanının tezahür etmesinin nedeni kişinin şiddete bulaşmış olmasıdır" (ST, s. 154).

Bu bağlamda şiddetin bir "mücadele" olduğu fikri, Butler'ın şiddetsizlik çağrısının, "yüzü" bizim içimizde ölümcül arzuları uyandıran, savunmasız bir "öteki" ile ahlaki bir karşılaşmadan ortaya çıktığı düşüncesine sahip olan Emmanuel Levinas'ın fenomenoloji okumasından kaynaklanır. Bir yandan da, etik açıdan

zorunlu öldürmeme talebinde bulunur (ST, s. 155). Butler burada Levinas'tan hareketle "öldürmeyeceksin"in bir zorunluluk olarak ifade edildiğini gösterir – bu talep her zaman dışarıdan bize iletilir, çünkü bu talebi yapan bir "öteki" dir.

Levinas'ın etik teorisinde temellenen Butler'ın teorisi "aynılığa indirgenemez" bir başka bireyin başkalığı ile karşılaşıldığında meydana gelen, öznenin "bir dünya görüşünün sınırı" kavramına odaklanır. Butler, özneye bir soru ile bir başkayı hatırlatır: "Kimsiniz?" Bu soru, bizden önce bilmediğimiz ve tam olarak anlayamadığımız bir başka varlığın var olduğunu varsayar (GAO, s. 31). Bu şekilde başkaya sorulan bu soru en nihayetinde Ben'in bir sorunsallaştırılmasıdır. Butler bu durumu Başka'nın anlaşılmaz varlığını kavramanın etik bir anı olarak bireysel ben'in bakış açısında görmezden gelinmesinde bulur.

Butler'ın etik şiddet teorisi, özerk öznelliği, öznelerarası ilişkiler sorunu olarak ele alır. Butler için, "her zaman kendi kimliğimizi bir açığa vurma ve sürdürme talebi" (GAO, s. 42), kendinde-iddialı öznenin dünya görüşünü, normlarını ve değerlerini başkalarına dayatmasına yol açar. Butler'ın tanımlamasında etik şiddet, bir başkayı algılayan 'ben'in algılarından farklı olabilecek psikolojik olarak karmaşık bir öznenin dünya görüşü ve normatif bir ufku olarak kavramadaki başarısızlıktır. "Öznenin dilbilgisinde tutunamayan bir alan olan başkalarına önsel eklemlenişimizden dolayı 'Ben' bilinçdışımı konuşamam […] Bilinç ve dil ile bizleri oluşturan ve şekillendiren temel bağımlılık ve izlenimcilik ilişkileri üzerinde tam bir ustalıkla başarılı olamayız" (GAO, s. 58, 78).

Kırılgan Hayat'ta Butler Levinas'ın "yüz" figürünün nasıl "bir söylem durumu" olduğuna ve söylemin üzerimizde nasıl etik bir iddiada bulunabildiğine açıklık getirir. Butler'a göre basit ve muhtemelen Levinas'ın pek kastetmediği anlamda en başta, daha biz dili üstlenmeden Öteki bize söz söylemiş, hitap etmiştir. Buradan, ancak bize hitap edilmesi koşuluyla dili kullanabileceğimiz sonucuna da varabiliriz. İşte Öteki bu anlamda söylemin koşuludur (KH, s. 141). Bu etik şiddetsizliğe çağrıdan kasıt, Butler'ın anladığı şekliyle daima bizimle dil yoluyla iletişim kurulduğu, söylemsel güç anlamında "zaten ele alınmakta olan belirli bir şiddet vardır, bir ad verilir, bir dizi yüklemeye tabidir" (KH, s. 133). Şiddetsizlik çağrısına etik olarak cevap verebilme yeteneğimiz, bu nedenle, sadece belirli "yüzler"i oluşturan ve değerli olan ve normale dönüşen normlara bağlıdır. Butler'ın kavrama noktasında, "Bu normlar *yüz verme* ve *yüz silme* amaçlı çalışır" (ST, s. 77).

Sonuç

Özetle Butler şiddetten, yaralanabilirlikten ve yastan söz eder ama devreye sokmak istediği bir insan kavrayışı da vardır. Bu kavrayışa göre bizler daha baştan ötekine teslim edilmiş, daha baştan, hatta bireyleşmeden de önce, bedensel ihtiyaçlar sebebiyle bir dizi ötekinin eline verilmişizdir. Bu kavrayış şiddet karşısında yaralanabilir olduğumuz anlamına geldiği gibi, bir ucunda varlığımıza son verilmesi, diğer ucunda yaşamlarımızın fiziksel destek görmesi olan başka bir temas dizisi karşısında da yaralanabilir olduğumuz anlamına gelir.

Butler'a göre yaralanabilirlik tanındığı anda başka bir anlam edinir ve tanıma yaralanabilirliği yeniden kurma gücüne sahiptir. Yani yaralanabirlirlik bir tanıma biçimidir ve dolayısıyla söylemin kurucu gücünü açığa çıkarır. Yaralanabilirliği "insan olan"ın bir ön koşulu olarak kurmak için tanıma normlarının can alıcı önemde olmasına yol açan çerçeve bu nedenle önemlidir. Eğer başkası tarafından sarsılıyorsak, allak bullak ediliyorsak, Butler'a göre, ben ve ötekinin içiçeliğindendir. Birbirimize nasıl bağlı olduğumuzu bilmeden "biz"i oluşturamayacağımızı düşünür. Sonuçta insan tekrar tekrar böyle varlık olur.

Kaynakça

Butler, Judith, *Gender Trouble and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990 [*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2008,].

---------- *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of Sex*, Londra: Routledge, 1993 [*Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014]

---------- *Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Potsmodernism'*, Londra: Cambridge University Press, 1994.

---------- *The Psychic Life of Power: Theories In Subjection*, Standford: Standford University Press, 1997.

---------- *Excitable Speech: A Politics of Performative*, New York: Routledge, 1997.

---------- *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londra: Verso, 2004 [*Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2005].

---------- *Undoing Gender*, New York: Routledge, 2004.

---------- *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham UP, 2005.

---------- *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, Agora Kitaplığı, 2007.

---------- *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londra: Verso, 2009. [*Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015].

---------- *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York: Columbia University Press, 2012.

---------- *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Londra. Harvard University Press, 2015.

Butler, Judith & Laclau Ernesto & Zizek Slavoj, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik* (*Contingency. Hegemony, Universality*, Verso, 2000), çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Hil Yayınları, 2000.

Butler, Judith & Athanasiou, Athena, *Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2017.

Meijer, Irene Coster, & Baukje Prins, "How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, C. 23, S. 2, 1998, s. 275-286.

Derrida, Jacques [1974], *Of Grammatology*", çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

Derrida, Jacques, "Signature Event, Context", *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.

Wittig Monique, "One is not Born a Woman", *The Straight Mind and Other Essays/La Pensée Straight*, ["Kişi Kadın Doğmaz", *Straight Düşünce*, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu-Pınar Büyüktaş, Sel Yayınları, İstanbul içinde, s. 9-20].

İdeal Toplum Kurgusuna Feminist Yaklaşım: Ütopyalar ve Distopyalarda Kadınların Rolü

ARZU İBİŞİ TEMELLİ

Kültür dünyasını yaratması bakımından diğer varolanlardan ayrılan insanın üretimlerinin bitimsizliği, bir anlamda mevcut düzene yönelik memnuniyetsizliğinden kaynaklanır. Bu açıdan insan, hep daha iyiyi arar ve hep daha fazlasını üretir. Ütopik kurgular, bu arayışın bir sonucu olarak belirmektedirler. Kumar, ütopyanın bilinen anlamını şöyle dile getirmiştir: "Ütopya hem hiçbir yerdir (*outopia*) hem de iyi bir yerdir (*eutopia*). Mümkün olmayan, ancak insanın bulunmak için heves ettiği bir dünyada yaşamak: Ütopyanın kelime anlamıyla özü budur. Bu açıdan ütopya hayal niteliğindedir. Bunu inkâr etmek, en etkili cazibe kaynaklarından birini gözden kaçırmak demektir. Ama ütopya bununla sınırlı, ayıkken hayal edilen bir şeyden ibaret olsaydı, o kadar da ilgimizi çekmezdi."[1] Kumar'ın belirttiği gibi, ütopya, sadece hayal edilen bir "yer" olmaktan ötedir ve çoğu zaman daha derin bir anlama sahiptir. Toplumsal düzen içerisindeki memnuniyetsizliklerimiz aracılığıyla her birimiz aslında zamanımızın ütopyacıları olabiliriz. Zira, Kumar'ın dile getirdiği gibi, "ütopya, kendi zamanı ve tüm zamanlar için peçeyi kaldırma girişiminde bulunur. [...] Dünyaya, kendine özgü tarih ve karakteri olan bir bakış açısıdır."[2] Bu bakış açısı, ütopyalarda bir başka dünyanın kurgulanması ile, ideal bir toplum tasarımının biçimlenmesiyle kendini açmaktadır.

Ütopyalarla bir arada değerlendirilebilen distopyalar ise, yine bir başka dünyayı yansıtırken, mevcut düzenin eleştirisini sunar, bazı toplumsal-siyasal

1 Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel, Ankara, İmge Yayınları, 2005, s. 9.
2 *Age*., s. 13.

sorunları ürkütücü kurgularla bize yansıtırlar. Bazı görüşlere göre distopya metinleri, ütopyaların karşıtı olarak değerlendirilirken, bazı görüşlere göre ise bu iki tür arasında tam bir zıtlıktan söz edilemez. Sözgelimi Kumar, ütopya ve karşı ütopyanın[3] birbirlerinin antitezi olduğunu belirtmekte ve bunların, anlamlarını ve önemlerini karşılıklı farklarından alan "zıt kavramlar" olduğunu dile getirmektedir. Karşı ütopyanın, ütopyadan beslendiğini ve aslında ikincisinin birincinin kopyası olduğunu söylemektedir.[4] Burada her ne kadar kavramların anlamları açısından bir zıtlıktan söz edilse de, kurgular incelendiğinde ütopya ve distopya arasında tam bir karşıtlık bulunduğunu söylemek zordur. Gordin'in de belirttiği gibi, distopya, adına karşın, ütopyanın doğrudan zıddı değildir. Ona göre, ütopyanın gerçek zıddı, ya bütünüyle plansız ya da özellikle korkunç ve berbat olmak üzere planlanmış bir toplum olmalıdır. Tipik kullanımıyla distopya bu ikisi de değildir; daha ziyade, *yanlış yönde gitmiş bir ütopya* veya *toplumun belirli bir kısmı için iş gören bir ütopya*dır.[5] Bu açıdan değerlendirildiğinde, ütopyalar ideal bir düzen üzerine düşündürürken, aynı zamanda bu düzenin olmadığı bir hali de imlemiş olurlar. Yani her ütopya ima ettiği distopyayla birlikte gelir –ütopyanın, dikkat çekmek üzere tasarlandığı statüko olarak distopyayla veya bu ütopyanın, kendisini pratikte çürütmesinin oluşturduğu distopyayla.[6] Bu çalışmada, ütopya ve distopya arasındaki bu ilişki, feminist ütopya literatürü açısından ön plana çıkan iki metin üzerinden ele alınacaktır. Daha iyi bir dünyaya dair arayışı, kadını merkeze alarak ortaya koyan bir ütopya örneği olarak *Kadınlar Ülkesi* ile, kadının bir araç haline getirildiği karanlık bir rejimi anlatan bir distopya örneği olarak *Damızlık Kızın Öyküsü,* özgürlük, eşitlik ve hak kavramları arka plana alınarak incelenmeye çalışılacaktır. Bu iki metin arasında kurulacak ilişki, ideal toplum kurgusuna feminist yaklaşımın getirdiği ütopik bir tasarının, nasıl bir distopik yapıyı ima ettiğini de görmemize olanak tanıyacaktır.

Çalışmada ele alınan iki eser, ütopyadan söz edildiğinde akla gelen klasik metinlerin çoğunun aksine, ideal toplumu kadın üzerinden düşünmemizi sağlamaktadır. Kadınların toplumdaki konumunu sorgulatan ve kadın yazarlarca

3 Bu çalışmada, karşı-ütopya ve distopya kavramları arasında fark gözetilmemiştir.

4 Krishan Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. Ali Galip, İstanbul, Kalkedon Yayıncılık, 2006, s. 172.

5 M. D. Gordin vd., "Mekan ve Zamanın Ötesinde Ütopya ve Distopya", *Ütopya-Distopya: Tarihsel Olasılığın Koşulları*, der. M. D. Gordin vd., İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 7-8.

6 *Age*., s. 8.

kaleme alınan bu metinlerin ilkinde, gelişmiş bir toplum yapısı üzerinden barışçıl bir düzen resmedilirken, ikincisinde savaş ve esaretle yoğrulan baskıcı bir rejim tasvir edilmektedir. Her iki metin de, hedefledikleri amaç açısından dikkat çekici ve özeldir.[7]

Bir Kızkardeşler Topluluğu: Kadınlar Ülkesi

Feminist ütopya yazını açısından önemli rol oynayan eserlerden biri olan Charlotte Perkins Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi* adlı eseri, ideal toplum kurgusunu, sadece kadınlardan oluşan uygar bir topluluğa dayandırmaktadır. Bu yönüyle eser, erken dönem feminist literatürün temsilcilerinden biri olan Gilman'ın, kadının toplum içinde belli kalıplar içine alınmasına, kadına biçilen toplumsal rollere yönelttiği eleştiriyi yansıtmaktadır.

Yıldırım'ın belirttiği gibi, feminist ütopyalarda kadınların gerek özel gerekse kamusal alandaki konumu temel sorunsallardan biridir ve dolayısıyla toplumsal ilişki biçimlerinin doğal, verili ve değişmez olduğu görüşü reddedilerek, kadınların aleyhine işleyen cinsiyetçi toplumsal ilişki kalıplarını ve heteronormatif yapıyı aşmak yönünde bilinçli bir çaba söz konusudur.[8] Gilman, bu çabayı sergileyen en önemli isimlerden biri olmuştur. Çocukken babası tarafından terk edilmesinin, annesi ve kardeşiyle birlikte yoksul bir durumda bırakılmasının[9] görüşlerini önemli ölçüde etkilediği söylenebilir. Yazarın zorlu yaşamı, annelik ile imtihanı, düşüncesinin temeline kadın sorunlarını almasında şüphesiz etkendir. *Kadınlar Ülkesi*'nin hak, eşitlik, özgürlük, mutluluk gibi kavramların her birini, kutsallaştırılan annelik üzerinden düşündürmesi ise dikkat çekicidir. Gilman, kadınların annelik içgüdüleri nedeniyle erkeklerden biyolojik olarak üstün olduğunu düşünmüştür[10] ve bu düşüncesi hem *Kadınlar Ülkesi* hem de bu eserin devamı niteliğindeki *Bizim Ülkemiz*'deki kurgunun ana öğelerinden birini olmuştur.

7 Burada, Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi*'nin (*Herland*) ardından bir devam kitabı olarak yayımlanmış olan ve distopik özellikler sergilediği söylenen eseri *Bizim Ülkemiz*'in (*With Her in Ourland*) bu çalışmada neden kullanılmadığı şeklinde bir soru belirebilir. Bu roman da ütopya-distopya ilişkisini kurmak ve meseleyi aynı yazarın iki eseri üzerinden tartışmak amacı ile kullanılabilirdi. Ancak hem kurgu açısından, hem de sorunu farklı bir perspektiften görmemizi sağlaması bakımından daha etkili bir eser olan *Damızlık Kızın Öyküsü* (*The Handmaid's Tale*) tercih edilmiştir.

8 Yasemin Temizarabacı Yıldırım, *Ütopyanın Kadınları, Kadınların Ütopyası*, 2. basım, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 27.

9 Gilman'ın yaşam hikayesi için bkz. Charlotte P.Gilman, *Herland*, Consumer Oriented Ebooks Publisher, s. 5-19.

10 Charlotte P. Gilman, *Bizim Ülkemiz*, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014, s. 50.

Feminist ütopyalar, özellikle toplum karşısında bireyin konumuna yaklaşımları ve daha iyi bir yaşam için sundukları alternatiflerde uyuma, iletişime ve cinsler arası eşitliğe önem vermeleri ile erkekler tarafından yazılmış ütopyalardan ayrılmaktadırlar.[11] *Kadınlar Ülkesi* de, sosyal yaşamın cinsiyetler açısından bölümlenmediği bir yapı kurması, bir kadın uygarlığı tasarlamasıyla ideal topluma yönelik alternatif kurgular arasında ilk sıralarda yer almıştır. Ülkeye araştırmacı kimliği ile giden üç erkeğin yaşadıkları üzerinden şekillenen hikaye, bir erkeğin ağzından okura anlatılmaktadır. Romandaki anlatıcı Vandyck Jennings, Kadınlar Ülkesi'ni şöyle betimler: "Burası, oldukça becerikli, üretken insanların, ülkelerine, bir çiçekçi en pahalı orkidelerine nasıl özen gösteriyorsa öylesine özenle baktıkları bir yerdi."[12] Bu ifadeden anlaşılacağı gibi, ütopyaların tipik özelliği olarak görülebilecek olan, dışa kapalı ve korunaklı bir coğrafi konum, verimli topraklar, iyi bir eğitim sistemi ve işbölümüne dayanan düzen burada da karşımıza çıkmaktadır. Sadece kadınların oluşturduğu bu ülkenin ulusunu diğerlerinden ayıran en önemli şey ise, tüm yurttaşların aynı annenin soyundan gelmeleridir.[13] Yani yurttaşlar arasında kopmaz bir ilişki bulunmaktadır. Aydınlanmanın evrensel kardeşlik (*universal brotherhood*) ideali, Kadınlar Ülkesi'nde, gerçek evrensel kızkardeşlik (*universal sisterhood*) ile yer değiştirmiştir.[14]

Bu ülke, iki bin yıldır sadece kadınların bulunduğu, sadece kız bebeklerin doğduğu ve partenojenez doğumların olduğu bir ülkedir.[15] Bir anlamda aile birliği[16] üzerine konumlanan bu ülkede kadınlar, doğal olarak güçlü bir "biz" duygusuna sahiplerdir. Biz duygusu, ütopyalarda düzen, dirlik ve barış açısından, distopyalarda ise düzene karşı gelme açısından ön planda tutulan bir unsurdur. Bu ülkede çatışmanın, kıskançlığın, savaşın olmaması "biz" olma bilincine, toplum bilincine dayandırılabilirken, distopik metinlerin çoğunda üretilmeye çalışılan "biz" duygusu ise, bireyselliğin yaratacağı tehlikenin karşısında bir tampon görevi görmektedir. Tüm vatandaşların birer numara ile belirlendiği ve günlük yaşamda neredeyse tüm eylemlerin bir arada yürütül-

11 Yıldırım, *age*., s. 171.
12 Charlotte P. Gilman, *Kadınlar Ülkesi*, çev. Seher Özbay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2007, s. 56.
13 Alys Eve Weinbaum , "Writing Feminist Genealogy: Charlotte Perkins Gilman, Racial Nationalism, and the Reproduction of Maternalist Feminism" , *Feminist Studies*, C. 27, S. 2 (Yaz, 2001), s. 271-302, Feminist Studies, Inc, s. 283-284.
14 *Age*., s. 284-285.
15 Gilman, *Kadınlar Ülkesi*, *age*., s. 95.
16 Burada aile için bir erkeğe ihtiyaç olmadığı vurgulanmaktadır.

düğü Zamyatin'in *Biz*'i veya kimsenin yalnız bırakılmadığı, sürekli bir gözetimin bulunduğu Orwell'ın *1984*'ü bu konudaki önemli örneklerdir. Gilman ise *Kadınlar* Ülkesi'nde, "biz" olmayı tüm kurguya yaymış ve annelik üzerinden, kadınlar arasında bir kardeşlik ilişkisi kurmuştur. Kendinin bilincine ve bir toplum bilincine sahip olma buradaki ilerlemenin temeli olarak gösterilirken, *Bizim Ülkemiz* adlı eserinde ise Gilman, bu bilinçten yoksun olmayı dış dünyaya ilişkin eleştirinin temel unsurlarından biri olarak belirlemektedir.[17]

Gilman'ın ütopyasında toplumsal bilinci taşıyan unsur anneliktir. Burada yurdun her yeri kadınlar ve çocuklar için evdir, her kadın şefkatli bir annedir. Diğer anaerkil kuramcılar gibi, Gilman da annelik enerjisinin ve annelik sevgisinin toplumu bir arada tutan bir güç olduğuna inanır. Bunlar, yeni, ilerlemeci ve kooperatif bir toplum inşa etmek için ihtiyaç duyulan güçlerdir.[18] Ancak burada, anneliğin oluşması kadın-erkek ilişkisini gerektirmeyen bir sürece bağlıdır. Bu açıdan Gilman, annelik ve doğumu "üretim" tabiriyle sunar. Fusco'nun belirttiği gibi, "burada çocuklar, hiçbir şey şansa bırakılmadan, tarımsal ürünlere bakıldığı kadar dikkatli bir şekilde planlanır ve yetiştirilirler. Bununla birlikte, Kadınlar Ülkesi'nde, ne şeftali üretimi ne de insan üretimi tamamıyla doğaldır."[19] Ancak sunulan mükemmel düzen, bu tümüyle doğal sayılamayan sürece bağlanmış durumdadır.

Donovan, Kadınlar Ülkesi'nin özelliklerini şöyle sıralamaktadır: "Herland'da işbirliği içinde yaşayan kadınlar, barışsever, uyumlu, vejeteryan, fiziksel olarak güçlü ve yeteneklidirler. Orada bildiğimiz anlamda 'ev' yoktur; çocuk yetiştirme bir meslektir, atıklar geri dönüştürülür ve ülkenin her noktasında, insanların sevgiye ve ilgiye ihtiyaçları olduğunda gidebilecekleri 'yardım' tapınakları bulunur. Herland, [...] barış ve uyuma saygı ve tüm canlı türlerin ekolojisine ilgi gösteren anaerkil değer sistemini yansıtır."[20] Bu değer sistemi içinde yaşayan ülke sakinleri, yaptıkları işler doğrultusunda, öğretmenler, muhafızlar gibi sınıflara ayrılarak anlatılırlar. Ancak bu sınıflandırmada bir hiyerarşi söz konusu olmadığından, eşitlik ve özgürlük bireyler için doğal bir hak olarak sunulmuş olmaktadır; bu nedenle de mücadeleyle elde edilmesi gereken unsur-

17 Gilman, *Bizim Ülkemiz*, *age.*, s. 168.
18 Kosephine Donovan, *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*, .ev.Aksu Bora vd., 11. basım, İstanbul, 2016, s. 99.
19 Katherine Fusco , "Systems, Not Men: Producing People in Charlotte Perkins Gilman's *Herland*", *Studies in the Novel*, C. 41, S. 4 (Kış 2009), s. 418-434, Johns Hopkins University Press, s. 425.
20 Donovan, *age.*, s. 103.

lar değildirler. Bu durum, birey-toplum ilişkisinin soybirliğine dayandırılmış olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, tüm ülke toprağının "ev" olarak belirlenmesi, yazarın eşitlik vurgusunu kadının ev ortamı ile sınırlandırılmasına dair eleştirisi üzerine kurduğunu göstermektedir. Zira Gilman'a göre, böyle bir sınırlandırılmışlık hali, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğin en temel nedenlerinden biri olmuştur. Bu konuda *Bizim Ülkemiz*'in şu paragrafı aydınlatıcı olacaktır: "Çocuklarınız, ev dışında (becerebilirlerse cennete gitmekten başka) hiçbir ilgi, hırs ya da görev tanımayan, eve bağımlı annelerin sorumluluğunda büyüyor. Bu eve bağımlı kadınlar birer erkek-emici; her şeyi onlara erkek vermek zorunda ve epey de şey istiyorlar. Erkek de 'Dünyanın bütün nimetleri ayaklarımın altında diyor ve dişlerini ona geçiriyor.'"[21] Gilman, bu tablonun değişmesini arzu etmiş, bu yönde uğraş vermiştir. *Kadınlar Ülkesi*'nde ev-annelik-toplum ilişkisi de bu arzu doğrultusunda kurgulanmıştır.

Gilman, *Kadınlar Ülkesi*'nde, çevresel sorunlara ilgi gösteren ve toplum ile bireysel ihtiyaçlar arasında hassas bir denge tutturmaya çalışan bir toplumu tasvir etmiştir.[22] Anneler ve bakıcılar olan kadınlar tarafından kurulan aile hayatının kalitesine yapılan özel vurgular ile, Gilman'ın toplum modeli, aile hayatının idealize edilmiş görüntüsünün dışına çıkmıştır.[23] Romandaki anlatıcı Van, buradaki kadınların aile kavrayışını annelikle ilişkili olarak şöyle açıklamaktadır: "Buradakiler, bizim anladığımız anlamda çaresiz, istem dışı doğurganlıkla dünyayı, her yeri doldurup taşırmaya, sonra da çocuklarını acı çekerken, günah işleyip öldürürken, birbirleriyle korkunç bir şekilde kavga ederken görmeye zorlanan değil; Bilinçli İnsan Yaratıcıları olan Annelerdi. Anne sevgisi onlarda mantıksız bir tutku, sadece bir 'içgüdü' değil, tamamen kişisel bir duygu – bir inançtı".[24] Böyle bir bilince dayanarak gerçekleştirilen doğumların yukarıda belirtildiği gibi bir üretim olarak nitelendirilmesinin sebebi, her şey gibi özenli ve kontrollü olmasıdır. Her ne kadar annelik kutsal sayılsa da, ülkenin bekası ön plandadır. Bu nedenle ülkenin yurttaşları, gerektiğinde annelik arzusundan vazgeçen, ülkelerinin geleceği için en büyük fedakarlığı yapan, anne-ötesi kadınlar olarak gösterilmektedirler.[25] Burada,

21 Gilman, *Bizim Ülkemiz*, *age.*, s. 197.
22 Jeanne M. Connell, "Revisiting the Concept of Community: An Examination of Charlotte Perkins Gilman's Utopian Vision", *Peabody Journal of Education*, C. 70, S. 4, Education and the Liberal-Communitarian Debate (Yaz, 1995), s. 19-33 , Taylor & Francis, Ltd., s. 20.
23 *Age*., s. 26.
24 Gilman, *Kadınlar Ülkesi*, *age.*, s. 126.
25 *Age*., s. 127.

alışılmış annelik anlayışının dışında kalan ve bir fedakarlık olarak görülebilecek olan bir başka şey ise, çocukların bakımı ve eğitimiyle alakalıdır.

Kadınlar Ülkesi'nde çocukların bakımı ve eğitimi için birincil sorumluluk profesyonellerindir. Doğumdan sonra, bir anne, özellikle çocuğun ilk 2 yıllık yaşamı boyunca çocuğuyla vakit geçirmekte özgürdür ancak günlük bakım profesyonellerin elindedir.[26] Bu durum, iyi eğitilmiş ve sağlıklı bireylerin yetişmesi açısından önemlidir ve bu nedenle anneler tarafından itirazsız kabul edilir. Burada çocuğun eğitimi konusundaki bakış açısı klasik ütopyalar ile benzerlik taşısa da, en önemli fark klasik ütopyalardaki ataerkil düzenin yerini bu hikayede anaerkil düzenin almış olmasıdır.

Gilman'ın bu eseri, kendi ülkesinde kadınların durumuna yönelik bir eleştiri niteliği taşıdığından, Kadınlar Ülkesi ile Amerikan toplumunun kıyaslanmasını da içermektedir. Bu kıyaslama, özellikle *Bizim Ülkemiz*'de çok daha belirgin şekilde sunulmuştur. Söz konusu kıyaslamaya annelik açısından bakıldığında, Weinbaum'un belirttiği gibi, Amerikan annelerinin aksine, Kadınlar Ülkesi'nde anneler, kendileri üzerinde modellenmiş mükemmel vatandaşlar üretirler ve Amerika Birleşik Devletleri'ni doldururken kirleten kalabalıkların tam zıddı olacak şekilde düzenlenmiş doğumlar söz konusudur. Zamanında ve genetik olarak iyileştirilmiş şekilde gerçekleşen doğumlar aracılığıyla, yanlışlıkla çoğalma söz konusu olmaz.[27] Yani Gilman, bütünüyle, eşsiz bir şekilde erkeksiz çoğalma kapasitesini geliştiren kadınlardan oluşan bir toplumu tasavvur etmiştir.[28] Burada, doğum sürecine yapılan vurgu, yazarın nüfus artışı ile ekonomi arasında kurduğu ilişki üzerinden düşünülebilmektedir. Zira Gilman'ın iddiasına göre, kadınlar nüfus artışını kontrol ettiklerinde, ekonomik büyümeyi de kontrol ederler. Her iki üretim şekli de, verimli dişi bedeninde bulunur.[29] Bunu vurgulamak istemesi, yazarın kadınları toplumda yükseltme arzusu bağlamında değerlendirilmelidir. Onun toplum görüşü, kadınlar için eşitlik ister, böylece, kadınların erkeklere göre doğuştan daha aşağıda olduğu fikrine meydan okumak için çok zaman ve çaba harcar.[30] Burada, erkeksiz bir düzenin bir erkek tarafından tarif edilmesi bu çaba açısından dikkate değerdir. Hikayedeki üç erkek kahraman, adeta kadın toplumu ile bir sınava tabi tutulmuşlardır.

26 Connell, *age.*, s. 22.
27 Bkz. Weinbaum, *age.*, s. 282.
28 Fusco, *age.*, s. 420.
29 *Age.*, s. 428.
30 Connell, *age.*, s. 24.

Maceralarının başında, hikayedeki üç adam da kadınların erkeklere bağımlı olduğuna, erkekler olmadan medeniyet kuramayacaklarına inanırlar.[31] Bu durum, aslında Gilman'ın kadın hakları açısından bize vermek istediği mesajı göstermektedir. O, tarih boyunca kadınların medeniyete olan katkılarının, erkek merkezli kültür nedeniyle durdurulduğunu savunmuş ve ekonomik bağımsızlığın, kadınlara özgürlük getirebilecek, onları erkeklerle eşitleyecek tek şey olduğunu düşünmüştür.[32] Burada, erkeğe gereksinim duymadan doğumları gerçekleştiren kadınların kurduğu medeniyet, onların aynı zamanda ekonomik bağımsızlıklarının da göstergesi olmaktadır. Kadınlar Ülkesi'nin sakinleri, doğayı organize ederek, onun üretkenliği ve verimliliğini yenilerler.[33] Doğanın kusursuzca kullanılması, refah ve mutluluğun ana kaynağıdır. Bu kurguyu sunarken erkek araştırmacıları kullanan ve ülkedeki bu düzen karşısında erkeklerin hayretini muzırca yansıtan Gilman'ın amacı, erkek egemen dünyadaki kusurlara işaret etmektir.[34] Gilman, erkekleri kullanarak, var olanın yeniden değerlendirilmesini sağlamak istemiştir. Onun anlatısı, kadınların da erkekler kadar birey olduğu ve değerli olduğuna, eğer kadın, erkeğe eşit bir ortak olarak işe katılmazsa erkeğin medeniyeti düşüşe götüreceğine kitleyi ikna etmeyi amaçlar.[35] Nitekim, burada hırgür, üst sınıf ve bu sınıfın ihtirasları, varsıllık-yoksulluk çatışması olmaması[36] düşüşün esas sebebinin erkekler olduğunu düşündürmektedir.

*Kadınlar Ülkesi'*nde, kadının özgürlüğüne dayanan gelişmişlik ve eşitlik vurgusu, savaşlar ve felaketler sonucunda erkeklerin yok olduğu bir durumda dahi, kadınların bir toplumu küllerinden doğurabilecek güce sahip oldukları gösterilerek yapılmıştır. Ancak bu kurgu, *kadınların da "var olduğu" ve mutlu yaşadığı bir düzenin sağlanması için, erkeklerin olmadığı bir ortama mı ihtiyaç vardır?* sorusunu doğurmaktadır. Yazar bu sorunun yanıtını *Bizim Ülkemiz* adlı eserde vermekte ve burada, Kadınlar Ülkesi'nin yurttaşı Ellador, dış dünyayı gördükten sonra tek cinsiyetli bir düzendense kadın ve erkeklerin toplumda bir arada olmasının dünya için daha iyi olduğuna ikna olmaktadır.[37] Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi'*nde erkeksiz bir yaşama dünyası resmederek vermek istediği

31 Georgia Johnston, "Three Men in Herland: Why They Enter the Text", *Utopian Studies*, S. 4 (1991), s. 55-59, Penn State University Press, s. 56.
32 Bkz. Charlotte P.Gilman, *Herland*, *age.*, s. 21-22.
33 Fusco, *age.*, s. 425.
34 Bkz. Johnston, *age.*, s. 59.
35 Johnston, *age.*, s. 59.
36 Gilman, *Kadınlar Ülkesi*, *age.*, s. 172.
37 Gilman, *Bizim Ülkemiz*, *age.*, s. 90.

mesaj, kadınların kendileri için belirlenmiş konumların dışına çıkarak, potansiyellerinin farkına varmaları gerektiği yönündedir. Nitekim Gilman, genç kızların, çocukluktan itibaren onları anneliğe hazırlayan oyuncaklar ve kıyafetler aracılığıyla sosyal bir kısıtlama içinde bırakıldıklarını düşünmektedir. Küçük kızların ve erkeklerin giydikleri kıyafetlerde, oynadıkları oyuncaklarda veya yaptıkları etkinliklerde hiçbir fark olmaması gerektiğini savunmuş[38] ve bu düşüncesi, eserinin her noktasına işlemiştir. Bu, kadınların erkeklere bağımlı oldukları fikrine karşı çıkıştır. *Kadınlar Ülkesi*'nde önümüze serilen mükemmel düzenin, erkekler tarafından bozulmasına izin verilmemesi de bu açıdan önemlidir. Gilman burada, kadınların toplumsal yaşama tam katılımını savunmakta ve kadın-erkek eşitliğinin bu yolla sağlanacağını, kadınların kendi değerlerinin bilincine bu yolla erişebileceklerini göstermek istemektedir. Metinde, anneliğe yapılan vurgu, kadının yalnızca annelik üzerinden kendini var edebileceği izlenimi yarattığı için eleştirilebilir ve Gilman'ın aslında eleştirdiği durumu metinde kendisinin yaratmış olduğu düşünülebilir. Ancak Gilman'ın düşünceleri açısından değerlendirildiğinde, bu vurgu, kadınların erkekler karşısındaki biyolojik üstünlüğünü gösterme çabası olarak görünmektedir. Burada geleneksel annelik anlayışının dönüştürülmeye çalışıldığı açıktır. Çalışmamızda ele alınan diğer eserde de kadın anneliği üzerinden tanımlanmakta, toplumsal konumu bu yönü üzerinden belirlenmektedir ancak burada *Kadınlar* Ülkesi'nin aksine, topluma erkek egemen bir yapı hakimdir.

Gilead'da Kadın Olmak: *Damızlık Kızın Öyküsü*

Kadınlar Ülkesi gibi, *Damızlık Kızın Öyküsü* de, bir yanıyla kadının toplumdaki rolü sorununa eğilirken, diğer yanıyla dönem şartlarını eleştiren bir eserdir. Yıldırım'ın bahsettiği gibi, kitap özellikle, 1970'lerin sonlarından itibaren Amerika'da yükselmekte olan köktendinciliğe yönelik bir uyarı içermektedir.[39] Eserde, bir köktendinci yönetimle biçimlendirilmiş olan Gilead'da, kadınların nasıl baskı altında olduğu, damızlık olarak adlandırılan ve sadece doğurganlıkları sebebiyle önemsenen kadınlardan birinin ağzından aktarılmaktadır.

Damızlık Kızın Öyküsü'nde olaylar yakın gelecekte geçmektedir. Bir zamanlar Amerika Birleşik Devletleri'nin bulunduğu yerde artık bir çeşit teokrasi olarak nitelendirilebilecek yeni bir rejim vardır: Gilead Cumhuriyeti. Dünyanın diğer ülkelerinde hayat eskisi gibi devam ederken, bu bölgede her şey değiş-

38 Gilman, *Herland*, *age.*, s. 21.
39 Yıldırım, *age.*, s. 150.

miştir. Köktendinci bir darbeyle kurulmuş olan Gilead'da Kutsal Kitabın katı bir ataerkil yaklaşımla yorumlanmış ilkelerine göre hareket edilmektedir.[40]

Yeni bir sağ görüşe, dinci bir yönetime dayanan Gilead'ın[41] kadınları, öncelikle doğurgan olanlar ve olmayanlar olarak, sonrasında ise toplumdaki konumlarına göre sınıflandırılmışlardır.[42] Bu sınıflandırma, tabii ki, neredeyse toplumdaki tüm görevleri üstlenmiş olan erkeklere göre yapılmıştır. Bu nedenle öncelikle erkekler arasındaki hiyerarşiyi açıklamak gerekmektedir. Yıldırım'ın da dile getirdiği gibi, ülkede erkeklerin çoğu askeri görevler almışlardır. Komutanlar tarafından yönetilen ülkede çeşitli cephelerde savaşan askerler "Melekler" adını almaktadırlar. Ayrıca sokaklarda sürekli devriye gezen muhafızlar vardır. Diğer bütün meslekler de erkekler tarafından yürütülmektedir. Kadınlar ise bu düzen içinde başka "görev"leri yerine getirmekle yükümlüdürler.[43] Kadınların yerine getirmekle yükümlü oldukları görevlere göre sıralanışları ise şöyledir: Komutanların eşleri, teyzeler, marthalar, damızlıklar ve ekonokadınlar. Komutanların eşleri açık mavi renkte giysiler giymekte ve peçe takmaktadırlar. Bir eşin daha alt sınıftan erkekler (muhafızlar gibi) ve tüm diğer kadınlar üzerinde hakimiyeti vardır. Ayrıca ev içinde bazı bölümler ona ait kabul edilir.[44] Marthalar, ev işleri ile ilgilenir ve yeşil kıyafetler giyerler. Damızlık kızlar ise, kırmızı elbiseler giyer ve yüzlerini neredeyse kapatacak şekilde beyaz başlıklar takarlar. "Bir damızlık kız, yalnızca bir beden, bir taşıyıcıdır. Ellerinin ve ayaklarının nasıl göründüğü önemli değildir. Bunun için cezalar bu organlar üzerinde uygulanır. Yüzünün güzelliği ve çirkinliği de hiçbir önem taşımamaktadır. Ondan beklenen düşünmesi ya da konuşması değildir, hatta bunları yapmaması istenir. O sadece erkeğin 'kutsal tohumunu' içine alıp saklayan, onu büyüten ve zamanı geldiğinde komutana –düzene– teslim edilecek olan bir taşıyıcı, erkeğe ait olan bir bedendir."[45] Kıyafetlerinin renkleri önemsenmeyen ve işlevlerine göre de ayrılmayan, yani her işi yapan kadınlar ise, ekonokadınlardır.[46] Kurguda en önemli görevlerden biri teyze-

40 Agy..

41 David Ketterer, "Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*: A Contextual Dystopia", *Science Fiction Studies*, C. 16, S. 2 (Temmuz, 1989), SF-TH Inc, s. 209-217 içinde s. 210.

42 Bu düzenin temelinde sağlıklı doğum oranındaki azalma sorunu bulunmakta ve düzen açısından bu durum bir gerekçe haline getirilmektedir. Fakat üreme imkânı da yalnızca kadın üzerinden değerlendirilmekte, erkekler açısından tartışma konusu edilmemektedir.

43 Yıldırım, *age.*, s. 151.

44 Agy.

45 Yıldırım, *age.*, s. 151-152.

46 Margaret Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü* (e-kitap), çev. Aslı Güneş, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2017, s. 31.

lerindir. Bu kadınlar, erkek egemen sistemin değerlerini kabul etmiş, hatta belki sistemin kurulmasına katkıda bulunmuş ve bunun karşılığında toplumda sınırlı da olsa bir güç ve otorite elde etmiş, bu gücü de sistemin devamını sağlamak için kullanmakta olan kadınlardır.[47] Böyle bir yapılanma içerisinde, erkekler karşısında kadınların haklarından ve herhangi bir eşitlikten söz etmek mümkün değildir.

Nükleer savaş ve dünya genelindeki kirliliğin pek çok insanı üreyemez hale getirdiği[48] bu ortamda, savaş ve yokluğa dayanan bir buhran söz konusudur. Ailelerinden ve toplumdaki işlevlerinden koparılıp tutsak edilmiş kadınlar, Gilead'ın karanlık yapısında adeta yok hükmündedirler. Anlatıcının şu ifadesi bu rejimin kadınlar üzerindeki baskısını açık kılmaktadır: "Gilead Cumhuriyeti derdi Lydia teyze, sınır tanımaz. Gilead içinizdedir."[49] Damızlık kadınlara söylenmiş olan bu söz, ironik bir biçimde, bu kadınlar için karanlıktan kaçışın zorluğunu göstermektedir. Nitekim bu kadınların isimleri dahi yoktur. Anlatıcının gerçek adı silinerek, diğer tüm damızlıklar gibi, bağlı olduğu komutanın isminin kısaltılıp başına "of" eklenmesi ile belirlenmiştir.[50] Offred (Fred'inki), Ofglen (Glen'inki), Ofwarren (Warren'ınki) gibi isimler, kadınların var oluşunun erkeğe bağımlı olduğunu vurgulamakta ve bunu dine dayandırarak açıklamaktadır. Burada kadınlar ideolojinin kendilerine dayattıklarını içselleştirir ve toplumda kendilerini erkeğe göre tanımlayan yabancılaşmış bireyler olarak yaşarlar.[51] Kadınların sosyal yaşantıda adeta yeri yoktur. Offred'in sosyal yaşamı, gıda pazarına denetimli yürüyüşler ve kadınların nadiren gerçekleşen doğum olayına tanıklık etmek üzere toplandıkları "doğum günleri"nden ibarettir.[52]

Burada, kadınlar hiyerarşisinin her basamağı durumu kabullenmiş görünmektedir. Bu kabullenişin gerisinde pek çok kadın için korku bulunmakta, ancak bazıları için bencillik ön plana çıkmaktadır. Bu ikinci sınıfa dahil olanlar teyzeler ve eşlerdir; rejim, onlar tarafından desteklenmektedir. Bu destek, kadın hakları meselesinin yalnızca kadın-erkek ilişkisi açısından değil, kadınlar arasındaki ilişki açısından da değerlendirilmesi gerektiğini okura düşündürmektedir. Bu distopik kurguda, doğum oranlarının düşmesi ve bu

47 Yıldırım, *age.*, s. 154-155.
48 Jeanne Campbell Reesman , "Dark Knowledge in *The Handmaid's Tale*" , *CEA Critic*, C. 53, S. 3 (Bahar/Yaz1991), s. 6-22, Johns Hopkins University Press, s. 11.
49 Atwood, *age.*, s. 31.
50 Bkz. Ketterer *age.*, s. 210.
51 Yıldırım, *age.*, s. 155.
52 Reesman, *age.*, s. 12.

sorunu çözmek açısından tıbbi teknolojinin kullanımının reddedilmesi nedeniyle damızlıklara yapılanlar, bir yönüyle komutan eşlerinin bebek arzularının ardındaki bencillik açısından değerlendirilebilirken, diğer yönüyle Gilead rejiminin bekası üzerinden düşünülmektedir. Bu bağlamda şu sözler dikkat çekicidir: "Lydia teyze, sonraki nesiller için, derdi, her şey çok daha iyi olacak. Kadınlar birlikte uyum içinde yaşayacaklar, herkes bir aile olacak; onlar için kızları gibi olacaksınız, nüfus düzeyi tekrar yükseldiği zaman, sizleri evden eve yollamak zorunda kalmayacağız artık, çünkü idare edecek kadarı olacak. Bu koşullar altında, derdi, kendisini sevdirmek ister gibi göz kırparak, gerçek sevgi bağları kurulabilir. Ortak bir amaç uğruna birleşen kadınlar!"[53] Burada, ütopik kurgusunu sevgi ve kardeşliğe dayandıran Gilman'ın eseri akla gelmektedir. *Kadınlar Ülkesi*'nin ortak bir amaç uğruna birleşen kadınları arasındaki sevgi, böyle bir rejimde mümkün olabilir mi? Sürekli gözetim altında tutulan ve hiyerarşinin en tepesinde yer alsa dahi hakları kısıtlanmış olan kadınlar arasında bir sevgiden söz etmek imkânsızdır. Bu umut vaat eden cümleler, anlatıcının nitelemesiyle, iki bacaklı rahimlerden ibaret olan damızlık kadınlar için hiçbir ışık vermemektedir. Bu romanda karanlık, kadınlarla birlikteyken, ışık ise erkek birliğinin alanındadır.[54]

Gilead'ın pek çok özelliği, distopya okuru için tanıdıktır: özgürlük eksikliği, sürekli gözetim, rutin, başarısız kaçış girişimi (bu vakada, Offred'in, gerçek adıyla tanıtılan arkadaşı Moira'nın kaçışı söz konusudur) ve bir yeraltı hareketi (bu vakada Mayday olarak adlandırılır).[55] Distopyalardaki özgürlüksüz durumun bunaltıcılığı karşısında, bu örnekte de görülen kaçış arzusu ve örgütlenme çabası okur açısından bir umut doğursa da, çoğunlukla başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Ingersoll, *1984* ile kurduğu benzerlikler üzerinden bu durumu ele almaktadır. Ona göre, Orwell'ın tasarladığı kabus gibi gelecek, Atwood'un romanında yazılmış, onun benzer şekilde kurguladığı yakın gelecek tasavvurunda, Gilead'ın kadın düşmanı teokrasisinin her yerinde belirmiştir. Ingersoll, bu durumu Orwell'ın yankıları olarak nitelendirmektedir.[56] Eserlerin ana kahramanları Winston ve Offred arasında, özellikle denetim ve baskı altında olma açısından benzerlik kurulabilmektedir. Ancak Winston'un hikayesi kötü

53 Atwood, *age.*, s. 174.
54 Reesman, *age.*, s. 13.
55 Ketterer, *age.*, s. 211.
56 Bkz. Earl Ingersoll , "Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*: Echoes of Orwell", *Journal of the Fantastic in the Arts*, International Association for the Fantastic in the Arts, C. 5, S. 4 (20) (1993), s. 64-72 içinde s. 64.

de olsa bir sona sahip iken, Offred'in akıbeti hakkında Atwood okuru merakta bırakmaktadır. Ingersoll'un belirttiği gibi, Offred'in hikayesinin sonuna doğru yaklaşırken, biz okurlar bir kaygı hissetmeye başlarız. Bu, hepimizin korktuğu, ölüm gibi bir sondur. Offred'in kendisi de anlatısının sonuna dair bu kaygıyı, özellikle de bu hikayeyi değiştirme konusundaki acizliğini ön plana çıkararak ifade eder.[57] Hikayenin sonunda Offred, yeraltı örgütüne ait olduğu söylenen bir araca binerek uzaklaşmakta ve içine girdiği durumun karanlığa mı yoksa aydınlığa mı çıkacağını bilmemektedir.

Kadınları araçsallaştıran ve değersizleştiren Gilead rejimi, bunu yaparken anneliği kullanmakta olsa da, burada, *Kadınlar Ülkesi*'nde okuduğumuz gibi sağlıklı ve iyi eğitilmiş çocukların sorumluluğunu taşıyan bir annelik söz konusu değildir. Bu yalnızca biyolojik olarak çocuğu taşıyan bir annelik durumudur. Burada, doğum sonrasında çocuk, Gilman'ın kurgusundaki gibi özel eğitmenlere değil, komutanların eşlerine teslim edilmektedir. Kadınların her şeyden el etek çektirilerek aslında korundukları, bu yolla biyolojik mukadderatlarının gereğini yerine getirdikleri onlara dikte edilerek durum normalleştirilmektedir.[58] Eğer bu duruma karşı bir direniş başgösterirse, öngörülen ceza ya idam ya da ölüm kampları olarak nitelenebilecek kolonilere gönderilmektir. Bu nedenle, anlatıcı olarak Offred, Gilead kadınlarına –teyzeler, eşler, damızlıklar, Marthalar– dayatılan bir hiyerarşik kültür yerine, Ofglen,[59] Nick[60] ve en önemlisi okur ile birlikte, hiyerarşilerin dışındaki bir topluluğu arar.[61] Aslında bu arayış, onun yitirdiği kişiliğine yöneliktir. Gilead, kadınların yalnızca ailelerini, mesleklerini, ekonomik bağımsızlıklarını, sosyal yaşantılarını, sahip oldukları imkânları ve konumlarını değil, eski yaşantılarındaki isimleriyle birlikte, tüm kimliklerini silmektedir. Burada, Kadınlar Ülkesi çocuklarının soyadlarının olmadığı anımsanacak olursa, iki eser arasındaki önemli zıtlıklardan biri görülecektir. *Damızlık Kızın Öyküsü*'ndeki damızlık kadınların adlarının yok edilmesi, onları erkek egemen dünyaya bir iyelik eki ile bağlamakta iken, *Kadınlar Ülkesi*'nin çocukları herkesin çocuğu sayıldıkları için soyisim bağımlılığı taşımazlar. İki metin arasındaki zıtlıklardan bir diğeri, "ev"in konumu açısından kendini

57 Ingersoll, *age.*, s. 70.
58 Atwood, *age.*, s. 234.
59 Hikayede damızlık kadınlar neredeyse tek sosyal aktiviteleri olan alışverişe ikili gruplar halinde giderler. Ofglen, Offred'in alışveriş partneridir.
60 Hikayede Offred'in damızlık olarak gönderildiği evdeki şofördür ve aralarında bir ilişki olmuştur.
61 Reesman, *age.*, s. 20.

açmaktadır. Gilman'ın bozmak istediği, kadının özgürlüğünü kısıtladığını düşündüğü ev yaşantısı, Atwood'un distopyasında kadının hapsedilmesinin yoludur. Damızlık kadınlar bir ev içindeki işlevlerini tamamladıklarında bir başka eve gönderilmekte iken, ev dışında bulunabildikleri ortamlar oldukça kısıtlıdır. Bu durum, damızlıkların dışındaki kadınlar için de geçerlidir.

Gilead'ın katı rejimini tanımlayan ve bu distopyanın insan hakları açısından değerlendirilmesine olanak tanıyan önemli unsurlardan biri ise, "duvar"dır. Duvar, distopyalarda karşımıza çıkan ve betimlenen dünyayı öteki dünyadan ayıran unsurlar arasında yer alır. Duvarın arkası bazen bir kurtuluşu, bazen de gelişmemiş bir düzeni yansıtır. Bu kurgudaki işlevi ise, idam edilenlerin sergilenmesidir. Offred, duvarı şöyle tasvir etmektedir: "Duvar da yüzlerce yıllık; ya da en azından bir yüzyılı aşkın. Kaldırımlar gibi o da kırmızı tuğladan, bir zamanlar sade ama güzel olmalıydı. Şimdi kapılarda nöbetçiler var ve üstüne metal desteklerle çirkin yeni projektörler yerleştirilmiş; Duvar boyunca dikenli tel ve üstüne de beton içine kırık camlar döşenmiş. Bu kapılardan içeriye kimse isteyerek girmez. Önlemler dışarı çıkmaya çalışanlar için [...] Ana kapının yanında altı beden daha asılı, boyunlarından; elleri önlerinden bağlanmış, omuzları üstüne yatmış başları beyaz torbalar içinde. Bu sabah erkenden erkeklerin Kurtuluş Ayini yapılmış olmalı."[62] Kurtuluş Ayini, sözgelimi *1984*'te rastladığımız gibi, temelde insanların isimleriyle birlikte ortadan kaldırıldığı, tarihten silindiği bir cezalandırma yöntemi olsa da, buradaki durum, öldürülenlerin ibret amacıyla sergilenmesi şeklindedir. Suçları ve kimlikleri ise, ölü bedenler üzerine yerleştirilen bazı simgeler yoluyla tahmin edilmektedir. Rejime göre bu günahkar insanlar için kurtuluş, ölümdür.

Bu hikayede Offred, duvarın yani sınırın ötesine seslenmektedir. Nitekim, *Damızlık Kızın Öyküsü*'nde Atwood, kendi dünyasında iletişime yasaklı olan bir karakter sunar. "Bu konuşmacı, bilinmeyen bir şimdi ve gelecek dünyasına hitap eder (okurun dünyası). [...] Offred, diğer kadınlarla konuşmak ve ilişki kurmaktan men edilmiştir. O, sesi ve vücuduna yönelik erkek zulmünden kurtulmalı ve kendi sessizlik hapishanesinin dışındaki bir başka toplumun kadın ve erkeklerine hitap etmelidir."[63] Offred, tuttuğu kayıtlarla korku imparatorluğunu dışarıya açmış olmaktadır. Onun hikayesine eşlik eden "Tarihsel Notlar" kısmında belirtildiği gibi, Offred'in anlatısı, onun ölümünden çok sonra bulunmuştur. Onun yaptığı kayıtlar, 22. Yüzyılın son dönemlerinde,

62 Atwood, *age.*, s. 40.
63 Reesman , *age.*, s..9.

Gilead tarihi çalışan akademisyenler tarafından deşifre edilmiştir.[64] *Kadınlar Ülkesi,* hikayedeki kadınlardan birinin, evlenerek "öteki dünya"ya gitmesiyle sonlanmakta ve bizi Gilman'ın *Bizim Ülkemiz* adlı eserine yönlendirmekte iken, *Damızlık Kızın Öyküsü,* Gilead araştırmalarına dayanan bir sempozyumda sorulan bir soruyla ve adeta hepimize yönelik bir sesli meydan okuma ile biter: "Herhangi bir soru var mı?"[65] Atwood böylece bizi, öncelikle kahramanın yaşantısı üzerinden bu karanlık tabloya dair düşünmeye, sonra da bu distopik tablonun gerçekliğe ne ölçüde yakın durduğunu sorgulamaya itmiş olmaktadır.

Sonuç

Ütopya ve distopya metinlerinin oluşturucu unsuru, ideal toplumun nasıl olması gerektiğine dair sorudur. Feminist ütopyalarda bu soru, ideal toplumda kadının yerini ön plana alacak şekilde yanıtlanmaya çalışılır veya en azından okur bu yönde düşündürülür. Bu çalışmada ele alınan iki eserde de, ana ilgi kadınlar ve kadın hakları üzerindedir. *Kadınlar Ülkesi,* kadınların varoluşsal açıdan erkeklere nispetle herhangi bir eksikliklerinin bulunmadığını, onlar kadar güçlü ve zeki olduklarını ve hatta ideal bir toplumun oluşturulmasında erkeğe ihtiyaç olmayacağını gösteren bir eserdir. *Damızlık Kızın Öyküsü'*nde ise kadın, tek işlevi doğurganlık olan ve neslin devamı için ihtiyaç duyulan bir varlık olarak belirmiştir. Ütopik kurgudaki kardeşlik, mutluluk ve özgürlük durumu, distopik kurguda yerini tamamen eşitliksiz ve dinin kullanımı yoluyla esir edilmiş insanların dünyasına bırakmıştır. Öyle ki, bu dünyada özgürlük, kadınların doğuştan kaybettikleri bir durumdur. Onların var oluşlarının amacı biyolojik yazgılarını yerine getirmektir. Gilman'ın kızkardeşler topluluğundaki eğitimli ve güçlü kadınların aksine, Atwood'un Gilead'ında, okuma ve yazmaları, hatta konuşmaları ve düşünmeleri kısıtlanmış kadınlar topluluğu vardır. İsimleriyle birlikte toplumsal yaşantıdan silinen bu kadınlar, sadece nesillerin geleceği açısından bir ihtiyaç olmaları nedeniyle belli bir süre için değerlidirler. *Kadınlar Ülkesi*'nde özgürlüğe dair tartışmalara rastlanmaması, kurulmuş olan düzende özgürlüğün zaten içkin olmasından kaynaklanırken, Gilead'da özgürlük, diğer birçok distopyada olduğu gibi, en tehlikeli kavram olarak görülmekte, özgürlükten söz eden şarkılar bile yasaklanmaktadır. Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi*'nde kardeşlik ve annelik kavramları üzerinden belirginleşen"biz" bilinci, Gilead'da ancak sınıflandırılmış kadınların dahil oldukları sınıfa aidiyet

64 *Age.*, s. 12.
65 *Age.*, s. 21.

hissetmeleri bağlamında değerlendirilebilmektedir. Bireysellik ise, Gilman'ın ütopyasında özgürlüğe eklemlenirken, Gilead'da yine tehlike oluşturan bir durum olarak görülür. Ancak buna rağmen, damızlık kadınların kurtuluşu için bir umut ışığı olan Mayday adlı örgütten söz edilmiş olması, diğer bazı distopyalardaki gibi, Atwood'un feminist kurgusunda da, kadınların yeniden var olması için bir ümit yaratmaktadır. Bütün bunlardan hareketle, çalışmanın başında belirtildiği gibi, distopya, yanlış yöne gitmiş ve toplumun belirli bir kısmı için iş gören bir ütopya olarak tanımlandığında, Gilead rejimi bazı yönleriyle Kadınlar Ülkesi'nin zıddı nitelikler taşırken, bazı açılardan da kızkardeşler ülkesinin yanlış yöne gitmiş ve bu defa yalnız erkekler için iş gören hali olarak değerlendirilebilmektedir. Bu iki ayrı kurguyu birleştiren noktalar, "annelik" ve "çocuk" olsa da, bu temel kavramlar aynı zamanda iki metin arasındaki farkları da görmeyi sağlamaktadırlar. Gilman ütopyasında hiçbir çatışma ve kavganın olmadığı bir durumun karşısında, Gilead rejimini taşıyan unsurlar esaret, ceza, acı, savaş ve yokluk olmuştur. Burada yokluk, kadınların yaşantısı açısından neredeyse her kavrama uygulanabilmektedir: yiyecek, giyecek, ev, sevgi, aşk, eş, çocuk, hak, eşitlik, özgürlük ve son olarak kadının yokluğu. Hem Gilman, hem de Atwood, farklı yollarla ve eleştiriye açık biçimlerde de olsa, kadının toplumdaki "yokluğuna" dikkati çekmekte ve okuru kadının ideal toplumdaki rolüne dair düşünmeye yönlendirmektedirler.

Kadın hakları, özgürlük ve eşitlik sorunları hemen her dönemde gündemdedir ve bu sorunların gerçekçi çözümü için öncelikle kadınların kendi toplumsal varoluşlarını kendi arzu ve hedefleri bağlamında konumlandırmaları, bunun için cesaret göstermeleri, kendilerine sunulmuş rollere hapsolmayı tercih etmemeleri gerekmektedir. Ancak bunun mümkün olabilmesi de, kadınların kendilerini var edebilmelerine olanak veren politikalar geliştirilmesi ve bunların topluma aktarılmasına bağlıdır. Bu aktarımın temel amacı ise eğitim olmalıdır. Böylece temel problemin, cinsiyete dayanan ayrıştırmacı bir yol üzerinden değil, "insan odaklı" düşünme yoluyla ele alınması kolaylaşabilir ve çözüme yaklaşmak için bir adım atılabilir.

Kaynakça

Atwood, Margaret, *Damızlık Kızın Öyküsü* (e-kitap), çev.Aslı Güneş, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2017.

Connell , Jeanne M., "Revisiting the Concept of Community: An Examination of Charlotte Perkins Gilman's Utopian Vision" , *Peabody Journal of Education*, C. 70, S. 4, Education and the Liberal- Communitarian Debate, s. 19-33 , Taylor & Francis, Ltd, 1995.

Donovan, Kosephine, *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*, çev. Aksu Bora vd., 11. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Fusco , Katherine, "Systems, Not Men: Producing People in Charlotte Perkins Gilman's *Herland*", *Studies in the Novel*, C. 41, S. 4, s. 418-434 , Johns Hopkins University Press, 2009.

Gilman, Charlotte P., *Kadınlar Ülkesi*, çev. Seher Özbay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2007.

Gilman, Charlotte P., *Herland* (e-kitap), Consumer Oriented Ebooks Publisher.

Gilman, Charlotte P., *Bizim Ülkemiz*, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014.

Gordin, M.D. vd., "Mekan ve Zamanın Ötesinde Ütopya ve Distopya", *Ütopya-Distopya:Tarihsel Olasılığın Koşulları*, der. M. D. Gordin vd., İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

Ingersoll , Earl, "Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*: Echoes of Orwell ", *Journal of the Fantastic in the Arts*, International Association for the Fantastic in the Arts , C. 5, S. 4 (20), s. 64-72, 1993.

Johnston, Georgia, "Three Men in Herland: Why They Enter the Text", *Utopian Studies*, S. 4, s. 55-59, Penn State University Press, 1991.

Ketterer , David, "Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*: A Contextual Dystopia", *Science Fiction Studies*, C. 16, S. 2, SF-TH Inc , s. 209-217, 1989.

Kumar, Krishan, *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel, Ankara, İmge Yayınları, 2005.

Kumar, Krishan, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. Ali Galip, İstanbul, Kalkedon Yayıncılık, 2006.

Reesman , Jeanne Campbell, "Dark Knowledge in *The Handmaid's Tale*", *CEA Critic*, C. 53, S. 3, s. 6-22, Johns Hopkins University Press, 1991.

Temizarabacı Yıldırım, Yasemin, *Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası*, 2. basım, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.

Weinbaum, Alys Eve, "Writing Feminist Genealogy: Charlotte Perkins Gilman, Racial Nationalism, and the Reproduction of Maternalist Feminism", *Feminist Studies*, C. 27, S. 2, s. 271-302, Feminist Studies Inc., 2001.

Felsefeyi Kadın Olarak Yapmak:
Tansel, Keskin ve İbişi'nin Metinleri Üzerine Düşünceler

FULDEN İBRAHİMHAKKIOĞLU

1992 yılında çıkan *Kadın ve Felsefe Tarihi* kitabının giriş bölümünü oluşturan "Felsefeyi Kadın Olarak Okumak" başlıklı metninde Nancy Tuana, "Felsefe okuyan kadın kendini nerede konumlandıracağına karar vermelidir"[1] diye yazar. Tuana'nın anlatısına göre, felsefe tarihi okuyan bir kadın, insanoğlunun aklına, doğasına, özüne ve ahlakına dair yazılanların, insan olmasından ötürü kendisi için de geçerli olduğunu düşünse de, insan*oğlu* kavramının cinsiyetlendirilmiş bir kavram olmasından dolayı gerçekten de bu kategoriye ait olup olmadığı konusunda şüpheye düşer. Felsefe okuyan kadın çabucak fark eder ki filozoflar aslında *onun için* değil, *ona dair* yazmaktadır; yani, kendini felsefi söylemin öznel değil nesnel muhatabı, felsefi anlatıda sunulan bir Öteki olarak bulur: "Şüphesiz, kadın, diskurun konusudur, ancak o, okuduğu şeyde kendini tanıyamaz."[2] Aristoteles'in kadının doğuş itibariyle eksik bir erkek olduğu ifadesinde, Kant'ın kadınların erkeklere nazaran daha kısıtlı bir rasyonel kapasiteye sahip olduğu tartışmasında, Hegel'in kadınların evrensel bir bilince erişerek kendini gerçekleştirmesinden doğası gereği yoksun olduğu fikrinde kadın kendinden sürekli olarak bahsedildiğini ama bu bahsin hiçbir surette bir hitap halini alamadığını çünkü bu anlatıları geçerli kabul edersek kendisinin hiçbir zaman felsefenin öznesi olamayacağını görür. Dolayısıyla felsefe okuyan kadın kendini metne yabancılaşmış bulur. Zira kendini metin

1 Nancy Tuana, "Reading Philosophy as a Woman," *Women and the History of Philosophy*, Paragon House, Saint Paul, 1992, s. 2 [Çeviri bana ait].
2 *Age*., s. 3.

içerisinde konumlandırdığı ve rasyonel düşünceye yetisi olduğu (Aristoteles), ahlakın öznesi olabileceği (Kant) ve devletin işleyişini anlayacak bir bilinç geliştirebileceği (Hegel) konusunda ısrarcı olduğu vakit, "erkek gibi" davranabildiğini kanıtlamış olur, ne de olsa bu metinler bu özellikleri erkeklere atfetmektedir. Tuana'nın buradaki önerisi yabancılaşma hissi doğuran bu "felsefeyi kadın olarak okumak" deneyimini bir araç olarak kullanarak felsefi metinlerin iddia ettiklerinin aksine "otonom veya evrensel"[3] olmadığını, belli bir perspektiften ve belli bir kültürel bağlamda (yani o kültürün değerleriyle beslenerek ve bir yandan da o değerleri besleyerek) yazıldığını göstermektir.

Felsefeyi kadın olarak yeniden okumak metinleri kendilerini çoğu zaman soyutladıkları tarihsellik çerçevesine tekrar yerleştirmekten geçer. Bugün felsefe derslerinde kullanılan bir strateji Aristoteles'in, Kant'ın, Hegel'in ve diğer (Batılı beyaz erkek) filozofların "kabul görmeyen" ve siyasi olarak sorunlu bulunan bu kısımlarını es geçmektir. Ancak Batı felsefesi tarihinin filozoflarının toplumsal cinsiyet hakkındaki düşünceleri felsefelerinin geneline sirayet eder ve zaman zaman temellendirici bir görev üstlenir. Örneğin, Kant'ın etiğini aklın evrenselliğinin özgürleştirici projesi ve tarihsel olarak Evrensel İnsan Hakları Bildirisi'nin felsefi temelini oluşturuyor olması bağlamında düşünüyor ve bugün bunu bu şekilde aktarıyor olsak da, Kant'ın akıl kavramının aslında Avrupalı beyaz erkeklere özgü bir akıl olduğu Kant'ın antropolojik yazılarında ırk ve cinsiyet üzerine bahsettiklerinde görülebilir. Evrenselliği ürettiğini iddia eden erkek filozofların kadınlara ve "beyaz olmayan ırk"lara mensup erkeklere dair yazdıkları "tarihin, kültürün etkisi" iken, evrenselliğe dair ortaya koydukları diğer iddiaları bunlardan apayrı bir konumda salt akıl ürünü olarak düşünürsek hataya düşeriz. Kant'ın bu yazıları, her ne kadar deontoloji için aksini söylemek istesek de, Kant için aklın aslında evrensel olmadığının bir göstergesidir. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*[4] kitabında bu (histerik/kadınsı) duygulardan arındırılmış rasyonalitenin *erkek* filozof kimliğinin oluşturulmasındaki kurucu görevini inceler. Dolayısıyla bu akıl, tesadüfi olarak değil bu diskurlarda oluşturulduğu biçimde zorunlu olarak *erkek* akıldır ve tarihsel olarak kadınlığa atfedilen her şeyin olumsuzlanması ve dışarı atılması ile kurgulanır.

Akıl üzerinden kurgulanan insanlık kavramı birçok grubun insanlığının yadsınmasına yol açmış, insanlığı beyaz erkeklikle eşit tutmuştur. Dahası, insan olmayan hayvanları ahlaki komünitemizin dışında tutarak, sistematik

3 *Age*., s. 7.
4 Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl,* çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

zulmün ve sömürünün meşrulaştırılmasına yol açmıştır. Tahakkümün bu tür abjeksiyon biçimleriyle mümkün kılınması fikrinden yola çıkarak, Arife Tansel metninde şiddeti ben ve Öteki'nin ayrılamaz ve iç içe oluşunu yok sayan ve ikisinin arasındaki koparılamaz bağa ihanet eden bir mekanizma olarak ele alıyor: "Varolmanın koşulu Öteki tarafından tanınmaksa, varoluş her zaman Öteki'ne bağımlıdır ve bu bağımlılık her türlü özerklik düşüncesini aşar. Şiddet, öznenin ve toplumsal yaşamımızın inkâr edemeyeceğimiz bir parçasıdır ama bu şiddeti inkâr eden özerklik düşünceleri ancak ötekilerin yaşamları pahasına hayata geçirilebilir."[5] Özneliğimiz beden oluşumuza tekabül ettiğinden başkalarına karşı hep açık ve korunmasız olmamız bizi sevmeye, hazza, neşeye olduğu kadar şiddete ve zulme maruz kalmaya da her zaman müsait kılıyor. Bu sosyal ontoloji, beden-özneler (*body-subject*) olmamızdan yola çıkarak öne sürdüğü yaralanabilirlik kavramıyla içinde bulunduğumuz ve asla tamamıyla yadsıyamayacağımız bu durumun aynı zamanda da kırılganlığın dünya üzerinde değişken ölçülerde dağıtıldığının altını çiziyor. Dolayısıyla marjinalize edilmiş belli sosyal ve ekonomik gruplara mensup olanlarımız kırılgan hayatlar yaşamaya maruz bırakılırken, bir kısmımız da sosyal, siyasi ve ekonomik olarak korunan kollanan hayatlar sürdürebildikleri ölçüde kırılganlığın ontolojik kuruculuğunu günlük yaşantılarında unutma lüksüne sahip olabiliyor. Burada kırılganlığın eşit dağılımını savunmak ve dolayısıyla her hayatı kırılgan olduğu derecede yaşanamaz kılmak yerine Tansel'in de ele aldığı üzere Butler bir tür şiddetsizlik etiğine işaret ediyor. Burada parmak basılan belki de en önemli siyasi nokta yaralanabilirliğin "azınlıkların ittifakı"nı mümkün kılması. Sistematik olarak şiddete maruz kalmak şiddeti içselleştirme ve şiddetin şekillendirdiği biçimde bir özne olma riskini taşırken, aynı zamanda da bizi birbirimize yaklaştırma, farklılıklar etrafında ittifaklar kurma ve sistematik şiddet vasıtasıyla ötekileştirilen gruplarla dayanışma olanaklarını da barındırıyor. Burada Tansel'in katkısı, Butler'ın ilk dönem toplumsal cinsiyet üzerine yazdıkları ile son dönem etik ve siyasi hareketler hakkındaki düşünceleri arasında bir köprü kurma projesi olarak karşımıza çıkıyor. Tansel'in okumasına göre şiddet konusunu Butler için sonradan ortaya çıkan bir düşünce olmaktan ziyade *Cinsiyet Belası* kitabı (ve öncesinde) normatif şiddet kavramı ile en başından beri Butler'ın aklını meşgul eden ve kurduğu teorik çerçeveyi temellendiren bir sorunsal olarak düşünmeliyiz. Toplumsal cinsiyet normunun ikili yapısı

5 Arife Tansel, "Judith Butler'ın Şiddet Eleştirisi," SWIP-TR Kongre Bildirisi, Bilkent Üniversitesi, Ankara (2018). [Bkz. bu kitapta s. 91].

bu normun dışında kalanları maruz bıraktığı şiddeti barındırması ve yeniden üretmesi, ele aldığı her tür siyasi meselede Butler için şiddet konusunun kritik bir yer sahibi olduğunun göstergelerinden biri.

Beden-özne oluşumuz günlük yaşantımızın belki de en alışılagelmiş deneyimlerinden biri olmakla beraber en çabuk unuttuğumuz, önemsiz atfettiğimiz, hiçe saydığımız, ya da hafife aldığımız kısımlarından biri de olabiliyor. Dolayısıyla aklın (modern Batı felsefesinde beyaz erkeklere atfedilmiş) "evrenselliği" ile bedenin "tikelliği"nden söz ederken hepimizin özne olmasının beden olması önkoşuluna bağlı oluşunun burada yarattığı paradoksu es geçemeyiz. Eğer bir felsefe doktora yeterlilik sınavına hepimizin "evrensel olarak" günlük yaşantısında aşina olduğu "beden" hakkında bir soruya yer verildiğinde mesele "*o feminist hocanın* dahil ettiği feminist konular"a dönüyorsa, burada bir evrensellik krizinden söz etmeliyiz. Evrensellik konusunda öyle görünüyor ki hepimizin paylaştığı bir beden olma deneyiminden ziyade Batılı beyaz erkeklerden miras kalan bazı tanımlar belirleyici olabiliyor. Beden konusu 2018 yılında hâlâ akıl konusundan daha az ciddiyet hak eden, sadece feministlere, etnik ve ırksal azınlıklara mensup bireylere ve/veya engelli bireylere –yani bedenleri başkalarına ve kendilerine bir şekilde dert olmuş kişilere– özgü bir mevzu olarak görülüyorsa biz felsefeyi günlük deneyimimizden uzak ve bir o kadar da soyut bir yerden okuyoruz demektir. Bu yalnızca Tuana'nın deyimiyle felsefe okuyan kadınlar için değil, felsefe yapan herkes için bir tehlike arz eder. Felsefe insani deneyimlerimizden uzaklaştığında, kendimize dair bir şeylere tekabül etmediğinde, yaşantımızdan kopuk bir yerlere sürüklendiğinde, felsefeye ne olur? Hayatımızı sorgulamaya dair bir pratik olan felsefe bu durumda felsefe olmaktan çıkarak bize dayanaksız ve boş sözler sarf ettiren doktrinler haline gelecektir.

Kartezyen düalizminin bugün işlevselliğini sürdürmeye devam etmesi beden-akıl ikileminin tarihsel olarak kurgulanan bir hiyerarşi biçiminde kadın-erkek ikilemi ile ilişkilendirilmiş olmasından bağımsız düşünülemez. Kadınlar ne kadar duyusal ve duygusal olana, bedene, doğaya yakın görüldülerse duyu, beden ve doğa karşısında yüceltilen (erkek) aklın tahakkümünün o kadar etkisi altındadır. Gamze Keskin'in Baumgarten'ın "mantığın küçük kız kardeşi" olarak atfettiği estetik üzerine yazdığı metni, beden-akıl, duy(g)usal-mantıksal ikilemlerinin toplumsal cinsiyet kalıplarıyla ilintili olarak işleyişini ortaya koyuyor. Keskin'e göre, "Leibniz-Wolff geleneğinde kavramsal ve akılsal olanın hakikatine ulaşmanın ilkelerini içeren bilim olması bakımından mantık kuşku

duyulmaz, sağlam ve sarsılmaz bir zemine sahiptir. Buna karşıt olarak duyusal olan ise her zaman kuşku duyulması gereken ve aldatıcılık yönünden her zaman mesafe bırakılanı temsil etmekteydi."[6] Burada Baumgarten'ın katkısı estetiği "yalnızca" duyusal olandan çıkartıp "tıpkı kavramsal olan gibi bir bilime sahip olabileceğini iddia etmesiydi."[7] Ancak bu iddia, estetiği cinsiyetlendirdiği ve ona daha küçük bir yaş atfetmek suretiyle "gelişkin" mantık karşısında daha "toy" bir yere koyduğu ölçüde yaşa, cinsiyete ve duyusal olana dair bazı değer yargıları barındırıyor ve eleştirel olmayan bir şekilde bu hiyerarşileri anıştırarak onları yeniden üretiyordu. Keskin'in öne sürdüğü gibi Baumgarten'ın burada Latince dilinin cinsiyetlendirme uygulamalarının çeviride bozguna uğradığını kabul etsek dahi estetiğin felsefi geçerliliğini ortaya koymak adına onu bilimselleştirme yani mantığa yakın bulma hamlesini Batı felsefesi tarihinin yerleşik düşüncelerinden biri olan duyusal olanı dişil olana atfetme ve mantığı eril olarak niteleme eğiliminden bağımsız ele alamayız. Kız kardeş metaforu tam da bu bağlamda önem kazanıyor: kız kardeş (yani estetik) "köle değil birey" olsa da, konumu itibariyle küçük, yeteri kadar olgunlaşmamış bir figür olarak karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla burada Baumgarten baştan yok sayılan estetiğe felsefe içerisinde yine de bir yer verirken bunu çocuksulaştırma ve dişilleştirme üzerinden yaptığını unutmamalıyız.[8] Burada estetiğin yeri, (erkek aklın tahakkümü çerçevesinde) kavramsallaştırılabildiği ölçüde geçerli ama yine de önem bakımından ikincil bir konuma işaret ediyor. Ancak mantıksal olana referansla kendine edindiği yer, mantıkla kurduğu akrabalık ilişkisi üzerinden bir küçük kız kardeş ne kadar yer kaplayabilirse ancak o genişlikte bir yer oluyor. Bu yerin kapladığı alanın darlığını Keskin'in Türkiye'de estetik üzerine çalışan felsefeci sayısına dair verdiği rakamlarda da görüyoruz. Aynı kadınlar gibi, *kadınsı* atfedilen bu "duyusal" alan da erkek akıl karşısında kendini ancak ikincil bir konumda bulabiliyor.

Bu yazının başlangıç noktasını oluşturan Tuana'nın "Felsefeyi Kadın Olarak Okumak" başlıklı metnine burada geri dönecek olursak, felsefeyi kadın olarak

6 Gamze Keskin, "Estetik Hala Mantığın Küçük Kız Kardeşi Midir? Baumgarten'dan Günümüze Projeksiyon," SWIP-TR Kongre Bildirisi, Bilkent Üniversitesi, Ankara (2018), 4-5. [Bkz. bu kitapta s. 66].

7 *Age*.

8 Richard Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality" (2010) makalesinde insan/hayvan, erişkin/çocuk, erkek/kadın arasındaki hiyerarşik ayrımların ve bu ayrımlara tekabül eden biçimlerde işlevsellik gösteren hayvanlaştırma, çocuklaştırma ve dişilleştirme pratiklerinin insanlıktan çıkaran/ötekileştiren yani bir bireyi ya da grubu insan statüsünden daha aşağı bir konuma yerleştirmeye yarayan mekanizmalar olarak inceler.

yapmak meselesinin bu hiyerarşileri tanıyıp altını oymaya çabalamaktan geçtiğini söyleyebiliriz. Elbette ataerki içinde her zaman bu tahakküm sisteminin değerlerini içselleştirip yeniden üretmeye kendini adamış kadınları barındırır. Dolayısıyla kadınlar, bu sistemin yalnızca mağduru değil, kendilerini iktidarın yanında gördükleri müddetçe ataerkinin eyleyici gücü de olabilirler. Ancak müfredatta yalnızca erkeklerin yaptığı felsefeye yer veren kadınlar iktidarla olan bu yakınlık ilişkisi sayesinde kendilerini daha güçlü, daha az şüphe çeken, birtakım yaşını almış felsefeci erkeklere "kadın *ama* işini biliyor" dedirten bir konumda bulabiliyor olsalar da epistemik otoritelerinin *sadece kadın oldukları için* yer yer sorgulandığından kaçamadıklarını göreceklerdir. Felsefi bilgi üretiminin Batılı beyaz erkeklere özel olduğunu müfredatımızda kime yer verip kime vermediğimizle ortaya koyduğumuzda bizi bilgi sahibi ve bilgi üreticisi olmaktan alıkoyan epistemik adaletsizliği besleyerek kendimizi felsefenin (her ne kadar içinde bulunuyor olsak da) dışına yerleştiriyoruz. Bu sebepten ötürü kadın felsefecileri okumanın ve ders programlarımıza dahil ederek okutmanın oldukça kritik bir proje olduğu kanaatindeyim. Antik Yunan'da Diotima'dan, 17. yüzyılda Anne Conway'e, 18. ve 19. yüzyıllarda düşünsel aktivitelerini sürdürmüş Mary Astell ve Mary Wollstonecraft'a kadar kanonun dışında bırakılmış önemli kadın düşünürleri okumak ve felsefe tarihi derslerinde yazdıklarını okutmak felsefenin erkeklere ayrılmış bir ayrıcalık olmadığını gösteren bir uygulama olacaktır. Birçok üniversitede öğrencilerimizin çoğu kadınken öğretim üyelerimizin çoğunluğunun erkek olması, kadın öğretim üyelerinin dahi felsefe tarihi derslerinde kadın filozofların metinlerine yer vermemesi felsefenin bir disiplin olarak dönüştürülmesinin bir epistemik adalet meselesi olduğunu ortaya koyuyor.

Kadınların yazdıklarını angaje etmek felsefeyi kadın olarak yapmanın önemli parçalarından biri olabilir. Şayet evrensellik felsefenin bir ideali olarak kalmaya devam edecekse bu evrensellik, tek bir konumdan ve o konumun getirdiği perspektiften bilgi üretimi ile değil farklı konumların olanaklı kıldığı perspektiflerin üretimlerinin bir araya gelmesi ile mümkün olabilir.[9] Eğer feminizmi yeni dünyalar kurgulayan ve bu kurguları uygulamaya sokan bir sosyal-siyasi hareket olarak düşünürsek, felsefenin feminist dünya kurgularına kayıtsız kalabileceğini söyleyemeyiz. Burada ütopik ve distopik kurgular

9 Sandra Harding, "'Strong Objectivity' and Socially Situated Knowledge", *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, s. 138-163.

kendi dünyamıza ve başka dünyaların tahayyüllerine dair ipuçları verebilir. Arzu İbişi metninde Charlotte Perkins Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi* ütopyasına ve Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* distopyasına toplumsal cinsiyet çerçevesinden bakıyor. Atwood'un anlatısında kadınlar köktendincilikle gelen ataerkil yapıları içselleştirip onun aktörleri haline gelmişken, Gilman'ın romanında erkeklerin yokluğunda kadınların inşa etmiş olduğu barışçıl toplum ele alınıyor. İbişi'nin metninden yola çıkarak ütopyalar ve distopyaların aslen bugünle ilgili olduğunu, yani bize bugünün acısını, hasretini, yasını, özlemini anlattıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu başka dünyaların bize kendilerini bu denli yakın hissettirme sebebi tam da bugüne ayna tutuyor olmalarından kaynaklanıyor. Şüphesiz ütopyalar her zaman kusursuz değildir. Gilman'ın anlatısı bizi bir tür özcülüğe götürebilir –kadınların her zaman daha barışçıl olduğu fikri, erkeklerin hep savaşçıl olacağı ve doğalarının değişmeyeceği fikriyle el ele gittiği müddetçe savaşı sosyal, siyasi ve ekonomik yapılarımızın ortaya çıkardığı tarihsel ve dolayısıyla değiştirilebilir yapıların bir parçası olarak görmektense erkek doğasının doğal yansıması olarak görmeye götürürse mesuliyet meselesini ortadan kaldırmış oluruz. Dahası, Gilman'ın (dışarıda yaşayan savaş yanlısı "ilkeller" tanımlamasından ötürü) ve Atwood'un (siyahi köle yaşantısını bu tarihsellikten hiç söz etmeyerek beyaz kadınlara uygulamış olmasından dolayı) romanlarına ırkçılık suçlamasının getirilmiş olduğunu da unutmamalıyız. Zira kadınların kurtuluşu yalnızca Batılı beyaz kadınların kurtuluşu olamaz ve kesişimsel olmayan feminizmler burjuva ayrıcalığı ve beyaz üstünlüğünü varsaydıkları takdirde feminizmin karşısında durması gereken ideolojiler tarafından araçsallaştırılma ve kendilerine mal edilme riski taşır.

Bu yazıda Tansel, Keskin ve İbişi'nin metinlerinden hareketle felsefeyi kadın olarak yapmanın bazı yollarını düşünmeye çalıştım. Günlük dilde felsefe yapmak, çözüm odaklı düşünmek yerine konudan sapmak, yer yer saçmalamak, fuzuli bir irdeleme içerisine girmek anlamları taşısa da, Deleuze ve Guattari'ye göre felsefenin kavram yaratma faaliyeti bir zaruriyet ve aciliyet barındırır.[10] Bilhassa kadın olarak felsefe yapmanın (ki bu hiçbir zaman tek bir biçime sahip olamaz) bir aciliyet içerdiğini düşünüyorum. Burada kullandığım "yapmak" fiili bir tür işçilik ve emeğe tekabül ediyor. Sara Ahmed *Feminist Bir Yaşam Sürmek* başlıklı kitabında "Feminizmi bir

10 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What Is Philosophy?*, İng. çev. Graham Burchell), New York: Columbia University Press, 1996.

inşaat projesi olarak düşünüyorum: metinlerimiz birer dünyaysa, feminist malzemelerden yapılmaları gerek. Feminist teori dünya kurmaktır"[11] diye yazar. Tansel'in Butler çözümlemesinden yola çıkarak kanonik Batı felsefesi tarihinin kadınların düşünsel üretimini yok sayması bir normatif şiddet örneğiyse, bu şiddete direnmek etik, siyasi ve epistemolojik bir projedir. Feminist eleştirinin yapıcı, şekillendirici ve dönüştürücü gücü bu dışlayıcı kurgunun altını oyan yeni araçlar, kavramlar, dünya tahayyülleri ortaya koymakla kendini gösteriyor. Dolayısıyla felsefeyi kadın olarak nasıl yaptığımız sadece feminizmin değil aynı zamanda felsefenin de bir sorunudur. Keskin, Baumgarten'ın "mantığın küçük kız kardeşi" olarak nitelediği estetik anlayışını felsefede yerleşik bazı düşüncelerin toplumsal cinsiyet perspektifinden yeniden ele alarak inceliyor. Kadın yazınını felsefenin alanına dahil etmenin önemi İbişi'nin Gilman ve Atwood ütopyası/distopyası çözümlemesinde kendini gösteriyor. Felsefeyi kadın olarak yapmak, düşünsel üretimlerimizle bugüne ayna tutarken, dünle ilişkimizi de yeniden düşünen ve yarınımızı kurgulayan felsefeler ortaya koymaktan geçiyor. Burada ihtiyaç duyduğumuz epistemik cesareti ve macera duygusunu, birtakım erkeklerin oluşturduğu kanonun bizim kanonumuz, yine birtakım erkeklerin ortaya attığı düşünme biçimlerinin tek geçerli düşünme biçimi olmak zorunda olmadığı fikrinde bulabileceğimizi umuyorum. Dinlenmeme, susturulma, umursanmama, küçümsenme korkularını bir kenara bırakarak kendimizi nerede konumlandıracağımıza karar verdiğimizde kendimize tanımamızın nihai önem taşıdığı felsefi özgürlüğün de ayırdına varabiliriz. Zira istediğimiz kadar klasik kanona sadık kalalım, istediğimiz kadar önceden belirlenmiş kalıplar üzerinden düşünelim ve üretelim, kadınları dışarıda bırakan felsefe tarihi radikal bir dönüşüme tabi tutulmadığı müddetçe bizi içine alamayacak kadar dar kalacak. Bu dönüşüm, mantığın kız kardeşi atfedilen estetik gibi, felsefenin kız kardeşi, bacısı, eşi, yengesi olmak yerine öznesi olmak konusundaki ısrarcılığımıza bağlı.

11 Sara Ahmed, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, çev. Beyza Sümer Aydaş, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 29.

Kaynakça

Ahmed, Sara, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, çev. Beyza Sümer Aydaş, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.

Butler, Judith, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *What Is Philosophy?*, İng. çev. Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1996.

Harding, Sandra. "'Strong Objectivity' and Socially Situated Knowledge", *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.

İbişi, Arzu. "İdeal Toplum Kurgusuna Feminist Yaklaşım: Ütopyalar ve Distopyalarda Kadının Rolü", SWIP-TR Kongre Bildirisi, Bilkent Üniversitesi, Ankara (2018).

Keskin, Gamze, "Estetik Hâlâ Mantığın Küçük Kız Kardeşi Midir? Baumgarten'dan Günümüze Projeksiyon," SWIP-TR Kongre Bildirisi, Bilkent Üniversitesi, Ankara (2018).

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Rorty, Richard, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality", *The Rorty Reader*, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2010.

Tansel, Arife, "Judith Butler'ın Şiddet Eleştirisi", SWIP-TR Kongre Bildirisi, Bilkent Üniversitesi, Ankara (2018).

Tuana, Nancy, "Reading Philosophy as a Woman", *Women and the History of Philosophy*, Saint Paul: Paragon House, 1992.

Aristotelesçi Var Oluşçuluk ya da Umutsuzluğun Aşılması Üzerine

HATİCE NUR ERKIZAN

Giriş ve Bazı Belirlemeler: Varoluşta Olmak (*to be in existence/ to be in kinesis*)[1]

Bu çalışma tarihsel bir analiz üzerinden Aristotelesçi var oluşçuluğun olanağını ortaya koymayı amaçlar. Bunu yaparken farklı felsefi kavrayışların böyle bir olanağı olumlama ve olumsuzlama imkanlarını da dikkate alır. Parmenidesçi-Platoncu felsefe kavrayışının paylaştığı varlık anlayışı, aşkın ve statik bir zeminden hareket etmesi nedeniyle; başka bir ifadeyle, Aristotelesçi var oluşçuluğun imkânını olumsuzlaması bakımından dışarıda bırakılır. Postmodernizm de her türden "başlangıcı", "kökeni", "ilkeyi" dışarıda bıraktığı için böyle bir imkânın araştırılmasının düşünsel yataklarından biri olarak görülmez. Ancak bu her iki anlayışın tartışma dışında bırakılacağı anlamına da gelmez. Ve Aristotelesçi varoluşçuluğun olanağı üzerine olan bu tartışma yönünü fenomenolojiye çevirir ve ondan hareketle yeni bir kavrayışın imkanını araştırır ve tartışır. Birinci kısımda genel olarak Aristoteles'in varlık kavrayışı üzerine bazı belirlenimlerde bulunularak Husserl, Heidegger ve özellikle de Sartre'ın görüşleri üzerinde durulur. Daha sonra, Aristoteles'in insan anlayışı

1 Bu çalışma, uzun süreden beri üzerinde durulan ve duyulan şu kaygının kendisine bir ithaftır: Sınırlı bir zamanda insanın yaşadığı sınırsız acıları ortadan kaldırmada felsefe bir şey yapabilir mi? Bu bağlamda, esas olarak İngilizce kaleme alınan ve sonradan Türkçe yayımlanması düşünülen*Aristoteles'in Kinetik Olmayan İnsan Anlayışı* adlı kitabın bölümleri ve kısımları çeşitli yerlerde halihazırda yayımlanmış bulunmaktadır ve hatta kimi zaman onların çeşitli versiyonları da ya sunulmuş ya da farklı biçimlerde paylaşılmış bulunuyor. O nedenle, buradaki çalışma, hem diğer çalışmalara önemli gönderimlerde bulunmakta ve hem de onları belli ölçüde içermektedir.

ele alınır ve hangi bakımlardan hem modern felsefenin hem de fenomenolojik hareketin bazı açmazlarının Aristotelesçi bir kavrayış içinden çözümlenebileceği tartışılmaya çalışılır.

Şimdi belirtmek ve kabul etmek gerekir ki, bu başlığı açıklamak bile başlı başına başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ve bu, burada tam olarak yapılmayacak olsa da ele alınan ve tartışılan görüşlere temel teşkil etmesi bakımından yine de Aristoteles'in varlık hakkındaki görüşlerine hiç olmazsa belli anlamda değinmek zorunlu görünüyor. Şimdi, var olmanın/varlığın ne olduğu (*on, onta; what is or what are*) hiç kuşkusuz felsefenin temel sorularındandır. Ve bu bakımdan, felsefe tarihindeki hiçbir filozof Aristoteles kadar etkileyici olmamıştır, denilebilir. Onun *Metafizik* adlı eseri bugün de hâlâ varlık üzerine incelemelerin *locus classicus*'u durumundadır. Aristotelesçi bir filozof olan J. Owens dikkatimizi varlık kavrayışlarına yönelterek, Aristoteles'in onlar arasındaki radikal kavrayışını şöyle ifade eder: "Aristotelesçi yaklaşım Parmenidesçi yaklaşımın tersidir. Parmenides varlığı birlik olarak gördü ve onun nasıl çokluk olduğunu sordu. Aristoteles ise, varlığı çokluk olarak gördü ve tek bir doğaya dayanarak çokluğun nasıl açıklanabileceğini araştırdı."[2] Onun bu değerlendirmesi son derece yerindedir. Aristoteles *Metafizik*'te şöyle der: "Var olan çok anlamlıdır" (*to on legetai pollakhos*; *What is' is spoken of in many ways*). Aristoteles bu ifadeyi çeşitli yerlerde tekrar eder (*Met*. 1003a33, 1028a5, 1026a33.) Bu bakımdan Owens'ın Aristotelesçi varlık anlayışını Parmenidesçi-Platoncu varlık anlayışının karşısına koyması son derece yerinde bir değerlendirme olarak kendini gösterir. Şimdi, *Metafizik*, ontoloji üzerinedir; ama ontoloji terimi de modern bir buluştur. Bununla birlikte ve yine de o, Aristoteles'in araştırma konusunu tarif etmesi bakımından uygundur. Aristoteles var olan nedir *(on*) veya var olanlar nelerdir (*onta*) sorusunu sorar. Ve bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Var olmak nedir; ne demektir? *Metafizik* Zeta'da Aristoteles şöyle der: " Var olan nedir? sorusu (*what is it that it is, to on*) varlık nedir? (*ousia; What is being*? töz) sorusunun aynıdır." Şimdi bu noktada bazı kavramsal açıklamalar vermek yerinde olacaktır. "On" geniş anlamda var olan herşeyi ifade eder; aynı "to me on"nun olmayanı ifade ettiği gibi. Dar anlamda ise, gerçekten var olanı (*to ontos on*), değişmeyen-yok olmayan ve sonsuz olan şeyi ifade eder ve *gignomenon*'un, yani değişenin, ortadan kalkanın karşıtı olarak kullanılır. Bu bakış açısı, Parmenides, Platon ve Atomcular arasındaki tartışmada önemli

2 Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3. Basım, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, s. 437.

bir yere sahiptir. Platon'un bu zeminde geliştirdiği varlık anlayışı Aristoteles tarafından bence hiçbir biçimde kabul görmedi. O, gerçekliğin bireysel şeylerin dışında araştırılması gereğine hiçbir biçimde inanmadı. Eğer sırf Akademi'de 20 yıl kaldı diye, Aristoteles illa da Platoncu kabul edilecekse şu söylenebilir: Aristoteles aşkın varlığa/varlıklara inanmayan bir Platoncudur! Böyle bir Platonculuk da benim açımdan sorun teşkil etmez. Aşkın ve maddi olmayan varlık öğretisi bizlerin ilgisini çekebilir; buna hayret edebiliriz ama bu, onu doğru kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Nitekim bazı efsaneler de bizde büyük bir hayret, ilgi ve merak uyandırabilmektedir. Aristoteles'i de bu hayretinden dolayı suçlamak sanırım makul olmayacaktır. Aristoteles için *formun* veya özün var olandan ayrılığı zihinsel bir etkinliktir; bu ayrılık doğanın kendisinde yoktur. Ancak burada da dikkatli olmak gerekir. Çünkü Aristoteles için form veya öz doğada karşılığı olmayan yalnızca mantıksal bir soyutlama değildir. Bireysel olanın özü, spesifik olanın *değişmeyen formu,* maddi olmayan ama var olandır ki o, doğanın bizzat kendinde varlığını gösterir, aşkın bir dünyada değil. Varlığın bu var olma tarzını anlama çabası başka bir soruşturmanın konusudur. Ancak hemen belirtmek gerekir ki; Aristoteles için "töz (*ousia*) bir bakıma maddedir, bir bakıma da formdur ki o da *energeia*'dır." (*morphe kai energeia*, *Met*.1043a27-28). Şimdi; Aristoteles için 'birşeyin ne olduğunu' sorma, o şeyin kendine özgü bireysel var oluşunun ne olduğunu sormaktır; yani onun tözünün (*ousia, substance*) ne olduğunu sormaktır. Ancak Aryeh Kosman'ın da ifade ettiği gibi, tözün ne olduğunu anlamak için de *energeia* kavramına/terimine dönmek gerekir. Şimdiye kadar *energeia* terimi "gerçeklik", "bilfiil", "etkinlik" gibi terimler aracılığıyla Türkçeye çevrildi. İngilizceye ise, "actuality", "complete reality" ve bazı zaman da "perfection" ve "activity" olarak çevrilmeye devam edilmektedir. Şimdi; bu çevirilerin bizim tözün ne olduğuna ilişkin kavrayışımızı aydınlatmaktan çok bizzat onu engellediği söylenebilir. Çünkü Aristoteles tözü, ölü/durgun bir var olma durumu/biçimi olarak anlamaz. Töz, dinamik, etkin bir şeydir. Başka bir ifadeyle töz, etkin bir şey olarak her ne ise o olandır.

Tözün bu yeni ve radikal kavranışı Aristoteles'in düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan bazı kavramları kökten değişikliğe uğratır. Ve onların başında da hareket, bilinç, öz, canlılık, eylem ve tanrı gelir. Bir şeyi tanımlamak için onun özünü bilmek gerekir. Bir şeyin özünü bilmek ise, o şeyin işlevini (*ergon*) bilmektir; yani ne için olduğunu bilmektir. Aristoteles'in töz üzerine soruşturması sanat ve doğada erekliliğe ve işleve yönelmekle sonuçlanır. Bu-

rada Aristoteles'in varlık ve insan kavrayışının temelinde bulunan madde-form ve *dunamis-energeia/entelecheia* arasındaki derin bağa tanık oluruz. Altını önemle çizmek gerekir ki, Aristoteles'in "gerçeklik" veya formun kendini tam anlamıyla gerçekleştirmesi için en fazla kullandığı terim *eidos* değil, ama *energeia*'dır, yani etkinliktir.

Bu konuda diğer çok önemli bir açıklama ve örnek *Nikomakhos'a Etik*'ten gelir. Erdem *heksis*'itir ama insanın işlevi (*ergon*) erdemlere sahip olmak değil, erdeme uygun etkinliktir. Bir insan tüm erdemlere sahip olabilir ama hayatı boyunca uyuyabilir veya hiçbir şey yapmayabilir (*N.E.*1098 a16, 1095 b32). Ontoloji ve etik bir kez daha birbirine bağlanır ve *Metafizik*'teki şu satırları tekrar etmek yerinde olur: "*Ousia* bir bakıma maddedir, bir bakıma da formdur ki o da *energeia*'dır" (*morphe kai energeia,* 1043a27-28). Yeni bir ontolojinin, daha doğru bir ifadeyle, yeni bir Aristotelesçi ontolojinin olanağı burada görünüşe çıkar. Nussbaum'ın böyle bir ontoloji içinden geliştirdiği yeni insan felsefesi ve ondan yeşeren olanaklar/kapasiteler etiğinin kökleri de hiç kuşkusuz buradadır.

Şimdi; tüm bunlar, bir bakıma bu çalışma boyunca birbirlerinin yerine kullanılan "iyi insani var oluş", "insanın ahlaki var oluşu", "iyi insani yaşam" ve "var olma/var oluş" gibi ifadeleri kullanmanın hem nedenlerini ve hem de onları Türkçede tek bir sözcük veya terimle açıklayamamanın yarattığı "teorik gerginliği" de tarif eder. Aynı şey Aristoteles'in *dunamis* terimini açıklama için de söz konusudur. O nedenle, *dunamis* kimi zaman "kapasite", kimi zaman "olanak" ve kimi zaman da "güç" olarak karşılanır. Ve bu her iki kavrayış aynı zamanda Nussbaum'ın insan felsefesinin ve etiğinin de temelinde bulunur. Tüm bu açıklamalar yukarıdaki başlık nedeniyledir. Çünkü bu başlığın akla getirdiği şey, Aristoteles'in ve aynı zamanda Nussbaum'ın varoluşçu gelenek içinden okunması olabilir. Bana göre ve felsefi bakımdan böyle bir çağrışımın hiçbir sakıncası yoktur. Bununla birlikte, böyle bir çağrışım; hem Aristoteles'in ve hem de Nussbaum'ın, var olmayı/var oluşu öznel bir kavrayış içinden kurmaması bakımından pek de mümkün görünmemektedir. *Eudaimonia* (iyi insani var olma/oluş, iyi yaşam, insani yeşerme) insanın sahip olduğu olanaklarını gerçekleştirmeyi ifade eder. Böyle olması bakımından o hem etik alanı ve hem de politik alanı ilgilendirir. Yani, iyi insani yaşam salt kişisel bir proje değildir. Sonra; insan yaşamı hem *kinesis*'i içerir ve hem de *energeia*'yı. Örneğin yemek yeme, uyuma, bir çocuk dünyaya getirme "yorucudur", çünkü onlar aslında kinetik hareketlerdir. Zaten *kinesis* kendi amacı olmayan, kendi amacını kendi içinde taşımayan harekettir; sonlanması gerekir. Örneğin, bir kadının

esas amacı, bu kavrayış içinden bakıldığında, elbette bir insan olarak 'çocuk doğurmak' olamaz; olursa da ou öldürür! Ve öldürmüştür de... Buna karşın *energeia* kendi amacını kendi içinde taşır ve iyi insani var oluşu tanımlar; aynı *eudaimonia*'da olduğu gibi.

Şimdi; insan tüm zahmetlere insani var oluşu tanımlayan *eudamonia* için, deyim yerindeyse, katlanır. Çünkü asıl amaç iyi bir insani yaşamdır; yani *eudamonia*'dır ve *eudaimonia kinesis* değil, *energeia*'dır. Şimdi tüm bu söylenenler ışığında düşünüldüğünde, Aristoteles'in ve Nussbaum'ın var oluşu/olmayı (*to be in existence*) son derece radikal bir zeminden kurdukları söylenebilir ve bu nedenle "var olma"/ "var oluş" terimlerinin ayrı yazılması yersiz olmayacaktır. Çünkü; burada kastedilen *genesis veya kinesis (oluş) değil, "olma"dır; yani energeia/entelecheia'dır*. İşte *Aristotelesçi Var Oluşçuluğun* imkânı da burada görünür. Şimdilik, bir bakıma burada atılan başlığı da belli ölçüde açıklayan bu açıklamalara ara vererek başlangıçta da ifade edildiği gibi, fenomenolojik kavrayışın izini Husserl, Heidegger ve Sartre üzerinden özetlemeye yönelelim. Ve daha sonra özüne şu ya da bu ölçüde objektif ve sübjektif hüznün eşlik ettiği varoluşçuluğun aşılması imkânını Aristoteles ve Nussbaum üzerinden araştırmaya geçelim ki bu da yukarıda da değinildiği gibi, zaten daha sonraki bölümün (III) konusu olacaktır.[3]

Varlığın Düşüncede Yolculuğu: Fenomenlerden Fenomenolojiye[4]

Şimdi; varlık terimi 2500 yıldan beri felsefenin merkezi ve belirleyici kavramı durumundadır. Zaten ontoloji de metafiziğin bir dalıdır ve o, varlığın doğasının ne olduğunu kendisine ana kaygı edinir. İşte tam da bu anlamda varlık kavramı metafiziğin de merkezinde yer alır ve felsefenin de temel problemlerinden biridir hiç kuşkusuz. Aristoteles'in ifade ettiği gibi, dün olduğu gibi, bugün de her zaman sorulmuş olan ve de bizi hayrete düşüren "varlık nedir?" sorusudur. Bilindiği gibi, Aristoteles ne ontoloji ve ne de metafizik terimini kullanmıştır. Bunun yerine varlığı varlık olmak bakımından ele alan 'ilk felsefe'den (*prote philosophia*) söz eder. Diğer bilimler varlığı bazı bakımlardan ve belli bir bi-

3 "Aristoteles, Nussbaum ve Türkiye Üzerine Ya da Olanaktan Var Olmaya/Var Oluşa Doğru", *Kutadgubilig*: Bilim-Felsefe Araştırmaları (Aristoteles Özel Sayısı): 34, 2017, s. 679 vd.

4 Aristotelesçi Var Oluşçuluğun imkan ve olanağı üzerine olan bu çalışmaya ilham veren S. Clark, M. Nussbaum, A. Kosman'ın çalışmalarıdır. Konunun fenomenoloji ve varoluşçuluk üzerinden analizinde ise Stanley Sfekas'ın "From Aristotelianism to Existentialism: The Problem of Being" adlı çalışması temel alınmış ve izlenmiştir: https://www.researchgate.net/publication/284685016

çimde (*to on pos; in some way*) ele alır. Buna karşın *İlk Felsefe* varlığı varlık olmak bakımından ele alıp inceler (*to on he on*) veya Platon'un daha önce ifade ettiği gibi, varlığın varlığını (*to ontos on; being of being*) araştırır. O nedenle, *İlk Felsefe,* bu anlamda, diğer tüm bilimlerden önce gelir ve yine bu anlamda o, bilimlerin bilimidir (*episteme epistemon*).

İlk felsefenin amacı, bu bağlamda, var olanı (*to ti esti*) incelemektir. Bir şeyin neliği, onun doğası veya özü olarak *ousia* (var olan, töz) araştırılır. İlk felsefe, böylelikle içinde bulunulan dünyanın, halihazırda içinde bulunulan varlık alanının araştırılması ve tanımlanması olur. Bu anlamada Aristoteles'in ontolojisi spekülatif metafiziğe karşıt olarak deskriptif (*descriptive*, betimleyici, tanımlayıcı) metafizik olarak nitelenir. Onun, spekülatif metafizik gibi, en son gerçekliğin ne olduğunu anlama veya yorumlama gibi bir kaygısı yoktur. Aristoteles 'orada olanı', var olanı; yani, halihazırda tanışık ve tanıdık olduğumuz dünyayı anlamaya ve açıklamaya çalışır.

Şimdi; biri, halihazırda tanışık ve tanıdık olunan şeyi tanımlamanın amacının ne olduğunu sorabilir; bir başka ifadeyle, içine doğduğumuz dünyayı, tanıdık olduğumuz varlıkları tanımlamanın amacının ne olduğunu sorabilir. Halihazırda tanışık olduğumuz şey ile içiçe isek, onunla beraber isek, sorun ne olabilir? Bu sorulara karşı şöyle denilebilir: Mümkündür ki tanışık olduğumuzu düşündüğümüz şeyler bizi yanıltabilir; hiç de her şey salt bize göründüğü gibi olmayabilir ve hatta araştırmamız yeni şeyleri görünür kılabilir. Örneğin, Grekçede doğrunun karşılığı olan *aletheia* "saklanmamış olanı", "gizlenmemiş olanı" ifade eder. O nedenle, araştırma bir bakıma bizden saklanmış olanı, gizlenmiş olanı/hakikati açığa çıkarmaktır; yani hakikati görünebilir kılmaktır. Bu anlamda, hakikat açığa çıkmadır, görünür olmadır, ışımadır. Etimolojik olarak analiz edildiğinde, *phainein* ve *phenomenon,* o nedenle, "görülen", "deneyimlenen" anlamına gelir ki zaten *phainasthai'*nin kökeni de *phos'*a dayanır ve o da "ışık", "aydınlık" anlamına gelir.

Denilebilir ki işte bu anlamda ve bu bağlamda, fenomenoloji varlığa yaklaşır ve onun en önemli temsilcileri arasında da Brentano, Husserl ve Heidegger'in geldiği söylenebilir. Onlar için asıl önemli problem, aşina olunan şeyler ile nasıl bağ kuracağımızdır. Şimdi; Aristoteles için de aynı şey sözkonusuydu; o da içinde yaşadığımız dünyanın gerçekliğini bir problem olarak görmemişti; asıl problem halihazırda bir parçası olduğumuz varlığın tanımlanmasıydı, bilinmesiydi. İşte; Aristoteles ve fenomenolojik hareket için problem olmayan

bu konu, modern felsefe için tam da problemlerin asıl yatağı haline gelmişti. Ve onlar için problem olmayan şeyler modern felsefe için neredeyse çözülmesi mümkün olmayan problemlere dönüşmüştü ki onlardan bazılarının zihin-beden, özne–nesne ayırımı ve solipsizm (tekbencilik) olduğu söylenebilir.

Bu problemlerin başlangıcını Descartes'ın yöntemsel ve abartılı şüphesinin teşkil ettiği söylenebilir. O, yöntemli araştırma için sağlam bir temel bulma çabasında kendini öyle bir zeminde bulur ki bulduğu şey aslında kendi bilincinin kesinliğinden başka bir şey değildir. Descartes'ın 'düşünüyorum'dan (*cogito, I think*) başka ulaştığı bir kesinlik yoktur. Ve şimdi problem olarak önünde duran şey, kendi bedeninin varlığını, fiziksel dünyayı ve diğerlerinin zihinlerini nasıl göstereceğidir; eğer yalnızca kendisinin düşündüğünden emin ise ve ancak bu kesin ise.Ve işte; Ben (*ego*) ve fiziksel dünya arasında yaratılan bu boşluk ve aynı zamanda meydan okuma, ancak ve ancak fenomenolojik ontoloji ile karşılanabildi, onunla aşılabildi denilebilir.

Heidegger'e göre, problemin çözümü hareket noktasını yeniden gözden geçirmeyi gerektirir. İlginçtir ki, Heidegger de Husserl'den etkilenir ki o da aynı Descartes gibi kesinliği *cogito*'da, yani "düşünüyorum" da bulmuştu. Ancak yine tam da bu noktada Husserl, Descartes'tan ayrılır. Ona göre, Descartes'ın *cogito*'su düşünen bir tözün kesinliğini kurmaz; o, yalnızca bilincin kesinliğini kurar. Ve bu bilinç her zaman yönelimseldir ve her zaman bir şey hakkındadır. Çünkü bilinç, şeylere yönelmiştir. Dolayısıyla bilginin üzerinde yükseldiği temel, Descartes'ın şeyler dünyasından kopuk, varoluşu şüpheli ve doğası belirsiz düşünen tözü değildir. Husserl bilgiyi, bilinç ve onun objeleri üzerinden kurmaya yönelir; dolayısıyla bilinç dünyadan ayrı olmadığı gibi, o dünyaya yönelmiştir ve onun aracılığla dünyaya bağlanmıştır. Böylelikle, bilinç ile dünya yeniden birbirine bağlanır.

Dünya'da Olma, Ölüm ve Ötesi...

İşte Heidegger'e gelindiğinde, onun Husserl'den bilincin bu yönelimselliği düşüncesini aldığı görülür. Ve Heidegger için de bilinç dünyada olmadır. Yani o, bilinçten başlamaz; insanın bu dünyada oluşundan başlar. Dolayısıyla, varlık üzerine olan soruşturma yeniden başlamalıdır. Bilinçten (*ego*) başlamak yanlıştır; insanın bu dünyada var-oluşundan başlamak gerekir. Bu bir bakıma Aristoteles'e yüzünü dönmedir. Zaten insan, Aristotelesçi bir ruhla söylendiğinde, dünyanın içindedir; dünyanın içindeki şeylerle birlikte vardır. Heidegger ise, daha esrarengiz bir ifadeyle, insan dünyaya fırlatılmıştır der.

Ve insan bu anlamda kendini belli bir tarihin ve yerin içinde bulur. Dolayısıyla, *Varlık* üzerine soruşturma yeniden başlamalıdır çünkü Batılı insanın en büyük trajedisi Varlığın Düşüşü'dür (*Fall of Being*) ki bu Âdem'in düşüşüne de benzetilebilir. Denilebilir ki; Greklerden bu yana, Batılı insan varlık ile bağını kaybetti. Ve bu kaybediş sürecinde, insanın varlık ile ilişkisinde yaptığı en büyük yanlış, onu nesneleştirmesi olmuştur. Oysa *Varlık* bir şey değildir. *Varlık* ve Nesne birbirine özdeş değildir! Kant, felsefenin en büyük skandalının dış dünyanın varlığını göstermeyi başaramamak olduğunu söylerken Heidegger de felsefenin gerçek skandalının filozofların hâlâ bunu yapmaya devam etmeleri ve bunu da sanki gerçek bir problemmiş gibi görmeleri olduğunu ifade eder. Oysa böyle bir hareket noktasından problemin çözümü imkansızdır. Dış dünyanın varlğına ilişkin aranan kanıt halihazırda *bu dünyanın içinde olma*dır. Aristoteles için olduğu gibi Heidegger için de, halihazırda orada olanı/var olanı kanıtlamaya gerek yoktur; yapılması gereken onu anlamaktır. Çünkü bilmenin amacı anlamaktır! Felsefe de zaten buna çabalamaktan başka bir şey değildir. Şimdi; insan, varlığı araştırmaya yöneldiğinde, kendisinin de diğer varlıklar gibi orada olduğunun farkına varır. Ancak onun özgünlüğü var olanlar arasında bir tek kendisi için varlığın bir problem, bir konu olmasıdır. Varlıklar arasında bir varlık olarak yalnızca insan sorar: Varlık nedir? Bu anlamda, insan da dahil olmak üzere, diğer her şey ontiktir ama bu ontik olanlar arasında bir tek insan, ontik olmasının yanı sıra, ontolojiktir. Ontolojik olma varlık sorusu ile kaygılanmadır; yalnızca var olma değil, varlığı kendine kaygı edinmedir. İnsanın kendine özgü var oluşu, onun varlık hakkında duyduğu kaygıdandır. Ontolojik olmak varlık hakkında kaygı duymaktır. Dolayısıyla ontolojinin başlangıcı ontolojik olan insandır. Aristoteles'in insanı düşünen bir varlık olarak tanımlaması da hiç kuşkusuz bu kavrayışla açıktan örtüşür. Ontolojik olan/olabilen ontik olanı araştırabilir. Ontoloji zorunlu olarak var oluşun ontolojisidir; var oluş felsefesidir.[5]

Bu kavrayış Hegelci spekülatif felsefeye karşıdır; aynı onun insanın var oluşunu bir kenara fırlatan anlayışına karşı olduğu gibi. Onunla birlikte, varoluşun kendisi felsefenin merkezine yeniden yerleşir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı varoluşun ontolojisidir. Ve Sarter'ın *Varlık ve Hiçlik*'i de ona bir yanıttır. Böylelikle, Romantik dönemden sonra varoluşun kendisi de ilk kez ve yeniden felsefenin olduğu kadar edebiyatın da konusu haline gelir.

5 A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, , Bursa: Sentez Yayım ve Dağıtım, 2012.

Heidegger, Platon'un *Sofist*'inde ortaya konan varlık hakkındaki tartışmaya göndermede bulunmakla birlikte onun izlediği yolu izlemez. Platon da varlığı anladığımızı sandığımızı ama onun ne anlama geldiğini sorduğumuzda şaşkınlığa düştüğümüzü söyler. Herkes varlık hakkında bir fikre sahiptir ve onu anladığını düşünür ama Varlığın ne anlama geldiği sorulunca hayrete ve şaşkınlığa düşeriz. İşte Heidegger varlığın ne anlama geldiğini anlamak ve ortaya çıkarmak ister. Felsefe, Varlık sorununa acilen dönmelidir. Platon varlığın anlamı hakkında doğru bir kaygı ortaya koymuştur ama varlığı formlarla özdeş kılarak ölümcül bir hata yapmıştır.[6]

Heidegger insanın varoluşunun ontik olmasının yanısıra ontolojik olduğunu söylemişti. Bu ise, onun yalnızca varlık nedir diye sormasını ve varlığı kendine konu edinmesini içermez ama aynı zamanda onun Var-olmayanın da farkında olmasını ifade eder. İnsan ölmek zorunda olan bir varlıktır. Daha da ilerisi, o, ölmek zorunda olduğunu bilen bir varlıktır. Dolayısıyla, insan yalnızca varlığı kaygı edinen bir varlık değil, var-olmayanı da kaygı edinen bir varlıktır. Her yer var-olmayanın, varoluş olasılığı ile doludur... İnsan ölüme doğru olan bir varlıktır. Bu, insanın yalnızca ölüme zorunlu olan bir varlık olduğunu göstermez; onun her an ölebileceğini de ifade eder. İnsanın ölmek zorunda olması onun sınırı, onun herhangi bir zamanda ölebilecek olması onun olumsallığıdır.[7]

Sınırlılık ve olumsallık ölüme doğru olan varlığın, yani insanın özelliğidir. Nasıl ki insan güneşe bakamazsa, ölümün de gözüne bakamaz. O nedenle; insan, ölüme bakışında başını başka bir yöne çevirir. Çünkü hakikat, korku ve kaygıya sebep olur aynı Kierkegaard'ın da korku ve titreme veya umutsuzluk hastalığı olarak ifade ettiği gibi. Kaygı serpilmiş/dağılmış korkudur; onun nedeni olan belli bir nesne yoktur. Bu metafizik kaygı insanı hakikatten uzağa fırlatır ki bu uzağa fırlatılmışlık saçmalık/önemsizlik biçimini alır. Böylece insan mekanik/kinetik davranışlara yönelir ve içi boş konuşmalarla kaygısını unutmaya çalışır. Bu otantik olmayan bir var oluştur ki o, bazen sevilen veya önem verilen birinin ölümü veya hayatı tehdit eden ölümcül bir hastalık aracılığıyla kırılabilir ve de insanın boşluk ile karşılaşmasına, boşluk ile yüzleşmesine sebep olabilir. Böyle bir karşılaşma/yüzleşme aynı zamanda bir kişinin kendi kendisiyle de karşılaşmasıdır. Ve otantiklik bu durumda şu

6 Stanley Sfekas, "From Aristotelianism to Existentialism: The Problem of Being" https://www.researchgate.net/publication/284685016

7 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2008,İstanbul. s. 250 ved.

formu alabilir, kişi kendi kendine şu soruyu sorabilir: Ölmek zorunda olmam gerçekliği karşısında ve her an ölebilecek olmam karşısında yaşamıma nasıl bir anlam verebilirim? Başka bir ifadeyle, otantik varoluşun hayata ilişkin yanıtı şu olur: Sınırlılığımın ve olumsallığımın farkındayım ve hayat ancak benim ona verdiğim anlam ile anlamlı olur; yoksa hayatın kendinde bir anlamı yoktur. O nedenle; hayatın anlamı nedir diye sormak anlamsızdır; yanlış sorulan bir sorudur. Doğru soru; ben, hayata nasıl bir anlam verebilirim sorusudur. Otantik varoluşa yönelmenin yolu, hayata ilişkin doğru sorular sormayı talep eder. İnsan ancak böylelikle otantik varoluşa geçebilir. Otantik insan ile otantik olmayan insanın farkı tam da bu noktada kendini gösterir: Biri, hayata anlam verir; diğeri, hayatın ona verdiği anlamı yaşar. Ve insanın yükselişi de düşüşü de burada yatar. Çalışmanın üçüncü bölümünde bu konu esaslı olarak yeniden ele alınacaktır.

Şimdi; işte tam da bu noktada asıl gerçekliğin ne olduğu sorusu kendini gösterir. Asıl gerçeklik genel olarak Tanrıyı işaret eder. Heidegger kendi felsefesini türbesi/mabedi/mihrabı olmayan bir tapınak olarak tanımlar. Mihrap, insanın kendisi tarafından kurulacaktır eğer isterse – yani, inanç alanına sıçramak isterse. Bu bağlamda onun varoluş ontolojisi din-öncesi duruma işaret eder ki, aynı Kierkegaard'da olduğu gibi, her kişinin kendi öznel varoluşunda daha ileri de götürülebilir. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in varoluş felsefesi ya da varoluşçu ontolojisi bir bakıma din-öncesi/inanç öncesi bir durumdur ki o, bireyin kendi gerçekliğinde, yine bireyin kendisi tarafından izlenir veya izlenmez.[8]

Bilinç, Hiçlik ve Özgürlük...

Sartre'a baktığımızda ise onun bu Heideggerci geçişi hiçbir biçimde onaylamadığını görürüz. Sartre'ın dine bakışı Nietzsche'yi hatırlatır: Tanrı öldü! Çünkü Sartre İkinci Dünya Savaşına tanık olmuştur. Auschwitz'ten sonra Tanrı konusunda hala naif kalınmasının son derece zor olduğunu görmüştür. Fakat Sartre, Heidegger'in bilinçli varlık dünyası ile şeyler dünyasına ilişkin yapmış olduğu ayrımı, varoluş dünyasına saçma bir biçimde atılmış olmayı ve dahi elem, ızdırap ve hiçliğe ilişkin düşüncelerini yakından izlemiştir. Bunların yanı sıra, Sartre, aynı zamanda, Heidegger'in gerçeklik ve aşkınlık arasında

8 Türkçede Heidegger üzerine çalışmalar son zamanlarda oldukça artmış görünmektedir. Ancak genel bir kavrayış vermesi bakımından özellikle şu eser oldukça yararlı olacaktır: A.Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, age*.

yaptığı ayrımı ve otantik-otantik olmayan varoluş arasındaki ayrımı da takip etmiştir. Bütün bunlar Sartre'ın insanın kendini inşa etmesinin ve bu inşa etmenin gelecekteki olasılığı ve olanağı bakımından da Heidegger'i yakından izlemiş olduğunu söylemeyi mümkün kılar.

Sartre fenomenolojik kavrayışı izler ve bu açıdan, spekülatif metafiziğin en son gerçeklik üzerine olan soruşturma çabasına katılmaz; özünde de onu reddeder. Başka bir ifadeyle, Sartre gerçeklik üzerine spekülatif soruşturmayı, Hegel'de olduğu gibi, ulaşılamaz bir felsefe olarak reddeder. Çünkü ona göre de tüm dünyayı açıklayan birlikli ve bütünlüklü bir dünya görüşünü episteme içinden kurmak imkansızdır; aynı doğa ve insan bilimlerini (tarih, politika, din ve sanat gibi) kurmanın imkansız olduğu gibi. Sonra ve ayrıca, fenomenoloji, empirisizmin tüm biçimlerini de reddeder. Fenomenoloji, fenomenlerin mütevazı bir biçimde araştırılmasıdır; başka bir ifadeyle, görünüşlerin insan bilinci ile bağlantı içinde ele alınmasıdır ki zaten dünya da kendini bilincimizde bize yansıtır. Sartre varlığı, insan bilincine yansıdığı biçimiyle araştırmanın konusu olarak ele alır. Ve Sartre bu konuda Husserl ile aynı fikirdedir; ona göre de bilinç, bir şeyi amaçlaması veya bir objeye göndermede bulunması bakımından, yönelimselidir. Bilinç her zaman bir şey hakkındadır; ve böyle olması bakımından her zaman bir şeyin bilinci olma durumundadır.

Sartre'a göre, bilinç kendinde boştur; hiçbir şeydir. Bununla birlikte Sartre aynı zamanda bilincin kendisin de bilincinde olduğunu kabul ederek Descartes ile aynı düşünür; çünkü bir objenin farkında olmak, farkında olmanın farkında olmaktır. Çünkü başka türlü farkında olmam hakkında bilinçsiz olacaktım ki bu da bilinci bilinçsizliğin alanına ve dolayısıyla Freudcu determinizmin alanına katacaktır. Bu durumda da bilincin özgürlüğünden ve sorumluluğundan söz etmek olanaksız olacaktır. Bilinç farkında olduğunun farkındadır ve böyle olması bakımından özgürlüğün ve sorumluluğun olanağıdır.[9]

Heidegger başlangıca ontolojik olarak tanımladığı insanı koymuştu. Sartre ise, bilinci felsefenin hareket noktası olarak alır. Bilinç yönelimseldir, açıktır ve bir hiçliktir. O zaman varlık bilince nasıl görünür; şeyler bilincimize nasıl yansır? Ona göre, bilince görünen bütünüyle birbirinden farklı iki varlık biçimi; iki farklı varlık alanı vardır. Kendim olarak görünen bilincim ve kendimden başka türlü olan; her ne ise o olan; yani bilincinde olduğum nesnelerin ken-

9 Zeynep Zafer Esenyel, "Jean Paul Sartre", *Varoluş Filozofları*, ed. A.Kadir Çüçen, İstanbul, 2015, s. 238-240. Söz konusu çalışma varoluşçu filozoflar üzerine son derece yararlı bir kaynak niteliğindedir.

dileri. Bu birbirine karşıt olan varlık alanları birbirinden farklı bilinç içeriklerini ifade eder. İkinciler, nedensel yasalara bağlı ve nedensel olarak belirlenlenmişlerdir; aynı bir akasya ağacı gibi. Sartre bu varlık alanını kendinde olan (being *in itself, the in-itself, en-soi*) olarak tarif eder. Buna karşın Sartre bilinçli varlığı kendisi için olan (being *for-itself, pour soi*) olarak ifade eder.[10] Bilinçli bir varlık olmak bilincim ile onun nesneleri arasındaki boşluğun farkında olmaktır. İnsan olmak dünyada olmaktır; ama aynı zamanda, nedensel olarak belirlenen nesnelerden biri olmadığının da farkında olmaktır. İşte bu uzaklığın/boşluğun farkında olmak, beni şeylerin dünyasından ayırır. Böyle bir şey olarak var olmak/insan olmak aslında hiçliğin farkında olmaktır. Ve böyle bir şey olarak bilinç aslında hiçliktir ve hiçlik yalnızca insan ile kendini gösterir; onunla görünüşe çıkar; onunla, paradoksal olarak, var olur. Bilinçli varlık aracılığıyla hiçlik dünyaya gelir. Bilinçli bir varlık olmak, kendisi için varlık olmak şeyler dünyasına hiçliği getirmektir.

Sartre'ın amacı nedir? Onun bize göstermeye çalıştığı şey nedir? Sartre kendinde varlık dünyasının bir durum olduğunu söyler ki, bu Heidegger'in otantik olmayanı tanımlamasını da hatırlatır. Orada insanın insani var oluşunun gerçekleşmesinden/inşasından söz etmek mümkün değildir. Çünkü birincisi durumdur; ikincisi kurmadır, gerçekleştirmedir. Hem Heidegger hem Sartre insanın var oluş alanının ne olduğunu göstermek, açığa çıkarmak ister. Ve buna göre, insanın var oluş durumu ikili bir yan gösterir ki, biri, insanın bilinçli bir varlık oluşunu, diğeri de nedensel olarak belirlenmiş olan şeyler dünyasını/varlık alanını ifade eder. Ve bu iki alan birbirinden ayrıdır; hatta karşıttır denilebilir. Bilinçli olan varlık kendisi için olan varlıktır. Bu bağlamda o, kendinde olan varlığa karşıt olarak, bilinç sahibi olan bir varlık olarak kendini şeyler alanından ayırma gücüne sahiptir. Bu ise insana sorgulama, şüphe etme, farklı olasılıkları düşünme ve yoklukların/hiçliklerin/boşlukların farkında olma olanağını verir. Ve tüm bu ayırmalar, farklılaştırmalar, sorgulamalar, şüphe etmeler, olasılıklar hakkında düşünmeler ve yoksunluklar dünyaya olumsuzluğu taşır. Onlar var-olmayanı veya hiçliği içerirler.

Bundan dolayıdır ki, ancak ve ancak bilinçli bir varlık olmanın ayırt edici bir olanağına sahip olarak insan, kendisi için olan bir varlık olarak, sahip olmadıklarının, olanaklarının olasılıkları ve yoksunlukları üzerine düşünebilir. İnsan olumsal /mümkün bir varlık olarak kendi kendisinden hoşnutsuz olabilir

10 *Age*, s. 227.

ve şimdi olduğu gibi olmamayı arzu edebilir veya şimdi olduğu gibi olmamayı isteyebilir. İşte bu Sartre'ın kendisi için olan varlık ile kendinde olan varlık arasında yaptığı ayrımın bazı çarpıcı sonuçlarıdır. Hiç kuşkusuz kendinde olan varlık her ne ise o olandır. Buna karşın, kendisi için olan varlık halihazırda olmayandır ve her ne ise o olmamış olandır. İnsan tüm bu yeteneklere sahip olarak, yani yoksunlukları/hiçlikleri, olanakları ve olasılıkları, tatmin edilmemiş arzuları, geleceğe yönelik beklentileri, olmayana ilişkin, halihazırda olmayana ilişkin, gerçekleşmemiş olan şeyler bakımından bilinçlidir. Tüm bunlar, insanın varolmayana ilişkin bilincidir; olanın olumsuzlanmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu bilinç var olanı olumsuzlamadır. Ve Sartre'a göre, insan böyle bir varlık olarak olumsuzluğu/olumsuzlamayı dünyaya taşır. Üzerinde konuşulanları aydınlatmak için Sartre'ın ünlü örneğini burada analım ve analiz edelim. Pierre ile bir kafede randevumuzun olduğunu ama bizim bu randevumuza geç kaldığımızı düşünelim. Soru şu: Pierre kafede miydi? Pierre beni bekliyor olacak mıydı? Bu sorular birçok olasılığı içerir. Bu sorular Pierre'in kafede olamayacağına, olmama olasılığına işaret eder; yani halihazırda orada olmadığına. Pierre'i beklemek olmayanı çağırmaktır; bir bakıma olumsuzlamayı veya hiçliği çağırmaktır. Kafe, varlık ile doludur; yani masalar, bardaklar, duvarlar vb. Bununla birlikte, kafenin somut varlığı Pierre'in yokluğunda arkada kalmıştır; yani kafenin varlığı hiçliğe düşmüştür; olumsuzlanmıştır ve şu soruyla yıkılmıştır, darmadağın edilmiştir: Pierre nerededir? Pierre'in yokluğunda söz konusu olan hiçlik, olumsuzlama ve yıkımdır; geriye yıkımdan başka birşey kalmamıştır. "Pierre'in kafede olmayışı" yokluğu getirir; onun var-olmamasını, hiçliği sokar kafenin varlığına, insanın var oluş alanına.

Sartre buradan şu sonuçları çıkarır: Hiçlik insan aracılığıyla dünyaya gelir. İnsan, dünyada hiçliğin nedenidir; o, dünyaya kendi hiçliğini yayar. Hiçlik insanla çoğalır veya insan dünyada hiçliği çoğaltır. Çünkü olmayan bizim içimizdedir; bizimledir ve bizim dışımızdadır ve sürekli bizi ziyaret eder; vurur... Buradan hareketle Sartre, hiçliğin, olumsuzlamanın ve yıkmanın her türden sorgulamanın temelinde olduğunu söyler; ister felsefi anlamda isterse de bilimsel anlamda olsun. Dünya hakkında herhangi bir soru soran kişi, bunu yapmakla *ayırmaktadır*; *koparmaktadır*; kendini nedensel dünyadan koparmaktadır. Zaten yalnızca bilinç sahibi bir varlık şeylerin dünyasından kendini çekebilir, ayırabilir. İnsan ama yalnızca insan böyle bir yeteneğe sahiptir ve yine bunun sayesinde dünyaya boşluğu ve hiçliği taşır. Bilinç ve şeyler arasındaki boşluğun ifadesidir bu.

Varlık ve hiçlik ayrımında, bilincin payına hiçlik düşer. İşte bu sonuçtan Sartre bir diğer dramatik çıkarıma ulaşır: İnsandır dünyaya hiçliği taşıyan... İnsan öyle bir varlıktır ki onun aracılığıyla bu dünyada var olur. İnsan bu dünyadaki hiçliğin nedenidir. İnsan kendi hiçliğini dünyaya yayar; çoğaltır. Öte yandan, bu hiçlik insanın özgürlüğünü de ifade eder. Çünkü bilinçli bir varlık olmak özgür olmaktır. Ve bu anlamda insan olumsuzlamada ve hiçlemede özgürdür. Bu sayede insan şeylere ilişkin bilincin belirleniminden kurtulur; onun sayesinde nedenselliğin belirlediği şeyler dünyasının köleliğinden, belirleniminden kurtulur. Bu sayede insan "hayır" diyebilir. Bu anlamda insanın var oluşu/varlığı ile onun özgür olması arasında bir fark yoktur. Çünkü insani var oluş özgürlüktür; insan özgürlüktür. Bilinç bütünüyle özgür, belirlenmemiş ve kendinden dolayıdır. Ve eğer ben özgürsem geçmiş, benim şu anki var oluşumu belirleyemez; aynı şu anki varoluşumun geleceğimi de belirleyemeyeceği gibi. Ben, bütünüyle özgürüm ve bundan dolayı da bütünüyle sorumluyum. Sartre'ın ontolojisi klasik özgür irade-determinizm tartışmasına hem bir katkı ve hem de bir ilerlemedir. Bu bakımdan *Varlık ve Hiçlik* insanın özünün özgürlük olduğunu savunan çok güçlü bir temellendirme olarak görülebilir. İnsanın özsel/tözsel karakteristiği özgürlüktür. İnsanın özü, özgürlüktür!

Tüm bu söylenenler ışığında geleneksel/tarihsel ve hatta metafiziksel olarak adlandırabileceğimiz varoluşçuluğun, bireyin kendine özgülüğünü ve onun başka hiçbir şey ile değiştirilemeyeceğini sağlam bir biçimde savunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, bireyin en son kaderinin ne olduğu veya olabileceği sorusuna ilişkin verdiği yanıtlar da gözardı edilemez. Bu yanıtların pek hüzünlü olduğu açıktır. En azından Heidegger ve Sartre'da ölüm, her şeyin ötesinde, insanın sınırıdır. Ve ölümün bu güçlü ve baskın ifadesi kaçınılmaz olarak onların felsefelerini derin bir hüzne boğar.

Elbette bireyin yazgısı meselesi en son gerçekliğin ne olduğu meselesinden ayrı düşünülemez. Eğer evren gerçekten saçma ve tanrısız ise, insan için de son bir yazgı, ulaşacağı bir erek yoktur. Fakat evren anlamlı bir yer ise ve Tanrı/Aşkın İlke/Varlık bu dünyada bireysel varoluşları yaratıyor ve düzenliyorsa, o zaman da insanın gerçekleştirdiği hiçbir değerin sonuçta kaybolmayacağı düşünülebilir; umulabilir.[11] Bu her iki yanıtın veya seçeneğin dışında başka bir yol düşünülemez mi? Bu yol "Aristotelesçi bir yol" olamaz mı? Aristotelesçi Var Oluşçuluk; metafizik realizme, tarihsel/geleneksel/metafiziksel varoluşçuluğa

11 Varoluşçu filozoflar hakkında genel bilgi için: *Varoluş Filozofları*, ed. A.Kadir Çüçen, İstanbul: Sentez, 2015.

ve postmodernizme bir yanıt olamaz mı? Günümüz epistemik, etik ve politik bir çıkmazın içinde görünüyor. Bu çıkmazı aşmak için varlık ile yeniden bağ kurmanın, yeni bir bağ kurmanın gerekliliği açık ... ya yeni bir yol bulmalı ya da yeni bir yol yapmalı ... Sonraki bölüm bunu deneyecektir.

Aristoteles: Oluşta Olma veya Olanaktan Olmaya Doğru...

"Her insanın hayatı, o insanı kendine götüren bir yoldur;
bir yol arayışıdır, bir patika izidir. Hiçbir insan hiçbir zaman
büsbütün kendisi olmamıştır; yine de herkes bu uğurda çabalar.."
Hermann Hesse

"İnsan olan değil, olabilen bir varlıktır."

"Kavrayış koşullardan önce gelir."

"*Fakir* bireylerden *zengin* bir toplum oluşmaz."

***

"İyi yaşamak insanın asıl ereğidir; fakat bu önce yaşamayı ve birlikte yaşamayı gerektirir."
Aristoteles, *Politika:* 1280b 30-35.

İnsan Üzerine...

Şimdiye kadar, genel olarak, Aristoteles'in varlık anlayışı hakkında bazı temel belirlemelerde bulunuldu ve sonrasında da fenomenoloji içinden varlığın ve insanın kavranışına yer verildi. Bundan sonra ise esas olarak tarihsel/geleneksel/metafiziksel varoluşçuluğa karşı Aristotelesçi var oluşçuluğu mümkün kılacak bir temellendirme çabasına girişilecektir.

Aristoteles'in metinleri arasından, insanın insan olması bakımından yaşama yolunun ne olması gerektiğine ilişkin soruya yanıt bulma çabası elbette bu çalışmanın ana kaygısıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Aristoteles ne politik bilimlerin ne de pratik bilgeliğin en iyi ve en önemli şey olduğunu söyler; çünkü insan dünyadaki en iyi şey değildir.[12] Aristoteles, bu bakımdan ve diğer başka

12 *N.E.*VI, 1141a20*; E.E.*1217a22*; Met.* I, 987b2.

bakımlardan da olmak üzere, Sokrates'in yalnızca ahlaki meselerle ilgilenmesini ve onlara merkezi bir önem atfetmesini esefle karşılar gibidir. Aristoteles bir anlamda, Tarentumlu Aristoksenus tarafından anılan ve Sokrates'e gülen Hintli gibi, 'tanrısal olanı' veya 'en hakiki anlamda var olanı' anlamadan insanı anlamanın pek de mümkün olamayacağını paylaşır gibidir.[13] İşte buradaki kavrayışın temelinde yatan şey de, insanı varlığın bütününden soyutlayarak ele almanın olanaksızlığıdır. Bununla birlikte, insan, var olanlar içinde bizim en fazla tanıdığımız şeydir ve de araştırmaya en bilinenden en az bilinene doğru ilerlemek doğal olarak en uygun yoldur.[14]

Şimdi, Aristoteles'e göre, *dunamis*'ini gerçekleştirmek için akıl yürütmeye ihtiyacı olan tek tür insandır. Ayrıca kendi doğasına özgü var oluşunu gerçekleştirememe olanağına sahip tek tür de yine insandır. Bazı insanların biyolojik olarak insan formuna sahip olmalarına rağmen yine onları insani var oluşlarını gerçekleştirememiş olarak görmek de bu kavrayışın doğal sonucudur. İnsan dışındaki varlıklar ve özelde de diğer başka canlılar akıl yürütme olmadan da var olurlar; yani onlar doğalarını/var oluşlarını akıl yürütme olmaksızın gerçekleştirirler. Bu noktada söylemek gerekir ki; Aristoteles'in doğal köle, *praksis* ve etkinlik/aktivite (*energeia)* üzerine olan düşüncelerine yakından bakmak önemli olmakla birlikte, bunu ayrıntılı olarak ele almanın yeri burası değildir. Bununla birlikte şu kadarını belirtmek gerekir ki, Aristoteles'e göre, insani var oluş, akıl, *energeia* ve praksisi talep eder. İnsan kendi var oluşunu ancak sahip olduğu akıl ile gerçekleştirebilir. İnsani var oluş bunu talep eder... O nedenle; tek başına yaşayan insanlar iyi yaşayamazlar ama hayvanlar iyi yaşayabilir. Çünkü insan doğası, bitklerin ve hayvanların doğasının aksine, akıllı bir *dunamis*'in (yetinin/olanağın/kapasitenin) gerçekleşmesidir ve o böyle olması bakımından yalnızca uygun koşulları ve araçları değil, irade ve seçimi de gerektirir. Burada irade ve seçim üzerinde durarak meseleyi hayata bağlamak gerekir ve bu yerinde de olur. Örneğin kadınlar içinde bulundukları sosyal durum içerisinde kendi istek ve tercihlerini oluşturamayabilirler. O nedenle; sosyal uyarlanmışlık içinde gerçekleşen tercihler sorgulamaya açıktır. Zaten

13 Stephen. R.L.Clark, *Aristotle's Man*, Clarendon Press, Oxford, 1975, s. 98. Clark bu çalışmasında insanı antropolojik bir kavrayıştan hareketle ele almaya yönelir ve hatta denilebilir ki, ilgili çalışma Aristotelesçi antropolojinin olanaklarını ele alan ilk çalışmalardan biridir. Bu çalışma da önemli ölçüde böyle bir kavrayışı izler ve onu, Aryeh Kosman ve M.C. Nussbaum'un Aristotelesçi varlık ve insan anlayışı ile bütünlemeyi amaçlar. Ayrıntılı ve daha fazla bilgi için: Aryeh Kosman, *The Activity of Being*, Harvard University Press, 2013; M.C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach,* Harvard University Press, 2011.

14 *Phys:* I, 184 a16*; Hist. An*.491a19.

sosyal uyarlanmışık/biçimlenmişlik/hizaya getirilmişlik kavramını etimolojik olarak analiz ettiğimizde bunu daha açık bir biçimde görebiliriz. Sosyal / uyarlanmışlık/uydurulmuşluk *(social malleability*) geç İngilizcede "çekiç ile yola getirilme", "yumuşatma" veya "yumuşatılma" anlamlarına gelir (*able to be hammered*) ki İngilizceye de eski Fransızca ve orta Latince üzerinden geçmiştir (*malleabilis; malleus:"*a hammer": çekiç). Kadınlar "çekiç altında" uyarlanmış tercihlerde (*adaptive preferences*) bulunurlar; özgür irade ve seçim tarih boyunca onlardan esirgenmiştir. Bu bir bakıma, insandan (kadından) insanlığının alınmasıdır. Paulo Freire insanileşme (*humanization)* ve insandışılaştırmanın/insandışılaşmanın (*dehumanization*)[15] tarihin bir *olanağı ve gerçekliği* olduğunu söyler. Dolayısıyla, insandışılaştırmanın sosyal-politik bir gerçeklik olduğu yerde koşulların hayal gücünü, irade ve tercihi sınırlamasında şaşılacak birşey yoktur. Bu nedenle, *salt memnuniyet* aldatmacası üzerinden konuşmak statükoyu, baskı ve tahakkümü güçlendirir ve meşrulaştırır. İnsandışılaşma tarihseldir ve adaletsiz sosyal varoluşun bir sonucu olarak kendini gösterir. Özellikle kadınlar açısından bakıldığında bu adaletsiz var oluşa eşlik eden çekiçle uydurulmuş tercihe ilişkin onlarca trajik öykü anlatılabilir. Etrafımıza baktığımızda, kulağımızı açtığımızda onlardan o kadar çok duyabiliriz ki... Burada iki yaşanmış öyküye; iki kadının sesine yer vereceğim:

Sıdıka 14 yaşında ve yasal olmamasına rağmen anne ve babasının zoruyla hiç tanımadığı ve istemediği halde kendisinden oldukça büyük biriyle evlendirilir. Henüz çocuk olan Sıdıka kadın olmaya hazır olmadığı gibi aklı daha oyundadır. Evlendiği gece korkudan bayılır. Günlerce bu durum sürer; erkeğin ailesi durumu Sıdıka'nın ailesine bildirir ve durum böyle devam ederse evliliğin sonlanacağını söyler ki bu kızın ailesi için ölümcül bir namus meselesidir. Kızın ailesinden gelen öneri şudur: O çocuk ve korkuyorsa, ayakları karyolaya bağlanıp... Bu 14 yaşındaki kız, şimdi 40 yıllık evli, altı çocuk annesi ve de halinden memnun! Çekiçle uyarlanmış tercih, gerçekten! Ve çekiç gücüyle sağlanmış memnuniyet! İnsandışılaşmanın/insandışılaştırmanın kendisi...

Bir diğer öyküye gelince... Melek elli yıllık evli ve o da 14 yaşında evlendirilmiş. Çok zeki olmasına ragmen, gönderildiği okul, ileride evine yardımcı olması bakımından uygun bulunan biçki-dikiş kursudur; başka tercihlerde bulunma

15 İngilizce *dehumanization* teriminin Türkçe karşılığı olarak burada insandışılaşma/insandışılaştırma kullanılmıştır. Terimin anlamı, insanın insan olması hasebiyle sahip olduğu olumlu özelliklerinden mahrum edilmesi, yoksun bırakılmasıdır. Dolayısıyla, insandışılaşma kimi zaman insanın kendi var oluşuna karşı "adaletsizliği" anlamında, kimi zaman bir insanın diğer bir insanı insandışılılaştırması anlamında ve bazen de her iki anlamda kullanılmıştır.

hakkı yoktur. Bir gün babası eve gelir ve kendisini birine verdiğini söyler. Melek karşı durmaya çalışsa da babanın yanıtı nettir: "Ben tükürdüğümü yalamam." Melek durumun değişmezliğini anlar ve der ki "Hiç olmazsa okulumu bitirip biçki-dikiş hocası olayım". Babanın yanıtı yine nettir: "Diploma almana gerek yok çünkü evleneceksin ve evlendiğin için de çalışmana gerek yok." Melek'in yapacağı bir tercih kalmamıştır. Evlenir! Kocası ayakkabıcılık işiyle uğraşır ve Melek de en az kocası kadar çalışır. Bir gün kocasına kendisinin de emekli yapılması yönündeki dileğini belirtir. Kocanın yanıtı yine nettir: "Gerek yok! Zaten parası olan kadın konuşur." Melek sesini çıkarmaz ve bir daha da konuyu açmaz. Ulaşamayacağınızı düşündüğünüz şeyleri isteyemezsiniz![16] İrade ve tercih insanın sahip olduğu bir olanak olabilir ve bu olanak hiç gerçekleşmeyebilir; çoğu zaman ve özellikle de kadınlar için; insanlığın yarısı için...

Freire Aristotelesçi bir ruh içinden insanı olanakları ile tanımlarken onun aynı zamanda, Aristoteles'te pek de bulamadığımız, sosyal bir gerçeklik olarak baskı ve tahakkümün irade ve tercih üzerinde nasıl şeytanca, ölümcül ve kötücül bir etkide bulunduğuna göndermede bulunduğunu görürüz. Oysa bizim ontolojik ve ahlaki sorumluluğumuz insani var oluşumuzu gerçekleştirmek, insan olmaktır. Sahip olduğumuz yetenekler/kapasiteler/olanaklar insani var oluşumuzu gerçekleştirmemizin temelidir. Ve elbette insana her iki olası yol da açıktır: insanileşme ve insandışılaşma. Bu yolda en büyük engel, doğrudan ya da dolaylı olarak, toplumsal müdahalelerdir. Baskı ve tahakküm altında kalan insan bütünüyle yok edilmiştir; daha açık bir ifadeyle, şeyler düzeyine indirgenmiştir. Böyle birinin insani var oluşunu geri kazanabilmesi için öncelikle şey olmaktan çıkmaya karar vermesi gerekir. İnsani var oluş, şey düzeyinde varoluşu onaylamaz. Çünkü baskı ve tahakküm şeyleştirir ve şeyleşen insanın, insani var oluşu gerçekleştirmesi söz konusu olamaz. Freire'ın bu radikal hümanist kavrayışı, insan olarak sahip olduğumuz kapasitelerimizi gerçekleştirmeye çağırır bizi. Baskı, tahakküm ve adaletsizlik, insanı, kendi insani özüne yabancılaştırır. Onun bu kavrayışı Aristoteles'in özgürlük anlayışını çağırdığı gibi, Erich Fromm'un "sahip olmak" (*to have*) ve "olmak" (to *be*) arasında yaptığı ayrımı da duyurur gibidir. Ancak bu konudaki tartışma da üçüncü bölüme ertelenmek durumundadır.

İnsan, ontik, epistemik, poetik ve etik-politik bir varlıktır. Daha açık bir ifadeyle, insan var oluşsal birliğini çokluk içinden geçerek kurabilen bir var-

16 Son derece ilginç ve önemli bir çalışma ve tartışma için bkz. Sandrine Berges, "Why Women Hug their Chains: Wollstonecraft and Adaptive Preferences", *Utilitas*, 23, s. 72-78.

lıktır. Dolayısıyla ve Aristoteles'e göre, insanın kendine, kendi ruhuna yolculuk yaparak keşfedebileceği bir şey yoktur. Tam tersine, insan varlığın tüm boyutlarına katılarak kendini gerçekleştirebilir. Aristoteles'in dünyası, bu nedenle, olanaklar (*to be able to*), eylemler (*praksis*) ve etkinlikler (olanaktan etkinliğe giden, *from dunamis to energeia*) dünyasıdır. Böyle bir kavrayış içinden insanı ele almaya yönelen ve çağımızın en önde gelen çağdaş Aristotelesçi filozoflarından biri olan Nussbaum da, insanı aşkın bir kavrayış içinden ele alan tüm metafiziklere karşı durur. Onun için denilebilir ki, Nussbaum bir anlamda "Olanaklar/Kapasiteler Yaklaşımı" ile "nedir metafiziğini", en hafif ifadeyle işlevsiz bırakmıştır. Ona göre, genel olarak ama özellikle de etik-politik alanda, insan kendi sahip olduğu olanaklarından (*dunamis, capacity*) hareketle ele alınmak durumundadır. Neyim, telos'um ne, işlevim ne ve ne yaparak kendimi "kurtarabilirim"/ gerçekleştirebilirim?

Esas olarak Aristoteles ve Nussbaum'da kendini bulan bu kavrayış, insanın kendini ahlaki olarak nasıl kurduğunu, gerçekleştirdiğini, başka bir ifadeyle, ahlaki kimliğini/var oluşunu nasıl bir var oluşsal bağlam içinden kurduğunu asıl kaygı olarak belirler. Belirtmek gerekir ki; burada *kimlikten* kastedilen fiziksel anlamda varlığını sürdürmeyi ifade eden "fiziksel kimlik" (*physical identity*) değildir; çünkü ahlaki kimlik (*moral identity*) veya insani var oluş salt olgusal bir gerçeklik olarak (*as a matter of fact*) düşünülmemektedir.[17] Bununla birlikte, ahlaki kimliğin kendisi insan doğasından bağımsız olarak da değerlendirilmemektedir. *Hayvanların Tarihi*'nde Aristoteles, açık ve net bir biçimde, insanın hem sosyal ve hem de tek başına/yalnız bir varlık olduğunu söyler (488a7). Buradan hareketle denilebilir ki, insanın sahip olduğu bu iki kapasite/olanak/yeti ahlaki kimliğin/var oluşun kurucu öğeleridir. Bu iki kapasitenin karşılıklı bağıntıları yalnızca istenen bir şey değildir, aynı zamanda, her ikisi de ahlaki yaşam için, insanın kendi ahlaki var oluşunu gerçekleştirebilmesi için bir gerekliliktir. Sıdıka ve Melike'nin trajik öyküleri bunu apaçık ve acı bir biçimde gösterir.

17 Türkçede "etik" ve "ahlak" terimleri üzerine olan tartışmalar bir bakıma bu çalışmanın konusu dışındadırlar. Burada önemli görülen şey, insanın kendini "nasıl" kurduğudur. Dolayısıyla, hem Aristotelesçi bir ahlak ve hem de bu ahlakın içinden insanın kendini nasıl kuracağı, ahlaki bir varlık olarak kendi var oluşunu nasıl gerçekleştireceği asıl kaygıyı oluşturmaktadır. Ayrıca, "insan", "kişi", "birey", "özne" terimleri de birbirlerinin yerine kullanılmışlardır ve herhangi bir "geleneğe" göndermede bulunmamaktadırlar. Çünkü her yorum/anlama çabası bir yeniden yaratmadır, iyi veya kötü. Burada da yapılmaya çalışılan budur. Aristoteles'i dünden bugüne "çağırabilme" kaygısı bakımından kimi zaman "özne", kimi zaman "birey" ve kimi zaman da "kişi" terimlerini kullanmak anlamlı görünmüştür.

İnsanın Kendisini Kurmasının Bağlamları

"İnsanın olması", bir insanın kendi sahip olduğu yetenekler/kapasiteler/olanaklar bağlamında belli bir toplumda belli bir biçimde var oluşuna yönelik kendi seçimini ifade eder. Bu bakımdan, *insan olma* kapasitesi sosyal olabilme olanağına bağlıdır; yani bizim bir birey olma olanağımız insan olarak sosyal olabilme olanağımızda saklıdır.

Aristoteles'in insanın ahlaki olarak kendini kurması konusundaki düşüncelerini anlayabilmek için onun, insanın ne olduğuna ilişkin kavrayışına bakmak gerekir. *Metafizik*'in 1050b26 satırları arasında her şeyin zorunlu olmadığı söylenir. Olanaklı olan her şey ise, gerçekleşmeyebilir. Bu bağlamda var olma gücüne sahip olan bir şey olabilir veya olmayabilir. O halde, böyle bir var olma tarzına sahip olan bir şeyin var olmaması da olanaklıdır. Ayrıca ve yine *Metafizik* 1048a 8'de, karşı etkinin olanaklı olduğu yerde, arzunun belirleyici olduğu söylenir. Eğer bu söylenenler ışığında düşünülecek olursa, Aristoteles'in insanı bütünüyle belirlenmiş bir varlık olarak düşünmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ezeli-ebedi olan varlıklar, yokoluşa tabi olan varlıklar gibi zıtların gücünü içermezler; dolayısıyla, onların hareketi "yorucu" değildir. Oluş ve yok-oluşa tabi olan varlıkların hareketlerinin "yorucu olması", onların zıtların gücünü içermelerindendir. Bu "yoruculuğun" ve "zahmetin" nedeni, yokoluşa tabi olan varlıkların tözünün ikili bir yapıdan meydana gelmesidir; yani onların özünde olanaklılığın bulunmasıdır.[18] İnsan da böyle bir yapıdadır ve de bundan dolayı, ikili doğaya sahip olduğu söylenebilir. Hareketin içinde var olan insanın kendini kurması, o nedenle, "yorucudur". Başka bir ifadeyle, insan tam da bu nedenle, önceden belirlenmiş bir doğaya sahip değildir ve tam da bu nedenle ahlaki kimlikten, onun kuruluşundan söz etmek bir olasılık ve olanak bağlamında mümkün görünmektedir. Çünkü, insan çeşitli kapasitelere sahiptir ve onları gerçekleştirebilmek için kendi iradesini kullanabilir. Özetle, eğer insan baştan belirlenmiş bir doğaya sahip değilse, bu onun seçme olanağına sahip olduğunu gösterir. Örneğin, bir insanın insan olarak kimliği onun seçmiş olduğu insani yaşama yoluna bakılarak değerlendirilebilir.

Şimdi,,eğer insan belirlenmiş/verili bir doğaya sahip değilse, ahlaki kimlik nasıl kurulur? Bu noktada Aristoteles'te ahlaki kimliğin analizi bakımından vazgeçilmez bir öneme sahip olan iki terimden söz etmek gerekir ki bunlar sırasıyla *energeia* ve *dunamis*'tir. Hiç kuskuşuz bu iki terimin diğer dillerde

18 *Met*. IX, 1050b26 vd.

nasıl karşılanacağı açıkça felsefi bir yorum meselesidir. Çünkü *dunamis* İngilizceye "power", "capacity" ve "potentiality" olarak çevrilirken, Türkçeye "güç", "kapasite", "yetenek", "imkan", "bilkuvve" ve "olanak" olarak çevrilmektedir. Şimdi; *dunamis* teriminin genel anlamına bağlı kalınarak, onun bir olanak/kapasite olduğunu ve bu olanak aracılığıyla birinin yapabileceği şeyi yapabilmesini ifade ettiği söylenebilir. *Dunamis* böyle bir terim olarak *energeia/entelecheia* teriminden açık ve net bir biçimde ayrılır. Ve Aristoteles'e göre, her bir şey her ne ise o olmayı ancak ve ancak *energeia* durumunda başarır. Bilindiği gibi, Aristoteles aynı zamanda *energeia* ve *kinesis*'i de birbirinin karşıtı iki terim olarak tanımlar.[19] Yukarıda ifade edilen tüm bu nedenlerden dolayı, *dunamis*'i "potansiyel", "potansiyalite" (*potentiality*, bilkuvve) ve *energeia*'yı da "gerçeklik" (*actuality, bilfiil*) olarak karşılamayı pek uygun bulmuyorum. Bu karşılıklar Aristoteles'in varlık anlayışını kavramamızda bile çok ciddi sıkıntılara yol açarken, ahlakını anlamamızda yaratacağı tuzakları hayal etmek pek de zor olmasa gerek. Çünkü, ahlaki kimlik konusu hiç kuşkusuz etik üzerine soruşturmanın bir parçasıdır ve bu terimlerin anlamlarının açık kılınması bu bakımdan ve yürütmüş olduğumuz soruşturma bakımından büyük bir öneme sahiptir. Şimdi, *energeia* yalnızca bir olanağın gerçekleşmesi değilse, onun bir kapasitenin ya da olanağın etkin kullanılması olarak yorumlanması mümkündür. Dolayısıyla, bu çalışma boyunca, ben, *energeia*'yı etkinlik (*activity*) ve *dunamis*'i de olanak/kapasite olarak çevireceğim. Çünkü, *energeia* terimini gerçeklik/gerçekleşme olarak ve *dunamis*'i de "güç" veya "bilkuvve" olarak çevirmek bizim Aristoteles'i anlamamızı ciddi anlamda gölgelemektedir. İlgili terimlerin yukarıda ifade edildiği gibi karşılanması, özellikle etik bakımdan, bizim dikkatimizi daha çok değişmeye ve harakete çekerken, insanın ahlaki bir varlık olarak kuruluşuna dair kaygıları gözardı etmeye neden olmaktadır; yani olmaktan ve ben-olmaktan çok, kinetik varoluşa göndermede bulunmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, ahlaki kimlik fiziksel kimlik içinden kurulmamaktadır; veya ahlaki kimlik, fiziksel kimliğin (*physical identity*) bir parçası

19 Aristoteles'in bizzat kendisinin bulduğu/oluşturduğu 'energeia' ve 'entelecheia' terimleri, yalnızca yeni bir terim/terimler buluşunu ifade etmekten çok daha fazlasını ifade etmektedir. Hareketin veya değişmenin varlığı kavramada açtığı yol bakımından düşünülürse, sözkonusu bu iki terimin Aristoteles'in var olanı kavramada bir kırılma noktasını tarif ettiği söylenebilir. Bu 'kırılma' noktasının ne olduğunun da henüz anlaşılmaya başlandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Daha fazla açıklama için: H.Nur Beyaz Erkızan, *Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, Sentez Yayınları, Bursa, 2012 *içinde*: ' Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Üzerine (I)', 'Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimleri Üzerine Bir İnceleme (II)', 'Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III)'.

olarak düşünülmemektedir. Dolayısıyla ve bu anlamda, burada önemsenen ve önemli olan, yeniden adaletli veya seven bir kişiye dönüşmek değildir; önemli olan adaletli olma, seven biri olmadır. Başka bir ifadeyle, dünya mekanik olarak gerçekleşecek olan ihtimallerin ve olanakların toplamından ibaret değildir çünkü insan, Aristoteles'e göre, eylemin öznesidir, ilkesidir.[20] Eğer insan olmak bilinçli tercihlerde bulunma olanağına sahip olmak ve onu etkin kılmak ise, ahlaki kimlik, yani benim ne olduğum (*what I am*) hiç kuşkusuz benim kapasitelerimden ve etkinliklerimden bağımsız olarak düşünülemez. Başka bir ifadeyle, ne olduğum, ne yapabildiğimdir.

İnsanın işlevi (*ergon)* kendi insani var oluşunu gerçekleştirmek, kurmak, inşa etmektir. Başka bir ifadeyle, *insanın işi*, insanın insan olarak sahip olduğu kapasiteleri, insani var oluşun gereği doğrultusunda etkin olarak kurmaktır. Sonra, kendi üzerine düşünme, insanın sahip olduğu içkin bir yetenektir ve yine insan bu sayede insanileşmeyi gerçekleştirebilir veya insandışılaşmanın sonuçlarına katlanmak zorunda kalır. İnsanın sahip olduğu bu içkin yetenek, insani var oluşun mümkün kaynağıdır. Nussbaum ve Freire buradan hareketle, her insanın kendi insani var oluşunu kurma/gerçekleştirme hakkını temel bir hak olarak kabul eder. Onlara göre, bunun engellenmesi ve inkârı yapısal şiddetin, adaletsizliğin kaynağı ve de nedenidir. Sıdıka ve Melike örnekleri bu şiddetin ve adaletsizliğin ne olduğunu trajik bir biçimde anlatır. Oysa her insan kendinde bir amaçtır ve her insan kendisi içindir. İnsan kendisi için var olmalıdır; başkaları için var olan bir araç olmamalıdır. Aristoteles'in özgür insanı kendisi için olan, başkaları için olmayan olarak tanımlaması da bu bağlamda son derece önemli görünür.

Özetlenecek olursa, Aristoteles insanın ontolojik yapısını, insanın insani var oluşunu gerçekleştirmesinin olanağı olarak görür. Bu bir bakıma, insanın sahip olduğu kapasiteleri/olanakları gerçekleştirerek özgürleşebilecği ve kendini gerçekleştirebilecğini söylemekle aynı anlama gelir. Varlık, var oluş kazanmadan var olamaz. Kapasiteler/olanaklar insani var oluşun ve özgürlüğün temelidir ve var oluş ancak onlar ile olanaklıdır. İnsanileşme, insanın sahip olduğu olanakların özgürleşmesidir. İnsani var oluş, o nedenle, hangi formda olursa olsun, ne aşkın bir zemini talep eder ve ne de ona ihtiyaç duyar.

İnsan dünya ile diyalog içindedir, insan dünyadadır. İnsanın sahip olduğu kapasiteleri içinden ve üzerinden özgürleşmesi hiç kuşkusuz sosyal olanakları

20 *N.E.*III, 1112b31.

da gerektirir. Çünkü kapasiteler boşlukta gerçekleşmez. Her türden sosyal müdahale ve baskı, ister doğrudan isterse de çeşitli yapılar aracılığıyla olsun, insani var oluşumuzun kurulmasını olanaksız kılması bakımından insanı insana, insanı kendisine yabancılaştırır. İnsanın kendine yabancılaşması, insanın kendine karşı başlattığı adaletsizliğin ve dolayısıyla savaşın da nedenidir. İnsanın kendinden, kendi güçlerinden/kapasitelerinden soyulması, bizzat insani var oluş olanağının ortadan kaldırılmasıdır. Başka bir ifadeyle, bir insanın güçlerinden ve özne olma olanağından mahrum edilmesidir. Bu bir sakatlamadır; insandışılaştırmanın başlangıcıdır ve yine bu bakımlardan adaletsizdir/adaletsizliktir. İnsandışılaştırma, şiddetin, yıkımın ve insani çöküşün insandaki biçimidir. İnsandışılaşma, insanın olanaklarından vazgeçmesi ise insandışılaştırma da bu olanakların inkar edilmesidir. Freire'nin insani var oluş konusunda özne olmanın önemini, insanın sahip olduğu olanaklar bağlamında vurgulaması hem Aristoteles'te hem de Nussbaum'da neden pratik aklın merkezi bir yere sahip olduğunu da açık kılar. Freire şöyle der:

> "Baskı gören, şeyler düzeyine indirgenmesi bakımından kesin olarak yok edilmiştir. Onun kendi insanlığını geri kazanabilmesi için önce şey olmaktan kesilmesi ve kadın-erkek olarak savaşması gerekir. Bu radikal bir gerekliliktir. İnsani varoluş mücadelesine şeyler olarak katılmak mümkün değildir. Daha sonra insan olabilmek için varoluş mücadelesine şeyler olarak katılmak mümkün değildir."[21]

Bu kavrayış, düşünebilme yeteneğine sahip ontolojik bir varlık olarak insanın diyalojik bir biçimde kendi olanaklarını/kapasitelerini özgürleştirebileceğini ve gerçekleştirebileceğini ifade eder. Baskıcı sosyal yapılanmalar ve düzenlemeler bu insani doğayı bozar; insanı, insanlığından uzaklaştırır. İşte, adaletsizlik de budur. Ve artık burada insanın insani var oluşundan söz etmenin hiçbir zemini kalmamıştır.

Freire'nin bu hümanist kavrayışının kökleri Aristoteles'e ve Erich Fromm'a uzandığı kadar Nussbaum'a da uzanır. Kapasiteler/olanaklar teriminin bu söylemin de temelinde bulunduğu açıktır ve onlar üzerinde ayrıca ve daha fazla durulmayacaktır.

Ancak şu kadarı söylenmelidir ki; Fromm'un düşüncesinde iki temel fi-

21 Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum, 1970, s. 68.

ilin merkezi bir öneme sahip olduğunu görürüz: bunlar olmak (*to be*) ve sahip olmaktır (*to have*). Bu fiiller Aristoteles'in felsefesinin de iki ana terimi olan hareket (*kinesis)* ve etkinlik (*energeia)* ile içsel bir bağıntıyı ifade eder görünürler.[22] Hem Aristoteles'e hem de Fromm'a baktığımızda sözü edilen iki terimin insani var oluşumuzun temel boyutlarını tanımladığını söyleyebiliriz: "sahip olma" ve "olma." Kinetik insan kendini "sahip olma" dolayımında kurar; o, durdurulamayan bir kinetik akış içindedir. Her şey ona az gelir! Öte yandan "olma" dolayımında kendi insani var oluşunu kurmaya yönelen kişi, bir çiçeğin yaprakları gibi tüm yapıp etmelerinde kendi ergonunu açar ... o kendisidir; kendi olmaya yönelmiştir; kendini tamamlar yalnızca... Sonuç olarak; "sahip olma" ve "olma" insanın kendine ve varlığa birbirinden farklı iki ana bakışın ifadeleridir. Sahip olma, insanın kendisi ve varlık ile şeylerin kontrolü ve sahiplenilmesi dolayımında bağ kurmadır. Bu bağ kurmayı tanımlayan cümle şudur: "Ben, sahip olduklarımımdır."[23] Bu bakış açısından, insan, kendini şeylerle özdeş kılar. Dış dünyadaki maddi şeyler, diğer insanlar, inançlar ve hatta değerler bile sahip olmaklık içinden tanımlanır; şeylerin sahipliği ve toplamı benliğin yerine geçer. Freire de, baskıcıların dünya ve diğer insanlarla bağlarını bu sahip olma bağı içinden kurduklarını söyler. Onlar varlığı, şey olarak görürler. Ve de işte bu nesneleştirme/şeyleştirme insandışılaştırmanın asıl nedenidir. Şeyleştirme, insandışılaştırmadır. Baskılanmış olan, baskıcı olanı içselleştirmeye kayar ve özne olmaktan vazgeçer. Özne olmaktan vazgeçme obje olmanın başlangıcı olur. Bu bakımdan Freire'ın eleştirel felsefesi zihinlerin kolonileştirilmesine karşı bir mücadele olarak kendini gösterir.[24] Buna karşı insanın kendine ve varlığa olma yönelimi ışığında bakması onun ontolojik bir varlık olarak kendi kapasitelerini/yeteneklerini başlangıç olarak almasını, genel olarak varlığa da onun üzerinde baskı ve tahakküm kurma niyetiyle bakmasını değil, diyalojik olarak yönelimini ifade eder. Bu kavrayış ışığında insanın kendisi ve diğer insanlarla bağ kurması ve aynı zamanda dünyaya yönelimi sahip olma, kontrol ve nesneleştirme üzerinden değildir. Bu yönelimi tanımlayan kavrayış şöyle ifade edilebilir: Ben, olduğum/olabildiğimim. Fromm olma

22 H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları: Metafizik*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2012, s. 83-105.

23 Erich Fromm, *To have or To be?,* New York: Continuum, 1976.

24 Dale Snauwert "Social Justice and the Philosophical Foundation of Critical Peace Education: Exploring Nussbaum, Sen, and Freire", *Journal of Peace Education*, 2011, 8.3, s. 315-331 içinde, s. 327- 328.

yönelimini etik bir kavrayış içinden insanın kendi gücünün/yeteneklerinin/kapasitelerinin özgürleşmesi olarak görür ve ona göre bu da asıl anlamda iyi olandır. O, şöyle der:

> "En genel ifadelerle, tüm yaşamın doğası kendi varoluşunu korumak ve olumlamaktır. Tüm varlıklar doğal olarak kendini korumaya eğilimlidir...Bir varlığın esas işlevi 'var olma'dır/hayatta olma'dır. 'Var olmak' statik/değişmez olmak değil, etkin/dinamik olmaktır. Bir varlığın kendine özgü güçlerini açımlaması ile varoluşu bir ve aynı şeydir. Tüm varlıklar kendilerine özgü olanaklarını/güçlerini gerçekleştirmeye karşı doğal bir eğilime sahiptir. Dolayısıyla, insan yaşamının amacı onun kendi olanaklarının/kendi güçlerinin varlığın yasalarına uygun bir biçimde kendini göstermesi olarak anlaşılmalıdır. Özetle; hümanist etikte iyi, yaşamın olumlanması, insanın kendi olanaklarının/güçlerinin gerçekleştirilmesidir. Erdem insanın kendi varoluşuna karşı sorumluluğudur. Kötülük/erdemsizlik insanın sahip oldukları olanakların sakatlanması/çökertilmesidir; yani kötülük insanın kendine karşı sorumsuzluğudur."[25]

Hem Freire'nin hem de Fromm'un düşünsel kökleri Aristoteles'e uzanır. Her ikisi de olanaklar yaklaşımının eğitim ve psikolojideki öncüleri olarak görülebilirler. Zaten Nussbaum'un olanaklar yaklaşımı günümüz etik-politik kavrayışın temeline yerleşmiş görünüyor. Hepsinin ortak noktası, insani var oluşu, insanın olanakları üzerinden tanımlamalarıdır. Ve öyle görünüyor ki, bu kavrayış –olanaklarının engellenmesi ve sakatlanması– baskıcı ve adaletsiz sosyal yapıların–düzenlemelerin kendisini deşifre etmede çok önemli bir işlev üstlenebilir. Bu bakımlardan Freire'ın kavrayışı ile, elbette Fromm da dahil olmak üzere, Nussbaum'un anlayışı arasında bir birleşme veya bir uyum olduğu söylenebilir. Freire için baskı-tahakküm, insandışılaştırma/insandışılaşmadır çünkü insanın insan olarak ontolojik ve tarihsel var oluşunun doğal inşasını inkar eder, engeller ve yıkar. Bu aslında sosyal adaletsizliğin ve şiddetin de kaynağıdır. Dolayısıyla "insanın olmasına", insani var oluşunu gerçekleştirmesine de zaten izin vermez. Yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi, *Olanaklar Yaklaşımı* üzerinden geliştirilen ve Aristotelesçi bir ontoloji üzerinden yükselen Aristotelesçi Var Oluşçuluk, yaşamın tümüne değebilme olanağını ve olasılığını taşır görünür.

25 Erich Fromm, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York: Rinehart and Company, 1947, s.19-20.

İnsani var oluşun olanaklar üzerinden inşa edilmesi ve bu anlamda ahlaki kimliğin inşası elbette felsefedeki *fiziksel kimlik* problemine bir yanıt olma niyetinde ve amacında değildir; ayrıca o, ikincisini çözmenin olanaksız veya önemsiz olduğunu da iddia etmemektedir. Burada vurgulanmak istenen, fiziksel kimlik meselesi bağlamında bir kişinin tüm zamana karşı aynı kalıp kalmadığını söylemenin zor olduğudur. Ve bu tartışma esas olarak da Aristotelesçi Var Oluşçuluk üzerine olan soruşturmayı doğrudan ilgilendirmemektedir. Ahlaki kimlik/insani var oluş sahip olunacak bir şey değildir. Ahlaki kimlik dolayımında inşa edilen insani var oluş, hem etik ve hem de politik bağlamda etkin olarak kurulan bir şeydir, ister iyi isterse de kötü olsun.

Var Olmanın İki Temel Bileşeni: Yalnızlık ve Toplumsallık...

Şimdi, araştırmamızı biraz daha derinleştirelim. İnsanın var oluşu ile bağlantılı olarak Aristoteles şöyle der: "İnsan yaşadığı sürece yalnızdır"(*E.E.*1240b34). Aristoteles'in söylediği şey şudur: Yalnız olmak kesinlikle fiziksel bir kavram değildir. Yalnız olmak ancak ve ancak bir toplum içinde, diğerleriyle –ötekiler değil– olanaklıdır. İnsan olabilmenin ilkesi bilinçli tercihte bulunabilmedir ve böyle bir tercihin eşlik ettiği eylemin öznesi/ilkesi insandır. Ahlaki kimlik veya "insanın her ne ise o olması" insanın kendi seçtiği yaşama yolunda vermiş olduğu somut, tikel kararlarda görünüşe çıkar. İnsanı iyi ya da kötü yapan nedir? Aristoteles'e göre, insanı iyi veya kötü yapan şey onun seçiminde açığa çıkar.[26] Belli bir şeyi seçerek ve belli bir biçimde eyleyerek kendi varlığımızı kurar, kendi ahlaki kimliğimizi/insani var oluşumuzu bireysel bir varlık olarak inşa ederiz. Biz kendimizi tekil olarak inşa ederken, aslında dünyayı kendi varlığımıza katarız. Seçimlerimizdeki tutarsızlıklar ise, bizi yokluğa götürür; çünkü tutarlı kararlar vermek bizi her ne isek o yapar. Şimdi; akratik kişinin hiçbir biçimde tutarlılık kaygısı ve duygusu yoktur ve bu nedenle her anlamda sosyal bir varlık olarak kendini böler ve parçalar. Böyle bir kişi, kendine doğru erekler koysa bile, onu gerçekleştirecek bir iradeden ve eyleme gücünden yoksundur. Bir insanın bir günde birden fazla insan olması, o insanın kötü bir insan olduğunu gösterir. Böyle bir var oluş, kinetik var oluştur; insanın kendi *ergon*'undan uzağa düşmesidir. Çünkü herşey kendi *ergon*'u ve kapasitesi tarafından tanımlanır.[27]

26 *N.E.*III, 1112a.
27 *Pol.* I, 1253a23.

Böyle bir insan kendi hayatını içsel olarak bütünleyici bir güce sahip olmadığı gibi, kendi ahlaki kimliğini bütünleyecek seçimleri yapmaktan da acizdir. Bu nedenle Aristoteles ahlaki olarak (insani olarak) çökmüş birinin bir bütünlük değil, çokluk olduğunu söyler. Böyle bir kişi aynı günde bile değişkendir, kararsızdır ve parçalanmışlık yaşar.[28] Bu noktada Aristoteles'in bütünleyici insan kavrayışının önemine dikkat etmek gerekir çünkü ona göre, ahlaki kimlik ancak ve ancak kendini kurabilen biri için mümkündür. O nedenle, insanın doğumuyla başlamaz; yaşamasıyla başlar! *Ahlaki kimlik* verili bir gerçeklik değil, inşa edilen bir şeydir. S. Clark'ın da işaret ettiği gibi, bizim sosyal var oluşumuz bireysel var oluşumuzun olanağıdır.[29] Orada kendimizi kurarız, gerçekleştiriririz, inşa ederiz... Dolayısıyla insanın kendini sevmesi, kendine dost olması bir zorunluluktur ki ancak bu sayede insan kendisini tanımlayan bir yaşama yolu seçebilmiş olsun ve kendini bu seçimiyle kurabilsin. *Eudemos'a Etik*'te Aristoteles şöyle der: "İnsanın kendisiyle dostluğu kan bağı gibidir; her ikisi de çözülemez. Hatta onlar inkâr edildiğinde bile, bu gerçeklik değişmez ve insan yaşadığı sürece yalnızdır" (*E.E.*1240b34). O nedenle, Fromm'dan yapılan alıntıda görüldüğü gibi ve onun da kabul ettiği üzere, insanın kendisini sevmesi/kendine dost olması ahlakın temelidir. Kendini sevmeyen insan, kendini kuramaz...

İnsanın Kendinden Diğerlerine...

Aristoteles'te "iyi insan" ile "iyi yurttaş" olmanın aynı anlama geldiği söylenemez çünkü insanın ahlaki kimliği ve insani var oluşu yalnızca sosyal ilgiler bağlamında tüketilemez.[30] Bununla birlikte, insan, insan olması nedeniyle sosyal bir varlıktır. Aristoteles şöyle der: "Belki de 'tek kişiyi' mutlu saymak anlamsız; nitekim hiç kimse bütün iyilere tek başına sahip olmayı seçmez çünkü insan sosyal bir varlıktır ve birlikte yaşamak onun doğası gereğidir" (*N.E.*IX, 1169 b17). İnsan, insanlığı ancak insanlar arasında yaşayarak bulabilir ve onu yeşertebilir. Başka bir ifadeyle, insan insanlığını ancak bir toplumda ve diğerleriyle kurabilir. Bu demektir ki, toplum, insanın kendi yeşertebilmesinin koşuludur. Çünkü insan için başka bir seçenek olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla, Aristoteles için yalnız yaşayan birisi ya bozulmuş insandır ya da bir biçimde tanrısal bir varoluşa sahiptir. Çünkü insan, kendini belli bir toplum

28 *E.E.*1240b16, *N.E.*VIII, 1159b7.
29 Stephen. R.L.Clark, *Aristotle's Man*, s.102 vd. Aynı zamanda bkz. *N.E.*III, 1113a6.
30 *N.E.*V, 1130b28; *Pol*, III,1276b34.

dışında kurma olanağına sahip değildir. Toplum dışında yaşamak, insanın kendini insanlıktan soyması anlamına gelir. İnsanlık birlikte yaşamaktır; insan, kendini diğer benlere ve yaşama, birlikte yaşama dolayımında bağlayabilir. İnsanın, insanlığını başka türlü inşa etmesi/kurması mümkün görünmüyor...[31]

Buraya kadar Aristotelesçi Var Oluşçuluğun genel çerçevesi ifade edilmeye çalışıldı. İzleyen çalışma (3), *Dasein*, *Ölüm*, *Kaygı*, *Hiçlik*, *Tanrı* pentagonu içinde sıkışıp kalan, hangi köşeye doğru koşarsa koşsun veya yönelirse yönelsin onlardan acılarını ve yaralarını iyileştirmek için umduğu yanıtı bulamayan ve kısa ömründe/sınırlı ömründe sınırsız acılar yaşayan insana bir sesleniş olacaktır... Aristotelesçi var oluşçuluk ile belkide felsefe yeniden insana ve onun hayatına seslenebilecektir. "Felsefe insani yeşermeye hizmet edebilir!" diyebilecektir...

31 Bundan sonraki çalışmada geleneksel/tarihsel –belki de metafiziksel varoluşçuluk demek daha uygun olabilir– varoluşçuluk ile Aristotelesçi Var Oluşçuluk karşılaştırılarak ele alınacaktır. Yani, *Dasein* mı veya Pierre mi yoksa Sıdıka ve Melike mi?

Platon ve Musonius Rufus'ta Cinsiyet Eşitliği

EYLÜL YÜCEL

Antik dünyada kadınlar, toplumsal ve siyasal etkinliklere katılım fırsatı bulma konusunda erkekler kadar şanslı değildi. Kadınlar tecrit edilmiş bir haldeydi, bu aynı zamanda onların toplumsal ve siyasal ilişkilerden soyutlandığı anlamına geliyordu.[1] Biz yine de bu durumun antik dünyadaki kadınlar için kaçınılmaz olup olmadığını sorgulamalıyız. Bazı antik filozoflar kadın-erkek eşitliği fikri üzerine düşünmüş ve kadınların toplumsal ve siyasal haklardan yoksunluğunu tartışmaya açmışlardır. Bu yazıda Antik dönemin iki yazarı Platon ve Musonius Rufus'un feminist argümanların ilk örneklerinin tohumlarını içerdiği öne sürülen iki metnini inceleyeceğim. Bununla birlikte, bu metinlerin sahici bir kadın savunuculuğu içermediğini ve vardıkları sonuçların modern feministler için yeterli bir potansiyel taşımadığını tartışacağım.

Platon, *Devlet* V. Kitap

Devlet'in V. Kitabında Platon, bir şehir devletinin adil olabilmesi için gereken yolu tasvir eder. Bu tasvir çerçevesinde şehir devletinde kadınların rolüne dair bir görüş ortaya atar.[2] Antik Yunan'daki kadınların yeri göz önünde bulundurulduğunda bu görüşün devrimsel nitelikte bir öneri olduğu ortaya çıkar. Onun bu önerisine göre, muhafızlar sınıfına mensup kadınlar erkeklerle birlikte onların aldığı eğitim ve terbiyeyi alabilmeli ve devamında da toplumda onlarla

1 Blundell, Sue, *Women in Ancient Greece*. Harvard University Press. 1995, s.114

2 Plato, *Republic*, ed. G. M. A Grube ve C.D.C. Reeve, Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1992, 423e-424a.

denk bir biçimde yer edinebilmeli yani muhafız olabilmelidir. Platon bir feminist miydi? Argümanının kadınların o dönemdeki konumuna dair birtakım yenilikler öne sürdüğü kesin olmakla birlikte, detaylı yorumlar, kadın muhafızlar hakkındaki tartışmanın kadın meselesine dair hakiki bir içeriği olmayıp onlardan ziyade şehir devletinin yararını hedeflediğini açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda Platon'un kadınları özgürleştirmekten çok, şehir devletinin refahını sürdürmeyi hedeflediğini göz önüne sereceğim.

V. Kitabın başında Polemarkhus, Adeimantus ve diğerlerinin meydan okumalarından sonra, Sokrates'ten ideal şehir devletindeki kadınların ve çocukların konumunu, yani çocukların nasıl üretileceği, yetiştirileceği ya da muhafızlar sınıfının eşleri olacak kadınların ortak olması gerektiği konusunu açıklaması beklenmekteydi.[3] Bu soruyu açıkça yanıtlamak için, Sokrates öncelikle muhafızlar ile bekçi köpekleri arasında bir analoji kurmayı önerir. Bekçi köpeklerini sürüleri korumaları için görevlendirirken onların cinsiyetlerine bakmadığımız gibi, muhafızların tümünü de şehir devletin refahı adına işe koşmalı ve kadın muhafızları da ev işlerinden daha faydalı bir şeyler üretebilme kapasitesine sahip olduklarında eve kapamamalıyız.[4] Kadınlar ve erkeklerin doğadan farklı bir yaradılışa sahip olduğuna inanmasına rağmen –biri diğerinden daha iyi ve güçlü olup biri bunu yapamazken, diğeri doğurabilir–[5] argümanını güçlendirmek adına Sokrates, erkekler ve kadınlar arasındaki cinsiyet ve üremeye dair farkların onların profesyonel anlamdaki kapasitelerini doğrudan belirlemediğine inandığını da ekler.

Platon, erkekler ve kadınlar arasındaki doğal farkların, mensup oldukları sınıf ölçüsünde onlara tahsis edilecek olan görevleri gerçekleştirebilme becerilerini etkilemediğini düşünmektedir. Bu hususta asıl önemli olan, onların bu görevlere doğal olarak yatkın olup olmadıklarıdır. Platon'a göre adil bir şehir devletinin istikrarını güvenceye alacak olan da tam olarak budur. Bir şehir devleti, ruhunun doğası bakımından muhafızlığa en uygun olan herhangi bir bireyi muhafız olmaktan alıkoyduğunda adil olamayacaktır. Platon için, erkek ve kadın doğası arasında muhafızlığa uygun olma açısından bir fark yoktur – ayakkabı üretebilme yeteneği söz konusu olduğunda uzun saçlı ya da kel bir adam arasında bir fark olmadığı gibi.[6]

3 *Age.*, 449c-450a
4 *Age.*, 449c-450a
5 *Age.*, 455e
6 Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, 1979, s. 39.

Antik Yunan'daki kadınların konumunu dikkate aldığımızda, Platon'un adil bir şehir devletindeki kadınların rolüne dair argümanının önemini hafife almamamız gerekmektedir. Platon'un yenilikçi fikirleri, çağdaşı kadınların ev içi ilişkilerin yönetimine ve dokuma, yün eğirme gibi faaliyetlere katılımı konusunda sınırlama getirmektedir. Bir yandan da kadınlar, en mühim toplumsal ve siyasal topluluklardan hariç tutulmaktadır.[7] Tüm bunlara rağmen özellikle kadınları erkeklerle aynı eğitimi alma konusunda desteklemesi ve savaşa gitmek gibi toplumsal ve politik rolleri erkeklerle birlikte yerine getirme konusunda kadınları görevlendirmesi açısından Platon'un fikirleri radikal ve devrimsel nitelikte görünmektedir. Yine de, Platon'un önerisiyle ilgili üzerine düşünmemiz gereken birtakım problemler, Platon'un adil şehir devletindeki kadınların rolüne dair açıklamalarında bazı tutarsızlıklar vardır.

Benim fikrime göre, Platon'un kadın meselesindeki tutarsızlığı Menon diyaloğunda da kendini açığa vurmaktadır. Bu metinde Menon erdemin öğrenilen mi, yoksa doğal olarak sahip olunan bir şey mi olduğu sorusunun cevabını öğrenmek istemektedir.[8] Menon Sokrates'in erdem kavramını tanımlayabilmek için sorduğu soruları kadınları erkeklerden daha aşağı gören bir yaklaşımla yanıtlar ve erkekler ile kadınlar için farklı erdem biçimleri olduğunu düşünür. Şöyle ki; erkeklerin erdemi kamusal meselelerde yer almak, gelebilecek herhangi bir zarardan kendini nasıl koruyacağını bilmek ve aynı zamanda gerçekten düşmanı olan bir kişiye zarar vermek vb. konularında kadınlardan farklılaşırken, kadınların erdemi ise Menon tarafından yalnızca ev işlerini idare etmek, çocukların bakımını sağlamak ve kocasına sadık olmak şeklinde tanımlanır.[9]

Sokrates'in asıl amacı erdemin neliğini tüm biçimleri açısından incelemek, böylece erdemi bir bütün olarak erdem yapan şeye ulaşmak olduğundan, Sokrates Menon'un tanımına karşı çıkar ve erdemin temel biçiminin tüm erkekler ve kadınlar için aynı olduğunu belirtir. Aynı şekilde, hem kadınlarda hem de erkeklerde güçlülük özelliği olduğunda, onların bu güce farklı derecelerde sahip olmalarına karşın güçlerinin biçimi aynı olmalıdır: "Bir kadın güce sahipse; bu gücün aynı güç olması ve aynı forma sahip olması gerekmez mi; 'aynı' derken gücün güçlü olmak bakımından aynı olduğu, bir erkekte ya da kadında olması bakımından bir fark taşımadığını kastediyorsam eğer?"[10] Bu durum erkek ve

7 *Age.*, s. 16.
8 Plato, "The Meno", *Plato Complete Works*, ed. John M. Cooper & D.S Hutchinson, Hackett Publishing Company, 1997, 70b.
9 *Age.*, 70e.
10 *Age.*, 72e.

kadınlara neden aynı erdem kavramını yüklememiz gerektiğini gösterir: eğer erkekler ve kadınlar iyi olacaklarsa, hem erkek, hem de kadınların eş erdemlilik biçimine sahip olmaları gerekmektedir.

Platon kadınlar ve erkeklerin erdemin aynı biçimine sahip olmalarının zorunlu olduğu ve erdemlerin bir kısmına şehir devletini yönetmek için, diğer kısmına da ev işlerini yönetmek için ihtiyaç duyulduğunu düşüncesinden hareketle erdemleri farklı kategorilere ayırmamak gerektiği meseleleri üzerine tartışır. Bunu destekler biçimde, Sokrates ölçülülük erdemini tartışırken Menon'a hem şehir devletini hem de ev işlerini yönetebilmek için aynı ölçülülüğün gerektiğini söyler. Bu, ölçülü ve adil bir şekilde yönetebilmenin şartının hem erkek hem de kadınların şehir devletinde aldıkları konumlara göre iyi birer yönetici olması olduğu fikrinin önemi hakkında konuşurken, Platon'un bize bir kez daha kadının geleneksel konumunu hatırlattığı yerdir.[11]

Bu duruma *Devlet* kitabında Platon erkekler ve kadınların yeteneklerini karşılaştırırken de rastlarız. Burada Platon, devlet işleri ve devletin istikrarı için önemli fakat yalnızca kadınların başarabileceği bir meslek olup olmadığını sorar.[12] Bu soruyu sorarak, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, yalnızca kadınların iyi olduğu bir meslek grubunun var olmadığı sonucuna ulaşır. Erkeklerin fiziksel ya da zihinsel olarak herhangi bir alanda kadınlardan daha başarılı olduğunu kati bir şekilde ileri sürer.[13] Durumun böyleyken, sadece erkeklere ait olması gereken özel bir meslek alanı olmadığını da iddia eder. Fakat kadınlara ait olan aşçılık ve dokumacılık gibi mesleklerle ilgilenecek olurlarsa, erkeklerin bu alanların gerekliliklerini yerine getirme konusunda kadınlardan daha başarılı olacağı fikrini de öne sürer. Platon belirli bir işe yatkınlıkta kadınlar ve erkeklerin bir diğerinden daha iyi olmadığı fikrini ortaya atarken; halen her zaman için erkeklerin kadınlardan daha kalifiye olduğuna, yani "Bir cinsiyet her konuda gayet iyi bir şekilde diğerine üstündür" sonucuna varmaktadır.[14]

Platon'un fikirlerindeki bu tutarsızlıklardan ve erkek-kadın kıyasında erkeklere üstünlüğü vermesinden ötürü, onun cinsiyet eşitliğine dair bakış açısını tam anlamıyla edinme konusunda tereddütlerinin olduğu söylenebilir. Bunun nedeni olarak, birçok kadının birçok konuda erkeklerden daha üstün olduğunu belirtmesine rağmen, kadın ya da erkeğe has herhangi bir meslek

11 *Age.*, 73b.
12 Plato, *Republic*, *age.*, 455a9-b2.
13 *Age.*, 455d3-5.
14 *Age.*, 455d2-3.

alanı olmadığını, fakat erkeklerin ev işlerinde de kadınlardan her zaman için daha başarılı olacağını öne sürmesi gösterilebilir. Julia Annas makalesinde Platon'un bu anlayışı ile bazı alanlarda kadınlar erkeklerden daha iyi iken, erkeklerin bütün alanlarda kadınlardan daha üstün olacağını düşünmenin çelişkisinden hareketle onun tutarsızlıklarını gözler önüne sermektedir. Annas, kadınların çoğu alanda erkeklerden daha iyi olduğu, bu bağlamda da erkeklere has herhangi bir meslek alanı olmadığı iddia edilirken, yüksek derecede yeteneklerle birlikte çokça etkinlik gerektirmesi bakımından generallik gibi alanlara çoğunlukla erkeklerin daha uygun olduğunun söylendiğini de gösterir. Böyle bakıldığında, şehir devletinin istikrarı için gerçekleştirilmesi gereken baskın etkinliklerde kadınların yeri halen en aşağı seviyede görülmektedir. [15]

Devlet diyaloğu Kitap V'te bir başka argüman, şehir devletinin istikrar ve refahını sürdürmek için çekirdek ailenin ortadan kaldırılması gerektiğine dairdir. Platon'a göre bir şehir devletinin ayakta kalabilmesi ve işlevini iyi bir şekilde yerine getirebilmesinin tek koşulu, onun birlik halinde kalması ve hiçbir şeyin devletin işleyişini bozamaması ya da bu işleyişten daha öncelikli tutulmamasıdır. Platon bu argümanı "Bir şehir için onun parçalanmasından ve birken çokluğa dönüşmesinden daha büyük bir kötülük var mıdır? Ya da onun birbirine kenetlenip birlik haline gelmesinden daha büyük bir iyilik var mıdır?" sözüyle destekler.[16] Bu nedenle çekirdek ailenin, onu farklı özelliklere böldüğü sürece şehir devletinin birliği üzerinde negatif bir etkisi olacağından, onun ortadan kaldırılmasını önerir. Muhafızlar sınıfına bakıldığında, burada eğer geleneksel çekirdek aile yapısı korunursa, babalığın ya da erkek kardeşliğin öncelikli oluşu nedeniyle bu sınıfa mensup erkeklerin dikkatlerinin dağılabileceği ve devlet işlerini geri plana atabilecekleri söylenebilir. Buna ek olarak, ailevi problemler nedeniyle sınıflar arasında anlaşmazlıklar çıkabilir ve şehir devleti ile onun işleyişinin korunması zorunlu hale gelebilir.

Platon'un muhafızlar sınıfındaki çekirdek aileyi ortadan kaldırmakla ilgili argümanına dair dikkatli bir okuma, onun cinsiyet eşitliğini desteklemekten ziyade kadınları şehir devleti için bir tehlike olarak gördüğünü açığa çıkaracaktır. Örneğin Kitap VIII'de, Platon bu durumun bir sonucu olarak oluşabilecek zarar verici aile yapısının bir resmini çizer: Kocasının yüksek bulmadığı konumundan tatminsizlik yaşayan bir kadın, oğlunun karakterine müdahale

15 Annas, Julia, "Plato's Republic and Feminism", *Feminism and Ancient Philosophy*, ed. Julie K. Ward. Routledge, 1976, s. 6.
16 Plato, *Republic*, *age.*, 462a9-462b1.

edip onu şehir devleti yerine kendi ailesinin çıkarı yönünde hareket etmeye zorlar.[17] Platon kadınların kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmeleriyle problem yaratıp şehir devletinin refahına bir tehdit oluşturabileceğini düşündüğünden, bu durumda onun çekirdek ailenin ortadan kaldırılması gerektiği sonucuna varması bize pek de şaşırtıcı gelmeyecektir. Susan Okin *Women in Western Political Thought* adlı kitabında Platon'un kadın muhafızlarla ilgili argümanı üzerine Rousseau'nun yorumuna atıfta bulunarak bu meselenin önemini vurgular. Rousseau'ya göre, eğer kadınların temel görevi aileleriyle ilgilenmek ise, aile ortadan kalktığında kadınlar için geriye belirli bir görev kalmayacaktır. Bundan ötürü Platon, bunu telafi etmek adına kadınları erkeklerle aynı pozisyona getirir ve onların haklarını gerçekten gözetmek yerine onları gerektiğinde birer erkeğe dönüştürür.[18]

Çekirdek ailenin ortadan kaldırılmasıyla ve kadın muhafızlarla ilgili öne sürülen bu fikrin gerisinde yatan temel sebeplerden biri de çekirdek ailenin ortadan kalkmasıyla muhafızlar sınıfı içinde çıkabilecek çatışmaların önlenmesidir; çünkü kendilerine has bir özel yaşama sahip olmadıklarında, muhafızlar sınıfına mensup kişiler arasındaki bağlar daha da kuvvetlenecek ve kimse muhafızlar sınıfınınkinin yerine kendi çıkarını düşünemeyecektir. Örneğin savaş durumunda herkes birbirinin kardeşi, oğlu ya da babası olduğunun bilincinde olduğunda, Platon onların düşmana karşı mükemmel bir şekilde savaşabileceğini belirtir.[19] Bunu göz önünde bulundurursak, Platon'un ideal şehir devletini birlik halinde tutmak ve onun herhangi bir dış ya da iç kaynaktan zarar görmesini engellemek konusunda başat bir kişisel kaygıya sahip olduğunu açıkça görebiliriz.

Women in Western Political Thought kitabında Okin, Platon'un "Temel hedef, şehir devletine bağlılıklarını azaltabilecek tüm bağlantılar ve gerekçelerden (muhafızları) azletmektir" fikrini yansıtan bir aile kavramını oluşturma girişiminin önemini inceleyen Stanley Diamond'un makalesini açımlar. Platon devlet ve aile arasındaki antagonizmayı açıkça sezmiş ve ikinciye bağlılığı tam bir şekilde güvenceye almak yerine, onu basitçe ortadan kaldırmıştır.[20] Bunun yanında kadınların muhafızlar haline getirilerek özgürleştirilmesi ve eşitleştirilmesi şehir devletinin uzun süre ayakta durabilmesi için temel bir unsur ve gerekli

17 *Age.*, 549d1-9.
18 Okin, *age.*, s. 37.
19 Plato, *Republic*, *age.*, 471c7.
20 Okin, *age.*, s. 36-37.

bir çözüm olarak görülmüştür. Böylece Okin'e göre onun asıl önceliği, akrabalık sınırlarının yönetici sınıfın faydasına olacak biçimde çizilmesi olmuştur.[21]

Kadın muhafızlar bakımından Platon'la ilgili tartışmalı görünen son mesele ise çiftlerin birleşmesidir. Platon'a göre ideal şehir devletinde çekirdek aile kurumunun yer almaması gerektiğinden muhafızlar sınıfına mensup en iyi kadınlar ve en iyi erkekler bir kura sistemiyle rastgele eşleştirilmedir; yönetici sınıfı haricindeki herkes de kura sistemine göre ortaya çıkan bu sonuçların planlı bir sistemden ziyade şans eseri ortaya çıktığını düşünmelidir.[22] Maalesef kadınlar bu sistemde, ganimet olarak verilebilecek mülk ya da nesnelermiş gibi, kura sistemine ve savaştaki başarısına göre en iyi olan muhafızlara bir ödül olarak verilmekte, yalnızca erkek muhafızlar kadın muhafızlarla birlikte olma şansı ve hakkına sahip olmaktadır.[23] Muhafızlar sınıfındaki kadınların doğadan buna uygun olma koşuluyla tıpkı erkekler gibi önemli görevlere getirilmesinin zorunlu olduğu düşüncesinin tersine bir şekilde, erkekler ve kadınlar arasındaki eşitsizliğin Platon'da muhafızlar sınıfı üzerinden kendisini gösterdiği de anlaşılmaktadır. Muhafızlar sınıfına mensup bu kadınların haklarını iyileştirmek yerine şehir devletinin uzun süre ayakta kalabilmesi için onların birer alet veya araca dönüştürülmesi durumunda bu kendini açıkça belli etmektedir.

Kadınların geleneksel konumu bazında Platon'un muhafızlar sınıfındaki kadınlarla ilgili önerisini göz ardı etmek haksızlık olacağı gibi, onun argümanını derinlemesine incelediğimizde bazı problematik örneklere ulaştığımız da bir gerçektir. Bana öyle geliyor ki, onun kadınlar hakkındaki fikirlerini eşitlikçi olmayan bir kategoriye yerleştirebilmemizin sebebi, ev hanımlığından muhafızlığa atanan kadınların pozisyonlarının bu şekilde yer değiştirilmesiyle, aslında onlar hakkındaki yerleşik geleneksel fikirlerin farklı bir bağlamda ama benzer bir biçimde yeniden sunuluyor olmasıdır. Platon bu yer değişikliğini yaparken ideal şehir devletine ve yönetici sınıfına öyle bir önem vermiştir ki, kadınlar geleneksel rollerinde ailenin bir mülkü olarak görülürken, o da muhafızlara buna benzer şekilde bir ödül ve araç gözüyle bakmıştır. Ayrıca ekleyebiliriz ki, bu düşünceleri yalnızca muhafızlar sınıfına mensup kadınlara uygulanabilir görünmektedir. Bu nedenle Platon'un kadına bakışı cinsiyet eşitliği yönünden bir bakış doğrultusunda oluşturulmayıp daha ziyade şehir devletinin devamlılığı üzerinde yoğunlaşmaktadır.

21 *Age.*, s. 37.
22 Plato, *Republic*, *age.*, 459d5.
23 *Age.*, 460a9.

Musonius Rufus

Platon'un kadınlar hakkındaki argümanlarını inceleyip, şehir devletinin devamlılığına verdiği öncelikten ve kadınları araç olarak görmesinden ötürü onun cinsiyet eşitliği perspektifine sahip olmadığı sonucuna vardıktan sonra bu bölümde Cora Lutz'un *Musonius Rufus Stoic Fragments* çalışmasında yer alan, Musonius Rufus'un eğitim ve erdem meselesinde kadın-erkek eşitliği hakkındaki argümanlarına bakacağım. Martha Nussbaum'un belirttiği gibi, Antikçağda görülen kadınların geleneksel konumuna rağmen Rufus'un kadınları erkeklerle aynı seviyeye yerleştirip, erkekler kadar kadınların da felsefe eğitimi alabileceği fikrini öne sürmesi, önemli ve devrimsel nitelikte görünmektedir. Bu kısımda benim asıl üzerine eğilmek istediğim, Musonius'un cinsiyet eşitsizliğine inandığı yönünde açık ve kesin bir kanıt bulunmazken, kadınların geleneksel konumunu radikal bir biçimde değiştirmeyerek bu yeri daha da pekiştirmesi bakımından cinsiyet eşitliğine inandığına dair böyle bir kanıtı da bulamıyor oluşumuzdur.

Platon ve Aristoteles'in aksine, Stoacıların cinsiyet eşitliği meselesinde kadınlara bakışı çağın oldukça ilerisinde görünmektedir. Bilhassa, kadınlar felsefe eğitiminden dışlanmamakta ve erdem konusundaki geleneksel görüşe rağmen onların da aynı erdem biçimine sahip olduğu düşünülmektedir. *The Therapy of Desire* kitabında Martha Nussbaum, Stoacıların felsefe eğitiminde kadınları nasıl ayrı tutmadıklarını ve bunu ne şekilde uyguladıklarını Aristoteles'in okuluyla karşıtlık kurarak gösterir. Nussbaum bu fikri, Aristoteles'in okulunun kadınları felsefe eğitimine kabul etmezken, Stoacılar'ın kadınların felsefe yapamayacağını söyleyen geleneksel inançların hiçbirinin akli bir temele sahip olmadığını düşünmelerine referans göstererek vurgular.[24]

Nussbaum Romalı erkeklerin felsefe öğrenmenin kadın doğasına aykırı bir durum olduğu ve bunun onları erdem bakımından zayıf ve agresif, kötü karakterli kişilere dönüştüreceği düşüncesinin karşısına, Musonius Rufus'un bu geleneksel bakış açısı hakkındaki argümanlarını çıkarır. Nussbaum'a göre Rufus, doğadan gelen farklar düşüncesinin "ince elenip sık dokunmuş rasyonel bir inceleme deneyimine" dayanmadığını söylemektedir.[25] Bu bağlamda kadınlar, aynı sezgilere ve akıl yürütme becerisine sahip olduklarına, neyin

24 Nussbaum, Martha C., "Stoic Tonics: Philosophy and the Self-Government of the Soul", *The Theraphy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton University Press, 1994, s. 322.

25 *Age.*, s. 323.

doğru neyin yanlış olduğunu anlamak konusunda erkeklerle aynı kapasitede olduklarına göre felsefi akıl cinsiyetsizdir.

Eğitim, erdem ve evlilik gibi konulardaki argümanlarından ötürü Musonius Rufus'u belirli açılardan eşitlikçi bir filozof olarak görebilecek olmamıza rağmen, onun radikal düşüncelerini de Platon'unkiler gibi detaylı bir şekilde değerlendirecek olduğumuzda, bunların da kadınlara yeni bir mevki tahsis etmek yerine, sadece onların geleneksel konumunu güçlendirmeye yaradığını söyleyebiliriz. Tam da bu nedenle, yani kadınlara biçilen geleneksel rolü güçlendirdiği için, onun cinsiyet eşitliği perspektifine yalnızca kısmen yaklaştığını iddia ederek argümanlarını sunacağım.

"That Women too Should Study Philosophy" adlı fragmanda Rufus, kadınların erkeklerle aynı erdem biçimine ve neyin iyi neyin kötü olduğunu sorabilmeleri bakımından aynı akıl yürütme becerilerine sahip olmaları nedeniyle, onların da felsefi eğitim almalarının gerekli olduğu düşüncesini ortaya koyar. Belirttiği ikinci nokta ise kadınlar ve erkeklerin aynı sezgilere ve eş vücut kısımlarına sahip olduklarıdır. Ayrıca kadınların erdemli olmaya erkeklerden daha yatkın olduğu fikrini de savunur.[26] Buna rağmen kadınların klasik manadaki erdemlere sahip olmak yerine, onlara uygun görülen niteliklerle yetinmek zorunda olduklarını açıklar; çünkü bir kadının asıl zorunluluğu ev içi işlerini yönetmekte iyi olmaktır. Doğa tarafından ona atanan ailevi meselelerle ilgilenme zorunluluğundan ötürü, bu alandaki becerisini felsefe çalışarak geliştirebilir.[27] Bunun dışında, arzu ve zevkleriyle, ölçüsüz tavırlarını dizginleyebilmek için felsefe çalışarak kendine hakim bir insana dönüşebilir. Bu, bir kadını erdemli bir insan haline getirecek temel ölçütlerden biridir.[28]

Böyle bakıldığında, felsefe eğitimi almanın bir kadına geleneğin ona atadığı alanlarda kendini geliştirmesini sağlamaktan başka bir işe yaramadığını, bunun ona toplumsal ve siyasal açıdan hiçbir getirisi olmadığı sürece kadınların böyle bir eğitim alması ya da erkeklerle aynı erdemlere sahip olması üzerine konuşmanın anlamsız olduğunu iddia edebiliriz. Felsefe eğitiminin sağlayacağı, bir kişinin zihnini açarak ona farklı konumlara erişme imkanı veren değişik konular üzerine düşünme becerisini geliştirmesidir. Felsefenin ışığında yürümenin kadının geleneksel konumuna katkısı olacak olsa da, esas katkı onların

26 Lutz, Cora, *Musonius Rufus Stoic Fragments,* Vol. 1947, Isha Books, 2013, s. 39-41
27 *Age*., s. 41.
28 *Age*., s. 41.

toplumsal ve siyasal olarak aktifleştirilmesiyle kendilerini geliştirmelerinin ve toplumda erkeklerle eşit konuma gelmelerinin önünü açmaktır.

Musonius Rufus, cesaret erdeminin kadınlara atfedilebileceği hakkında da konuşur; eğitimli bir kadın eğitimsiz bir kadına göre kesinlikle daha cesaretli olacaktır.[29] Rufus ölümü kötü bir şey olarak görmeyip yaşama da sırf iyi olduğu için tutunmayan ve "benzer bir şekilde, zorluktan sakınmayıp bir an bile olsun rahatlığı ve tembelliği aramayan"[30] kadınları övüyor gibi görünmesine rağmen, aslında onları hane içi hizmetçileri ve kocalarının köleleri olarak göstermektedir; çünkü cesaretli bir kadın evinde çocuklarını kendi göğüsleriyle besleyecek ve kocasına iyi hizmet edecektir.[31] Bu bakımdan Rufus erdem ve eğitim meselesinde kadın erkek eşitliği fikrini savunuyor görünüp aslında kadınların geleneksel konumunu daha da pekiştirmektedir.

Rufus'un "Should Daughters Receive The Same Education as Sons?" fragmanındaki argümanı eşitlikçi bakış açısına, kadınlarla erkeklerin aynı erdem biçimine sahip olmaları bakımından aynı eğitimi görmeleri gerektiği fikriyle geri döner. Burada, ikna edici olmak için, erkek ve dişi atlar ile köpeklerin eğitiminin aynı olmasına dair bir örnek verir. Bu örneğe dayanarak, bir kadın ve erkeğin para kazanmak için flüt çalmaları gerekiyorsa, onların aynı şekilde eğitim görmeleri de gerektiğini belirtir.[32]

Buraya kadar kadın-erkek eşitliği açısından onun fikirleriyle ilgili herhangi bir problem yaşamayız çünkü erkeklerle kadınların aynı eğitimi görmesi gerektiği konusundaki radikal düşüncesi görmezden gelinecek gibi değildir. Buna rağmen onun kadınların geleneksel konumunu güçlendirdiği ve önemle vurguladığı bir önceki argümanını göz önünde bulundurduğumuzda, Rufus'un Platon'dan daha büyük bir umut vaat etmesine karşılık, erkekler ve kadınlar arasındaki eşitliğe yaklaşımında Platon gibi tutarsız olduğunu görürüz. Rufus kadınların toplumun en önemli etmenlerinden olan eğitim ve erdem gibi konularda eşit olduğu fikrini pekiştirmek isterken, kadınların geleneksel konumunu arkasında bırakamadığı için bu fikri nasıl detaylandıracağını bilmemektedir. Buradan hareketle böyle bir kişiyi kadınlara bakış açısından dolayı kısmen eşitlikçi olarak nitelemek, bu kişiyi rahatsız etmemelidir. David Engel bunun farkına vararak, "Women's Role in The Home and The State: Stoic Theory

29 *Age*., s. 41-42.
30 *Age*., s. 42.
31 *Age*., s. 42.
32 *Age*., s. 45.

Reconsidered" adlı makalesinde "Platon'un argümanı eninde sonunda kişisel çıkar ile kamusal yarar üzerine düşünmekten beslenir. Musonius'un argümanı ise buna karşıt bir biçimde, kısmen de olsa bir tür eşitlikçi ilkeden kaynaklanır" sonucuna varıp bu durumun altını çizer.[33]

Rufus On Sexual Indulgence fragmanında, homoseksüelliği suçlayarak başladığı ve bu tarz ya da evlilik dışı bir ilişkide cinsel birleşmenin uygunsuz olduğunu açıkladığı kısımda, erkek ve kadınlara eşit pay biçer. Lüks bir hayat süren erkek ve kadınların cinsel arzular tarafından sürüklenmesinin normal bir durum olduğunu düşünür.[34] Zinanın yanında homoseksüel ilişkileri de doğaya aykırı görmesi bakımından yasadışı olarak niteler. Rufus'un cinsel birliktelik meselesinde her iki cinsiyete de eşit sınırlar getirdiği görülmektedir. Buradan hareketle evli olsun ya da olmasın, erkek ya da kadın herhangi bir kişinin kendi köleleriyle ya da başka bir kişiyle cinsel birliktelik yaşamasına da karşı çıkmaktadır. [35] Burada Rufus'la ilgili genel problem, kadın erkek eşitliği hakkında konuştuğu her sefer, bunun kadının aşağılanması ve evişçisi olarak damgalanmasıyla nihayete eriyor olmasıdır. Cinsel birliktelikle ilgili koşullarda her iki cinsiyete de adil yaklaşılıyor gibi gözükse de; bu bir noktada erkeğin üstünlüğüyle sonuçlanmaktadır.

David Engel, "Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory Reconsidered" adlı yazısında, Musonius Rufus'un kölesiyle birlikte olan bir erkeğin uygunluğunu, kölesiyle birlikte olan kişinin bir kadın olması durumunda bunun uygun görülüp görülmeyeceği meselesi üzerinden değerlendirdiğini tartışır. Buna ek olarak, entelektüel açıdan daha güçlü olan erkeklerin, kendilerinden daha alt seviyede olan kadınlardan, tutkularını eğitmeleri açısından, daha ahlaksız olacaklarına kimsenin inanmayacağını düşünmektedir.[36] Fakat şu açıktır ki, Rufus'un bu konudaki argümanı kadına erkeğin eşiti gibi yaklaşmaz ve kadınlar erkeklerden farklı bir seviyede gösterilir. Engel'in belirttiği üzere bu durum, Musonius Rufus'un kadınları erkeklerden daha aşağı gördüğünü tam anlamıyla kanıtlamasa da, yine de toplumun kadınlar hakkındaki geleneksel fikirlerini yansıttığını, konu kadın-erkek eşitliği fikrine geldiğinde aynı yol ve istikrarı sürdürmediğini göstermektedir. Bu bakımdan, yani eşitliğe

33 Engel, David, "Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory Reconsidered", *Harvard Studies in Classical Philology*, C. 101, 2003, s. 275.
34 Lutz, Cora, *Musonius Rufus Stoic Fragments*, *age.*, s. 85-87.
35 *Age*., s. 87.
36 Engel, David, "Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory Reconsidered", *age.*, s. 277.

yönelik radikal bir bakış açısıyla toplumda kadınlara yeni bir konum tahsis etmemesinden ötürü, Musonius Rufus kadınların ikinci sınıf statüsünü ve geleneksel konumunu pekiştirmiştir ve bahsi geçen durum onu Platon'la eşit ölçüde tutarsız kılmıştır.

Sonuç

Antik filozofların kadınlara yönelik bakış açısını anlamak istiyorsak, Platon ve Musonius'un argümanlarını gözden kaçırmamamız gerekmektedir. Her ikisi de kendi çağdaşlarının geleneksel bakış açılarına bir bakıma meydan okumaktadır. Durum bu şekilde olmasına rağmen, kadınların rolü hakkında hiçbiri tatmin edici bir öneri sunamamıştır. Bana öyle görünüyor ki, kadın muhafızlara ve onları birer araç olarak kullanmaya dair fikirlerinden bahsederken Platon'un asıl amacı şehir devletinin sağlam kalmasını mümkün kılmak olmuş; Musonius ise diğer yandan kadınlara farklı toplumsal roller vermeyerek, onların geleneksel konumunu güçlendirmekle yetinmiştir. Kadın-erkek eşitliğine tam anlamıyla inanmadıkları gibi bu eşitliği inkâr da edemediklerinden, ne Platon'un ne de Musonius Rufus'un argümanlarının kadın haklarını ciddi manada iyileştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Bu bakımdan bu iki filozofu da proto-feminist olarak adlandırmak epey güç olacaktır.

İngilizceden çeviren: Melodi Çakın

Kaynakça

Annas, Julia, "Plato's Republic and Feminism", *Feminism and Ancient Philosophy*, ed. Julie K. Ward. Routledge, 1976, s. 3-12.

Blundell, Sue, *Women in Ancient Greece*. Harvard University Press. 1995

Engel, David, "Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory Reconsidered", *Harvard Studies in Classical Philology*, C. 101, 2003, s. 267-288.

Lutz, Cora, *Musonius Rufus Stoic Fragments*, Vol. 1947, Isha Books, 2013.

Nussbaum, Martha C., "Stoic Tonics: Philosophy and the Self-Government of the Soul", *The Theraphy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, 1994, pp. 322-324

Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, 1979.

Plato, G. M. A Grube, and C.D.C. Reeve 1992: *Republic*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.

Plato, "The Meno", *Plato Complete Works*, ed. John M. Cooper & D.S Hutchinson, Hackett Publishing Company, 1997.

Platon'da Taklit ve Farklılığı Yeniden Düşünmek

ZEYNEP TALAY TURNER – ÇİĞDEM YAZICI

Platon'un *Devlet*'inde *Taklit* (*Mimesis*) - Zeynep Talay Turner

Devlet'te, Platon şairlerin yalnızca taklitçi olduklarını ve yapıtlarının hakikatten üç derece uzaklaştırılmış olduğunu iddia eder. Peki, Platon bu söylediğine gerçekten inanmakta mıdır? Büyük şair Homeros'u nasıl gözden çıkarır, üstelik Platon'un kendisi de büyük bir şair değil midir? Buna benzer soruları değerlendirirken dikkatli olmalıyız çünkü Platon'un sözünü ettiği şiir bugünkü anlamıyla şiir olmayabilir. O halde, Platon'un eleştirdiği şiirlerin yapısına, daha önemlisi de bu şiirlerin üretildiği dönemdeki ortama ilişkin bir soruyla karşı karşıyayız. Havelock'a göre,

> Homeros şiirinin esas niteliği, söylendiği çağda önemli ve anlamlı iletişimin yegâne aracı olmasıydı. Dolayısıyla, toplumsal aygıtın, yönetim mekanizmalarının, liderler ve kamu yöneticisi eğitimlerine ilişkin bilgilerin kayıt altına alınması ve korunması görevi Homeros şiirine düşüyordu.[1]

Bir başka deyişle, Homeros şiiri sanatsal tasavvurdan çok toplumsal bir olguydu. Havelock'a göre "bugün anladığımız haliyle sanatsal üretim, epik performans sanatından çok daha basit bir şeydir; sanatçının, siyasal ve toplumsal eylemden ayrı tutulmasına işaret eder."[2] Daha detaylı değerlendirebilmek için *Devlet* metnine dönmeliyiz.

1 Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Londra: Belknap, 1982, s. 93.
2 *Age*., s. 90-91.

Taklit (*mimesis*) kelimesi *Devlet*'in üçüncü kitabında karşımıza çıkar. Sokrates i) basit anlatı ve ii) taklit yoluyla ifade edilen anlatı arasında bir ayrım yapar.[3] İlkinde öykücü ya kendi hikâyesini anlatır ya da olan biteni bir başkasının rolünü üstlenmeden aktarırken ikincisinde, öykücü şair artık "nesnel" anlatıcı değildir, kendisinden başka birisine dönüşür. Metnin burasında Sokrates *İlyada*'nın ilk bölümüne başvurur: burada şair, rahip Khryses'ın Agamemnon'u ziyaret edip ona kızını serbest bırakıp bırakmayacağını soracağını söyler. Ancak bu bölümün başında anlatıcı Homeros iken, daha sonra yaşlı rahibin kendisi olmuştur: yaşlı bir adam gibi konuşur; konuşan kişinin Homeros değil de yaşlı rahip olduğuna bizi inandırmak için elinden geleni yapar. Tragedya ve komedyada gördüğümüz bu türden hikâye anlatıcılığını Sokrates taklitçi (*imitative*) anlatı olarak nitelendirir. Epik şiirde hem basit hem de taklitçi anlatıya rastlamak mümkündür, der Sokrates. Peki Sokrates bu tür anlatıcılığa neden karşıdır?

Bu noktada Sokrates muhafızların eğitimi konusuna geçer. Adeimantus'a döner: "Bunların dışında hiçbir kötü işi ne yapsınlar ne de taklit etsinler. Çünkü, taklit ede ede, sonunda taklit ettikleri şeye alışırlar. Bu alışkanlık da bedeni, konuşmayı, görüşleri değiştiren ikinci bir tabiat olur."[4] "Bizim devletimizde", diye devam eder Sokrates konuşmaya, "her insan bir tek iş göreceği için iki ya da daha çok yönlü olamaz."[5] Diğer bir deyişle, konuşma şekli, hareketleri ya da davranışları yoluyla kendini bir başkasına benzetmek (asimilasyon), kişiliğini takındığı, sahiplendiği kişiyi taklit etmektir. Sokrates'e göre "bir insan çeşitli taklitleri birden yapamayacağı gibi, yaptığı taklidin kendi yaşadığı gerçeğe uygun olmasına da imkân yoktur."[6] Öyleyse, Platon'un karşıt görüşlerinin arkasında muhafızların eğitimine ilişkin kaygıları yatar: bu eğitimde asıl istenilen, her şeyi taklit edebilen, herhangi birinin yerine geçebilen bir şair değildir; sadece iyi ve adil kimselerin taklitçisi olan şairler, ama yalnızca bunlar takdir edilmelidir; ilki taklit yoluyla özdeşleşmedir, bu da aslının yanlış temsilidir, ikincisi ise aslını doğru bir şekilde temsil edebilir, işte yeğlenen temsil budur. Homeros'un epik şiirleri sözlü iletişimin esas olduğu bir kültürde bir nevi

3 Plato, *The Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, Book III, 392d, s. 80. [Türkçesi: *Devlet* çev. Sabahaddin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, Üçüncü Kitap, 392d, s. 83. Metnin devamında bu kitaba yapılan bütün atıflarda Türkçe çeviri kullanılmıştır.]

4 *Age*., 395d, s. 86.

5 *Age*., 397e, s. 89.

6 *Age*., 395b, s. 86.

kabile ansiklopedisiydi, asıl amaçları eğitseldi ama Platon'a göre tam da bu sebeple tehlikeliydiler.

Bundan sonra Platon şair tartışmasını bir kenara bırakır, melodi ve ritim konusuna geçer. Başta bu geçişi garip görünür, ancak sonradan Platon'un neden birdenbire bundan bahsetmeye başladığı anlaşılır: genç bir muhafız kendisinin ve eğitimini aldığı müziğin de etkin koruyucusu olacak, kendini ifade ederken "düzenli sözler ve masallar üstüne söylediğimiz gibi, makam ve ritme gelince" bunlarda da aynı uygulamayı sürdürecektir.[7] Başka bir deyişle, muhafızların eğitimi konusu, Platon'un ruh (*psyche*) düzeni ve bütünlüğü idealiyle ilişkilidir: taklit yoluyla özdeşleşmek insanın iki ya da daha çok katmanlı yapısını ortaya koyarken, yalnızca iyi ve adil insanları taklit etmek ise ruh birliğine işaret eder. Bu sonuncusu özdeşleşmeyi içermez ya da içerse bile kişinin başka birisi haline gelmesini gerektirmez, tersine iyi ve adil insanın taklit edilmesi taklitçinin kendi ruh düzeniyle *özdeşleşmesine* yardımcı olur. O halde Platon'un derdi yalnız eğitsel yöntem değil aynı zamanda "tüm yaşam biçimidir." [8]

Benliğin bütünlüğü ve taklit (*mimesis*) olgusuyla ilişkili olarak şairlerin, en başta da Homeros'un düzenli (harmoni içinde) toplumda yasaklanması gerekliliği üzerine daha fazla açıklamayı onuncu kitapta bulabiliriz. Platon'un Homeros'a ait sözlü geleneği reddetmesinin arkasında özerkleşen ruhla ilişkili olarak, derinlemesine düşünen, değerlendiren, eleştiren türden yeni benlik kavramı yatar. *İlyada*'da Aşil güçlü ve karakter sahibi bir kahraman olarak karşımıza çıkmasına rağmen, onun için aynı zamanda "eylemleri içinde bulunduğu durumlardan doğan ve kendinden önceki güçlü kahraman örneklerinin hatıraları gereğince güdülenen karşılıklardı"[9] demek de doğru olur. Öte yandan Platon'un ruh tanımı, benliğin bir rolden bir diğerine kolayca geçebildiği, birden çok benliğe bölünebildiği çokbiçimli anlatıcılıkla özdeşleşmeyi reddetmek zorundaydı. Platon'un taklitçi (*mimesis*) anlatıyı bir kere daha eleştirdiği son kitapta bu nokta daha da belirgindir:

> Yasa der ki, dünyada en güzel şey, bela karşısında elden geldiği kadar istifini bozmamak, boşuna bağırıp çağırmamaktır; çünkü başımıza gelenlerin nesi iyi, nesi kötü bilemeyiz, tepinmekle bir şey kazanmayız sonrası için; insanda hiçbir

7 *Age*., 398d, s. 88.
8 Havelock, *Preface*, s. 45.
9 *Age.*, s. 199.

> şey o kadar büyütülmeye değmez, üstelik acıya kapılmak, bu kötü anlarda hemen imdadımıza gelecek bir şeye engel olur.[10]

Dolayısıyla, gençliğin ve muhafızların ideal eğitiminde diyalektik ile diyalog kullanılmalı, *mit* (*mythos*) yerine mantıksal temel yani *logos* ile meşgul olunmalıdır, çünkü *logos*'un yalan temsilden kaçınmak ve hakikate yaklaşmak iddiası vardır. Böylelikle özdeşleşme problemi reddedilecektir, çünkü yalan temsildir.

Bu durumda "doğru" temsili ifade eden, Platon'un geçerli bulduğu taklit anlayışı, farklılıkları yok sayma sorunu doğurur mu doğurmaz mı meselesiyle karşı karşıya kalırız. Taklit açıklamasıyla, dolayısıyla "doğru" ve "yalan" temsil kavramlarıyla, *Devlet*'te ve hatta Platon'un tüm felsefesinde, farklılık düşüncesine yer olmadığını kolaylıkla söyleyebilir miyiz? Böyle bir sonuç aceleci olurdu, muhtemeldir ki Platon hepimizin bir ve aynı kişi olmamız gerektiğini söylemiyor. Buna karşın *Devlet*'te başkalık konusunda bir tartışma bulmak da bir o kadar güçtür. Platon'un bu kavrama alan açtığını diğer metinlerine baktığımızda bulabiliriz belki.

Sofist'te Taklit (*Mimesis*) - Çiğdem Yazıcı

Farkın nasıl var olabildiğine ilişkin ontolojik soru felsefe tarihinin en eski sorularından biridir: Farklılık nasıl mümkün olabilir? Platon'un İdealar teorisi bize orijinal kaynak ve taklit kavramları yoluyla cevap sunar: Kendisiyle "bir ve aynı olan", değişmeyen tek bir kaynak olmasına karşın, kaynağı taklit eden ve ondan pay alan kopyalar mevcuttur ama bunlar birbirleriyle "bir ve aynı" değildir, dolayısıyla farklılıklar ancak kopyalar arasında mümkündür.

Bu nedenle Sokrates'in ele aldığı konulara dair hakikati arayışı, pek çok diyalogda konunun farklı görünüşleri arasında "bir ve aynı olan" ideayı araması olarak ortaya çıkar. Bu yapıda "bir ve aynı olan" idea hakikatin kaynağıdır; bütün farklı görünüşler ve sanılar, tıpkı aldatıcı gölgeler gibi, asıl kaynağın kopyalarıdır. Taklit bize asıl kaynak ve kopyası arasındaki ilişkiyi, hakikat ve aldatıcı görünüş arasındaki ilişkiyi verir. Burada "aynılık" terimi Platoncu bir kulağa hoş gelirken, "farklılık" terimi o kadar da hoş gelmeyebilir.

O halde hakikati bilmenin imkânına ilişkin epistemolojik bir soru da ortaya çıkar. Birçok diyalogda olduğu gibi *Phaedon*'da da, Sokrates ideaların salt hakikatine yalnızca öldükten sonra, yani ancak yaşadığımız mevcut maddesel

10 Plato, *The Republic*, 604c, s. 348. [Türkçesi: *Devlet*, çev. Sabahaddin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), Onuncu Kitap, 604c, s. 348].

dünya olan gölgeler dünyasının sınırlarından bağımsız olduğumuz zaman ulaşabileceğimizi söyler. O halde şu sorulabilir: bu dünyada felsefe yapmanın ne anlamı olabilir ki? Sokrates'e göre felsefe yapmanın anlamı aslında o idealara ulaşamazsak da soru sorarak arama tavrını sürdürmektir. Yaşarken yapabileceğimiz yegâne şey öldüğümüzde hakikati daha iyi görebilmek amacıyla kendimizi hazırlamaktır. Bu hazırlık ise, hazır sanılar ve aldatıcı görünüşlerin çağrısına çekilmek yerine, soru sorabilmemize yardım eden *diyalog* ya da *dialogos* pratiğini uygulamamız yoluyla en üst mertebesine ulaşabilir. Diyalog bizi sanılarımızın hesabını vermeye zorlar, onları savunmak yani gerekçelendirmek için akıl yürütmek, böylece sanılarımızın sorumluluğunu almak durumunda kalırız. Bu akıl yürütme biçimini etik bir yön de içeren, yani bir yaşam biçimi belirleyen bir *logos* faaliyeti olarak görebiliriz. Örneğin *Menon*'da *logos*, erdeme ilişkin tüm farklı sanıların arkasında yatan bir ve aynı ideanın aranması yoluyla erdeme ilişkin hakikatin bulunduğu felsefi faaliyet olarak karşımıza çıkar. Aksi takdirde *logos* yoluyla temellendirilmeyen sanılar düzensiz ve birliksiz kalır, bir düzen ve devamlılık yaratmadan insan zihninden uçup giderler. Onları tutabilmek için, yani hatırlayabilmek için, kişi onları gerekçelendirmeli ve birlik içeren idealara çevirmelidir. Yineleyebilme ve hatırlama, ideaların birliğini ve düzenini gerektirir. Bu yüzden, *Devlet*'teki ifadesiyle birlikli benlik düzeni, *Menon*'da, Menon'un sorgulamayı durdurabilecek paradoksal bilmeceleri karşısında tüm görüşlerini akıl yürütme ve dia-logos yoluyla gerekçelendiren Sokrates karakterinde karşımıza çıkar. *Logos* bize bu maddesel dünyanın ötesindeki görünmez hakikati gösteremeyebilir, ama hakikate gerekçelendirme ve akıl yürütme yoluyla yaklaşmamıza imkân tanır. Fakat bu türden *logos*-faaliyeti de her zaman dil ve dolayım içerdiği gibi taklit de içerir.

Platon *VII. Mektup*'ta bizzat kendi ağzından dilde, özellikle yazılı dilde hakikatin eksiksiz bir temsilinin olamayacağını yazar, *logos* gibi yöntemler uygulanırken ise, söz dilinde ruhun mevcudiyeti sayesinde hakikate ancak yaklaşılması mümkün olur:

> Ayrıca salt dildeki yetersizliğin bir sonucu olarak, bu dört öğe, nesnenin hem özünü hem de niteliğini gösterir. Bu yüzden akıllı insanların düşüncelerini dile emanet etmek istemeleri kabul edilemez. Hele bir de dil yazıyla olduğu gibi donmuş bir hal alırsa, bu, daha da kötü demektir. [11]

11 Plato, "The Letter VII" in *Complete Works*. ed. John M. Cooper (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997) 342e- 343b. [Türkçesi: *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010, Yedinci Mektup].

Aynı fikir *Sokrates'in Savunması*'nda da yer alır, Sokrates Aristophanes'in *Bulutlar* güldürüsünde kendisine karşı yazılı dilde yaptığı haksız suçlamaları kınarken, karşısında kendisini yanıtlayacak ruhun varlığını gerektiren sözel-*logos*'taki adaleti arar, tıpkı diya-*log* içerisinde ve kendi mahkeme savunmasında (*apo-logy*) olduğu gibi. Bu yüzden *Bulutlar*'dan gelen bu yazılı suçlamalara karşı yaptığı kendi sözlü savunmasını kopyalarla ya da gölgelerle çarpışmaya benzetir.[12]

Böylece Platon'da yalnızca yanılsamaya değil aynı zamanda hakikate de yönelen bir başka taklit anlayışı bulduğumuzu düşünebiliriz ve bu taklit faaliyeti bilgelik içeren bir yaşam biçimini anlamaya götürebilir. Bize sunduğu bilgelik, Sokratik bilgelikte olduğu gibi her ne kadar sınırlı bir bilgelik de olsa: bilmek için erişimimiz ötesindeki hakikate yönelmek uğrunda sorgulamaya ve *diya-logos*'a adanan yaşamdaki taklit faaliyeti bir bilgelik biçimi olabilir. Zeynep Talay'ın analizinde *Devlet*'in bize iki çeşit taklit tanımı önerdiğini gördük. Aldatmacaya götüren ilk çeşit taklitte, Homeros şiirinde görüldüğü üzere, kişi kendisi gibi olmak yerine taklit yoluyla başka bir karakterle özdeşleşir, hakikate götüren ikinci çeşit taklitte ise, Homeros şiirinden etkilenmeden doğru eğitimi alan kişi başkaları gibi olmadan kendisi gibi olarak birlikli benlik düzeni geliştirir.

Sofist'te de iki türlü taklit tanımı buluruz. Bu diyalogda bir sofistin dilde ne ürettiği ve bu üretiminin gerçek bir bilgi üretimi mi yoksa bilginin taklidi mi, yani "sanı-bilgi" mi olduğu tartışılır. Bunun bilgi taklidi olduğu savının temelinde insanların "sınırları" itibariyle her şeyi bilmekten aciz olduğu yatar, oysaki sofist her şeyi bildiğini iddia etmektedir. Sokrates'in alayla karışık anlattığı üzere bir kimse her şeyi "yaptığını" iddia ederse, bu iddiasının oyun oynamak gibi bir şey olduğunu düşünürüz; yani göğü, yeri, tanrıları vb. her şeyi üretip yarattığını… Peki, o halde Sofist'in her şeyi bildiğine dair iddiasını neden ustalıklı "taklitçilik" içeren bir oyun gibi görmeyelim? "Yapmak" neyse, "bilmek" de odur, "her şey" insan yeteneklerinin sınırlarının ötesindedir. Bir insan her şeyi bilemez, ancak her şeyi bilmeyi taklit edebilir.[13]

Ancak bu çözümleme sofistlerin söz ürettiklerinde yaptıkları şeyi yeterince açıklamaz. Çünkü sofistlerin faaliyetleri avcılık, savaş sanatı, ticaret…vb. "her konuda" ustalık olarak görülüyordu ki, bunlar işinde ustalaşmanın sahip

12 Platon, "The Apology" *Complete Works*, 18d. [Türkçesi: *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, 18d, s. 12].

13 Plato, "The Sophist", *Complete Works*, 233c-234b [Türkçesi: *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

olduğu yan özelliklerine aittir. Ustalığın bir de üretme, meydana getirme gibi bir yönü vardır.[14] Sofistlerin taklidinin de üretme yönü vardır. Sofistik üretimi tanrı işi üretimden ayırt edebilmek için, üretme yönünü de ikiye bölmek gerekir. Birincisi şeylerin kendisine dair, ikincisi ise kopyalarına dairdir. Taklit ikinci tip üretimle ilgilidir.[15] Üretim de, yine tanrı işi (ilahi) üretim ve insan işi (beşeri) üretim olmak üzere ikiye ayrılır, bunların her biri de kendi içerisinde şeylerin kendisinin ve şeylerin kopyalarının üretimi olarak bölünür.[16] İlahi üretilen kopyalar rüyalar ve görünüşlerin üretimidir.[17] Kopya-yapma eyleminin kendisi de benzerlik-yapma ve görünüş-yapma olarak bir kere daha ikiye ayrılır. İnsan işi üretimin kopya-yapma durumunda ise, görünüş-yapma eylemi de ikiye ayrılır: kişinin alet kullanarak yaptıkları ve kişinin kendisini, örneğin bedenini ve sesini alet olarak kullandığı ya da başka bir deyişle, sözcükleri ve bedensel figürleri kullanarak yaptıkları olarak ikiye ayrılır. Bu sonuncu türden üretim, başlangıcından sonuna kadar, bir nevi insani üretim çeşidi olarak kişinin bedeni ve sesini kullanarak yaptığı görünüşler, kopya yapmadaki ustalık olarak, sofistin yaptığı üretim tipine denk gelir.[18] Sonunda, iki türlü taklit arasında başka bir ayrım daha yapmak gerekir: bilgisizlik yoluyla taklit ve bilgi yoluyla taklit. Sofistler taklit ettiklerini bilmeden taklit ederler, buna karşın bilge kişiler taklit ettiklerini bilerek taklit ederler.[19] İlkine "inanarak/sanarak-taklit edenler" ve ikincisine de "bilerek-taklit edenler" denir. İnanarak/sanarak taklit de dürüst ve ikiyüzlü olarak ikiye ayrılır. İkiyüzlü taklit edenler ayrıca "uzun konuşanlar" ve "kısa konuşanlar" olarak ikiye ayrılır. Uzun konuşan ikiyüzlülere demagog denir, kısa konuşanlar ise bilge kimselerin taklitçisi oldukları için, bilgelerin isminden türetilen bir başka isimle, "sofist" ismiyle anılmayı hak ederler.[20]

Kişinin taklit etmekte olduğunu bilmemesi, aynı zamanda "neyi" taklit ettiğini de bilmemesini getirir. Aynı şekilde, kişinin taklit ettiğini bilmesi, "neyi" taklit ettiğini de bilmesini gerektirir mi? İki taklit çeşidi (biri bilgisizlik ve diğeri de bilgi yoluyla, ya da sınır bilgeliğiyle, taklit) arasında ayrım yapıldıktan sonra taklit edilen şeyin "ne olduğunu" sorabiliriz.

14 *Age*., 265a.
15 *Age*., 265a-c.
16 *Age*., 265e- 266a.
17 *Age*., 266b-d.
18 *Age*., 265-267b.
19 *Age*., 267b.
20 *Age*., 268c.

Bu tartışmayı "her şeyi" bilmek ve 'bütünü' bilmek arasındaki ayrım tartışmasına bağlamalıyız. Sofistin yaptığı gibi her şeyi bildiğini iddia eden bir kimse, bütün tikel varlıkları bilmek yoluyla "ne"yi bildiğini iddia etmekte, bilgisizlik ve bilgi arasındaki boşluğu *doxa* ile, yani farklı sanılarla doldurmaktadır. Diyalogların çoğunda bir sofistin ya da bir sofistin öğrencisinin Sokrates'in sorularına böyle bir tavırla cevap verdiğini görürüz. Örneğin Sokrates "Erdem nedir?" diye sorduğunda Menon onu ilk önce "erdem şu tikel şeye özgü olandır" diye yanıtlar, söylediği Sokrates tarafından çürütülünce bu defa "şu değil fakat bu tikel şeye özgü olandır" diyerek cevap vermeye çalışır. Diyaloğun tamamı boyunca Menon farklı tikel olguları deneyerek soru ve cevaplarını çekip çevirir; örneğin erkeklere özgü erdem, kadınlara, çocuklara özgü, cesaret olarak erdem, adalet olarak… Buradaki kilit nokta Menon'un bir kimsenin bu tikel olgulara ilişkin her şeyi bilebileceğini varsaymasıdır. Buna karşın Sokrates'in sorduğu sorular ve verdiği cevaplar bir ve aynı olanı bulmaya, başka bir deyişle, bu "her şeyin" arkasındaki "bütünlüğü" bulmaya yöneliktir. Çünkü "her şey" dediğimiz tikel çokluğun tabiatı değişkendir, buna karşın sağlam bilgi değiştirilemez ve her tikel şey için bir ve aynı olmalıdır. Örneğin tikel erdemlerin tümünü bilerek erdemin ne olduğuna ulaşamayız. Dolayısıyla erdemin "ne olduğunu" bize gösteren bu "tüm tikel şeyler" içerisinde herhangi bir tanesi değildir. Erdemin "ne olduğu", aynı zamanda erdemin "bütününün" ne olduğunu da söylemelidir. Diğer bir ifadeyle, bir kimse bir şeyin "ne olduğunu" anlamaya çalışırken ve ona dair herhangi bir fikir oluştururken ya sofistin yaptığı gibi "her şeyi" bilmenin taklidini yapacaktır, ya da bir filozofun yaptığı gibi "bütününü" bilmenin taklidini yapacaktır. Her ikisinin de taklit etmeyi içerdiğine işaret etmek çok önemlidir. İkisi arasındaki fark şurada yatar: ilkinde insani sınırlar aşılmakta, ikincisinde ise bu sınır göz önünde bulundurulmaktadır. "Her şeyi" bilmek sınırın ötesine geçmektir çünkü tüm şeylerin bilgisi duyu deneyiminin aracılığını gerektirir, bu ölümlü varlıklar için insani olarak imkânsız olduğu için insan her şeyi bilemez. Bu noktada *bütünü bilmeye çalışmanın* sınırın ötesine geçip geçmediğini sorabiliriz. Başka bir deyişle, bir kimse bir şeyin "bütününün" bilgisinin taklidini yaptığı zaman, tıpkı "her şeyin" bilgisinin taklidini yapanda olduğu gibi, sınırı aşmakta mıdır?

Platon'un üstte belirttiğimiz diyaloglarında sınırın "ötesine geçmek" ile neyi kastettiğini söylememiz gerekir. Bu "taklit etme yoluyla *bilmek*"tir. "Sınırın ötesine gitmemek" ne anlama gelir? Bu da "taklit etme yoluyla *taklit etmek*"tir.

Bu ikinci, yani bilge kimselerin uyguladığı türden taklit, "taklidi taklit olarak" almaktır: kişi bilmediğinin ve yalnızca taklit ettiğinin farkındadır. Öte yandan, birinci türden taklitte, kişi bildiğini zanneder, oysa yalnızca taklit etmektedir. Bundan dolayı bilgece taklit, bilgisizlik ve bilgi arasındaki boşluğu dolduran "sınır ötesi" türden bir bilgi getirmez. "Başkalarının" haricinde kendilerini taklit edemeyen, fakat seslerini ve tavırlarını kullanma konusunda bilge olmaları gereken sofistlerin tam aksine, bilge kişide taklit ancak kendisini "olduğu haliyle" taklit mümkün kılar; "Taklit edilen nedir?" diye sorduğumuzda bu kişinin kendiliği olarak ruhuyla ilgilidir. Kişinin kendini bilmesi de sınırının ötesinde ve sorgulamaya azimle devamı gerektiren, dolayısıyla "kendini tanı" görevine adanmış bir yaşam biçimine sebep verebilir. Peki, "bir kimsenin kendisini taklit etmesinde" hangi koşul rol oynar? Apaçık ortadadır ki bu koşul "kişinin kendi benliğinin oluşunun ötesinde bilgiye sahip olması" değil, bundan ziyade "*kendi olduğu* gibi olmak" ile "*başkalarının olduğu* gibi olmak" arasında yaptığı tercihle alakalıdır. Kişinin kendisini "ne olarak" taklit ettiğini sorarsak, kişinin kendisini "sınırlı bir varlık" olarak taklit ettiğini söyleyebiliriz. Öyleyse *ne "olarak" insan* ifadesi şöyle yorumlanabilir*: sınırlı bir varlık "olarak" insan*. Dolayısıyla, bilgece taklit kişinin "sınırına" ilişkin farkındalık getirir. Belki de, Sokrates'in savunmasında "olduğum gibi kalmak benim için daha iyidir" demesinin sebebi budur.[21]

Artık Platon'un terimlerini kullanarak şu soruyu da sorabiliriz: Sokrates'i başkalarını taklit eden değil, kendine has farklı bir karakter kılan, ya da herhangi bir kimseyi diğer kimselerden ayrı bir karakter kılan, gerçekten kendisi olmasını sağlayan şey nedir? *Devlet*'teki ifadeyle ortaya koyarsak, kişinin başkalarıyla özdeşleşmeden ama kendi kendisini taklit ederek, düzenli bir birlik içinde kendisi olabilmesinin zemini neye dayanır? Öyle görünüyor ki, Platon'un taklit tanımı salt olarak farklılığın bir illüzyon ya da kopya olarak imkânına dair bir açıklama sunmuyor, fakat farklılığın başkalarıyla özdeşleşmeyen kişinin kendisi olma hakikatinin imkânına dair bir açıklama da sunuyor. Başka bir ifadeyle, Platon'un dilinde "farklılık" kavramını doğrudan doğruya ele alan ya da yücelten bir söylem göremesek de, belirtilen ikinci taklit tanımı aracılığıyla Platon'da farklılığın imkânını, illüzyon ya da kopya anlamından ziyade hakikat anlamı barındıran bir taklit tanımı da bulabiliriz. Çünkü burada sözü edilen farklılık, kişinin onu başkalarıyla aynı gösteren ikiyüzlü taklidin

21 Plato, "The Apology", *Complete Works*, 22e. [Türkçesi: *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002) 22e, s. 20].

aldatıcı kopyalarıyla ya da herhangi bir genellemeyle özdeşleşmesinin yerine, kişinin kendisi olarak karakterini temellendirir, her ne kadar kendisinin ne olduğunun bilgisi sınırları aşan şekilde verili bir öze ya da erişim açıklığına sahip olmasa da.

İngilizceden çeviren: Müge Kuyumcuoğlu

Kaynakça

Havelock, Eric A, *Preface to Plato*, Londra: Belknap, 1982.
Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett, Indianapolis & Cambridge, 1997.
Plato, *The Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SANDRINE BERGÈS

Eylül Yücel ve Çiğdem Yazıcı & Zeynep Talay Turner'ın Bildirileri Üzerine Bir Değerlendirme

Feminist Erdem Etiği ve Taklit

Panelin ilk bildirisini sunan Eylül Yücel feminist olduğu düşünülen iki Antikçağ filozofunun gerçekten de kadınları özgürleştirici görüşleri olup olmadığını sorguladı. Yücel'in bu soruya yanıtı olumsuz. Bu iki filozof eşitlik meselesini ele almakla birlikte, nihayetinde, pratiğe döküldüğünde etkili olacak, kadınların durumunda bir değişikliğe yol açacak bir şey sunmuyorlar. Eylül, Okin'in izinden giderek, Platon'un kadınların geleneksel kadınlık rollerini terk ederek, mecburi cinsel hizmet içeren "alt" seviye bir muhafızlık rolü üstlenmesi önerisinin toplumsal cinsiyet rollerinde herhangi bir şekilde eşitliğe yol açmadığını savunuyor. Eylül daha sonra Stoacı Musonius Rufus'un önerilerinin de fazlasıyla soyut kaldığını ve toplumsal bir reform taahhüdünden kaçındığını öne sürüyor.

Panel'in diğer sunumunda Zeynep Talay Turner ve Çiğdem Yazıcı Platon'un *Devlet*'inde ve hem ondan önceki (*Menon*) hem sonraki (*Sofist*) diyaloglarında taklidin anlamı ve işlevini ele alıyorlar. İki konuşmacı da taklidin, modern estetikte sanatı anlamanın bir aracı olarak ciddiye alınmayan ve Platon'un sanatı sadece epistemik ve ahlaka zarar veren yanılsamalar yaratma işi olarak gördüğünü göstermek için öne sürülen, "taklitçilik"ten çok daha yüklü anlamları olduğunu savunuyorlar. Yazarlar, Platon'da taklidin aslında bir öğrenme aracı olduğunu gösteren nüans ve farklılıklar olduğunu savunuyorlar.

Antikçağ filozoflarının –hepsinin olmasa bile bir bölümünün– proto-feministler olarak ya da kadınlara herhangi bir şekilde sempati besleyen yazarlar olarak okunup okunamayacağı çok tartışıldı. Bu çok tartışmalı bir mesele çünkü, ister analitik gelenekten gelelim, ister Kıta felsefesi geleneğinden, bu filozofların hepsi felsefe eğitimimizde temel bir rol oynadı. (Alfred Whitehead'in) her felsefenin Platon'a düşülmüş dipnotlardan fazlası olamayacağı sözü, Platon'un sormadığı, belki de soramadığı felsefi sorularla ilgilenen bizlerin işini epey zorlaştırıyor. Ve kadınlarla ilgili sorular da

işte bu kategoriye giriyor. Platon, Atina'da kadınların koşullarının düzeltilmesinde küçük de olsa bir rol oynayabilirdi ve oynadı da. Okuluna kadınları kabul etti ve kadınların (Diotima ve Aspasia) Sokrates'in felsefe eğitiminde önemli bir rolü olduğunu kabul etti. Fakat bunlar çok özel müdahalelerdi. Okulundaki kadınlar dışarı erkek kılığında çıkardı ve *Şölen*'de ve *Meneksenos*'ta kendilerinden bahsedilen Diotima ve Aspasia sadece dolaylı olarak duyulurlar, konuşmaları Sokrates tarafından aktarılır, diyalogların gerçek muhatapları değillerdir. Platon'un, ve ondan sonra Musonius'un, kadınların toplumdaki yerinin hiç adil olmadığını algılamakla birlikte, herhangi bir değişime yol açabilecekleri bir hareket noktası bulamamak gibi çok zor bir durumda bulundukları söylenebilir.

Bununla birlikte, hem Platon hem Musonius değişimin başlangıç noktasının eğitim olduğunu görüyordu. Platon'a göre muhafız sınıfı mensubu kadınların tıpkı erkekler gibi eğitilmesi ve aynı rolü üstlenmeye hazırlanması gerekiyordu. Yani, onun durumunda, eğitim unsuru eyleme yönelikti. Doğaları itibarıyla tamamen aynı olmaları nedeniyle, onlara farklı roller verilmesinin hiçbir nedeni yoktu. Üreme yine gerekliydi ama çalışma hayatına engel olması söz konusu değildi, aksine çalışma süresi dışında vuku buluyordu. Yine de Platon kadın muhafızların, erkek muhafızlarla aynı türden kapasitelere sahip olsalar da "her açıdan aşağı" olduğunu söyler. Bu, özellikle Platon'un kentin muhafızlarıyla bekçi köpekleri arasındaki meşhur analojisi ışığında bakıldığında, şaşırtıcı bir görüştür. Dişi bekçi köpekleri erkek bekçi köpeklerinden her açıdan aşağıysa, onları sadece üretim amacıyla yetiştirip işleri bittiğinde ıskartaya çıkartmak ve evleri ve mal mülkü korumaları için kullanmak daha mantıklı olmaz mı? Platon bunun saçmalığını görmüş olmalıdır. Belki de, kadınların aşağı olduğu iddiasını, tıpkı kadınların çıplak güreşmesinin gülünç olduğu iddiası gibi karşıtlarını susturma amacıyla öne sürmüştü?

Musonius'a göre eğitim sadece kendi başına değerlidir ve hayat tarzında gözle görülür bir değişime yol açmamalıdır. Kadınların entelektüel kapasitelerinin erkeklerinkiyle eşit olduğunu, dolayısıyla aynı şekilde geliştirilmesi gerektiğini savunur. Fakat okumak ve yazmak, bir kadının evden dışarı çıkması ya da bir erkeğin karısı veya anne rollerinden başka bir role soyunması gerektiği anlamına gelmez. Kadınların eşitsizlikten kaçışının tek yolunun eğitim olduğunu vurgulayan Christine de Pizan ve Mary Astell gibi erken dönem kadın yazarlar, Platon'un görüşlerini değil, Musonius'un bu önerisini benimsemişlerdir. İkisi de kadınların aldıkları eğitimi toplumsal rollerini değiştirmek için kullanmasını öngörmemiştir. Eğitim değişim için bir araç değil, bir tesellidir. Fakat Mary Astell'den yaklaşık yüz yıl sonra yazan Mary Wollstonecraft Platon'a daha yakın bir yoldan gitmiştir. Eğitimle güçlendirilen erdem ve aklın bizi topluma faydalı hale getirdiğini söyler. Toplum da bizim eyleme geçmemize, bir devrim başlatmamıza ve eşitlikçi cumhuriyetçi idealler ve yapılar kurmamıza ihtiyaç duyar. Kadınlar, eğitimsiz akıllarıyla başkalarının planlarına müdahale etmek yerine, yeni düzende rol alabilmek için eğitilmelidirler.

Aristoteles *Poetika*'da taklidin insanların doğal itkisi olduğunu ve ilk kez çocukların bir şeyler öğrenme çabalarında görüldüğünü söyler. Aristotelesçi taklidin Çiğdem Yazıcı ve Zeynep Talay Turner'ın anladığı haliyle Platon'un taklidiyle benzerlik sergilediği noktadır bu. Aristoteles, bilindiği üzere, taklidi *Poetika*'daki bu üstünkörü yorum dışında açıklamaz. Okurların Platon'un sadece *Devlet*'te değil, *Menon* ve (muhtemelen Aristoteles'in yazımına yardım ettiği) *Devlet Adamı* gibi başka diyaloglardaki taklit izahına aşina olduklarını düşündüğünden, bu üstünkörü açıklamayla yetinmiş olabilir. Taklit (*mimesis*) basit bir taklitçilik değildir. Taklit edilen nesnenin gerçek doğasını bizden saklayan ve bizi kandıran bir yanılsamanın üretilişinden ibaret değildir. Platon'un sanat teorisi genelde küçümsenir çünkü taklit bu şekilde anlaşılır. Oysa karmaşık bir kavramdır ve Çiğdem Yazıcı ve Zeynep Talay Turner, Platon'da en az iki taklit versiyonu olduğunu ileri sürmekte haklıdır. En azından, yüzeysel taklitle, derin taklit arasında bir ayrım vardır. Ağlayarak saçlarını yolan yaslı babayı tasvir eden ozan, bu babanın duygularına hükmetme çabasını, çocuğunu kaybettikten sonra tekrar yaşamayı nasıl öğrendiğini resmetmez.

Ama Platon da, Aristoteles gibi, taklidi bilgi ve erdem edinmeye götüren bir performans olarak görür. Platon *Devlet Adamı*'nda (297b-300c) gerçek bir kralın bir kral idealine veya mükemmel bir krala nasıl yaklaşabileceğini sorgular. Platon, gerçek kralın bunun için yapması gerekenin ideal bir kral gibi davranmak, hatta taklit yoluyla teyatral davranmak olduğunu, yani kendisinin de o ideal gibi olabileceğine inanması, öyleymiş gibi davranması ve böylece gerçekten öyle olmaya yaklaşması gerektiğini yazar. Burada da, erdem hem eylemle elde edilir hem de daha erdemli eylemlerde bulunulmasına yol açar. Bu durumu ilk sorumuzla, yani Antik Yunanlıların feministlere ne sunabileceği sorusuyla nasıl bağlantılandırabiliriz? Platon *Devlet*'te feminist bir model önermez kesinlikle. Ama kadın muhafızların, erkek muhafızlarla aynı kapasitelere sahipmiş gibi davranmasını önerir. Bu kapasiteler açısından daha aşağı seviyede olsalar bile, öyleymiş gibi davranmak onları geliştirmenin bir yoludur, dolayısıyla salt öğrenmek ve çalışmaktan, Stoacı Musonius'un önerdiği "iç" entelektüel kapasiteleri edilgen bir biçimde geliştirmekten farklı, ileri götüren bir yoldur. Platon'un kadınların toplumdaki rolünü değiştirmek için verdiği tavsiyelerin merkezinde eylem vardır. Kadınlardan yeni bir rol *icra etmeleri* istenir, böylece yeni bilgiler, yeni erdemler ve yeni kapasiteler elde edeceklerdir. Dolayısıyla, Platon'un Devlet'te kadın muhafızlara dair önerileri ideal olmaktan veya eksiksiz olmakta uzaktır ama, eylemlere yol gösteren ve taklit kavramını temel alan bir erdem teorisi bağlamında çok daha ümit verici bir görünüm alır.

İngilizceden çeviren: Ş. Ö.

Egemenlik, Yurttaşlık ve Kadınlar:
Fransa'da ve Türkiye'de Ulus-Devletlerin İnşası Sırasında Kadın Hakları Savunucularının Tarihsel-Karşılaştırmalı Bir İncelemesi

GÜLBEN SALMAN

Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu'nun ilk konferansının çağrısını gördüğümde, 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nda –ve nihayet Türkiye Cumhuriyeti'nde– yaşayan kadın düşünürlerin memleketlerinde ne kadar köklü bir siyasal dönüşüme tanık olduklarını ve haklarını elde etmek için ne kadar büyük bir mücadele verdiklerini anımsadım. Ne var ki Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun resmi tarihi, Türkiyeli kadınların 1934'te hukuki haklarını kazanmadan önce 66 yıllık bir mücadelenin içinde bulunduklarını asla belirtmiş değildir. Okullarda, sanki kadınlar tamamen edilgenmiş ve erkek siyasetçilerin merhametini bekliyorlarmış gibi, ilerici ve Batılı zihniyetli erkek siyasetçilerin kadınlara haklarını lütfetmek suretiyle incelik gösterdikleri okutulurdu. Hayır, kadınlar politik olarak aktifti, haklarını talep ediyorlardı, hatta erkek siyasetçiler tarafından engellenmeden önce kendi siyasi partilerini kurma girişiminde dahi bulunmuşlardı.

Bir başka deyişle, erkeklerin tarihi kadınların tarihinden biraz farklıdır, her ne kadar dönemin dergilerine ve gazetelerine kısaca bir göz atmak geniş kesimlerce kabul edilen bu erkek tarihin bir mit olduğunu göstererek onu sarsmak için yeterliyse de. Kadınların hakları için yürüttüğü mücadelenin ilk aracı, kadınların katkıda bulunduğu dergilerde yer alan yazılardı. Bu türden ilk katkı 1868'de, *Terakki* gazetesinde yer alıyordu; kadın yazarların kimliği belirtilme-

mişti, ancak üç kadın hakları savunucusu bu yazıda çokeşliliği sorguluyordu.[1] 1869 yılında bu yayın, *Terakki* gazetesi, sadece kadınlara mahsus olan haftalık bir ek yayımlamaya başladı. Bu ilavede eğitim, erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsizlik gibi meseleler masaya yatırılıyordu.[2] Cumhuriyetin ilanına kadar, kadınlara mahsus 30'dan fazla dergi yayımlanmış ve dağıtıma sokulmuştu.[3] Bunların bazısının yayın hayatı kısa sürerken, bazısı da yıllarca yayımlanabilmişti. Örneğin *Kadınlar Dünyası* dergisi 1913'ten 1921 yılına kadar çıkmıştı.[4] Bu dergilerin yazarları Osmanlı tabiyetinden idi ve farklı deneyimlerden, dini inançlardan geliyorlardı. Araçları öncelikle dergilerdi çünkü kadınlar özel alanda aktifken kamusal alanda olamıyorlardı, dergiler evlerinde bulunan kadınlara kolaylıkla ulaşabilmek avantajına sahipti. Kadınlar kamusal alanda daha görünür olmaya başladıktan sonra kadın hakları konusunda kendi imzalarıyla makalelerini, kitaplarını yazmaya, kamuya açık konuşmalar yapmaya başladılar.

Geç dönem Osmanlı kadın yazarlarının yeni kurulmuş cumhuriyetin politikalarına verdiği tepkilerle Fransız kadınların Fransız İhtilâli'nin politikalarına verdiği benzer tepkileri karşılaştırmayı hayli açıklayıcı buldum. Bu kadınlar genellikle üst sınıf ailelerden geliyorlardı ve İstanbul'da yabancı dille eğitim veren özel okullarda (ilk ve orta derecede) iyi bir eğitim almışlardı. Kadın hakları alanında dış gelişmeleri takip edebiliyor ve kendi özgün kültürel pozisyonlarını sorguluyorlardı. Kadınlar kamusal bir kazanım elde ettiğinde, bu genellikle dış basına Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan bir ilerleme şeklinde yansıyordu.[5] Örneğin, kadınların düzenlediği bir etkinlikte, Belkıs Şevket, bağımsızlık savaşında kullanılmak üzere orduya bir uçak hibe etmek için bağış toplamak amacıyla bir uçuş yapacaktı. 1 Kasım 1913'te kampanyayı anlatan bir sepet dolusu kartla beraber bu uçuşu gerçekleştirdi. Bu duyuruları uçaktan aşağıya fırlattı. Bu olay Batı basınında Osmanlı çağında bir modernizasyon evresinin altını çizmek üzere yer aldı. Modernizasyon imgesine katkıda bulunduklarında kadınların yolu açılıyordu ama gerçekten siyasi özneler olmak istediklerinde önleri kesiliyordu.

Türkiye'nin devrimci döneminden öncü bir örnek, Nezihe Muhiddin, son derece aktif bir kadın hakları savunucusuydu; diğer yazılarının yanında Türk

1 Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis, 2013 (4. baskı), s. 60.
2 *Age.*, s. 61-62.
3 Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara: Ayizi Kitap, 2011, s. 8.
4 Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi, age.*, s. 134.
5 Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi, age.*, s. 43-44.

kadın hareketinin kısa bir tarihini yazmış (*Türk Kadını*)[6] ve "Türk Kadınının Hakkı"[7] adında küçük bir yazısı yayımlanmıştı. Nezihe Muhiddin'i Fransız İhtilâli'nin en ünlü kadın düşünürlerinden ve siyasi eylemcilerinden biriyle, "Kadın Hakları Bildirisi"ni[8] yazmış bulunan Olympe de Gouges'la karşılaştırmak isterim. Bu kadınlar liberal rejimlerdeki hak anlayışının paradoksal doğasının, yani erkeklerin doğal haklar diye evrensel bir kavram yaratarak kendileri için bir istisna hali dayattığının farkına varmışlardı. Bu kadınlar kendilerini zamanlarının gerçek siyasal özneleri olarak konumlamayı ve doğal hakların kadınlar için değil, ancak erkekler için geçerli olduğu bu saçma durumu sorgulamayı istiyorlardı.

Bu uğurda, farklı zamanlarda, farklı politik çevrelerde, ama aynı biçimlerde, modernitenin yeni kavrayışının sağladığı aynı aracı kullanmaya çalıştılar. Kadınların bu çabasına literatürde "Aydınlanmacı Liberal Feminizm" deniyor.[9] Tarihsel olarak bu adımın atılması gerekiyordu, ancak bu hareket sonraki kuşak feminist kuramcılar tarafından ezilenlere gözlerini kapamakla ve sadece Beyaz Batılı kadının haklarına odaklanmakla eleştirildi. Bu haklı eleştirileri ayrıntılarıyla ele almayacağım fakat yaşadıkları dönemlerin toplumsal koşullarını da göz önüne alarak aydınlanmacı liberal feminizmin iki farklı dönemdeki iki öznesine eğileceğim. Temel amacım, erkek özneler tarafından uygulamaya konan cumhuriyetçi fikirlerin paradoksal doğasını ve onlara karşı çıkan kadınların eleştirilerini göstermek; bir başka deyişle, Fransa ve Türkiye'nin ulus-devletlerinin inşası sırasında kadın hakları savunucularını tarihsel olarak karşılaştıran bir analiz sunmak niyetindeyim.

Bu temel düşünceleri daha fazla açmaya başlamadan önce, bu meseleyi bir tarihçi veya bir sosyolog gibi ele almadığımı belirtmek isterim; daha ziyade bir politik kuramcının, feminist kuramın perspektifine sahip birinin bakışını kuşanmaya çalışacağım. Bu, aydınlanma, egemenlik, ulus-devlet, yurttaşlık gibi kavramlara ve bunların kadın sorunlarını ele alış biçimine yönelik felsefi bir çerçeveye odaklanacağım anlamına geliyor. Bu yüzden, öncelikle ulus-devletin halkın iyiliği için egemenlik formülasyonunun bir açıklamasını vereceğim ve kadınların bu formülasyonun nasıl dışında tutulduğunu göstereceğim. Daha sonra, iki kadının, Olympe de Gouges ve Nezihe Muhiddin'in tam bir yurttaş

6 Nezihe, Muhiddin, *Bütün Eserleri 4*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006, s. 305-400.
7 *Age.*, s. 205-207.
8 De Gouges, Olympe, *"Femme, réveille-toi !" Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits,* Paris: Editions de Gallimard, 2014 (elektronik edisyon), s. 27-49.
9 Donovan, Josephine, *Feminist Theory*, Londra: Continuum, 2006 (3. baskı) s. 17-47.

olmaktan alıkonulmalarına verdikleri tepkileri ele alacağım. Son olarak da, Türkiye'nin özgül durumuna, özellikle de milliyetçi düşüncenin Türkiye'de ulus-devlet inşası sırasında kadın hakları için nasıl dezavantajlı bir rol üstlendiğini göstermeye çalışacağım.

Ulus-Devlet: Egemenlik, Yurttaşlık ve Kadınlar

"Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik!", Fransız İhtilâli'nin sloganı böyledir. Bu kelimeler modern zamanlarda yaşayan bütün insan varlıklarını işaret ediyor gibidir ama Wollstonecraft'ın açıkça gösterdiği gibi erkekleri ifade ederler çünkü kadınlar "bir tür aşağı varlık olarak, insan cinsinin üyesi değilmiş gibi" görülürler.[10] Ama bu nasıl mümkün olabilir? Eğer evrensel bir ilkenin tanımlanması söz konusuysa, nasıl olur da dışlayıcı bir pratik yürütülebilir? Bu bir de "doğal haklar"la ilişkilendirilince durumun oldukça paradoksal olduğu daha da görünür hale geliyor ama kadınların bu paradoksal dışlayıcı pratiği görünür kılmak için hayatlarını tehlikeye attığını söylemek de yerinde olacaktır. Ne yazık ki, doğal olarak aynı erkekler gibi doğal haklara sahip özneler ve böylece aynı ulusun yurttaşları olduklarını göstermek için mücadele vermek durumunda kaldılar. Aydınlanmacı fikirlerden ve doğal haklar kuramından esinlenen "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi" (1789) "özgürlük", "eşitlik", "yaşam" ve "mülkiyet" gibi ancak bir insan tarafından üstlenilebilecek kesin evrensel haklar konusunda gayet açıktı. Toplum sözleşmesi teorileri bu devredilemez hakların yürürlüğe girişini bir toplumsal bağlam içinde tartışırlar. Toplum sözleşmesi teorileri fikir olarak çok eskidir; Antik Yunan filozoflarının metinlerinde bile bunlara rastlanabilir ama modern versiyonu genellikle Hobbes, Locke ve Rousseau'ya atfedilir. Fransız İhtilâli genel olarak Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisinden etkilenmiştir.

"Üyelerinden her birinin canını, malını genel iradenin en üstün gücüyle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun":[11] Rousseau'ya göre toplumsal sözleşmenin esası budur. Bu, topluluğun her bir üyesinin ancak kendilerini bütünün genel soyut iradesine boyun eğer hale getirdiklerinde eşit hale geleceği bir durumun soyutlamasıdır.

10 Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of the Women*, Yale: Yale University Press, 2014, s. 30.

11 Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1982, s. 25.

Rousseau'nun Cumhuriyet diye nitelediği budur, yani topluluğun her bir üyesinin "bütün varlığını ve bütün gücünü genel iradenin buyruğuna verdiği ve her bir üyenin bütünün bölünmez bir parçası haline geldiği"[12] durumdur. Kişinin haklarını başka bir şeye dönüştürmez, ancak o kişinin kendisine devreder. Üyelerince bütünün bu genel iradesine "edilgin olduğu zaman" *Devlet*, "etkin olduğu zaman" *Egemen Varlık* denir ve bu Devlet'in üyeleri "egemen gücün birer üyesi olarak" yurttaş, "devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak" da uyruk adını alırlar.[13] Bu, cumhuriyetçi bir formülasyondur. Aynı zamanda halkın egemenliği anlamına gelir, çünkü her bir yurttaş kendini diğerlerine verir ve aynı anda kendini hiç kimseye vermemiş olur. Herkes diğerleri arasında diğerleriyle eşittir ve bütünün genel iradesinin koruması altındadır.

Olympe de Gouges: Kadınların Dışlanmasına Bir İtiraz

Kuramsal olarak doğal haklar ve yurttaşlar arası eşitlik evrensel kavramlar gibi görünebilir, ne var ki "Devrim'in herkese ait hakları bildirişiyle kadınlara yurttaşlık vermeyişi bir tezat oluşturmaktadır".[14] Buna mukabil, Olympe de Gouges haklı olarak "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi"ne (1789) alternatif bir metni, "Kadın Hakları Bildirisi"ni (1791) kaleme almakla kadınların katılımını açığa çıkarma girişiminde bulundu.[15] Bu sadece kadınları metne özne olarak doğrudan dahil etme teşebbüsü değildi, de Gouges aynı zamanda kendi metnine önemli sorular sorarak başlıyordu. "Söyleyin bana" diye soruyordu, "benim cinsiyetimi baskı altına almak için size bu egemenlik gücünü kim veriyor?"[16] Doğal haklar teorisiyle uyumlu olarak, doğada türler arasında asimetrik bir ilişki bulmanın mümkün olmadığını da ekliyordu. Sadece insan "kendi ayrıksı koşullarını bir ilke haline getirmiştir".[17] Bunlar önemli sorulardır, çünkü kadınların insanlığın doğal olmayan bir yönelimi kabul edilerek dışlanmasını sorgularlar. Scott'a göre, tanımlanan sadece erkekler ve kadınlar arasındaki biyolojik farklılıklar değildir, ama aralarındaki "toplumsal ve siyasal ayrım için ontolojik bir zemin"[18] de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu sorularla ortaya

12 *Age.*, s. 26.
13 *Age.*, s. 26.
14 Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Men,* Massachusetts: Harvard University Press, 1996, s. 3.
15 Bkz. *"Femme, réveille-toi !" Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*.
16 *Femme, réveille-toi !" Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits,* s. 30. Orijinali şöyle: "Dis-moi ? qui t'a donné le souverain empire d'opprimer mon sexe?"
17 *"Femme, réveille-toi !" Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits,* s. 31. Orijinali şöyle: "L'homme seul s'est fagoté un principe de cette exception."
18 Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Men, age.*, s. 3.

konan şey bireyselliğin ve yurttaşlığın eleştirisiydi. Birey insanın soyut bir prototipidir, ama aynı zamanda biricik bir varlıktır; içerdiğinden çok, dışlar.[19]

Pek çoklarının kabul edeceği gibi, modern filozoflar kadınlarla ilgili yargılarında çok kadirşinas sayılmaz. Akıl ve aydınlanma çağında, "Sapere Aude!", "Bilmeye cesaret et!"[20] sözü sadece erkeklere sesleniyordu. Otonomi ancak erkekler onunla donandığında övgüye mazhar bulunuyordu. Örneğin, Fransız Anayasası kadınlara bireysel haklarını verdi, ama politik haklarını vermedi. Kadınlar bireysel hakların öznesi ve politik hakların nesnesi oldular.[21] Bu paradoksal bir durumdur. Kadınlar boşanma veya diğer bireysel konularda hak talep etmek hakkına sahipti ama politik haklar edinmelerine izin verilmiyordu. Bu demektir ki, kadınlar belirsiz bir yurttaşlık bağı vasıtasıyla dışlanmaya uğramışlardı. Kendini "iki tabiatlı bir hayvan" olarak tanımlarken Olympe de Gouges erkeklerin bu sahte anlayışını görünür kılıyordu: "Ben benzersiz bir hayvanım; ben ne erkek ne kadınım. Birinin bütün cesaretine sahibim, ve bazen de, diğerinin zayıflığına."[22]

Olympe de Gouges kadınları aklın çağrısına davet ediyordu: "Kadınlar, uyanın; aklın çanları bütün evrende duyulur oldu; siz de haklarınızı keşfedin."[23] "Kadın Hakları Bildirisi" evrensel doğa yasasının bu paradoksal doğasını düzeltmek adına bir teşebbüstü. Yurttaşlık, Fransız siyasal söyleminin politik sahnesinde cinsiyetlendirilmişti.[24] Ama Olympe de Gouges kadınların erkeklerle aynı zeminde yükselen yurttaşlar olmalarını talep ediyordu. Felsefe eğitimi almamıştı, ama kendi akıl yürütmesi evrensel fikirlerin uygulanışından hoşnutluk duymamasına yetiyordu. Kadınların, onlarla beraber kölelerin ve beyaz ırktan olmayan özgür erkeklerin de, ulus-devletin tam yurttaşlığından dışlandığının farkındaydı. Olympe de Gouges'un yapmak istediği "politik olarak aktif erkek rolünü yeniden üretmek" değildi, ama "politik eylemliliği kadınlar nezdinde özelleştirmekti".[25] Cumhuriyetçi fikirlerin vaat ettiği aslında tam da budur.

19 *Age.*, s. 5.
20 Kant, Immanuel, *Political Writings,* ed. Reiss, H. S., İngiltere: Cambridge University Press, 2008 (20. baskı), s. 54.
21 Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Men, age.* s. 20.
22 "*Femme, réveille-toi !" Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits,* p. 71. Orijinali şöyle: "Je suis un animal sans pareil ; je ne suis ni homme ni femme. J'ai tout le courage de l'un, et quelquefois les faiblesses de l'autre."
23 *Age.*, s. 37. Orijinali şöyle: "femme, réveille-toi ; le tocsin de la raison se fait entendre dans tout l'univers ; reconnais tes droits."
24 Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Men, age.*, s. 9.
25 *Age.*, s. 33.

Nezihe Muhiddin: Milliyetçi fikirlerin maskelenişi yarardan çok zarar getirir

Bağımsızlık savaşı ve ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus-devlet olarak inşası kadın hakları savunucularının eğilimlerinde bir değişime sebep oldu. Kendilerini giderek daha fazla "Türk kimliği"yle özdeşleştirdiler, zira kendilerini bağımsızlık mücadelesinin bir parçası olarak görüyorlardı. Modernleşme dönemini geç yaşayan başka ülkelerdeki gibi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş döneminde yaşamış kadınlar da, milliyetçi fikirler ile feminist fikirler arasındaki simbiyotik ilişkiyle baş etmek durumunda kalmışlardı, zira yaygın eğilim milliyetçi hedefleri feminist hedeflerle bütünleştirmekti. Hâkim anlayış kadınların taleplerini ancak milliyetçilik kapsamına alındığında destekliyordu. Bunun basit bir sebebi var: Kadınlar bir vitrinde gösterilmelidir ki, bir ülke modern olduğunu iddia edebilsin. Moderniteyi sergilemek kadınların toplumdaki yerini göstermekle mümkün olur. Erkek faillerin bu sahte desteğinin kimi durumlarda kadınların feminizm davasına ters düştüğü de görülüyordu, çünkü erkek özneler kadınların katılımını sanki ancak nihai hedefe, bağımsızlığa erişene kadar kabullenir gibiydiler! Kadınları politik özneler olarak görmekte dürüst davranmıyorlardı; bu sadece amaca ulaşmak için gerekliydi.

Ne var ki bu tutum kadınları eşit haklar ve eşit yurttaşlık talep etmek için ayağa kalkmaktan alıkoyamadı. Resmi tarih kadınların katkısını görmezden gelse de, bu tartışmalarla dolu süreç üzerinde etkili olan ve resmi tarih kadınların katılımını görmezden gelse de kadınların haklarını elde etmek için mücadele veren ilk kadın düşünürlere saygı ve şükranlarımı sunmak isterim. Türkiye'de 1980'lerin sonlarından itibaren yapılmaya başlanan araştırmalar[26] kadınların belirgin rolünü giderek daha fazla görünür kıldı. Bu çalışmalar, genellikle, kadınların Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme döneminde kadının yeri konusundaki fikirlerini yazdıkları dergilere yoğunlaşıyordu. Bu dergilerdeki yazılardan, resmi tarihin kadınları son derece pasif ve muhtaç gösterişinin tersine, kadınların haklarını gayet etkin bir şekilde talep ettiklerini öğrendik. Kadınları dışlama hevesinde olanlar sadece tarihi yazanlar değildi, erkek politik özneler de politik sorunlara etkin olarak dahil olan kadınları dışarıda tutmak istediler.

26 Bkz. Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, *age.*, Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara: *age.*

Türkiye'nin ulus-devlet evresinde kadın düşünürler de erkekler gibi milliyetçiliğin tesiri altındaydı ve kendilerini özgür-ulus-devlet talebinin gerçek sahipleri olarak görüyorlardı. Cumhuriyetçi fikirlerin etkisiyle erkekler kadınları ulus-devletin inşası öncesinde davaya dahil etti, ama Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonraki dönemde gerçek özne olan kadınları dışlamaya yeltendiler. Yine bu durum da dönemin kadın düşünürleri için paradoksaldı. Kendilerini erkeklerin yoldaşı gibi görüyorlardı, ama başarı elde edildikten hemen sonra, erkek öznelerin eksik yurttaşlık teklifini kabul etmeye zorlandılar.

Bu duruma örnek gösterilecek kişilerin başında Nezihe Muhiddin gelir, politik olarak o kadar etkindi ki, bir siyasi parti (Kadınlar Halk Fırkası)[27] kurmak için başvuruda dahi bulunmuştu, hem de başkanı olduğu Türk Kadınlar Birliği'yle beraber 15 Haziran 1923'te, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 9 Eylül 1923'te kurulmasından bile önce. Ülkeyi yönetmek istemiyordu, sadece yönetimin kadın tarafını gözetiyordu. Vatanın müdafaasını engellemek bir yana, buna katılmak istediğini beyan etti.[28] Kadınların yeni kurulmuş cumhuriyetin gerçek sahipleri ve yurttaşları olduğunu, bu yüzden de politikaya etkin bir biçimde katılabileceklerini düşünüyordu.

Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası için yapılacak başvurudan bir hafta önce bir yazı kaleme aldı. "Hak ve vazife hususunda, erkek ile kadını mukayese münakaşasını da zait görürüm"[29] dediği yazı "Türk Kadınının Hakkı" başlığını taşıyordu. Şöyle ekliyordu: "Onlar bize vermeseler bile biz, onları alacağız. Hiç şüphesiz hak, azmin, fiilin ve liyakatindir."[30] Devrimin aynı zamanda kadınların da devrimi olduğunu düşünüyordu; erkeklerle eşit eylemde bulunma zamanı gelmişti. Yazıda zamanın ve ihtiyaçların kadının toplumdaki kaçınılmaz yerini belirlediğini öne sürüyordu. Kadınların katılımını hâlâ tartışıyor olmanın çok manasız olduğunu söylüyordu. Yeni bir siyasi otorite inşa edildiğinin son derece farkındaydı; bağımsızlık ve cumhuriyetin kuruluşu adına muadilleriyle birlikte verilen uzun bir kavganın ardından kadınların politik haklarını elde etmeye muktedir olduklarını düşünüyordu. Kadınların toplumsal hayatın her alanında gayet etkin bir biçimde yer aldığı açıktı, doğaldır ki cumhuriyette de politik hakların ve yurttaşlığın bir parçası olmaları gerekirdi.

27 Zihnioğlu, Yaprak, *Kadınsız İnkilap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, İstanbul: Metis, 2013, s. 119.
28 *Age*., s. 125.
29 Muhiddin, Nezihe, *Bütün Eserleri 4*, *age*., s. 206.
30 *Age*., s. 206.

İşte burada milliyetçilik ve feminizm arasındaki paradoksal ilişki karşımıza çıkıyor. Kadın hakları savunucuları, eğer vatanın bağımsızlığı konusunda milliyetçi fikirlere katılırlarsa, kadınların haklarını da elde edeceklerini ve toplumun gerçek özneleri olarak tam bir yurttaşlığa erişeceklerini düşünüyorlardı. Ne var ki, tehlike ortadan kalktıktan sonra, milliyetçi erkekler kadın destekçilerini unuttular. Pratikte, kadınların erkeklerle aynı çerçevede politik olarak özneleşmesine izin verilmiyordu. Milliyetçilik ve feminizm arasındaki simbiyotik ilişki kadın hakları savunucuları açısından kaybedilmiş bir davaydı, çünkü Nezihe Muhiddin o siyasi partiyi asla kuramamıştı ve Türk Kadınlar Birliği'ndeki başkanlığından da haksız iftiralar ve karalamalar sonucunda azledilecekti. Yalnız bir hayat sürdü ve bir akıl hastanesinde hayatını kaybetti. Erkek politik özneler kadınların katılımını ancak kendi belirledikleri sınırlar içinde ve asla kendileri kadar özgür olunmamak, asla kendileriyle benzeşmemek kaydıyla kabul ediyorlardı. Resmi tarih Türk Kadınının yurttaşlığın hukuki siyasi statüsünü cumhuriyetin ilanından henüz on yıl sonra elde ettiğini gururla yazar: Oy kullanma ve erkeklerle eşit sayılma hakkını 1934'te elde ettiler, sanki arkalarında cumhuriyetçi fikriyatın evrensel iddialarından kaynaklanan hakları için 66 yıllık uzun bir mücadele tarihi yokmuş gibi.

Sonuç

Yurttaşlığa ve yurttaşlar arasındaki eşitliğe ilişkin cumhuriyetçi düşünceler kadınları hem Fransız İhtilâli döneminde Fransa'da hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu döneminde Türkiye'de dışarıda tuttu. Yine de bu dışlamanın yordamında bir farklılık var. Fransız İhtilâli döneminde kadınlar mutlak olarak yuttaşlığın dışında tutulmuştu; her ne kadar insan hakları teorisi doğada evrensel olarak bulunduğu için *teorik olarak* doğallıkla onun özneleri olabileceklerse de, tam yurttaşlık statüsüne kavuşmuş değillerdi. Bununla birlikte kadınlar, onları toplumun zayıf yurttaşları kılmaktan başka bir işe yaramayan bireysel hakların meselesiydi ancak. Öte yandan, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu döneminde Türkiye'deki kadınlar kamusal düzeyde eşit haklara sahipmiş gibi görünüyorlardı, ama *pratikte* etkin hale gelmelerine izin verilmiyordu, çünkü Türk erkekleri pragmatist ve iki yüzlü davranıyordu. Türkiyeli kadınlar bu yüzden eksik yurttaşlar haline geldiler. Fransa ve Türkiye'nin ulus-devletlerinin inşası sırasında kadın hakları savunucularının tarihsel olarak karşılaştırmalı analizi sonucunda kadınların dışlanmış olduğunu söylemek mümkün görünüyor, ki bu da teorik bir boşluk yüzünden

haklarından mahrum kalan Fransız kadınların belirsiz yurttaşlığına ve vaat edilmiş haklarını uygulamaya koymaktan alıkonan Türk kadınlarının tamamlanmamış yurttaşlığına yol açtı. Fransa'da Olympe de Gouges ve Türkiye'de Nezihe Muhiddin, dönemlerinin diğer kadınları gibi, bu dışlayıcı pratiği görünür kıldılar. Bu iki isme odaklanmaya karar verdim, çünkü bu iki kadın da evrensel iddialara sahip olan ulus-devlet ve yurttaşlık kavramlarının o kadar da kapsayıcı olmadığı gerçeğinin bilincindeydiler. Aynı zamanda dönemlerinin gerçek politik özneleriydiler: biri "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi"ni yeniden yazmıştı, diğeri ise bir siyasi parti kurma girişiminde bulunmuştu.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

Kaynakça

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis, 2013 (4. baskı)

De Gouges, Olympe, *"Femme, réveille-toi !" Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits,* Paris: Editions de Gallimard, 2014 (elektronik edisyon)

Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara: Ayizi Kitap, 2011

Donovan, Josephine, *Feminist Theory*, Londra: Continuum, 2006 (3. baskı).

Kant, Immanuel, *Political Writings,* (Ed. Reiss, H. S.), İngiltere: Cambridge University Press, 2008 (20. baskı).

Muhiddin, Nezihe, *Bütün Eserleri 4*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

Scott, Joan W., *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Men,* Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme*, çev: Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1982.

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of the Women*, Yale: Yale University Press, 2014.

Zihnioğlu, Yaprak, *Kadınsız İnkilap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, İstanbul: Metis, 2013.

Nefret Söylemi Yasaklanmalı mı Yasaklanmamalı mı?[1]

ZÜBEYDE KARADAĞ THORPE

Giriş

Gündelik yaşama baktığımız zaman gündelik dilin içine sızmış birçok ifade biçimi görürüz. Bu ifade biçimlerinin bir bölümü sorunsuz ve kabul edilebilir ifadelerden oluşurken, bir bölümü nefret içeren, şok eden, kendisinden hoşlanılmayan ifade biçimlerini içerir. Amerikan bakış açısı, bu türden ifade biçimlerini anayasanın birinci maddesiyle koruma altına alır. Bu yazı bakımından, Anthony Lewis'in *Freedom of the Thought that We Hate* başlıklı kitabı baz alınarak, ifade özgürlüğü ilişkisi içinde nefret içerikli, şok edici, kendisinden hoşlanılmayan ifade biçimlerinin Amerikan sistemi içinde nasıl okunduğuna ve hangi gerekçelerle ifade özgürlüğü altında korunduğuna bakılacaktır. Lewis, insanların teröre ve şiddete çağırılmasının ya da yönlendirilmesinin, nefret söylemi ile ifade edilen konuşma biçimlerinden daha zararlı olduğunu düşünür. Bu gerekçelere göre Lewis, Amerikan demokratik yapısının dayandığı temel olarak, anayasanın birinci maddesi olan ifade özgürlüğünü gösterir.

Lewis, şok edici ya da nefret içerikli olduğu gerekçesiyle bir ifade biçiminin sınırlanmasının demokratik yapıya zarar vereceğini düşünür. Dolayısıyla nefret söylemi yasalarının yarar getirmekten çok, zarar vereceğini düşünür. Çünkü Lewis'e göre demokratik yapının korunması için ifade özgürlüğü şartttır. Her-

1 Bu yazı Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Nefret Söylemi, Şiddet İlişkisi Üzerine: Jeremy Waldron ve Anthony Lewis'in Yaklaşımları" başlıklı devam etmekte olan Dokrota tezimden türetilmiştir. Yazının ve tezin yazım aşamasında benden desteğini esirgemeyen tez danışmanım çok değerli hocam İsmail H. Demirdöven'e, sevgili eşim Lucas Thorpe'ye, eleştirlerini ve önerilerini benden esirgemeyen Tuğba Seviç, Özgür Beşir Nayır ve verdiği respond yazısından dolayı Sibel Kibar'a sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim.

kes için yaşanılır bir dünyanın olanağı ancak bu şart yerine getirilirse mümkün olacaktır. Aksi takdirde, hoşa gitmeyen her ifadenin hedef gösterileceğini, toplumun korku ve baskı üzerinden şekilleneceğini savunur. Nefret söylemi üzerinden şekillenen yasaların baskıcı yasalar olacağını savunarak, hakikate ulaşmada gerekli olan fikirler çatışmasının ve paylaşımının engelleneceğini savunur. Bu bakımdan,Lewis'in düşüncesine yakın olmakla birlikte, nefret içerikli ifadeleri, "kendisinden hoşlanılmayan" ifadeler adı altında zayıflattığını düşünmekteyim. Kanımca kendisi bir kategori hatası yapmaktadır. İfade özgürlüğü adı altında, tüm ifade biçimlerini eleştirellik kategorisi üzerinden değerlendirmektedir. Fakat nefret söylemi içeren ifadelerin eleştirellik ve tartışmacılık kriterine tam olarak uymadığını düşünmekteyim. Bunun bir sonucu olarak ilerlemeci düşünceyi tam olarak desteklemediğini savunmaktayım. Bu türden ifade biçimlerinin ifade özgürlüğü altında okunmasının nedenlerini görebilmekle birlikte, onlara karşı tamamen de kayıtsız kalınmaması gerektiğini ileri süreceğim. Çünkü ilk bakışta, içgüdüsel bile olsa bu türden ifade biçimlerinin dışlayıcılığını herkesin sezebileceğini söyleyebiliriz.

Olgulara bakacak olursak, nefret söyleminin dışlayıcılık içerdiğini yadsımak mümkün değildir. "Müslümanları burada istemiyoruz" türünden bir ifadenin orada yaşayan Müslümanları sindirmek, istenmediklerini bildirmek, yaşam alanlarını baskı altında tutmak gibi bir etkisi olduğunu görürüz. Yani toplumda yaşayan Müslümanların en azından orada güvence içinde yaşama hakkına bir saldırı vardır. Sınırsız ifade özgürlüğünün, Lewis'in bahsettiği gibi demokratik yapıyı *zorunlu olarak* yaratmayacağını ve hatta ilerlemeci olmayacağını düşünmekle birlikte, bu türden ifade biçimlerinin yasa ile sınırlanmasının istenilen olumlu sonucu zorunlu olarak yaratmayacağını iddia etmekteyim. Çünkü her ifade biçimi hakikate dair bir şey söylemeyi amaç edinmeyebilir, ya da yaygın ifade biçimi hakikatmiş gibi görünebilir. Fakat bunun anlamı ifade özgürlüğünün kısıtlanması gerektiği anlamına gelmemektedir ya da sınırlanması için yeterli değildir. Çünkü istenilmeyen, şok edici ifade biçimleri her şey için söz konusu olabilmektedir. Bu durumda neyin nefret içerikli olduğu neyin olmadığı muğlaklaşmaktadır. Nefret içerikli ifade biçimleri yasa ile sınırlansa ya da yasaklansa bile, bu onun yok olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, üstünün örtülmesi ve yokmuş gibi davranılması pek muhtemeldir. Bu da o ifade biçimin farklı formlarda ve daha güçlü olarak yeniden ortaya çıkmasını engellemeyecektir.

Bu türden ifade biçimlerinin yasanın değil de ahlak alanının bir parçası olduğunu savunmaktayım. Savunmamı yaparken Kant'ın nefret tanımını, yasa ve

ahlak arasında çizdiği ayrımı kendime destek olarak almaktayım. Bu durumda nefret, insanı ahlak yasasından uzaklaştırmaya itendir. Hatta ona ters düşecek ilkelerin benimsenmesine neden olur. Bir bakıma ahlaki bir çöküntüdür yaşanan. Kişi içsel motivasyonunu sağlayan ahlak yasasından uzaklaşmıştır. Bu durumda dışarıdan yaptırımda bulunan yasal düzenlemeler kişinin ahlaki çöküntüsünü düzenlemekten çok, ahlaklı gibi görünen ama öyle olmayan bir yapı edinmesine neden olacaktır. Dolayısıyla, bu alanda yapılacak düzenlemelerin yasal alandan çok, sivil toplum alanında yapılması gerektiğini ve bu yolla hem istenilen toplumsal düzen, hem de demokratik yapı bakımından daha yapıcı olunacağını savunmaktayım. Bu şekilde yasanın eksik kaldığı alan bireyler ve özel kurumlar tarafından onarılacaktır. Bu türden bir yaklaşım biçimi devlet ve birey arasında bağ kurulmasını da sağlayacaktır. Çünkü kişi ve kurumlar sorumluluk üstlenecek, devlet ile iş birliği içine girerek, hem ahlaklı hem de yasayı benimsemiş vatandaşlar yaratacaktır.

Yazı beş bölümden oluşmaktadır. Yazıma öncelikle nefret suçu ve nefret söylemi arasında gördüğüm ayrımlara kısaca değinerek başlayacağım. Bu bölümde, nefret suçunun nefret nedeniyle yapılan ve yasada suç olarak görülen davranış biçimleri olduğunu göreceğiz. Örneğin yaralama, hakaret türünden eylemler, bir grubun sahip olduğu özelliklere duyulan nefretten dolayı yapılıyorsa nefret suçu olarak adlandırılmaktadır. Burada gözle görülür bir zarar söz konusudur. Nefret söyleminde ise sadece ifade veya sözsel olarak kalan ifade biçimleri söz konusudur. Daha çok toplum düzenini bozmak, nefrete teşvik etmek ve nefret suçunun ilk aşaması olması bakımından değerlendirilir. Bu yazı bakımından, nefret söyleminin nefret suçunun ilk aşaması olduğu fikri kabul edilmemektedir. En azından nefret söyleminin her türü için bu söz konusu değildir. Çünkü nefret söyleminin, gözle görülür, yakın zamanda oluşabilecek olası bir zarar olarak ve nefret suçu oluşturabileceği üzerinden değerlendirilmesi konuyu adil bir şekilde incelemeye izin vermemektedir. Bu durumda nefret suçunda yasa ile sabit görülmüş suç unsurları ve zarar varken, nefret söyleminde aynı türden bir zarar görülememektedir. Bu da onu daha da çetrefilleştirmektedir. Kaldı ki ifade özgürlüğü bağlamında okunduğunda konu daha da zorlaşmaktadır.

İkinci bölümde, Anthony Lewis'in görüşlerine yorumsuz yer vereceğim. Bu şekilde Lewis'in görüşlerinin daha açık bir şekilde görülmesini amaçlamaktayım. Eleştirilerimi üçüncü bölümde vermenin daha sağlıklı olacağını düşünmekteyim. Bu yolla, ortak ve karşıt görüşlerimizin görülmesi daha da kolaylaşacaktır.

Dördüncü bölümde, Kant'ın *Ahlak Metafiziği* adlı kitabında nefret üzerine yaptığı ayrımdan yararlanarak, nefretin ahlaksal bir sorun olduğunu göstereceğim. Bu durumda nefret söyleminin nefret söylemi yasası ile çözüme ulaştırılamayacağını savunacağım. Son olarak, beşinci bölümde yasanın alanı dışında kalan nefret söyleminin çözümünün, eğitim alanında verilecek olan insan hakları ve doğru akıl yürütme yöntemleri dersleri ile pekiştirilerek ve özel iş alanlarında herkesin eşit haklardan yararlanmasının garanti edilmesiyle mümkün olacağını savunacağım. Bu türden bir yaklaşımın yasaların uygulama alanını genişleteceğini, uygulanabilirliğini arttıracağını, öyleymiş gibi görünmeyen aksine, gerçekten göründüğü gibi olan insanlar yaratacağını, vatandaşların ve özel iş yerlerinde herkesin sorumluluklar üstelenmesini sağlayacağını savunmaktayım.

Nefret Söylemi ve Nefret Suçu Ayrımı

Uluslararası alanda Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) nefret suçunu şöyle tanımlamaktadır;

> "A) Nefret Suçu, mağdur, mülk ya da suçun hedefi B şıkkında tanımlandığı gibi bir grupla gerçek ya da varsayılan bağlantısı, ilgisi, ilişkisi, destekçisi ya da üyesi olduğu için seçilerek, mülke ya da kişiye karşı işlenen herhangi bir suçu kapsamaktadır.
> B) Grup üyelerinin genel özellikleri gerçek ya da varsayılan ırk, ulus ya da etnik orijin, dil, renk, din, cinsiyet, yaş, fiziksel ya da zihinsel engellilik, cinsel kaynaklı ya da benzer unsurlara dayandırılabilir."[2]

Buna ek olarak, Avrupa Konseyi Bakanlar Kurulu Tavsiye Kararında yer alan nefret söyleminin tanımı ise şu şekilde yapılmıştır:

> "Bakanlar Komitesi, 'nefret söylemine' ilişkin 30 Ekim 1997 tarihli R (97) 20 sayılı Tavsiye Kararı'nda, 'nefret söylemi' teriminin; ırkçı nefreti, zenofobiyi (*yabancı düşmanlığı*), antisemitizmi (*Yahudi düşmanlığı*) ya da azınlıklara yönelik düşmanlık ile birlikte hoşgörüsüzlüğe dayalı diğer ayrımcılık ve nefret biçimlerini yayan, kışkırtan, teşvik eden ya da haklı gösteren tüm ifade biçimlerini kapsayacak biçimde anlaşıldığını

2 "Hate Crimes In The OSCE Region: Incidents and Responses, Annual Report for 2006, Organization for Security and Co- Operation in Europe", s. 10 (http://www.osce.org/odihr/26759)

> belirtmiştir. Bu tavsiye kararının amacı bakımından, 'nefret söylemi' teriminin, internet ve diğer herhangi bir yeni medya dâhil hangi ifade aracı kullanılırsa kullanılsın, nefret saikli ifadenin bu tür biçimlerini kapsaması hedeflenmiştir."[3]

Elif Çelik "Nefret Söylemi İfade Özgürlüğünün Neresinde?" başlıklı yazısında bu tanımın tam bir tanım olmadığını da savunur. Çünkü bu tanım, içinde *cinsel yönelim, sığınmacılık ve mültecilik, engellilik* türünden alanları kapsamamaktadır. Bu da aslında nefret söylemi olarak kabul edilebilecek alanların aslında çok geniş olduğunun ve sürekli yeniden tanımlanabilecek bir alan olduğunun sinyallerini vermektedir.[4]

Elif Çelik makalesinde Ulaş Karan'ın "Nefret Suçlarından Ne Anlıyoruz?" yazısını referans göstererek, nefret suçuna dair şu ifadeyi kullanır: "… nefret suçu sayılan bir eylemin konusunun halihazırda ceza kanunlarında suç olarak kabul edilen bir eylemin nefret saikiyle yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır."[5]

Bu durumda, bir eylemin nefret suçu olarak kabul edilmesi için, suçun önyargılı bir motivasyonla yapılması, eylemin kanunda suç olarak nitelendirilmesi ve *nefret saikiyle* (nedeniyle) yapılmış olması gerekmektedir.[6]

Nefret söylemine bakacak olursak nefret suçunun aksine, gözle görülür bir suç unsuru görülmemektedir. Sözsel bir etkinlik vardır, bu etkinlik yolu ile, duyulan önyargılar diğer insanlara yayılmak istenir. Fakat burada zorunlu olarak nefret suçuna gidileceği söylenemez. Çünkü eğilim sadece bir ifade biçimi olarak kalabilir ya da şiddet eğilimi olmadan sadece duyulan bir şey bir başkasına aktarılıyor olabilir. Bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir önyargının paylaşımı olabilir ya da gündelik dilde kullanılagelmiş bir ifade olabilir. Bu da nefret söyleminin bir suç olarak görülmesini zorlaştırmaktadır.

Bu durumda genel bir çerçeve çizmek istersek, nefret suçu sonuçları bakımından elle tutulur etkileri olduğu için ceza kanunlarında yer alabilmektedir. Yani nefret suçu bağlamında gözle görülür bir zarar, şiddet ve hak ihlali vardır.

3 Avrupa Konseyi, Nisan 2014 http://aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/avrupa_konseyi_standartlari_05052014.pdf s. 34- 35.

4 Çelik, Elif, "Nefret Söylemi İfade Özgürlüğünün Neresinde?", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 4 S. 2, 2013, s. 210.

5 Alıntılandığı yer: *age*., s. 209. Karan, Ulaş, "Nefret Suçlarından Ne Anlıyoruz?", *Nefret Suçları ve Nefret Söylemi,* Dink Vakfı Yayınları, 2010, İstanbul içinde, s. 57.

6 Karadeniz, Serra, *Nefret Söylemi Kapsamında Halkın Kin ve Düşmanlığa Tahrik Suçu,*Tez Danışmanı, Doç. Dr. Vesile Sonay Evik, T.C. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Tez no: 347358, Aralık 2012, İstanbul, s. 7.

Nazi Almanya'sında soykırıma uğramış olan belirli grupların can kayıpları, hak ihlalleri yapılan eylemlerin suç olduğunu şüphe götürmez şekilde göstermektedir. Ya da Ruanda'da yapılan katliamın sonuçları gözle görülür şekilde açıktır.[7] Nefret söylemi ise ilk bakışta sözlü ifadeden ibaret olduğu için sonuçları, o anda ya da gelecekte verdiği/vereceği zarar nefret suçunda olduğu gibi belirgin ve açık değildir. Dolayısıyla nefret söylemine dair yapılabilecek tanımlar, vereceği zarar ve ceza hukunda alacağı yer muğlak kalmaktadır.

Daha doğrusu, nefret söyleminin kapsadığı alan bir bakıma muğlak kalmaktadır çünkü her şey nefret söylemi kapsamına alınabilmektedir, örneğin, şoke edici, sevilmeyen her ifade biçimi nefret söylemi olarak nitelendirilebilmektedir. Ama bir yandan da ırkçılık, ayrımcılık, tehdit içerikli ifade biçimleri de kesin bir şekilde nefret söyleminin görülür bir parçasıdır, bu bakımdan da muğlak değildir.

Görüleceği gibi bu yazı bakımından nefret söylemi nefret suçunun ilk aşaması olarak görülmemektedir. Nefret söylemini kendi başına değerlendirmek daha sağlıklı görünmektedir. Aksi takdirde iki alanının birbirine karışarak her nefret söyleminin nefret suçu olarak görülmesi söz konusudur, bu da her nefret söylemi için söz konusu değildir. Dolayısıyla buradan sonra nefret söylemi olarak ifade edilen kavramın nefret suçundan bağımsız olarak değerlendirilmesi yazının anlaşılabilirliğini artıracaktır.

Anthony Lewis ve Görüşleri

Anthony Lewis *Freedom for the Thought that We Hate* adlı kitabında Amerika Birleşik Devletleri anayasasının ilk maddesi üzerinden nefret söylemi konusuna eğilmektedir. Adı geçen anayasanın ilk maddesi şöyledir: "Kongre, dini bir kuruma ilişkin veya serbest ibadeti yasaklayan ya da ifade özgürlüğünü, basın özgürlüğünü kısıtlayan ya da halkın sükûnet içinde toplanma ve şikâyete neden olan bir halin düzeltilmesi için hükümetten talepte bulunma hakkını kısıtlayan herhangi bir yasa yapmayacaktır."[8]

Lewis'in kitabında sunduğu ana argümanı ise "İstediğiniz gibi konuşma ve yazma özgürlüğü demokrasinin vazgeçilmez bir zorunluluğudur"[9] fikri

7 May, Larry, *Genocide: A Normative Account*, Cambridge University Press, 2010, Cambridge, s. 157.

8 https://tr.usembassy.gov/tr/education-culture-tr/life-in-america-tr/

9 "Freedom to speak and write as you wish is the inescapable necessity of democracy." Lewis, Anthony, *Freedom of the Speech that We hate: A Biography of the First Amendment*, Basic Books, 2009, USA, s. sf. xiii.

üzerinden gelişir. Kitabın tamamında sunduğu diğer argümanların hepsi yukarıda geçen temel argüman üzerinden ve onu destekleyecek şekilde gelişir. Yani demokratik yapının zorunlu bir öğesi olarak ifade özgürlüğü en başta yer alır. Bu durumda korunması öncelikli olan da yine ifade özgürlüğüdür.

Lewis, Amerika'nın demokratik yapısının, vatandaşlarını sözünü sakınmayan (*outspoken*) bireyler haline getirdiğini savunur. Bunun yanı sıra, ifade, nefret içerikli, ağır eleştiri içerikli, şoke edici bile olsa insanların cezalandırılma korkusu olmadan kendilerini özgürce ifade edebildiklerini söyler.[10] Yani bahsi geçen ifade özgürlüğü mutlak bir ifade özgürlüğüne çok yakındır. Korunan tüm düşüncelerin fikirler pazarında (*market place of ideas*) yerlerinin olduğunu söyler. Lewis, ancak böyle bir yapının demokratik bir toplum yaratabileceğini dile getirmektedir. Yani demokratik yapı söz konusu olduğunda, insanların düşüncelerini korkmadan, otosansür uygulamadan doğrudan ifade edebilmeleri beklenmektedir. Bu da ancak ifade özgürlüğünün korunmasıyla sağlanabilecektir. Dolayısıyla, yine demokratik bir yapıdan söz edilecekse, sadece beğenilen, kabul gören fikir ve ifadeler değil, beğenilmeyen ifade biçimlerinin de aynı şekilde korunması gerekir ki demokratik yapının arzuladığı çok yönlülük, çoğulculuk, çok seslilik sözkonusu olabilsin. Bu durumda korunması öncelikli olan iki şey vardır, ilki ifade özgürlüğü, diğeri ise onun doğal bir sonucu olarak gelen demokratik toplum yapısı.

Anayasanın birinci maddesine (*First Amendment*) geri dönecek olursak, görüleceği üzere bu madde yasa yapıcıyı ifade özgürlüğünü kısıtlayacak türde yasa yapmaktan men etmektedir. Çünkü anayasanın Amerikan vatandaşları için belirlediği ve onlara (onu koruyacağına dair) söz verdiği en yüksek değer ifade özgürlüğü olarak ortaya çıkmaktadır. Yasanın ikinci kısmında ise hükümeti eleştiri ve hükümetten talepte bulunma hakkı, ifade özgürlüğü altında korunma altına alınmıştır. Bu yasa ile amaçlanan, ifade özgürlüğünün korunmasının yanı sıra devletin ifade biçimlerini, yasaklama veya cezalandırma yoluyla düzenlemesini engellemektir. Aynı zamanda, sahip olması gerekenden daha fazla güce sahip olmasına, tarafsız kalması gereken durumlarda taraf tutmasına izin vermemeyi amaçlamaktadır. Amerika söz konusu olduğunda bireysel özgürlükler, özellikle ifade özgürlüğü, devletin yetki alanı dışında görülmektedir. Bunun yanı sıra toplumu ilgilendiren konuların engelsiz (*uninhibited*), sağlıklı (*robust*) ve tamamen açık (*wide-open*) bir şekilde tartışılması

10 *Age*., s. ix.

prensibine tüm ulusun katılımı ve bu ilkeyi benimseyerek savunmaları istenmektedir.[11]

Bu durumda, Lewis ifade özgürlüğüne getirilecek sınırlamaların, demokratik toplum yapısına, nefret söyleminden daha çok zarar getireceğine dikkat çekerek, nefret söylemi yasalarına ayrılacak alanı olabildiğince daraltır, hatta hiç alan bırakmaz.

İngiltere üzerinden Amerika'ya gelmiş olan iki yasayı eleştirir. Adı geçen sorunlu yasaları baskıcı (*repressive*) olmaları bakımından iki kısıma ayırır. İlki kısıtlayıcı (*preventive*), diğeri kışkırtıcı iftiralar (Seditious Libel)[12],[13] yasasıdır.[14]

Bu yasalardan ilki yapılacak tüm yayınların lisans alması üzerinedir. Yayımlanmaya hak kazanacak tüm yazılar, öncelikle devlet çalışanları ve kilise tarafından denetlenip olur onayı alındıktan sonra yayımlanırlar. Sakıncalı görülen her türlü yazı ise onay almayıp baştan engellenir. Öngüreleceği gibi, bu uygulama büyük bir tek taraflı bilgi alışverişine neden olur. İkincisinde ise Kiliseye, devlete, devlet kurumları ve çalışanlarına karşı yapılan tüm eleştirilere ceza uygulanmasıdır. Gerekçeleri toplumsal bir karmaşayı önlemek ve kurumların saygınlığını korumaktır. Yani yasa öncelikli olarak kurum ve çalışanlarını korumayı amaçlar. Bunun yanı sıra Kilisenin hakikat olarak kabul ettiği, bilgi olarak kabul görmüş olan her alanın da korunması amaç edinilmiştir. Bu alanda yapılan haklı ya da haksız tüm eleştiriler doğruluk ya da yanlışlıklarına bakılmaksızın cezaya çarptırılır.[15]

Lewis bu türden yasaların tek olumlu tarafını, bu yasalar ile ortaya çıkan hukuksuzluk ve haksızlıklar karşısında, Amerikan özgürlüğüne yapılan vurgunun daha iyi anlaşılması olarak belirler. Bu yolla ifade ve yayın özgürlüğünün değerinin anlaşılıp takdir edilmeye başladığını savunur.[16] Yani bir bakıma ideal

11 Haupt, Claudia E., "Regulating Hate Speech- Damned if you do, and damned if you don't: Lessons learning from Comparing the German, and U.S. Approaches", *Boston University International Law Journal*, S. 23, 2005, s. 317.

12 4 Temmuz 1798 yılında kışkırtıcı iftiralar (*Seditous Libel*) yasası federal suçlar kapsamına alınır. Vatanseverlik temelli bir anlayışla Amerika Birleşik Devletleri hükümeti ve devletine karşı yazılmış veya yayınlanmış tüm yanlış, skandalvari, kötücül, kötü niyetli, iftira nitelikli, aşağılama ve adını kötüye çıkarma amaçlı, nefret duyguları yaratma etkisi olan yazıların cezalandırılması öngörülür. Bu suçların cezası 2 yılla 2000 dolar arasındadır.

13 Tam çevirileri bulunana kadar bu şekilde çevrilmişlerdir ("Tam çevirileri bulunana kadar" ifadesi tuhaf duruyor)!

14 Lewis, Anthony, *Freedom of the Speech that We hate: A Biography of the First Amendment*, Basic Books, 2009, ABD, s. 13.

15 *Age*., s. ix. O'Neill, Onora, *Speech Rights and Speech Wrongs,* Department of Philosophy of University of Amsterdam, Spinoza Lectures, Royal Van Gorcum, 2013, Assen, s. 15.

16 Lewis, Anthony, *Freedom of the Speech that We hate: A Biography of the First Amendment*, Basic Books, 2009, USA, s. 21.

bir toplum biçimi nasıl olmamalıdır sorusunun cevabını verir bu yasalar. Bu türden bir yasal düzenleme içinde ortaya çıkan adaletsizlikler, mağduriyetler daha iyi bir demokratik sistem idealini kurmalarına yardımcı olmuştur.

Lewis'in nefret söylemi yasasının kabul edilmemesini savunurken başvurduğu argümanlardan biri korku üzerine odaklanır. Bu noktada Lewis yargıç Madison'un görüşlerinden destek alır. Yargıç Madison, olası zararlar üzerinden yapılan yasaların en zararlı yasalar olduğunu öne sürer. Bu türden yasaların ülkeye en büyük zararı verdiğini düşünür.[17], [18] Sürekli, bir korku üzerinden halkın sivil haklarından vazgeçmesi beklenir. Halk, sivil haklarından vazgeçerken, denetlemekle yükümlü olduğu kurumların ne denetlemesini yapabilir ne de onları eleştirebilir. Bu durumda, Lewis'in övündüğü Amerikan demokratik yapısı yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalır. Lewis'in kendisinden vazgeçmek istemediği tam da bu türden bir ifade özgürlüğüdür. Nefret içerikli olanlar da buna dahildir.

Lewis ayrıca gizlilik ve baskının korkuyu beslediğini, ifade özgürlüğünün ise kendine güvenli bir ortamı sağladığını savunmaktadır. Dolayısıyla Lewis'e göre, fikirlerini dile getiremeyen ve bunu özgürce ifade edemeyen insanlar yaşadıkları ortamda güvende hissetmemektedirler. [19]

Lewis, Yargıç Brandeis'in korku, baskı ve nefret arasında bir ilişki gördüğüne değinir. Brandeis'in yine aynı sırayla bu kavramların birbirlerini tetiklediklerini ve beslediklerini düşündüğünü ifade eder. Sonuç olarak bundan en zararlı çıkacak olanın yine devletin kendisi olacağını savunur. Dolayısıyla Lewis için, olası bir zarar olarak ele alınan her olanaklı durum, ifade özgürlüğünün engellenmesi için yeterli bir neden değildir.[20]

Lewis için bir diğer problem ise nefret söylemi kavramının getirdiği sınırlamaların bir sonucu olarak mizah anlayışının ve her türden ifade biçiminin hedef haline gelmesidir. Buna örnek olarak kampüsleri örnek gösterir. Kampüslerde kabul edilen düzenlemelerin, bu düzenlemelere uymayanların okuldan atılmasına neden olacak kadar ileri gittiğini dile getirir. Dolayısıyla, kabul gören konuşma koduna uymayan her tür konuşma biçimi hedef haline gelmektedir. Sonuç olarak, sürekli her türden ifadenin hedefleştirildiği, suçlu bulunduğu, kişilerin sürekli korku duyarak kendisini ifade ettiği, otosansür

17 *Age*., s. 21, 25, 101.
18 https://iowaculture.gov/sites/default/files/history-education-pss-wwi-imagepdf2.pdf
19 Lewis, Anthony, *Freedom of the Speech that We hate: A Biography of the First Amendment*, Basic Books, 2009, USA, s. 189.
20 *Age*., s. 36, 104.

uyguladığı ve kendilerini özgürce ifade edemedikleri bir ortam oluşmaktadır.[21] Lewis burada kampüs yaşamını en geniş ifade özgürlüğü alanı olarak görmektedir. Bir bakıma, kampüs yaşamı büyük ölçekteki dünyanın küçük bir uygulama alanıdır. İnsanların tam da burada kendilerini rahatça ifade edebilmeleri gerektiğini savunur, bu yolla sağlıklı bir fikir alışverişinin nasıl olması gerektiğinin provasını yaptıklarını işaret eder.

Lewis'in diğer bir argümanı ise, toplumun her rahatsız olduğu ifade biçimini zorunlu olarak cezalandırması gerekmediğidir. Yani bir ifade biçimini sınırlanması için, o ifade biçiminin rahatsız edici bulunması yeterli bir kriter değildir.

Lewis, ifade özgürlüğü ile ortaya çıkan fikirlerin insanları hakikate ulaştırabileceğini savunur. Lewis buna örnek olarak Amerika'nın güneyinde sıklıkla karşılaşılan ırkçı söylemlerin ve davranışların, zamanla vatandaşların tepkisini nasıl çektiğini, yapılan haksızlıkların ve ahlaki çöküşün vatandaşlar tarafından bariz olarak görüldüğünü belirtir. Sonuç olarak vatandaşların Kongre'ye bu konuda bir şey yapması için baskı yaptığını söyler. Bu baskı sonucunda 1964 yılında okul, iş, yaşam alanlarında ayrımcılık yasaklanır, 1965 yılında Oy Verme Hakkı Yasası'yla (Voting Right Act) Siyah vatandaşlar Güney Amerika'da seçimlere girme hakkını kazanırlar. [22, 23, 24]

Lewis, bunun yanı sıra, Mill'den de destek alarak, hakikati ortaya çıkaran ifadelerin her zaman sevilen, kabul gören ifade biçimlerinden oluşmadığını dile getirir. Aksine, sevilmeyen, kabul görmeyen ifade biçimlerinden de bilgi ve enformasyon elde edilebileceğini savunmaktadır.[25] Lewis nefret söylemine dair bakış açısını dile getirirken yargıç Brandeis'in de düşüncelerinden yararlanır. Brandeis kötü niyetli fikirlerin yayılmasını ve bu türden nefret dolu düşüncelerin paylaşılarak diğer insanların örneğin ırkçı tarafa çekilmesi olasılığını bir sorun olarak görür. Bu türden bir konuşma biçimine karşı verilecek mücadelenin bir yönü doğal olarak, konuşma biçimini yasaklamak olabilir ama Brandeis çözümü burada görmez, çüzümü nefret içerikli konuşmanın karşısına nefret içerikli olmayan ama diğerine karşı bir cevap ya da eleştiri

21 *Age*., s. 164.
22 *Age*., s. 55-56.
23 https://www.justice.gov/crt/history-federal-voting-rights-laws
24 https://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=false&doc=100
25 Lewis, Anthony, *Freedom of the Speech that We hate: A Biography of the First Amendment*, Basic Books, 2009, USA, s xiv. Mill, John. S., *On Freedom*, ed. David Bromwich ve George Kateb, Londra: Yale University press, 2003, s. 87.

niteliği taşıyan konuşma biçimini koymakta bulur.[26] Yani Brandeis'e göre, biri belirli bir gruba yönelik nefret içerikli konuşuyorsa, onun karşısına onlarla aynı fikirden olmayan düşüncenin konması gerekir.

Özetlersek, Lewis, insanların teröre ve şiddete çağırılmasının ya da yönlendirilmesinin, nefret söylemi adı altında toplanan ifade biçimlerinden daha zararlı olduğunu düşünür.[27] Çünkü ilkinde kamusal düzene zarar verilir, belirli bir grup hedef gösterilir, hatta toplumun tamamı bundan zarar görür ve o grup veya kişilere yönelik şiddete çağırılır insanlar. Yani o anda ortaya çıkabilecek, yasadışı ve kötücül sonuçları olası bir çağrı vardır. Bu türden bir durumda, görülebilir kısa zaman içinde bir şiddete davet vardır. Ama ikincisinde zorunlu olarak bir şiddete davet yoktur. Ya da varsa bile öngörülebilir yakın bir zaman içerisinde olması söz konusu değildir. Dolayısıyla cezalandırılabilecek bir durum da yoktur. Çünkü cezalandırılırsa, önceden sınırlanma, yasaklanma durumuna düşülür ki daha işlenmemiş ama işlenme ihtimali olan bir suça ceza verilmiş olunur.

Sonuç olarak, Lewis, Anayasanın birinci maddesinin (*First Amendment*) özgür söylemi (*free speech*) korumasının iki nedeni olduğunu söyler. Bunlardan biri bireysel diğeri ise toplumsaldır. Bireysel olanı yaşamın, yaşamaya değer olduğunu hissedebilmek için fikirlerin (özellikle de söyleyen kişi açısından dile getirilmesi hayati önem taşıyan) baskıya maruz kalmadan rahatça dile getirilebilmesidir. Toplumsal olan ise hakikati elde etmekle (*attainment of truth*) ilişkilidir.[28] Birincisiyle yani bireysellik tarafıyla ifade özgürlüğü hakkı, insanın kendi fikirlerini, özellikle de söylenmesi gerektiğini düşündüğü fikirleri açıkça söyleyebilmesine atıf yapmaktadır. İkincisi ise ifade özgürlüğünün hakikate ulaşmada kullanılacak zorunlu bir araç olduğudur.

Lewis, son olarak ifade özgürlüğünün toplum içindeki bireylerin karakterlerine de olumlu bir etkisi olduğunu söyler. Burada bahsedilen karakter özelliği, cesarettir. Her alanda rahatsız edici, şoke edici türden konuşmaları dinleyebilecek ve diğer tarafında da ifade özgürlüğünü savunabilecek cesarete sahip olmaktan bahsetmektedir. [29] Burada bahsedilen bir yandan da değişime açık olmaktır.

26 *Age*., s. 162.
27 *Age*., s. 166-7.
28 *Age*., s. 184.
29 Age., s. 186-187.

Eleştiri

Öncelikli olarak, Lewis'in kitabının başlığı (*Freedom of the Thought that We Hate*) çift anlamlılık içermektedir. Bunu yalnız ben değil Jeremy Waldron da *The Harm in Hate Speech* adlı kitabında belirtmektedir. Lewis'in kitabının başlığında geçen düşünce (*thought*) ifadesinden çıkan anlamlardan birisi nefret içerikli düşünceler olduğu, diğer bir anlamı ise, bu türden ifadelerden nefret edilmesi gerektiğidir. Yani bir de bu türden düşüncelerden nefret eden insanlar bulunmaktadır. Waldron bu türden bir başlık biçimin kafa karışıklığı yarattığını düşünür. Çünkü böyle bir başlıktan ortaya çıkan şey, nefret içerikli düşünce biçimlerinden nefret ediyoruz diye insanların ifade özgürlüğünü kısıtlıyor olma ihtimalimizdir.[30]

Lewis'in düşüncelerine dair diğer bir eleştiri yine Waldron'dan gelir. Waldron, Lewis'in kendi kitabının başında, Amerikan toplumunun tüm diğer devletler arasında en sözünü sakınmayan vatandaşlara ve en geniş ifade özgürlüğüne sahip devlet olduğunu söylediği kısma dikkat çeker. Waldron, Amerikan toplum yapısının hep böyle olmadığını dile getirir ve Amerika'nın bir değişim sürecinden geçerek bu duruma geldiğine dikkati çeker. Bahsetmek istediği değişim, devlet yapısının şimdiye oranla geçmişte daha kırılgan, güçsüz ve korunmaya muhtaç olmasıdır. Bu dönemlerde her türlü eleştirel ifadenin, devletin kurum ve çalışanlarını zayıflatma tehlikesi vardır. Devletin korunması için, kurumlarının korunması, bu kurumlara olan inancın, saygının ve güvenin sağlanması gerekmektedir. Ancak bu şartlar yerine getirilirse vatandaş ve devlet arasında bir bağ oluşabilecek ve her iki taraf birbiriyle işbirliği içine girecektir. Aksi takdirde istenilen bağ ve işbirliği sarsıntıya girecektir. Bir bakıma devletin tanınırlığı da zayıflayacaktır.[31]

Dolayısıyla, zamanında İngiltere'den gelmiş olan baskıcı yasalar aslında tarihsel koşullar altında belirli bir amaç uğruna kullanılmıştır. Bu aynı zamanda daha sonra gelecek olan savaş zamanlarında kabul edilen diğer ifade sınırlayıcı yasalar içinde geçerlidir. Hepsi, devletin çok kırılgan olduğu dönemlerde devlet yapısını korumak adına çıkarılmıştır. Bu bakımdan, devlet ve yasa aslında yapması gerekeni yapıyordur. Yani yasa geçmişte öncelikli olarak Amerika Birleşik Develetleri'ni, kurumlarını ve çalışanlarını korumaktaydı. Waldron, sistem ne kadar demokratik olursa olsun bu türden sarsıcı bir ortamda devletin bundan sağ çıkamayacağını, en azından çok büyük olumsuzluklar yaşanaca-

30 Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, 2012, Londra, s. 39.
31 *Age.*, s. 18- 21.

ğını düşünür. Waldron der ki, eğer devlet suç çetesi gibi görülürse, sürekli eleştiriye tabi tutulursa, o devletin ayakta kalması güçleşecektir. Dolayısıyla devletin bu ifade biçimlerini düzenleyici, sınırlayıcı özelliğinin olması gerekir ki ayakta kalabilsin.[32]

Waldron'a göre Anayasanın birinci maddesi (*First Amendment*), geçmişe nazaran, artık güçlenmiş olan Amerikan devlet yapısına karşı bireyleri ve fikirleri korumaktadır. [33] Yani sanki devlet tarihsel olarak geçtiği bir aşamayı artık geride bırakmış ve bir yenisine geçmiştir. Ama bu Waldron için, ABD'yi hâlâ ideal bir devlet pozisyonuna getirmemektedir.

Lewis hakikat hakkındaki bütün argümanlarında, hakikatin kendisini göstereceği ve tartışmalarda kazanan taraf olacağı fikrini temel alır. Yani bir bakıma ilerlemeci bir fikir söz konusudur. Bahsi geçen ifade özgürlüğü Lewis'in bahsettiği ideal demokratik yapıya ulaşılmasını sağlayan en önemli ilkedir. Fakat kanımca burada ifade özgürlüğü tek başına yeterli değildir. Lewis'in bahsettiği ifade özgürlüğü zorunlu olarak tartışmacı değildir. Daha çok tesadüfi bir durum gibi durmaktadır tartışma. Bu da zorunlu olarak hakikati ortaya çıkarmayacaktır ya da amaç her ifade biçimi için zorunlu olarak hakikatin kendisi olmayacaktır.

Diğer bir bakımdan bakarsak, Lewis, nefret söylemini sanki bir eleştiri biçimiymiş gibi değerlendirilmektedir. Lewis, nefret edilen fikirler söz konusu olduğunda, öncelikle eleştirel ifadeleri ardından da gerçeği açığa çıkaracak türden ifadeleri kendisine destek olarak almaktadır. Nefret söylemini, eleştirellik ve ortaya çıkarılan hakikat alanı içine alarak kanımca bir kategori hatası yapmaktadır. Eleştirellik ve hakikatin ortaya çıkarılması olarak ele aldığımız konu ifade özgürlüğü olarak ele alınabilecekken, nefret söylemi ifade özgürlüğü olarak niteleyebileceğimiz konuşma biçiminin en azından bu iki kriterini her zaman sağlayamamaktadır. Çünkü öyle olsaydı, en azından bu kadar dışlayıcı bir içeriğe sahip olmazdı. Daha kapsayıcı ve genelleyici bir ifade biçimini kendisine araç edinmeye çalışırdı.

Çünkü eleştirellik, Lewis'in de dediği gibi bir hakikati, yalanı ya da yanlışı ortaya çıkarmaya, durumu anlamaya daha yakın görünmektedir. İçinde kızgınlık barındırsa bile karşısından bir cevap bekler, bir sorusu vardır, anlamak ister, düzeltme bekler. Eleştirilen şey değiştiğinde ya da hata düzeltildiğinde eleştirenle eleştirilen arasında husumet kalmaz. Ama nefret söyleminde karşı

32 *Age*., s. 22.
33 *Age*., s. 23- 26.

taraftakinden hiçbir cevap beklenmez. Çünkü söylemin içeriği karşısındakini, kendisiyle aynı seviyeden görmemeye dayanır. Karşısındaki kişi veya gruplar eleştirildikleri şeyden vazgeçse bile, birlikte anıldıkları etiketten kurtulamazlar. Örneğin, nefret söyleminde, siyah bir kişinin beyazmış gibi davransa bile siyahlığı onu terketmez ya da Yahudi olan biri, dininden ve yaşadığı toplumdan vazgeçse bile Yahudiliği bakidir (an azından onlardan nefret edenler için). Bu durumda sahip olunan önyargı ve nefret devam etmektedir.

Bunun yanı sıra, ifade özgürlüğü ile gelen tüm enformasyon ve bilgiler insanlar tarafından her zaman doğru ve beklendiği şekilde anlaşılmamaktadır. İnsanlarda yaratması beklenen etkinin ortaya çıkması için kaç kişinin nefret etmesi, bu doğrultuda kendisini duyurması ve kaç kişinin bundan etkilenmesi gerekir sorusu sorulmalıdır.

Kanımca daha da önemlisi gelecekte mümkün olabilecek olumlu gelişmeler için şu anda kendisinden feragat edeceğimiz değerlerin ne olduğudur.

Fikirlerin serbestçe dolaşıma girdiği bir yerde zorunlu olarak hakikate ulaşılabileceği söylenilebilir mi sorusu da cevap beklemektedir. Güçlü olan sesin bu dolaşım içinde diğer sesleri bastırması, domine etmesi, söylemin izleyeceği yolu belirlemesi pek muhtemeldir. Buna ek olarak, hakikate ulaştıracak araçlar elde yoksa, bahsi geçen hakikat hem tesadüfi hem de çok soyut kalmaktadır. Bu türden bir fikirler pazarında, güçlünün sesine alışılması da mümkündür. Alışılan sesin verdiği alan doğrultusunda, diğer kişi ve grupların kendilerince seslerini duyurdukları yanılsamasını yaşamaları da muhtemeldir. Çünkü dominant söylem biçimini takip ettikleri sürece, seslerini duyurduklarını düşünebilirler.

Bununla birlikte, yukarıda bahsedilen tüm durumların gözlemlenebilmesi için bu türden bir fikirler pazarının da olanaklı olması gerektiğini de not etmek yararlı olacaktır. İfade biçimlerinin korunma altına alınması gerekmektedir. Yani bir bakıma bu hakkın (ifade özgürlüğünün korunmasının) bir güvence olarak herkes için korunması gerekir. Demokratik bir sistemin bir gereği olarak bu güvencenin verilmesi şarttır.

İnsan varlığının tanımlayıcı özelliklerinden biri dünyayı, ilişkilerini, insanları belirli anlamlar içinde okuyabiliyor olması ve dili kullanma yolu ile konuşabiliyor, kendini ifade edebiliyor olmasıdır. Diğer bir özelliği, geleceğe dair planlar çizebilmesi, belirli kişi ve grupları bunun içine dahil edip diğerlerini bunun dışında bırakabilmesi, belirli türden bir yaşam biçimini kendisi için hayal edebilmesidir. İfade özgürlüğü aslında korunan insana dair, onu

tanımlayan doğasına dair özelliklerinin korunmasıdır. Kendisini, düşüncelerini ifade ederken aslında doğasında zorunlu olarak bulunan bir öğeyi, gelecek planlarını ve kendisini bir kişi olarak tanımlayan öğeleri açığa çıkarır. Nefret söylemi yasası, insanda bulunan bu çeşitliliğin sınırlanmasıdır.. İnsan her zaman uysal, makul bir varlık değildir. İfade özgürlüğü, insana bu çeşitlilik içinde olabileceği alternatifleri sunan zorunlu bir araçtır.

Fakat bu tabii ki nefret söylemini haklı çıkarmamakla birlikte, daha çok ifade özgürlüğünün insan ve toplum için önemini ortaya sermektedir.

Nefret Söylemi Hukukun mu Yoksa Ahlak Alanının mı İçindedir?

Yasa ve ahlak alanına baktığımız zaman her ikisinin de, diğer insanlara nasıl davranmamız ve nasıl bireyler olmamız gerektiği konusunda üzerimizde bir yaptırım uyguladığını görürüz.

Haklar bir bakıma diğer insanlar üzerinde zorunluluklar ve yükümlülükler taşınmasını sağlar.[34] Bu bakımdan bakıldığında nefret söylemi yasası, cezai işlemler yoluyla, insanların aşağılayıcı, küçümseyici türden ifadeler kullanmalarını engelleyebilir gibi görünmektedir. Yani en azından belirli türden bir konuşma biçiminin, toplumsal alanda kullanılmasını engelleyebilir. Fakat, bu, o ifade gittiğinde tehlikenin de ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Aynı nefret farklı farklı şekillerde çıkmaya çok kolay bir şekilde devam edebilir. Çünkü kanımca, yasalar yoluyla nefretin dışa vurumu bastırılmış fakat kaynağına eğilinmemiştir.

Diğer bir konu ise nefret duygusunun nasıl bir duygu olduğudur. Nefret için verilmiş tanımlara bakacak olursak, yıkıcılık, tiksinti, diğerinin yok olmasını isteme türünden duygular içerir.[35] Kant'a başvuracak olursak, nefret, insanın ahlaki bakış açısını yıkan bir şeydir. Bu durumda arzular daha baskındır. Kişi kendi kendine uzun bir süre nefretini haklı çıkaracak içsel bir tartışmaya girer. Nefret eden, diğerinin yok olmasını isteyebilir, hatta bunu planlayabilir. Bunu yaparken hakılılığına sonuna kadar inanır. Bir bakıma sanki tüm dünya ona karşıdır. Onun kendisini savunması gerekiyordur. Nefret eden kişi ahlak yasasından, doğasının bir parçası olan toplumsallıktan yüzünü çevirip, yıkıcı ilkeler hayal edebiliyordur. Bu durumda, ahlak ilkesi daha çok kendini

34 Walla, Alice P., "A Kantian Foundation for Welfare Rights", *Canadian Journal of Philosophy*, (yayın aşamasında), 2017, s. 13.

35 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b434558484164.09385029

koruma ve diğerinin kötülüğünü isteme üzerinden kurulur ve şekillendirilir. Bu durumda kişinin yaşadığı aslında ahlaki bir çöküntüdür, diyebiliriz. Bu da nefret duygusunu yaşayanın aslında ahlaki bir sorun yaşadığı anlamına gelir.

Yok saydığı şey ise insanların bir araç değil, amaç oldukları ilkesidir. Çünkü amaç olan insan, ahlak bakımından bir onura sahiptir ve bunu görebilen kişi bu ilkeyi otomatik olarak kabul eder. Bu da bu konunun daha çok ahlak alanı ile ilgili olduğunu gösterir.[36] Yasal alan, bu ilkenin insanlar tarafından tanınmasını ya da insanların bundan haberdar olmasını dıştan bir zorlayıcılıkla verebilmektedir. Yani örneğin, en azından aksi şekilde davranılmasını engeller.

Kant'a geri dönecek olurak, haklar alanı eylemin yasalarını belirlerken, ahlak alanı eylemin maximinin (ilkelerinin) yasalarını bize verendir. Haklar alanında, kişinin içsel motivasyonları ikinci plandadır, yasa kişiye ödevler vererek insanların belirli türden davranmasını dışarıdan zorlar. Etik alanında ise, kişinin motivasyonu önemli olandır. Kişi, ona yine kendisi tarafından buyurulan ahlak yasasının sesini dinler. Dolayısıyla dışarıdan zorlanarak insanlar üzerinde bir yaptırımda bulunulamaz. Yasa vergilerini ödeyen bir vatandaş yaratabilirken, kişileri dışarıdan zorlayarak ahlaklı yapamamaktadır.[37]

Konuya bu şekilde yaklaşırken, yasal alanın, ahlak yasasının yapamadığını yapıp kişiyi belirli bir yönde davranmaya itebileceğini de göz ardı etmemekteyim. Bu olumlu ve desteklenebilecek bir durumdur ama hala kişiyi tam olarak ahlaklı yapmayacaktır. Bu durumda adaletli görünen ama aslında öyle olmayan bir toplumsal alanla yüzyüze kalmamız muhtemeldir.[38]

Bu durumda, bir de bir ceza verilecekse kime veya kimlere verilecek sorusu ortaya çıkmaktadır. Nefret edenlerin ve nefret edilmesi için nefret söylemini kullananların hepsi dersek, burada bahsi geçen "hepsi"nin sayısal değeri konusunda fikir birliğine varmak çok zordur. Tek tek konuşma biçimleri yasaklansın denirse, bunun da sonu yoktur. Herkesin kendisinden rahatsız olduğu mutlaka bir şey bulunabilecektir. Bu türden bir düzenlemenin devletten istenmesi de adaletli görünmemektedir. Çünkü ayrıcalık tanıdığı, koruma altına aldığı her gruba dair, diğerleri tarafından yargılanacaktır. Yani her durumda adaletsiz olarak görülecektir. Bunu da devlete karşı bir adaletsizlik olarak değerlendirebiliriz.

36 Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, *Practical Philosophy*, çev. Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, 1996, Cambridge, 6: 462- 4.

37 *Age*., Cambridge, 6: 390, 6: 368- 9.

38 Langton, R., "Hate Speech and Epistemology of Justice Jeremy Waldron: The Harm in Hate Speech", *Criminal Law, Philosophy*, C. 10, S. 4, 2016, s. 870.

Olanaklı bir çözüm önerisi

Neyin nefret söylemi olduğu, neyin olmadığının, neyin görülebilir bir şiddet unsuru yarattığının belirlenmesinin zorluğu bakımından nefret söylemi yasası ve verilecek yasakların adaletsizliğe yol açması söz konusudur. Bu da nefret söyleminin yasada yer almasını ve toplumun tümü açısından adaletli bir sonuca varılmasını engelleyecektir. Dolayısıyla yasa ile, dışarıdan yaptırımla engellenmesi, en azından bu bakış açısından mümkün görünmemektedir. Fakat bu, nefret söyleminin sorunlu olduğu ve zararlı etkilerinin bulunduğu olgusunu da ortadan kaldırmaz. Bu durumda yasal alanda bir şey yapılmayacaksa, değişimin nereden başlaması gerektiği sorusuna eğitim ve özel kuruluşlardan oluşan alanlar cevabını vermekteyim.

Bu bakımdan, iş yerlerinde her gruptan insanın çalışmasına olanak vermek, bu olanaktan yararlanamayanların imkanlarını arttırmak, mali bakımdan eşit ve yaşam standardını asgari düzeyin üstünde tutacak gelire sahip olabilmek, en azından finansal anlamda insanları rahatlatacaktır. Böylece insanların yüzyüze kaldığı ekonomik eşitsizliğin yarattığı adalaletsizilk duygusu ortadan kalkacak,. en azından hafifleyecektir. Bu da nefret içerikli söylemlere kapılmasını zorlaştıracak, bu türden söylemlerin onlar üzerinde yarattığı etkiyi azaltacaktır. İkinci olarak, eğitim alanında insanların, bilimsel derslerin yanı sıra insan hakları ve özgürlük alanında dersler almaları, akıl yürütme biçimleri, hangi bilgiye nasıl ulaşılacağı konusunda yöntem eğitimleri verilmelidir. Kurumların (özellikle de özel kurumların) tüm çalışanlarına eşit şartlarda, insan haklarını tanıdığını, ayrımcılık yapmadığını çok açık bir şekilde göstermesi ve her durumda eylemde de savunması, tüm çalışanlarının sahip olduğu hakları yine çalışanlarına öğretmesi her çalışanın bu hakları koruması ve savunması için destekçi olması gerekmektedir. Yani üretimin yanı sıra çalışanlarının çalışma koşulları ve birbirleriyle ilişkilerinde yapıcı bir rol üstlenmelidirler. Son olarak nefret söylemine maruz kalan kişi ve grupların desteklenmesi ve toplumsal imkanlardan yararlanabilmeleri için teşvik edilmeleri, bu türden söylem biçimlerine karşı kendilerini savunabilmeleri sağlanmalı, sadece kendilerini savunmak dışında toplumsal fikir alışverişinde onların da sesinin ve fikirlerinin duyulmasına destek verilmelidir. Bu şekilde toplumun parçası olan herkesin yaşadıkları topluma ve devlete de bağlılıkları artacaktır.

O'Neill benim söylediklerime ek olarak, devletten çok vatandaşların sorumluluklar yüklenmesi gerektiğini savunur. Bireylerin görevleri üzerinden düşünüldüğünde, yasaların uygulanma alanı daha da genişlemektedir ve uygu-

lanabilir görünmektedir. Bu şekilde kişilerin adaletli bir topluma katkılarının mümkün olması sağlanmış olacaktır.[39] Sivil alanda yapılacak her iyileştirme vatandaşın daha fazla sorumluluk almasını sağlayacaktır. Bu da devlet ve vatandaş arasındaki bağı güçlendirecektir. Çünkü yasanın ulaşamadığı yeri vatandaş sorumluluk alarak genişletecektir..

Bu durumda örneğin, tüm eğitim kurumları, özel işletmeler ve devlet kurumlarında ayrımcılığa karşı ve insan haklarını korumaya yönelik kabul ettiği temel ilkeleri, çalışanlarına ve öğrencilere hem yazılı hem de sözlü yolla bildirmelidirler. Bu bakımdan yönetim bir tüzük hazırlamalıdır. Örneğin, maaşların şeffaf olması, taciz, hakaret türünden durumlara karşı takınılacak tutuma dair insanların açık bir şekilde bilgilendirilmesi, ortaya çıkacak sorunlara dair tartışma ortamının desteklenmesi ve tartışmanın sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmesi için hakemlik görevi yapılmalıdır. İş yerlerinde her kesimden insanın olmasına dikkat edilmesi türünden destekleyici politikalar izlenmelidir.

Kısaca özetlemek gerekirse, nefret söyleminin toplumsal anlamda bir sorun olduğunu görmekle birlikte bu türden bir sorunun çözümünün nefret söylemi yasası olmadığını düşünmekteyim. Bunun yanı sıra, nefret ifadesi içeren kelimenin yasaklanması duyulan nefretin yok olmasını sağlamamakla birlikte, ileride oluşabilecek tehlikeyi ya da şiddet eğilimini de engellememektedir.

Kaynakça

Kitap ve Makaleler

Çelik, Elif, "Nefret Söylemi İfade Özgürlüğünün Neresinde?", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* C. 4 S. 2, 2013, s. 205- 240.

Haupt, Claudia E., "Regulating Hate Speech- Damned if you do, and damned if you don't: Lessons learning from Comparing the German, and U.S. Approaches", *Boston University International Law Journal*, (23) 2005, s. 299- 335.

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, Londra.

Kant, Immanuel, "The Metaphysics of Morals", *Practical Philosophy*, çev. Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, 1996, Cambridge.

Karadeniz, Serra, *Nefret Söylemi Kapsamında Halkın Kin ve Düşmanlığa Tahrik Suçu,*Tez Danışmanı: Doç. Dr. Vesile Sonay Evik, T.C. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Tez no: 347358, Aralık 2012, İstanbul.

39 O'Neill, Onora, "Agents of Justice," *Metaphilosophy*, C. 32 (1-2), 2001, s. 180.

Karan, Ulaş, *Nefret Suçlarından Ne Anlıyoruz?*, İstanbul: Dink Vakfı Yayınları, 2010,.

Langton, R., "Hate Speech and Epistemology of Justice Jeremy Waldron: The Harm in Hate Speech", *Criminal Law and Philosophy*, C. 10, S. 4, 2016, s. 865-873.

Lewis, Anthony, *Freedom of the Speech that We hate: A Biography of the First Amendment*, Basic Books, 2009,.

May, Larry, *Genocide: A Normative Account*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010,.

Mill, John. S., *On Freedom*, ed. David Bromwich ve George Kateb, Londra: Yale University press, 2003,.

O'Neill, Onora, *Speech Rights and Speech Wrongs,* Department of Philosophy of University of Amsterdam, Spinoza Lectures, Royal Van Gorcum, 2013, Assen.

O'Neill, Onora, "Agents of Justice", *Metaphilosophy*, C. 32 (1-2), 2001, sf 180- 195.

Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, 2012, Londra.

Walla, Alice P., "A Kantian Foundation for Welfare Rights", *Canadian Journal of Philosophy* (yayın aşamasında), 2017, s. 1- 25.

İnternet Kaynakları

Hate Crimes In The OSCE Region: Incidents and Responses, Annual Report for 2006, Organization for Security and Co-Operation in Europe, s. 10 (http://www.osce.org/odihr/26759)

Avrupa Konseyi, Nisan 2014
http://aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/avrupa_konseyi_standartlari_05052014.pdf

https://tr.usembassy.gov/tr/education-culture-tr/life-in-america-tr/

https://iowaculture.gov/sites/default/files/history-education-pss-wwi-imagepdf2.pdf

https://www.justice.gov/crt/history-federal-voting-rights-laws

https://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=false&doc=100

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b434558484164.09385029

SİBEL KİBAR

Gülben Salman'ın "Egemenlik, Vatandaşlık ve Kadınlar: Fransa'daki Kadın Hakları Aktivistlerinin ve Türkiye'deki Ulus-Devlet Oluşumunun Karşılaştırmalı-Tarihsel Bir Analizi" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi

Bu çalışmada Gülben Salman, on sekizinci yüzyılda Fransa'da ve on dokuzuncu yüzyılda Türkiye'de kadın hareketlerinin cumhuriyetçi eşitlik, egemenlik ve vatandaşlık ideallerine yönelik eleştirilerini aktarıyor. On sekizinci yüzyıl Fransa'sından seçtiği isim Olympe de Gouges, Türkiye'den seçtiği isim Nezihe Muhiddin. Yalnız, Olympe de Gouges ve Nezihe Muhiddin'den ziyade dönemin feminist hareketinin karakteri dönemin öncülerinden Mary Wollstonecraft'ın görüşleriyle temellendirilmekte. Çalışmada Wollstonecraft'ın, de Gouges ve Nezihe Muhiddin'i nasıl etkilediği açıklanabilir. Wollstonecraft ve de Gouges'un Fransız Devrimine yönelik eleştirileri bilindik ve tahmin edilebilirken, Nezihe Muhiddin'in bilinirliğinin artması açısından değerli bir çalışma.

Yazar, de Gouges'un eleştirileri üzerinden Aydınlanmanın, cumhuriyetçiliğin, egemen ulus-devletin ve doğal hukuk düşüncesinin paradoksal yanlarını göstermek istiyor. Bunun için öncelikle Fransız Devriminin felsefi olarak yaslandığı Rousseau'nun cumhuriyetçilik anlayışını kısaca aktarmış: Herkesin iradesinin genelin iradesiyle bütünleştiği bu ideale bütün bireyler katılırlar ve katıldıkça da özgürleşirler. Ancak Fransız Devrimi uğruna mücadele veren kadınlar için öyle olmamıştır. De Gouges Devrimin eşitlik idealinin neden kadınları dışarıda bıraktığını sorgulamaktadır. Salman görüşünü Scott'tan destekleyerek, kadınlar ve erkekler arasındaki ayrımcılığın ontolojik köklerinin bireycilik ve vatandaşlık düşüncesinde bulunduğunu iddia ediyor. Dönemin vatandaşlık anlayışı kadınları dışlasa da, felsefi liberalizmin bireycilik ve vatandaşlık düşüncesinin neden ontolojik olarak kadınları dışarıda bırakması gerektiği açık değil. Ayrıca dönemin vatandaşlık anlayışı, yalnızca kadınları eksik, yarım vatandaşlar olarak görmemektedir. Köylüler, vergi vermeyen yoksullar vb. muteber

vatandaş kabul edilmemektedir ve yüksek oranda vergi veren vatandaşlarla aynı politik haklara sahip olamamaktadırlar. Dolayısıyla, cumhuriyetçiliğin yaslandığı doğal hukuk düşüncesi paradoksal değil; kendi içinde tutarlıdır. Doğal hukukta, rasyonel kapasite üzerinden bir eşitlik tanımlanır ve kadınlar gibi bebekler, yoksullar, zihinsel engelliler vb. üst sınıf beyaz erkeklerle aynı akli melekelere sahip olmadıklarından politik yaşama katılımları da eşit olamaz. Bu bakımdan eşitlik idealinin herkesi kapsamayan bir eşitlik görüşüne yaslanmadığı söylenebilir. Ayrıca, Rousseau da Fransız Devriminin eşitlik anlayışının yasalarla sınırlı kaldığını, toplumsal eşitliği gerçekleştirme hedefinin hiç olmadığını tespit eder.

Salman, ulus-devletin dışlayıcı bir karakteri olduğundan da söz etmektedir. Ancak ulus-devletin neden zorunlu olarak dışlayıcı bir karaktere sahip olduğu açık değildir. Ulus-devlet bir takım sınırlar çizerek, azınlıkları ve bazı grupları sınırlarının dışında tutmaya çalışabilir ancak kadınlar her devlette nüfusun yüzde ellisini oluşturmaktadırlar. Ulus-devletin kadınları dışarıda tutması mümkün değildir. Bazı ulus-devletlerin kadınları eşit vatandaşlar olarak görmediği söylenebilir. Bu da ulus-devletin karakteriyle değil, kadınların yüzyıllardır süren ezilmişlikleriyle açıklanabilir.

Sonraki bölümde yazar, Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine geçiş sürecindeki kadın hareketlerine ve dergilere kısaca değiniyor. Türkiye Cumhuriyetinin de kuruluşunda kadınların aktif olarak mücadele verdiklerini ama kuruluşun ardından Fransa örneğine benzer şekilde ikincil vatandaş konumuna itildiklerini ifade ediyor. Bunu da zamanın paradoksu olarak açıklıyor. Aslında eşit haklar açısından bakıldığında, o dönemde Türkiye, Avrupa'daki ülkelerin çoğunu arkasında bırakarak kadınlara politik haklar tanıyan ülkelerin başında geliyor. Cumhuriyet'in kuruluşunda olmasa da, 1930'da çıkarılan Belediye Yasasıyla kadınların politikaya aktif katılımları yasal olarak düzenleniyor ve 1935'teki seçimle 17 kadın milletvekili parlamentoya giriyor. Bu noktada Nezihe Muhiddin'in "haklarımızı onlar vermese bile biz alacağız" sözünü, hangi yılda ve hangi haklar için söylediğinin belirtilmesi gerekir. Fransa'daki feministlerinin Fransız Devrimine yönelik eleştirileriyle yaklaşık 130 yıl sonra Türkiye'deki feministlerin Türkiye Cumhuriyetine yönelik eleştirilerinin benzer olmadığını düşünüyorum. Elbette ikinci ve sonraki kuşak feministler yasalar önündeki eşitliliğin, kamusal ve özel alanda eşitlik getirmediğini ve kadınların politik yaşama aktif katılımını sağlamadığını yıllar sonra dile getirmişlerdir.

SİBEL KİBAR

Zübeyde Karadağ'ın "Nefret Söylemi Yasaklanmalı mı Yasaklanmamalı mı?" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi

Zübeyde Karadağ, bu çalışmasında nefret söyleminin düşünce ve ifade özgürlüğü bağlamında ele alınıp alınamayacağını ve nefret söylemini yasaklamanın ifade özgürlüğüne getirilecek keyfi sınırlamalara neden olup olmayacağını tartışıyor. Nefret söylemine ilişkin Avrupa ve Amerikan bakış açısının farklı olduğunu belirterek başlıyor. Ama Avrupa ve Amerikan bakış açsıyla kastının ne olduğu, bu isimlerin tam olarak hangi hukuka denk düştüğünü açıklamamıştır. Avrupa bakış açısına örnek olarak AGİT'in nefret suçunu tanımlamasını aktarmış ve ardından nefret suçu ve nefret söylemi arasındaki farkı eyleme geçme ve yalnızca ifade etme arasındaki farka benzetmiştir: Sözlü ifadelerin doğrudan veya en azından kısa vadede gözle görülür bir zararı yoktur ve gelecekte olabilecek zararlara karşı bugünden düşünceye ve ifadeye sınırlamalar getirmek, özgürlükleri tehdit edebilir.

Karadağ, çalışmasında Amerikan görüşünü temsilen Anthony Lewis'in görüşlerine yer vermektedir. Lewis'in görüşlerine yakın olmakla birlikte, eleştirilerini de sıralayacağını başta belirtmektedir. Karadağ, Lewis'in düşüncelerine uzun uzun yer verirken, bu düşüncelere katılıp katılmadığını açıklamayı sona bırakmıştır. Bu nedenle, çalışmasını okurken okuyucu Karadağ'ın bu görüşleri yorumsuz aktarmasının sebebinin Lewis'in düşüncelerine katılması olduğunu sanabilir. Lewis, nefret içerikli ifadelerin dahi ifade özgürlüğü kapsamında güvence altına alınması gerektiğini savunur. Ona göre, bugün beğenilmeyen, kabul görülmeyen ifade biçimleri yarın kabul görebilir. Ayrıca demokratik bir toplum çok-sesliliğe izin vermeli ve beğenmediği görüşlere de müsamaha göstermelidir. Eğer ifade özgürlüğü ve nefret söylemi kimi gerekçelerle sınırlandırılmaya başlanırsa ve bu devlet eliyle hukuka ve yasaya müdahale edilerek yapılırsa, devlet bunu keyfi olarak kendisine muhalif görüşleri susturmanın bir aracına dönüştürebilir. İfade özgürlüğüne getirilecek sınırlamalar, nefret söyleminin

verdiği zarardan daha çok zarara neden olabilir. Karadağ, Lewis'in nefret söylemini herhangi bir muhalif söylemle eş tuttuğunu ve nefret söyleminin masum gösterdiğini ifade etmektedir. Ancak bunu söylemeyi sona bırakmaması gerekirdi.

Ayrıca Lewis, ifade özgürlüğüyle insanların hakikate ulaşabileceklerini savunur çünkü bugün kabul görmeyen veya yanlış olan düşüncelerden de insanlık bir şeyler öğrenmiştir. Bu noktada Lewis'e yöneltilebilecek eleştiri şudur: Eğer örneğin ABD'de nefret söylemi uzun yıllar önce yasaklanmış olsaydı ve toplumda da siyaseten doğruluk anlayışı bir görgü kuralı olarak benimsenmiş olsaydı, ırkçılıkla mücadele çok daha erken yıllarda çözülebilirdi. Yazar bu noktada, hangi nefret söyleminin insanları hakikate götürdüğünü sorabilirdi.

Ardından, Karadağ Lewis'in teröre çağrının nefret söylemiyle bir tutulamayacağı görüşünü aktarır. Lewis'e göre, teröre çağrıda doğrudan ve kısa vadede ortaya çıkan bir şiddet eylemi varken, nefret söyleminin doğrudan böyle bir etkisinin olduğu söylenemez. Oysa ırkçı ve ayrımcı söylemlerin doğrudan şiddete kaynaklık ettiği, ABD'de polisin siyahilere yönelik şiddeti, ülkemizde trans cinayetleri gibi pek çok örnek vardır.

Sonra Karadağ yine Lewis'in nefret söylemini yasaklamamanın kendimiz gibi düşünmeyene tahammül göstermenin bir gereği olduğu ve belki de başta hoşlanmadığımız düşüncelerden de günü geldiğinde bir şeyler öğrenebileceğimiz görüşlerini yineler. Yazar yukarıda yer verdiği bu görüşü tekrar etmek yerine, şöyle bir eleştiri sunabilirdi: Örneğin belli bir etnik gruba yapılan suçlayıcı genelleme, grubun geneli için doğru olsa bile, bu hakikat nefret söylemiyle değil; sosyolojik bir araştırmayla ortaya çıkartılabilir. Doğası gereği bir etnik grup örneğin hırsızlığa meyilli olamaz; onları hırsızlıkla suçlamak yerine, onları hırsızlık yapmaya iten nedenleri irdelemek bizi doğru bilgiye ulaştıracaktır.

Lewis'in bu görüşünden hareketle ya Lewis ya da Karadağ (bu çıkarımın kimin tarafından yapıldığı net değil), nefret söyleminin yarattığı tartışma ortamının bizleri doğruya götüren bir yol olabileceğini de iddia ediyor. Ama tam tersi de muhtemel: Nefret söylemi, belirli bir gruba yönelik önyargıları, aşağılayıcı hor gören düşünceleri ve ifadeleri meşrulaştırır ve pekiştirebilir.

Karadağ Lewis'e yönelik eleştirine yer verdiği bölümde, nefret söyleminin bir eleştiri olmadığını, dışlayıcı olduğunu, bireylere ve gruplara zarar verdiğini, onları değersizleştirerek eşitsizlik yarattığını belirtir. Nefret söyleminin insan doğasına zarar verdiği de eklemektedir. Karadağ evrensel bir insan doğası varsaymaktadır ve ifade özgürlüğünün insan doğasına ait özellikleri koruduğunu ama nefret söyleminin bu özelliklere zarar verdiğini ifade etmektedir. Esasen nefret söylemi de bir insan doğası varsayar ve nefretin yöneltildiği tikel grubun değiştirilemez bazı kötü

özellikleri olduğunda ısrar eder. Ayrıca Karadağ, insanın her zaman uysal ve makul bir varlık olmadığını da iddia eder. İnsan doğası varsayımı, ister evrensel ister tikel olsun tam da bu nedenle tehlikelidir. İnsanın kimi istenmeyen davranışlarını doğaya atfettiğimizde, onları doğal ve değişmez kabul ederiz; bu kötülükleri ortaya çıkaran toplumsal koşulları araştırmayız.

Karadağ, devletin oluşumunun ahlaki temelleri olduğunu, fiili olarak bir doğa durumundan toplumsal duruma geçildiğini de varsayar. Bu nedenle, ona göre, yasa ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki olmalıdır. Oysa hukuki pozitivistler bu ilişkinin zorunlu olmadığını ileri sürerler. Karadağ yasaya biçimsel olarak uymakla, ahlaki olarak uymanın farklı olduğuna ve ikincisinin daha etkili olduğuna dikkat çeker. Ancak ikincisin gerçekleşmesini bir yasanın yürürlüğe konulması hızlandıracaktır. Bireyler ayrımcılığı yasaklayan bir yasaya sırf yasa olduğu için uymaları gerektiğinde bile, ayrımcılığın, nefretin ve karşı yasal düzenlemenin farkında olurlar. Otosansür zamanla yasayı içselleştirmeyi beraberinde getirebilir.

Ardından Karadağ nefret söylemine ilişkin kendi görüşlerini Kant ahlakı üzerinde temellendiriyor. Kant'tan türettiği argümanlar iddiasının belkemiğini oluşturduğu için, özette ve başta tezini sunduğu yerde de yer almalı. Yazar, Kant'ın düşüncesi olan, insanların dışarıdan ahlaklı kılınmayacaklarını, kişinin kendi vicdanı tarafından buyrulan ahlak yasasının sesini dinlemeleri gerektiğini yineler. Karadağ, vicdanın ve ahlakın toplumsal belirlenimlerini yok saymaktadır. Yasaya uyduğu için adil görünen bir toplumun içten içe öyle olmayabileceğini söyler. Oysa nasıl göründüğümüz, dışarıya sunmaya çalıştığımız biçim zamanla kendimiz veya öz dediğimiz şeye dönüşebilir. Görünüşle öz (eğer böyle bir şey varsa) farklı olmayabilir. Karadağ'ın dediği gibi bir farklılık varsa bile, kimse belli bir gruba yönelik nefretini dile getirmiyorsa, o toplumda nefret suçu işlenmiyorsa, bunda bir sorun yoktur.

Son olarak, Karadağ nefret söyleminin yasal düzeyde yasaklanmasıyla değil, sivil alanda vatandaşların kendi aralarındaki tartışmalarla çözülecek bir sorun olduğunu belirtir. Ona göre, nefret içeren bir söylemin karşısında bu söylemin yanlışlığını ortaya koyan başka bir söylem olduğunda, nihayetinde bu söylem kazanacaktır. Yasaklamayla değil, bireylerin nefret karşıtı bir tutumu benimsemesiyle toplumsal sorunlar çözülecektir. Karadağ'ın tutumu ideal olan olabilir ancak insanlığın deneyimleri bunun aksini göstermektedir. Zira ahlak kendinden menkul bir değerler sistemi değildir, toplumun o anki söylemlerinden etkilenir ve çoğu zaman hukuktan daha güçlü değildir. Nefret dolu ifadelerini bir gruba yönelten kişilerin motivasyonuyla, bu söylemin doğrudan muhatabı olmayıp ahlaken karşısında duranların motivasyonu aynı derecede olmayacağından, sesleri de aynı kuvvetle çıkmayacaktır.

Kadın Felsefeci Olmak: Feministlik Bunun Neresinde?

HÜLYA ŞİMGA

Bu sene ağustos ayında Pekin Üniversitesi'nin ev sahipliğinde dünyanın en geniş kapsamlı felsefe buluşması olan Dünya Felsefe Kongresi'nin yirmi dördüncüsü yapıldı. UNESCO'ya bağlı Felsefe ve İnsan Bilimleri Konseyi'ne üye 13 federasyondan biri olan Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonu[1] (FISP) tarafından düzenlenen Kongre'nin 70. yılı da kutlandı. Yüze yakın ülkeden yaklaşık 3000 kadar felsefeci bir hafta boyunca "İnsan Olmayı Öğrenmek" ana teması altında çeşitli konuları tartıştılar. Konumuzla ilgileri bakımından birkaç gözlemimi paylaşmak istiyorum. Birincisi kongrenin açılış törenine dair. Birkaç bin felsefecinin hazır bulunduğu salonda, 6 panelist vardı: FISP'in üst yöneticileri ve ev sahibi Pekin Üniversitesi'nden temsilciler. Hepsi de felsefeci ve hepsi de erkek. İkinci gözlemim toplumsal cinsiyet panelleriyle ilgili. Konuşmacılar ve dinleyiciler büyük farkla kadınlardan oluşuyordu. Az sayıdaki erkek dinleyicinin bir kısmı samimi bir ilgiyle katılmış olmakla birlikte, bazıları ise konu hakkında neredeyse hiç bilgileri ve esasında ilgileri de olmadığını ortaya koyan yorumlar yaparak orada bulunma nedenleri konusunda şüphe uyandırıyorlardı. Bu arada, programdaki yaklaşık 500 panelin içinde Konfüçyüs felsefesi, etik, Marksizm, ontoloji gibi alanlarda onlarca panel varken, toplumsal cinsiyet, kadın çalışmaları, beden gibi konularda sadece 11 panel vardı. Aktarmak istediğim üçüncü gözlemim ise FISP'in yeni yönetiminin seçildiği büyük toplantıdan (*General Assembly*). Türkiye Felsefe Kurumunu temsilen

1 FISP'in 70 yıllık tarihinde ilk ve tek kadın başkanın İoanna Kuçuradi olduğunu özellikle belirtmek istiyorum.

İoanna Kuçuradi ile ikimiz vardık bu toplantıda. Bazı kadın felsefecilerin çabasının da etkisiyle yakın zamanda FISP'in alt komitelerine Toplumsal Cinsiyet Komitesi (*The FISP Committee on Gender Issues*) de dahil oldu. Hiç şüphesiz bu güzel bir gelişme. Fakat, komitenin bu toplantıya hazır etmek için canla başla çalıştığı "Kadın Felsefeciler Takvimi"nin hazırlanmasında büyük emeği geçen ve komitenin önde gelen üyelerinden olan Sigridur Thorgeirsdottir'in birkaç kez söz aldığında söylediklerine verilen tepkilere ya da tepkisizliklere de bakarak bu konunun yalnız erkek değil kadın felsefecilerin neredeyse çoğunluğu tarafından da hâlâ marjinal görüldüğünü fark etmemek imkansızdı. Thorgeirsdottir, felsefede toplumsal cinsiyet ve kadın konularına dikkatin yetersiz olduğunu, alanın erkek egemen olmaya devam ettiğini ifade ettiğinde ya da Kongrenin açılışındaki panelde bütün konuşmacıların erkek olmasını eleştirdiğinde, bunlar, üzerinde düşünülmesi gereken haklı eleştirilerden ziyade bu konulara takıntılı bir kadının şikayetleri olarak görüldü birçoğu tarafından. Başka gözlemlerim de var ama gözlemlerimi Çin'deyken sıklıkla aklıma gelen bir anımı paylaşarak sonlandırayım. Bir süre önce yurtdışında katıldığım bir konferansta öğlen yemeğinde yanımda oturan bir erkek felsefeci ne konuda çalıştığımı sormuştu. Ben de "toplumsal cinsiyet, feminizm ve kadınların insan hakları" diye cevap vermiştim. Konuları yeterince felsefi bulmamış olmalı ki, "Hepsi bu mu (*Is that all*)?" diye sordu!

Konuşmama "Kadın Felsefeci Olmak: Feministlik Bunun Neresinde?" başlığını koymamın nedeni, bu soruya hazır bir cevabım olması değildi. Fakat, SWIP-Tr tarafından düzenlenen bu toplantının bu soruyu didiklemek için doğru bir ortam olduğunu düşündüm. Çin'deki kongreden sonra, daha önce de aklımı kurcalayan bu soru daha da önemli hale geldi benim için.

"Kadın Felsefeci Olmak: Feministlik Bunun Neresinde?" başlığı, mutlaka farkettiğiniz gibi, tek bir soru gibi dursa da aslında daha fazla soru içeriyor ya da birbiriyle ilintili bir dizi soruya çanak tutuyor. Örneğin, kadın felsefeci ve erkek felsefeci olmak ne demektir? Felsefecinin kadını-erkeği var mıdır? Felsefecinin cinsiyeti, o kişinin ele aldığı konuları, eleştirel düşünme kapasitesini, kavramasını, akıl yürütmedeki yetkinliğini belirler mi ya da etkiler mi? "Feminist" kelimesinin sıklıkla tutumları, yaklaşımları, yöntemleri, toplumsal hareketleri, cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına yönelik çabaları nitelemek için kullanıldığı düşünülürse, bütün bunları "feminist" yapan ortak payda nedir? Bir kişi için "feminist" olmak ne demektir? Feminist olmak için kadın olmak bir gereklilik midir? "Kadın felsefeci" felsefecinin kendine dair bir tanımı mıdır

yoksa başkaları mı onu kadın felsefeci olarak tanımlar? "Kadın felsefeci" ifadesi sorunlu mudur yoksa aksine, vurgulanmalı mıdır? Bunu vurgulamak feminist olmaya mı işarettir? Ya da tam tersine, yani feministlikten uzak düşüldüğüne mi? Çoğaltabileceğimiz bu çeşit sorulara verilecek cevaplar, esas olarak, kadın sorusuna ve feminizme dair bilgi birikimi, bu konudaki farkındalık, kadına karşı ayrımcılık karşısında alınan tutum ve kişinin ilgili konulara yaklaşımı ile yakından ilgilidir.

Bu soruların en az birkaçını kapsayan başka bir soruyla devam edersek, olaylara, kavramlara, bakış açılarına, düşüncelere, argümanlara, sorulara, sorunlara belli bir yönelmeyi imleyen "felsefece bakma"nın kendisinin cinsiyetli olduğunu söyleyebilir miyiz? Örneğin, Descartes'ın "Cogito Argümanı"nı inceleyen bir felsefecinin kadın ya da erkek olmasının bu incelemeye birbirinden farklı boyutlar getireceği iddia edilebilir mi? Diğer bir deyişle, kadın ya da erkek olmak, Descartes'ı böyle bir argüman kurmaya yönelten felsefi derdi kavramayı, yürüttüğü mantığı takip etmeyi, bu mantık yürütmenin geçerliliğini ve sağlamlığını incelemeyi, argümanı bu bakımdan kabul etmeyi ya da sorunlu bulmayı etkiler mi? Kısaca, felsefi bir soruya yönelmiş olan aklın, bir deyişle, cinsiyeti olduğundan veya cinsiyetli olduğundan bahsedebilir miyiz? Aklı, insandaki "düşünme, kavrama ve anlama gibi bilişsel kapasiteleri kapsayan bir yeti" olarak tanımladığımızda ve insan olarak bu yetinin hem erkekte hem de kadında olduğunu kabul ettiğimizde, aklın cinsiyetinden bahsetmek de mümkün gibi durmuyor.[2] Peki o zaman neden "kadın" ekleniyor "felsefeci"nin önüne? Çoğu zaman, diğer insani uğraşlardan farklı bir yerde görülen, yöntemi eleştirel düşünme olan, amacı, her soruyu içeren anlamıyla, "üzerine düşülmemiş hayatın insana layık bir hayat olmadığı" fikrinde kristalleşen felsefede bunun böyle olmasına şaşırsak da bu tam da "kadın pilot", kadın cerrah", "kadın CEO", "kadın ressam" ya da "kadın yazar" denmesiyle aynı nedendenmiş gibi duruyor. Yani, felsefeyle uğraşan/felsefe yapan öznenin erkek olduğu yerleşik anlayışına bağlı olarak kadın felsefecinin istisna olarak düşünülmesinden.

Simone de Beauvoir *Le Deuxième Sex*'in (*İkinci Cinsiyet*) "Giriş" bölümünde felsefi tartışmaları kastederek şöyle der: "Soyut tartışmalarda erkekler bana

2 Bununla birlikte, örneğin, Genevieve Lloyd'un *Erkek Akıl* kitabında yaptığı gibi eleştirel feminist perspektiften irdelendiğinde, Descartes'in argümanına içkin "akıl-beden" düalizminin erkek-merkezci bakış açısının süregelmesine yönelik katkısını ortaya çıkarılabilir. Fakat kanımca bu, feminist perspektifi benimseyen öznenin aklına cinsiyet atfedilebileceğini göstermez, öznenin dert edindiği soru ya da sorunun niteliği ile ilgilidir.

'Kadın olduğun için böyle düşünüyorsun' dediğinde çok sinirlenirdim. Ama bilirdim ki tek savunmam 'doğru olduğu için böyle düşünüyorum' olabilir ancak […] 'Tersini düşünmenizin nedeni erkek olmanız' diye cevap vermek söz konusu olamazdı zira erkek olmak bir tikeli imleyen bir özellik (*singularité*) olarak düşünülmez."[3] Felsefe eğitiminin sonundaki zorlu sınavları başarıyla tamamlayarak çok prestijli Ecole Normale Supérieure'den ikincilikle mezun olmuş olan Beauvoir'ın maruz kaldığı bu muamele manidardır. "Kadın doğulmaz, kadın olunur" önermesi ile feminist kurama tartışılmaz bir katkı yapmış olan Beauvoir, kadınla erkek arasındaki farklılıkta kadının statüsünü ifade etmek için "Ötekilik" kavramını kullanır. Ona göre "bilinen tüm toplumlarda kadın hep Öteki olarak ele alınmıştır." "Kadın", der Beauvoir, "erkek referans alınarak tanımlanır ve ayırt edilir; erkek kadın referans alınarak değil. Kadın, esas olanın/önemli olanın karşısında önemsiz olan/olmasa da olandır. Erkek Öznedir, Mutlaktır – kadın ise Öteki."[4] Erkekmerkezciliğin ya da fallogosantrizmin özünü çok da güzel ifade eder bu ünlü sözler. Fallogosantrizme geçmeden önce, "farklılık" kavramının iki anlamından bahsetmek yerinde olacaktır. Şimdi, "A, B'den farklıdır" dediğimizde farklılıktan neyi kastediyoruz?

1) Bir taraftan, "A, B'den farklıdır" önermesiyle bir karşılıklılığa işaret edilir. Bu durumda esasında "A ve B'nin farklılıkları var" diyoruz, yani, "A, B'den farklı ve B de A'dan farklıdır" demiş oluyoruz. Diğer bir deyişle, "A da B de tek tek ve kendileriyle aynı olmak bakımından benzer fakat bu benzerliğe rağmen birbirinden farklıdır"ı kastediyoruz.
2) Fakat "A, B'den farklıdır" demek başka bir anlamda da alınabilir: esas olanın B olduğu ve A'nın varlığının B'ye bağlı ve ikincil olduğu. Bu durumda, A'nınki B'ye bağlı bir varlık biçimi olarak alınır. B olduğu için A da vardır. Diğer bir deyişle, A'nın varlığı B'ninkinden bağımsız düşünülemez. Burada farklılık "A'nın B'den farkı var" anlamındadır. Yani söz konusu olan, A'nın, kriteri veren B'den farkıdır.

Beauvoir "Ötekilik"ten tam da bunu kasteder. Kadınla erkeğin arasındaki farklılık karşılıklılık anlamında değildir. "Farkı" ifade eder. Kadın erkekten birinci anlamda "farklı olması" bakımından değil, ikinci anlamda, "farkı olması" nedeniyle farklıdır. Bu farkı belirleyen özne de erkektir. İlk alıntıda,

3 Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sex*, Paris: Gallimard, 1949, s. 16.
4 *Age*., s .17.

"Tersini düşünmenizin nedeni erkek olmanız diye cevap vermek söz konusu olamazdı zira erkek olmak bir tikeli imleyen bir özellik olarak düşünülmez" demesi de bununla alakalıdır. Hatırlayalım, "Kadın erkek referans alınarak tanımlanır ve ayırt edilir; Erkek Öznedir, Mutlaktır — kadın ise Öteki." Birçok başka feminist kadın felsefeci gibi Beauvoir'a göre de erkek cinsi insanın arketipi olarak düşünülmüştür. İnsanın özelliklerini, kapasitelerini ve yapabilirliklerini taşıyıp taşımadığı konusunda şüphede olunan cins kadın cinsidir. Dolayısıyla, Beauvoir'ın verdiği otobiyografik örnekte olduğu gibi fikirlerinin felsefenin gerektirdiği eleştirel sınamaya tabi tutulmayı hak etmesinden önce, bir kadın olarak tartışmaya değer bir fikri olup olmayacağı sorgulanmaktadır adeta. Kadının erkekten, erkek olmamaklık anlamındaki farkı bir çeşit engel olarak karşısında durmaktadır. Ve bu, düşünmek, planlamak, sistem kurmak, norm belirlemek, en geniş anlamıyla üretmek gibi yürütülen insana has hemen tüm yapıp etmelerde kadının dışlandığı ve erkeğin egemen olduğu bir düzenin süregelmiş olduğu gerçeğiyle doğrulanmaktadır. Kadının varlığı, bir anlamda erkeğin varlığına bağlı bir var olma biçimidir, böyle düşünülür. Fatmagül Berktay'ın bir konferansta aktardığı Rus atasözü bu duruma güzel bir örnek teşkil eder: "Karşıdan iki kişi geliyor zannettim, meğerse bir adam ve karısıymış."

"Flirting with the Truth: Derrida's Discourse with 'Woman' and Wenches" başlıklı makalelerinde fallogosantrizmin çok güzel bir tanımı veren Ellen K. Feder and Emily Zakin'e göre "fallogosantrizm, içinde ikili hiyerarşik kategorilerin kurulduğu ve baskın terimleri maskülen, maskülen terimleri de baskın olarak imlenen logosantrizmin işleyişine işaret eden bir kavramdır." Feder ve Zakin şöyle devam eder: "Feminist bir perspektiften bakıldığında, fallogosantrizm, anlaşılabilir/kavranabilir tecrübenin maskülen perspektifi öncülleyen dışlayıcı ve ayrıcalıklı kategoriler yoluyla üretilmesi olarak düşünülebilir."

Dünyada kadın ve erkeğin arasındaki eşitsizliklerin, kadının baskı altında tutulmasının, maruz kaldığı özgürlük ve hak ihlallerinin yaygınlığına bakıldığında fallogosentrik tutumun hâkim olduğu gerçeği de gün gibi apaçıktır aslında. Kadını "insan" olarak ikincil konumuna indirgeyen, erkekle eşit statüde insan olarak aşkınlığını teslim etmeyen, bedenle özdeşleşmeye, içkinliğe, toplumun biçtiği rollere mahkûm eden erkekmerkezci bakış açısı o kadar uzun zamandır tedavüldedir ki, öteden beri normal ya da doğal olarak algılanmaktadır. John Stuart Mill'in çok güzel ifade ettiği gibi, "Doğadışı olanın genellikle

sadece alışılagelmemiş olan anlamına geldiği ve olağan olan her şeyin, doğal gözüktüğü doğrudur". İşte erkek egemenliği de böylesi bir "doğallık" algısı yoluyla hükmünü sürdürmeyi başarmıştır. Her ne kadar toplumsal cinsiyete dair anlayış farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda, inanç sistemleri, üretim mekanizmaları, kültürel pratikler, politik ideolojiler gibi etkenlerle değişkenlik göstermiş olsa da, insanlık tarihine bakıldığında günümüzde anlaşıldığı anlamıyla toplumsal cinsiyet eşitliğinin henüz sağlanmamış olduğu görülür. Nitekim, Dünya Ekonomik Forumunun yürüttüğü, politikaya ve iş gücüne katılım, sağlık ve eğitim olmak üzere dört alanda yapılan ölçümlerin verilerinin yayımlandığı Küresel Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Uçurumu Raporunda (2017) uçurumun kapanması için, Batı Avrupa'da 61 yıl, Güney Asya'da 62 yıl, Latin Amerika ve Karayipler'de 79 yıl, Sahara Altı Afrika'da 102 yıl, Doğu Avrupa ve Orta Asya'da 128 yıl, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da 157 yıl, Doğu Asya ve Pasifik'te 161 yıl ve Kuzey Amerika'da 168 yıl geçmesi gerektiğini ön görülmektedir.

Tarih boyunca hâkim olan erkek merkezci anlayış, kadına ve erkeğe farklı özellikler, roller ve görevler biçmiş ve erkeği imleyen özelliklerin —ki son tahlilde bunlar erkeğin insanın arketipi olarak kurulmuş olmasıyla ilintilidir— kadını imleyenlerle hiyerarşik karşıtlıklar cinsiden içselleştirilmesine neden olmuştur. Bilindiği gibi, erkek akıl ve mantık, kadın beden ve duyguyla, erkek kamusal alan, kadın özel alanla, erkek aşkınlık, kadın ise içkinlikle özdeşleşmiştir. Dolayısıyla, neredeyse farklı türlermiş gibi, potansiyelleri, kapasiteleri, yapabilirlikleri ve faaliyet alanları da ayrıştırılmıştır. Martha Nussbaum'un özetlediği gibi, "Kadınlar çoğunlukla, yasalar ve kurumların onur sahibi kişiler olarak saygısını hak eden, kendi içinde amaçlar olarak muamele görmezler. Bunun yerine, diğerlerinin gayeleri için birer araçtan başka bir şey değillermiş gibi muamele görürler – çocuk doğururlar, bakım görevini üstlenirler, cinsel objeler ya da ailenin genel refahının sağlayıcısıdırlar". Durum genel olarak böyledir. Yüzyıllar boyunca, insana has kapasite ve olanakların kullanımının söz konusu olduğu bilim, sanat, felsefe, hukuk, politika gibi alanlar erkeğin tekelinde olmuştur. Yerleşik anlayışlar nedeniyle hem toplum hem de kurumlar nezdinde bu alanların hâkimi erkek olmuş ve katkısı teslim edilen çok az sayıdaki kadın da "kadın matematikçi", "kadın ressam", "kadın felsefeci" olarak anılmış, adları tarihe istisnalar olarak yazılmıştır.

Genevieve Lloyd, Batı Felsefesi geleneğindeki akıl ideallerini felsefe tarihinden örneklerle irdeleyerek erkeğin akıl yürütme biçimlerinin logosla ilintilen-

dirilip kadının dışlandığını anlattığı ufuk açıcı *Erkek Akıl* (*The Man of Reason*) kitabında şöyle der: "Aklın erkekliği, tam olarak ne akıldan ne de toplumsal cinsiyetten gelen bir şeydir. Ona uygun olan özne ne erkeklerdir ne de kadınlar; sadece kavram ve ilkelerdir. Bu simgelerin işleyişiyle ilgili bir erkekliktir". Lloyd'a göre, erkekliği ve kadınlığı ortaya çıkaran, yani bir anlamda varlaştıran kavram ve simgeler ise aklın kavranış biçimleriyle yakından ilgilidir. Neredeyse insandan bağımsız, kendi başına bir varolan olarak idealleştirilen Akıl, doğaya aşkın, logosa yakın, bilginin, etiğin, siyasi düzenin beşiği olarak görülmüştür. Akıl, bir anlamda, değer ölçütü olarak ele alınmış ve yüceltilmiştir. Beauvoir'ın "ebedi kadın miti" kavramıyla betimlediği gibi, ikircikli özellikler barındırdığı düşünülen, Tina Chanter'ın "Abjeksiyon ve İkircillik: Simone de Beauvoir'ın Mirası" (*Abjection and Ambiguity: The Legacy of Simone de Beauvoir*) başlıklı makalesinde "vahşi terbiye edilmemiş şehevi bedenlilik"le özdeşleşmiş ve "insani düzene dahil olma onuruna nail olamamış" olduğunu söylediği kadın, tarih boyunca doğaya ve duyguya yakın ve bahsettiğimiz anlamda Akla uzak addedilmiştir. Aklın bir değer ve norm olarak kavramsallaştırılması, erkeklik ve kadınlık ile ilişkilendirilen karşıtlık düşüncesinin temsillerinden belki de en önemlisidir. Halk deyişlerine bile geçmiştir: saçı uzun aklı kısa! Kadın aklının "kısalığı", Doğal Teoloji kuramının etkisi altındaki Sami Dinlerinde, kadının Tanrı'nın düzenine vakıf olmaktaki eksikliği ve yerinin soyun devamını sağlamakla sınırlandırılması, ancak iki kadının şahitliğinin bir erkeğinkine eşit görülmesi gibi anlayışlara yol açmış, kadına aklının ermeyeceği söylenip, "yer"ini bilmesi öğütlenerek onu, bilimsel ve politik faaliyetlerden dışlanmayı da içeren ayırımcı tutumlara maruz bırakmıştır. Erkeğin aklı imleyen simgelerle özdeşleşip aşkınlık, kamusal düzen, uygarlık, kültür, bilgi üretimi, tarihe yön verme, gelişme, yenilik, ilerleme ve benzeri değerlerin öznesi olarak kabul edilmesi, kadının ise duygu, içkinlik, doğa, aynı olanın yeniden üretimi, kısır döngüsel tekrar, yaşamın tüketilen temel ihtiyaçlarının sağlayıcısı olarak görülmesi yüzyıllar boyunca süregelmiştir. Daha önce tek tük örnekleri olmakla birlikte, kadınların erkeklerle aynı insani olanaklara sahip olduğunun farkındalığının oluşmasının ancak 180 yıllık bir tarihi vardır. İnsanlık tarihinin başlangıcının binlerce yıl geriye gittiği düşünülürse, adeta daha dün!

Toplumsal cinsiyet ve queer araştırmalarının bir alan olarak ortaya çıkmasıyla, feminist söylem de bu çalışmalarla etkileşim halinde farklı yöntem ve çözümleme biçimlerini içererek genişlemiş ve merkezindeki "kadın sorusu"na ve içerdiği problemlere yönelik çözümlemelerin, yapıçözümcülük,

post-yapısalcılık, eleştirel sosyal kuram gibi yaklaşımlarından etkilenerek dönüşmesine paralel olarak kapsamı, öznesi ve amacı konusundaki tartışmalar da çeşitlenmiştir.

Kadına karşı ayrımcılık ve baskı bağlamındaki tartışmaların yönünü belirleyen belki de en önemli kırılma noktası, cinsiyetten ne anlaşıldığı veya anlaşılması gerektiği sorusunun bilinçlendirilmesidir. 19. yüzyılın ortalarında başlayan erkekle eşit politik haklar talebi dünyanın bazı bölgelerinde kısmi olarak hedefine ulaşmış olsa da, cinsiyet konusundaki irdelemenin kendi başına bir sorun olarak ele alınmaya başlanması için neredeyse bir yüzyıl geçmesi gerekmiştir.

Bildiğimiz gibi, feministlerin bedenin cinsiyeti (*sex*) ile toplumsal cinsiyeti (*gender*) birbirlerinden ayırarak, birini biyolojik/anatomik, diğerini toplumsal ya da kültürel bir kategori olarak ele almaya başlamaları ancak altmış küsur yıl kadar geri giden bir durumdur. Feministlerin çalışmalarında çerçeve ve kavramsal araç işlevi gören biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet farkı çok uzun zaman bir referans noktası olarak da kullanılmıştır. Bu ayrımın altını çizen kuramcıların pek çoğu, biyolojik cinsiyeti, biyolojik/anatomik bir kategori ve toplumsal cinsiyeti, kadın ve erkek cinsiyeti taşıyan kişilerin kimlik özelliklerini kapsayan, geniş anlamıyla kültürel bir kategori olarak ele almanın, kişinin toplumsal cinsiyetinin, başta üremeye dair olanlar olmak üzere, bedensel özellikleri tarafından deterministik olarak belirlendiği yolundaki yerleşik anlayışı yıkacağını düşündüler. Diğer bir deyişle, bu yaklaşım, feminist çevrelerde hem biyolojinin kader olduğu inancını hem de bu özcü anlayış üzerinde temellenen, erkeğin hemen her bakımdan kadından üstün olduğu yolundaki yerleşik anlayışı altüst etme potansiyeli bakımından çok önemli bulundu. Karşı çıkılan bu birbiriyle ilintili heteroseksist anlayışların Antik dönemden Ortaçağa ve modern bilime yayılan gerekçelendirilmeleri ve kadınların yaşamlarına olan etkileri mercek altına alındı. Biyolojik özcülük ve yol açtığı deterministik anlayışı ortaya koyan ve eleştiren Simone de Beauvoir, Elizabeth Lloyd, Ludmilla Jordanova, Elizabeth Spelman, Nancy Tuana, Genevieve Lloyd, Janet Kourany gibi düşünürler çok ses getiren eserler yazdılar. Öyle görünüyor ki, biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet farkı büyük ölçüde, Toril Moi'nin biyolojik cinsiyetin "nüfuz etmiş/yayılmış" (*pervasive*) olarak tanımladığı yaygın betimlenişine feministlerin verdiği tepkiden doğdu.

Nitekim, kadına yönelik baskının farklı kültürlerde nasıl sürdürüldüğünü göstermek için hayli açıklayıcı ve etkili olan "cinsiyet-toplumsal cinsiyet sis-

temi" (*sex-gender system*) kavramıyla feminist literatüre önemli katkı yapmış olan Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" başlıklı makalesinde, bedende temellendirilen cinsiyet farklılıklarının ve cinsel dürtünün "biyolojik" olduğunu ve toplumsal cinsiyeti üreten "ham madde" işlevini gördüklerini iddia eder. Rubin, etnolojik çalışmaların verilerinden de faydalanarak, bütün toplumların cinsel hayatı geleneksel olana uyumlu hale getirdiklerini ve dolayısıyla biyolojik cinsiyeti, farklı biçimlerde de olsa, mutlaka toplumsal cinsiyete dönüştürdüklerini ileri sürer. Ona göre, toplumsal ve kültür olarak şekillenen insan türü için cinselliğin "doğal" olduğu da söylenemez. Dolayısıyla, biyoloji "kader" olmadığı gibi, hiçbir suretle güç ilişkilerinin etkisinden muaf olmayan toplumsal cinsiyet de her zaman baskı içerir ve baskı üretir. Bu baskıya tabi olan cinsiyet de çoğunlukla kadınlardır.

Burada, Rubin'in anlatımı dolayımıyla örneklenen biyolojik determinizme karşı yaklaşımı benimseyen feministler, biyolojik cinsiyeti kültür ve tarihin dışında konumlandırarak, toplumsal cinsiyeti merkeze aldılar ve farklılığı esas olarak heteroseksist bir çerçeve içinde kavramsallaştırma yoluna gittiler. Bedenin iyice soyutlaştırılarak dışarda bırakılması Moi'nin dediği gibi, "tarihsel ve sosyalleşen beden"in göz ardı edilmesine yol açarak, bedenli öznellik (*embodied subjectivity*) sorusunu, bir anlamda, havada bıraktı. Varlığını 1990'lardan sonra göstermeye başlayan post-yapısalcı yaklaşımı benimseyen kuramcılar ise bu problemi irdeleyerek, biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının kendisini reddetmeye götüren eleştiriler ileri sürdüler. Hiç şüphesiz bu kuramcıların en önemlilerinden biri, "belki de biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet gibi kültürel olarak oluşturulmuştur; belki de biyolojik cinsiyet toplumsal cinsiyetten başka bir şey değildir" diyen Judith Butler'dır.

Post-yapısalcı yaklaşımı Butler örneğinde biraz daha açmadan önce, esas itibariyle, cinsiyet farklılığını kavramsallaştırmanın iki biçimi olan biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını ve aralarındaki ilişkiyi ele alırken gözden kaçırmamamız gereken bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Toril Moi'nin de belirttiği gibi, burada esas sorun, farklı bedensel morfolojilerin kendileri değil, bu farklı özelliklerden zorunlu olarak çıktığı düşünülen sosyal ve politik sonuçlardır. Diğer bir deyişle, biyolojik determinizmdir. Moi'ye göre, "feministlerin reddetmesi gereken tek özcülük türü, biyolojik determinizmdir". Buna tamamıyla katılıyorum. Biyolojik determinizmin tarih boyunca yol açtığı ayrımcılık ve baskıyı açıklamak ve sorunlarına işaret etmek için, biyolojik

cinsiyetin bir anlamda toplumsal yorumu olarak ortaya atılan cinsiyet farklılığının toplumsal ve kültürel boyutu ile ilgili tartışmalar, özcülüğe karşı gelirken, sorunu bir bakıma kökünden çözmek için, bedeni neredeyse bütünüyle dışarıda bırakmışlardır. Kadın sorusuna, "farklılık" perspektifinden yaklaşan ve kadına has bedensel özellikleri, duyguları, sezgileri, dili ve kadın yazınını (*l'écriture féminine*) merkeze koyan Luce Irigaray, Antoinette Fouque, Helène Cixous gibi felsefecilere duyulan tepki de esas olarak bundan kaynaklanmıştır. Toplumsal cinsiyetin doğal değil de kültürel ve toplumsal olarak yapılanmış olduğunu göstermek için harcanan bu kadar çabadan sonra, kadın olmanın farkının altının çizilmesi, tabiri caizse, bir çuval inciri heba etmek, dahası, eşitliğe giden yolu dinamitlemek olarak görülmüştür.

Post-yapısalcı yaklaşıma değinmek için Butler'a geri dönersek, Butler ilk baskısı 1990'da yapılan ve belki de en çok okunan kitabı olan *Cinsiyet Belası*'na (*Gender Trouble*) 1960'lardan beri süregelen feminist yaklaşımın kapsamlı bir eleştirisiyle başlar. Biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının heteroseksist bir kabul üzerine kurulduğu iddiasını söylediklerine temel alır ve Foucaultcu bir yaklaşımla, özne olmanın ve temsil edilmenin bilgiyi de üreten güç ilişkileri (*power relations*) ve güç ilişkilerinin yarattığı tabiyet (*subjection*) dışında ele alınamayacağını açıklayarak, biyolojik cinsiyeti anlamlandırmamızın da bu sistemin sonucu olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, biyolojik cinsiyet doğal değildir ve güç ilişkilerinin etkisiyle ortaya çıkan ve bir anlamda, empoze edilen toplumsal cinsiyet normları yoluyla yorumlanan bedenin "cinsiyeti" de toplumsal cinsiyetten başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, bedeni kadın ya da erkek bedeni yapan toplumsal cinsiyet normlarına uygunluktur, bedenin özelliklerinin bunun dışında kendi içinde, mutlak bir anlamı yoktur. Butler'ın çözümlemesinin etkileyici olduğuna hiç şüphe yok fakat biraz önce dikkat çektiğimiz noktaya dönersek, Butler'ın bir anlamda tersine çevirdiği nedensellik ilişkisi de sorunsuz değil gibi duruyor.

"Normal" olarak kabul edilen bedenlerin özelliklerine ve sadece iki cinsiyetin varlığına dayalı heteroseksist kabul sorunlu olmakla birlikte, buradaki sorun bedenlerin bu özelliklere sahip olmaları değil, kadın ve erkeğin davranış, istek, duygu ve yaşamlarının belli bir biçimde olmasını dikte ettirmesi, yani baskıcı sosyal ve politik normlara temel teşkil etmesidir. Moi, Anne Fausto-Sterling'in iki değil beş tane olduğunu öne sürdüğü toplumsal cinsiyet türüne referans vererek şöyle der: "İkiden fazla cinsiyet olduğunu ya da ikiden fazla baskıcı cinsiyet normuna takılıp kalmayacağımızı garanti eden hiçbir şey yok.

Üç, beş ya da on cinsiyetli bir sistemin sadece iki tane olandan daha özgürleştirici olduğuna inanmamızın temeli ne?" Kaldı ki, gerçekten de, kadın ve erkek dışında başka cinsiyetlerin olması, kadın ve erkekten anlaşılan her ne ise, bunu temelden sarsıp alt üst edecek midir?

Kadın sorusu bağlamında genelleme yapılarak, baskı ve ayrımcılığın kadınların toplumsal cinsiyet normlarının kıskacında kalmasından kaynaklandığı iddiası dahilinde tek tek kadınların sadece kendilerinin yaşadıkları kişisel bedensel varoluşu gözden kaçırılabilmektedir. Kanımca bu iddia kadar, kadınların bedenlerinin tüm özellikleri ile sürdürdükleri cinsiyetli varoluşlarının toplumsal cinsiyetlendirilmeden başka bir şey olmadığını öne sürmek de en azından eksiktir. Her iki durumda da insan türünün bazı özellikleri ile kendi içinde bütünlüğü olan tek tek kişilerin durumu arasında ayrım yapılmıyor gibi durmaktadır.

Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet konusuna yaklaşımını çok ufuk açıcı bulduğum Beauvoir'ın "yaşanan beden" (*le corps vécu*/*lived body*) fikrinden bahsetmenin yerinde olacağını düşünüyorum. Her ne kadar biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet tartışmalarının sonucunda kadın ve erkeğin ne olduğu ya da "kadın" ve erkek" dediğimizde ne kastettiğimiz iyice bulanıklaşmış ve dahası, varlıkları gittikçe şüpheli hale gelmiş gibi dursa da, Simone de Beauvoir, *Le deuxième sex* kitabında, etrafa şöyle bir göz atmanın insanların kadın ve erkek olarak iki gruba ayrıldığını doğrulayacağını söyler: "Gerçekten de gözlerini açarak biraz dolanmak bile insanlığın, giysileri, yüzleri, gülümsemeleri, hareketleri, ilgi alanları, uğraşları, birbirinden belirgin olarak farklı iki kategoriye ayrıldığını tespit etmek için yeterlidir. Bunlar yüzeysel farklılıklar olabilirler ve belki de birgün yok olacaklar. Ama şu anda [bu farklılıklar] şüpheye yer bırakmayacak kadar apaçık." Dikkat edilirse Beauvoir burada anatomiye ya da biyolojiye atıfta bulunmaz. Fenomenolojik bir gözlem söz konusudur. Bu sözler, "kadın doğulmaz, kadın olunur" iddiasıyla uyum içindedir. Beauvoir'a göre, bedenli varoluşumuzu her zaman tarihsel, toplumsal ve politik bir bağlam ya da "durum" içinde sürdürür ve tecrübe ederiz. Fakat Beauvoir'ın "beden bir durumdur" demesindeki anlam bununla sınırlı değildir. Şöyle der: "Beden bir *şey* değildir, bir durumdur: dünyayı kavramamızdır ve projelerimizin bir taslağıdır." Dünyayı bedenli varlıklar olarak kavrarız ve kendimizi bedenli varlıklar olarak gerçekleştiririz. Beauvoir, kadının belli bir kadere mahkûm edilmesinin biyolojik/anatomik özelliklerden kaynaklanmadığını öne sürerek, kadının neden "Öteki" olarak görüldüğünün bu özellikler bakımından temellen-

dirilemeyeceğini söyler. İnsanların dünyayı kavrama biçimlerinin birbirinden farklı olduğu açıktır ve bu farkı yaratan da kişinin öznelliğini belirleyen ve sadece kendisine has olan yaşantısıdır (*l'expérience vécu/lived experience/erlebnis*). Kişilerin durumlarını ve davranışlarını anlamlandırmaları ancak bu yaşantı bağlamında mümkün olur. Bedenli bir varolan olarak, yaşantılarımız, bir anlamda tortu bırakarak, bir durum içinde olma halimizi belirler. Husserl'den çok etkilenen Beauvoir'a göre her daim durumumuz ile yönelimsel bir ilişki içindeyizdir. İnsan hiçbir zaman salt izleyici konumunda değildir—kişinin içinde bulunduğu durum tamamıyla dışında cereyan etmez—durumumuz aynı zamanda öznelliğimizin oluşturucu öğesidir.

Beauvoir'a göre bedeninin özellikleri kadının durumunu belirleyen önemli bir faktördür ama daha önce de belirttiğimiz gibi bu kadının neden "Öteki" olduğunu açıklamaz. Beauvoir'ın "bedenin bir durum olduğu" açıklaması, hem bedeni yok sayma pahasına toplumsal cinsiyeti ön plana çıkaran anlayışlar, hem de biyolojik cinsiyeti toplumsal cinsiyete indirgeyen anlayışlardan farklı bir yaklaşımdır. "Kadın doğulmaz, kadın olunur" önermesi biyolojik cinsiyeti sorgulayan bir yaklaşımda temellenmez. Beauvoir'a göre sorun kadının dişil özelliklere sahip bir bedeni olması değildir; sorun "insanlığın, insanın dişisini neye dönüştürdüğüdür." Beauvoir burada "dişi" için "*femelle*" kelimesini kullanır. Bu, Fransızcada hayvanın dişisi için kullanılan kelimedir. Kadının biyolojik/anatomik özellikleri vardır ama bunlar ne kadını tanımlamak ne de neden ikincil konuma indirgendiğini açıklamak için yeterlidir. Her tek kişi için olduğu gibi her kadının bedeni de bir durumdur. Kendini bir sosyal durumun içinde bulan kadın, bu baskıcı durumu bilinçli seçimleri ve projeleri ile dönüştürmek için çok çaba sarf edebilir, az çaba sarf edebilir ya da hiç çaba sarf etmeyebilir. Diğer bir deyişle, yaşanan beden, durum-içindeki-bedendir. Beauvoir'ın benimsediği varoluşçu yaklaşımla uyumlu olarak durum, sadece "olgusallık" (*la facticité/facticity*) diye adlandırdığı maddi ilişkilerin, toplumsal ve fiziksel çevresinin yol açtığı bir şey değildir, özgürlüğünü de kapsar.

Kısaca açıklamak gerekirse, varoluşçu felsefede özgürlük, bir anlamda, insanın özüdür. Jean-Paul Sartre'ın *L'être et le néant* (*Varlık ve Hiçlik*) kitabında detaylı olarak üzerinde durduğu gibi, insanın özgürlüğü, kişinin kendini dilediği şekilde var etmek için eylemde bulunması, yani içinde bulduğu olgusallığı aşarak bu durumu değiştirmek üzere eylemde bulunmasıdır. Bu kendisinin koyduğu ya da benimsediği amaç gerçekleşmemiş olduğu için he-

nüz bir "hiç"tir. Diğer bir deyişle, insanın yapısı içinde yapacağı eylemin ne olduğunu belirleyen hiçbir şey yoktur. Özgürlük burada "belirlenmemişlik" anlamındadır. Kısaca, kişi olarak insanın varoluşunu önceden belirleyen hiçbir şeyin olmaması, insanın yapısı itibariyle özgür olması demektir. Dolayısıyla, Sartre'a göre insan bir "hiç" olarak başlar ve yapıp ettikleriyle kendini var eder. Beauvoir, Sartre'ın sadece ontolojik açıdan ele aldığı özgürlüğün ayırımcılığa uğrayan kişi ve grupların durumunu açıklamak için yeterli olmadığını düşünerek, özgürlük konusunu etik düzleme taşır. Önde gelen Beauvoir yorumcularından Moi'ye göre, "Bedenin bir durum olduğunu iddia etmek, bir kadının bedeninin anlamının, onun özgürlüğünü kullanış biçimine bağlı olduğunu kabul etmektir." Hiç şüphesiz, bu yaklaşım biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının temelinde olan doğa-kültür ayrımını ve cinsiyetçiliğe bu ayrımın neden olduğu fikrini reddetmek demektir. Cinsiyete bağlı baskı ve ayırımcılıktaki esas sorun, biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı ya da cinsiyetin bu iki biçiminin birbirine indirgenmesi ile açıklanacak bir sorun değildir. Moi'nin haklı olarak dikkati çektiği gibi, daha fazla cinsiyetin var olduğu bir sistemde baskı veya ayrımcılığın azalacağı ya da son bulacağını garanti eden hiçbir şey yoktur.

Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*[5] (*Ethics of Ambiguity*) kitabında, insan türüne has varolma biçiminde merkezi önemde olan "özgürlüğü" kastederek: "Dikkatimizi bu özgürlüğe çevirirsek, kapsamı evrensel olacak bir davranış ilkesi keşfetmemiz çok olasıdır" der. Kanımca bu cümle Beauvoir'ın özgürlüğü, özellikle Sartre'a has varoluşçu görüşteki ontolojik anlamından öteye taşıdığına ve eylemin esas olduğu pratik alana ve bu alanın etik/politik boyutuna vurgu yaparak ele aldığına işaret etmesi bakımından çok önemlidir. Beauvoir, Sartre'ın tanımladığı türden özgürlüğün, baskı altında olunan durumlarda imkânsız olduğunu vurgular. Ona göre ontolojik özgürlük tek başına yeterli değildir zira özgürlükler birbirine bağlıdır. Dolayısıyla, Beauvoir'a göre özgürlüğün Sartre'ın tanımladığı anlamda "varoluşun özden önce geldiği" anlayışında temellenen ontolojik boyutunun ötesinde pratik, yani eylemi ilgilendiren bir boyutu da vardır. Kişiler eylemleriyle, diğerlerinin seçimleriyle kendilerini var etme olanaklarını gerçekleştirmelerini mümkün kılabileceği gibi bunu kısıtlayabilir ve hatta imkânsız hale getirebilir de. Bir örnek vermek gerekirse, kız çocuklarının eğitim almaları engellendiğinde, bu eğitimin

5 Beauvoir, Simone de, *Pour une moral de l'ambiguïté*, Paris: Gallimard, 1947.

sağlayacağı kendini var etme olanakları da ellerinden alınmış olur. Beauvoir *Pyrrhus et Cinéas*'da, "Ben [diğerinin] durumunun olgusallığıyım. Diğeri buna bağlı olarak özgürdür […] diğerinin üstüne çöken kader her zaman biziz" diyerek özgürlüklerin karşılıklı bağımlılığına dikkat çeker. Beauvoir'a göre "baskının mümkün olması özgürlüklerin karşılıklı bir bağımlılık ilişkisinde olmalarındandır ve baskı tam da bu yüzden çok kötüdür." Baskı altındaki bir kişinin varoluşsal olanaklarının gerçekleşme imkânı en iyi ihtimalle kısıtlanmıştır. Beauvoir'a göre, böylesi bir yaşam sadece "ölmemektir" ve "insanın varoluşu tuhaf bir bitkininkinden ayırt edilemez." Sonia Kruks, Beauvoir'ın kadınların mahkûm edildikleri içkinlik ve baskıda tutulmuşluk hallerine dair açıklamalarını yorumlarken önemli bir noktaya dikkat çeker: Kruks'a göre kadınların tabi edildikleri bu durum, bir durumda olma haline, belli bir kategoriye mensup insanlar tarafından benzer biçimlerde tecrübe edilen nesnel bir gerçeklik olarak yaklaşmamıza imkân verir.

Bu benzer biçimde tecrübe edilen durumun ya da gerçekliğin, insanın dişisinin "Öteki"ne dönüştürülmüş olmasının salt anatomik özelliklere yüklenen anlamlarla, yani biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet çerçevesine bağlı olarak açıklanması mümkün olmadığı gibi, kanımca bu ayrımın feminizmin nihai amacı olan, her tek kadının olanakları olan bir türün mensubu olarak kendini, cinsiyeti nedeniyle kısıtlanmadan dilediği gibi var edebilmesine yönelik katkısı çok şüphelidir. Bu ayrımın yaşanan sorunları anlamayı kolaylaştıran kavramsal boyutunu reddediyor değilim elbette. Fakat başta "kadın felsefeci" özelinde sorduğum soruya dönersem: "Kadın felsefeci" felsefecinin kendine yönelik bir tanımı mıdır yoksa başkaları mı onu kadın felsefeci olarak tanımlar? Her ikisi de gibi duruyor ama farklı bakımlardan. Amin Maalouf'un *Ölümcül Kimlikler* kitabında açıkladığı gibi insanlar en fazla saldırıya uğrayan aidiyetlerini temel kimlik olarak kabul etmeye ve kendilerini onun üzerinden tanımlamaya eğilimlidirler. Dolayısıyla, örneğimiz felsefeci olmak olduğuna göre, birçok kadın felsefeci, baskıya maruz kalmalarının nedeni olan cinsiyet kimliklerini öne çıkararak kendilerini kadın felsefeci olarak tanımlarlar. Bununla kastettikleri, kadın olmanın felsefi uğraşın özüne dair bir fark yarattığı değildir diye düşünüyorum; daha ziyade, kadınların da en az erkekler kadar iyi felsefe yapabildiğini vurgulamaktır. Fakat bunu yaparken, bir taraftan "felsefeci olarak cinsiyetimize değil işimize bakın" deriz, bir taraftan da, kendimizi feminist olarak tanımlayalım ya da tanımlamayalım, kadın olarak en az erkekler kadar iyi felsefeciler olduğumuzun

tanımasını talep ederiz. Dolayısıyla, özcülüğü çağrıştıran kavramcılık (*conceptualism*) ve "kadın" ve "erkek" sözcükleri ile ifade ettiklerimizin sadece adlar olduğunu öne süren nominalizm arasında sıkışıp kalırız. Kanımca, kadın sorusunu biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikilemi çerçevesine oturtmak da, benzer bir biçimde, feminizmin esas derdi olarak gördüğüm, kişi olarak kadının insani olanaklarının gerçekleşebilmesi noktasının gözden kaçırılmasına neden olmaktadır.

Bir ortamda kaç erkek ve kaç kadın var diye sorulduğunda, sayıp söyleriz, öyle değil mi? Aristoteles'in söylediği gibi, dilsel bağlam bu terimlere ne anladığımızın en yalın ve en genelgeçer anlamını verir. Beauvoir'ın, gözlemin "insanlığın, giysileri, yüzleri, gülümsemeleri, hareketleri, ilgi alanları, uğraşları, birbirinden belirgin olarak farklı iki kategoriye ayrıldığını" gösterdiğini belirtmesini doğrular nitelikte, kişileri kadınsı ve erkeksi olarak imlememize neden olan açık işaretlere bakarak yaparız bu sayımı. Çeşitli kadın hareketlerini düşünürsek, örneğin, tacize karşı "mor iğne" eylemi başlatan, "biz de varız", "kadınız, sokaktayız", "bedenimiz bizim" sloganlarıyla ortaya çıkan, "Kardelenler" projesini yürüten, eşit politik ve sosyal haklar talebini haykıran kadınlar, "kadın" göstereninin üstüne yüklenen tüm anlamlarla bir görünüş, bedensel bir varoluş biçimine takılı kalmışlığa karşı, kadınların kendilerini –yaşamlarının ve bedenlerinin olanaklarını diledikleri gibi gerçekleştirmelerini da kapsayacak şekilde– var etme ve yaşamlarını kendi ellerine alma hakkını savunmaktadır. Kanımca, burada esas olarak kadının kendi hayatına dilediği yönü verme özgürlüğünün talebi söz konusudur. Bir kız çocuğunun erkek kardeşlerine verilen imkândan, hak ve özgürlüklerden mahrum edilmesi, Beauvoir'ın dediği gibi *"femelle"* yani dişi bedene yüklenen toplumsal cinsiyet normlarının sonucudur. Biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı, cinsiyetin bu iki anlamını ortaya çıkarmak, cinsiyete dair heteroseksist algıyı sorgulamak ve cinsiyet normlarının toplumsal inşasını açıklamak bakımından çok önemli olmakla birlikte, belli bir morfolojisi olan bedenimizin dünyadaki biricik varlığımızın taşıyıcısı olduğu gerçeğini ve ancak ölümle biten kendimizi var etme çabamızı bedenli bir varlık olarak sürdürdüğümüzü göz ardı ediyor gibi durmaktadır. Kanımca, baskı ve ayrımcılığa biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ilişkisi açısından yaklaşmanın en belirgin açmazı da bu noktada ortaya çıkar. Bu açmaza düşmeden ve kadına karşı ayırımcılığın yarattığı sorunların kaynağına odaklanarak ilerlemek ve feminizmin talep ve amacını bu temele oturmak mümkün olur mu?

Beauvoir, kadınların kendilerini insan olarak olumladıkları oranda ebedi kadın mitinin ve kadının "Öteki" olarak görülmesinin tarihe karışacağını söyler. *Le deuxième sex* kitabını bitirdiği cümle ise kanımca bu vurgunun en iyi ifadesidir: "Özgürlük devrini gerçekleştirmek insana düşmektedir; bu zafer için erkekler ve kadınlar, birlik içinde ve mutlaka, doğal farklılıklarının ve her şeyin ötesine geçerek kardeşliklerini olumlamak zorundadırlar". Ayrıca, Beauvoir, *Le deuxième sex*'in Giriş bölümünde, bu kitaptaki bakış açısının "varoluşçu ahlak" olduğunu da söyler. Bu bakış açısı, Beauvoir'ın –kendine has olduğunu gözden kaçırmamamız gereken– özgürlük ve sorumluluk anlayışlarıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Baskı altında bırakılan kişi her ne kadar ontolojik olarak özgürse de ve bu özgürlüğü elinden alınamasa da bu kişinin davranışları açısından kısıtlanması yani bu anlamda varoluşsal seçimlerini yapabilme özgürlüğünün elinden alınması söz konusudur. Beauvoir'a göre özgür kişilerin yarattığı ortamda olabilmek, kişinin özgür olmak için gereksinim duyduğu bir şeydir.

Beauvoir sadece insanın durumunu tasvir etmeyi amaçlamaz, aynı zamanda bu alanın etik sorumluluk alanı olduğuna da dikkat çeker. Her birimizin özgürlük imkânı diğerine bağlıysa ve bu anlamda ortak bir "kader" paylaşıyorsak, diğerinin özgürlüğünü dikkate alarak/hiçbir zaman göz ardı etmeyerek davranmakla da sorumluyuzdur. Diğer bir deyişle, tepkimiz bir çeşit hesap verme perspektifinden olmak zorundadır. Aksi takdirde diğerinin özgürlüğünü ve kendini projeleri yoluyla var etmesini engelleyebilir ve etik bakımdan yanlış davranmış oluruz. Yukarıda alıntıladığımız "dikkatimizi bu özgürlüğe çevirirsek, kapsamı evrensel olacak bir davranış ilkesi keşfetmemiz çok olasıdır" sözleri tam da bunu açıklıyor olsa gerek. Kapsamı evrensel olabilecek bir davranış ilkesi ancak özgürlüğü kolektif bir sorumluluk olarak anlarsak mümkündür. Beauvoir'da bu kolektif sorumluluğun isteme açısından formülü şudur: "Kendini özgür istemek diğerlerini de özgür istemektir". Baskı altındakinin gördüğü muamelenin bu kişinin varoluş olanaklarını ve varoluşsal seçimlerini imkânsız hale getirdiğini gören Beauvoir'ın özgürlüğü kolektif bir sorumluluk olarak ele alması şaşırtıcı değildir: "Kişiye araç muamelesi yapmak ona şiddet uygulamaktır. Bu, eylemin tam olarak temellendirilmesinin gerekçesini yani kişinin mutlak değerini göz ardı etmektir". Kişinin mutlak değerini göz ardı etmek, özgürlüğünü göz ardı etmektir.

Beauvoir, insanlığı kadın ve erkek olarak ikiye bölen farklılıkların, tarihsel süreçte kadının aleyhine işlemek suretiyle yol açtığı baskı, dışlanma ve haksız-

lıkların sona ermesinin koşulları olarak, yukarıda belirttiğimiz iki boyutlu bir olumlama ileri sürer: biri "kadınların kendilerini *insan olarak* olumlamaları", diğeri ise, "erkekler ve kadınların, birlik içinde ve mutlaka, doğal farklılıklarının ve her şeyin ötesine geçerek kardeşliklerini olumlamaları." Özgürlük açısından, bu iki tür olumlama aynı zorunluluğun iki şartı gibi duruyor. Beauvoir kitabında, kadınları "ikinci cinsiyet" olmanın bazı rahatlıklarına kapılarak olanaklarını gerçekleştirmek için yeterince çaba sarf etmedikleri ve hemcinsleriyle birlik olup mücadele etmedikleri için sert bir biçimde eleştirir. Kadınların kendilerini insan olarak olumlamaları şarttır. Bir taraftan da, kadının kendini insan olarak olumlama imkânı, büyük ölçüde, insanlığın, kendini özgür istemenin, kadın-erkek ayrımı yapmadan (ve pek tabii ki ayrımcılığa konu diğer ayrımları da yapmadan) diğerlerini de özgür istemek olduğunun anlamasına bağlıdır. Ne var ki, esas olarak etik bir istemenin neticesinde oluşacak olan bu durumun gerçekleşmesi için insana dair, ego tarafından belirlenimin ötesinde sorgulayıcı bir farkındalık gerektiği de açıktır. Sunumun kapsamını aştığı için burada bu konuya girmeyeceğim.

Şahsen ben feminizmi, nihai amacı, cinsiyet farklılığının denkleme girmediği, kişinin insan olmaktan gelen olanaklarını gerçekleştirmekte özgür olduğu bir durumun tesisine yönelik bir yaklaşım olarak anlıyorum. Esas sorun, insan türünün ayırt edici olanaklarının gerçekleştirilebilmesinin cinsiyet aidiyeti ile alakası olmadığı halde, kadınların bu olanakları gerçekleştirmelerinin engellenmesi değil mi? Sorunun buradan kaynaklandığını gösterebilmek feminizmin tarihsel sürecinde ortaya çıkan, örneğin, biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına, eşitlik-farklılık kavramlarına ya da erkeğin insanın arketipi olarak anlaşılmasına dair çözümlemelerden faydalanacaktır hiç şüphesiz. Fakat insanın olanaklar varlığı olduğu odağını kaçırmadan. Kanımca, mesele, erkek gibi erkek, kadın gibi erkek, kadın gibi kadın, erkek gibi kadın olmak değil, insan gibi erkek ve insan gibi kadın olmaktır. Nihayet, insanın varlıktaki yerinin cinsiyetle alakası olmadığını görmektir. Kim bilir, belki de bunun üzerine düşünmek şimdi göremediğimiz açılımlara yol açacaktır.

Kaynakça

Beauvoir, Simone de, *Pyrrhus et Cinéas,* Paris: Gallimard, 1944.

——— *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris: Gallimard, 1947.

——— *Le deuxième sex*, Paris: Gallimard, 1949.

——— "Moral Idealism and Political Realism", Margaret A. Simons (ed.), *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings,* Chicago: University of Illinois Press, 2004 içinde.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.

Berktay, Fatmagül, "Felsefenin Kadına Bakışı", Hülya (Şimga) Durudoğan, Deniz Yükseker, Bertil Emrah Oder ve Fatoş Gökşen (der.), *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 23-34.

Chanter, Tina, "Abjection and ambiguity: Simone de Beauvoir's legacy", *The journal of Speculative Philosophy*, 14 (2), 2000, s. 139-156.

Feder, Ellen K. ve Zakin, Emily, "Flirting with the truth: Derrida's Discourse with 'Woman' and Wenches", Ellen K. Feder, Marry C. Rawlinson ve Emily Zakin (ed.), *Derrida and Feminism*: *Recasting the Question of Woman*, New York: Routledge, 1997, s. 21-52.

Jordanova, Ludmilla, "Natural Facts: a Historical Perspective on Science and Sexuality", Carol MacCormack ve Marilyn Strathern (ed.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 42-69.

Kourany, Janet A., *Philosophy of Science After Feminism*, New York: Oxford University Press, 2010.

Kruks, Sonia, "Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom", Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, s. 79-96.

Kuçuradi, İoanna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2007.

——— *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016.

Lloyd, Elisabeth A., "Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 69 (2/3), 1993, s. 139-153.

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2015.

Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Mill, John Stuart, *Kadınların Köleleştirilmesi*, çev. Ahmet Özcan, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.

Moi, Toril, *What is a Woman? And Other Essays*, New York: Oxford University Press, 1999.

Nussbaum, Martha, "Women's Capabilities and Social Justice", *Journal of Human Development*, 1(2), 2000, s. 219-247.

Spelman, Elizabeth V., "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies,* 8 (1), 1982, s. 109-113.

Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, 1975, s. 157-210.

Tuana, Nancy, "The Weaker Seed the Sexist Bias of Reproductive Theory", *Hypatia*, 3 (1), 1988, s. 35-59.

Kantçı Bir Yaklaşım: Köktenci Bir Totalitarizmde Kişi Olma, Otonomi ve Kadınlar

ÖZLEM DUVA

Çok sayıda feminist yorumcu genel olarak Aydınlanma felsefesini, özellikle de Kant'ın görüşlerini, kadınlara karşı ayrımcı olduğu veya kendi çağının değerlerini sorgulamadığı için eleştirmiştir. Bununla birlikte, esas eleştiri noktalarından biri, Aydınlanma felsefesinde merkezi bir öneme sahip olan akıl kavramsallaştırmasını hedef alır. Luce Irıgaray, Genevieve Lloyd, Val Plumwood ve diğer çağdaş düşünürlerin işaret ettiği üzere, Batı felsefesinde akıl genel olarak Aydınlanma felsefesiyle doruğa çıkan, eril ve baskın bir güç olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, yaygın akıl kavramsallaştırması, zihin/beden, akıl/doğa, özel/kamusal, dişil/eril, iyi/kötü gibi eski ayrımları gerekçelendirmeye yaramıştır; Aydınlanma'nın tarafsız dilinin "tarafsız" değil "cinsiyetlendirilmiş" olduğu ve böylece hem eril normları üretip hem de aklın rolünü hegemonik bir biçimde belirlediği açıktır. Bununla birlikte, feminist Kant eleştirmenlerinin büyük bölümünün, onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nden, özne anlayışından ve her insanda bulunan bilişsel kapasitelere dair izahından ziyade pratik felsefesine ve ders notları gibi daha az sistematik çalışmalarına odaklandığı da kaydedilmelidir. Ortaya konulan bu eleştirilerin temel fikri, Kant'ın kadınları akıl kavramından olduğu kadar, kişi ve birey kategorilerinden de dışladığıdır. Bunun nedeni onun, kadınları bireyler veya rasyonel varlıklar olarak değil, sadece bir mülkiyet olarak görmesidir. Bu eleştirilerdeki başka bir fikir ise onun teorik felsefesi ile ilgilidir: Kant'ın epistemolojisi, duyuları

bilinçten dışlamak suretiyle, kadınları birer özne olarak kavrama konusunda başarısız olmuştur. Bu çözümleme belli bir ölçüde kabul edilebilir olsa da, ben Kant'ın eleştirel düşüncesinin Kartezyen bilinç anlayışına indirgenemeyeceğini savunuyorum. Kant'ın eleştirel düşüncesinin olanaklarını göz ardı ederek teorik felsefesini değerlendirmek, onun özne ve kişilik anlayışının bazı önemli noktalarını da gözden kaçırmaya yol açacaktır. Bu bir yandan da bizi, aklı gelenekle ikame etme sorununa yol açacak bir Kant okumasına götürecektir. Ben içinde yaşadığım toplumu göz önünde bulundurduğumda Kantçı eleştirel akıl, otonomi ve bireyselleşme kavramlarına hâlâ gereksinim olduğunun açık olduğunu görüyorum.

Bilindiği üzere, aklın kendini soruşturması ve denetlemesi Kant'ın eleştirel projesinin önkoşullarından biridir. Kant bu yaklaşımla, nesneyi bilme süreciyle özneyi bilme süreci için aynı ilişkiyi tesis etmeyi amaçlamaktadır. Bu yöntem, Kartezyen anlayıştan radikal biçimde farklıdır ve Kartezyen ikici-dünya teorisinin yerine iki veçheli bir dünya teorisini temel alır. Kant'ın özne için iki ayrı kip veya form kabul ettiği açıktır: transandantal ve deneysel (ampirik). Tamalgı kavramı, benliğin varoluşunu iki ayrı kipte kavradığından, kişi kendini bir nesne haline getirebilir. Tamalgının transandantal birliği "benliğin bilinci kadar aklın birliğini de aynı öznede temellendirir: ampirik ve rasyonel özne."[1] Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin her aşamasında öznellik sorusunu yeniden formülleştirir ve bir kişide bu ikili varoluşu bir araya getirmeye girişir. Öz-eylem [Self-activity] insan bilincinin temel işlevidir ve ampirik tamalgıyı, yani iç duyuyu ben bilinciyle birleştirir. Kant bu konudaki çabasını "Düşünüyorum bütün temsillerime eşlik eder" şeklinde ifade eder. Çoklu temsiller, aklın birliğini sağlamak adına nesnel bir nitelik kazanır:

> "Düşünüyorum" bütün temsillerime eşlik etmelidir çünkü aksi takdirde bende düşünülemeyecek bir şey temsil edilmiş olur; bir başka deyişle, temsil ya imkansız olur ya da, en azından benimle ilişkili olarak, hiç olmaz. Bütün düşünceden önce verili olan temsile sezgi adı verilir. Dolayısıyla, sezginin bütün çeşitliliği veya çoklu içeriği "Düşünüyorum"la, bu çeşitliliğin içinde bulunduğu özneyle zorunlu bir ilişki içerisindedir. Fakat bu temsil, bu "Düşünüyorum" bir kendiliğindenlik edimidir; bir başka deyişle, salt duyarlığa ait bir şey olarak ele alınamaz. Ben ona, kendisini ampirik olandan ayırt etmek için, saf tamalgı adını

1 David Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in The Transcendental Tradition*, New York: Oxford University Press, 1999, s. 50.

> veriyorum; ya da ilksel tamalgı çünkü o, bir yandan "Düşünüyorum" temsilini meydana getirirken, bütün temsillerimize eşlik etme kapasitesine zorunlu olarak sahip olması gereken öz-bilinçtir. Bütün bilinçlilik edimlerinde aynıdır ve onun eşlik etmediği hiçbir temsil benim için varolamaz.[2]

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere, akla dair bütün veriler, bütün insanlarda içkin olan insani duyular ve zihinsel yetiler tarafından düzenlenir. Kant için iki dünya vardır: noumenal dünya ve fenomenal dünya. Kant'ın dünya görüşü, onun insan anlayışına ve algılara büyük vurgu yapar ve cinsiyeti işin içine karıştırmadan insan aklına büyük önem verir. Dolayısıyla, insanlar, aynı fenomenal dünyayı paylaşmıyor olsalar da, ortak bir yargıya varabilirler. Bu fikir, ampirik işlevselliğe meydan okumaktadır çünkü Kant, herkesin dünyayı aynı şekilde gördüğü fikrine karşı çıkar. Bütün insanlarda aynı kapasiteler vardır ama bazı insanların farklı fenomenal koşulları olabilir. Bu görüşe göre, Kant hepimizin, farklı algılara rağmen ortak bir zeminde buluşacağını vurgulasa da, bizi kişi yapan şey her bir algının kendi değeridir.

Bu fikirleri takip edince, Kant'ın tikelliği homojen bir insan tahayyülünden ve bu tahayyülün soyut evrenselliğinden kurtarmak istediği görülebilir. Kant'ın Kartezyen düşünceden ve bu düşüncenin homojen, solipsist öznesinden ayrıldığı nokta budur. Dahası, duyarlık ve anlama yetisi tanımları da, ampirik veya tinsel temeldeki zihin tasvirlerinden özellikle farklıdır, ona göre zihin, tutarlı ve eleştirel akıl kullanımıyla edinilecek bilişsel görevlere ait bir yapıdır. İnsan zihni her insanda aynı yetilere sahiptir, bilişsel süreçler şekilsiz verileri benzer biçimde işleyebilir. İnsan zihninin bu kapasitesi sayesinde, bilgi üretilebilir ve insanlar tarafından doğrulanabilir. Özneler arasındaki karşılıklı ilişkisellik geçerli bilginin temelini tesis eder ve dahası insanları öznellik tuzağına düşerek geçersiz iddialar üretme tuzağına düşmekten korur. Kant'ın akıl yoluyla geçerli yargılar üretme süreci için kullandığı aklın mahkemesi metaforu, epistemolojik görüşlerinin politik niteliğini gösterir. Bütün bu çözümlemeler Kant'ın politik / etik amaçlarıyla ilişkilidir ve buradaki esas amaç, Aydınlanmanın öznesini otonomi ve çoğulluk temelinde ortaya çıkarmaktır. Ben-bilgisi (*self-cognition*) insanın kendini özgür bir biçimde ifade etmesinin kilit kavramıdır. Buradan da Kant'ın kişi olma (*personhood*) teorisinin rasyonel bir süreç yoluyla ve kamusal olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. J. M. D. Meiklejohn, Londra: Dent and Son Ltd, 1964, s. 94.

Kant'ın rasyonalizmi, klasik rasyonalizmden farklı olarak, kişilerin varoluşunu, değiştirilebilir, ampirik, gözlemlenebilir ve duyulur şeylerin varoluşundan önce koyutlarken, bu esnada ampirik veya doğal dünyayı dışarıda bırakmamayı amaçlamaktadır. Doğal dünya insanlar için farklı koşullar üretebilir ama bir insan kendini verili, doğal ve kültürel koşullar içinde rasyonel bir aktör olarak bu koşulların üzerine çıkartabilir. İnsanlar sadece rasyonel kapasitelerini kullanarak bir ahlaki topluluğun bir parçası olabilir ve kendilerine verilen geleneksel rolleri ve önyargıları aşabilirler. Kant'ın epistemolojisinin formel özelliklerinin olumlu bir okuması yoluyla aklın rolüne odaklanarak, Kant'ın kişi olma ve eleştirel akıl üzerine olan görüşlerini birleştirebiliriz. Aklın öz-motivasyonuna dayalı eylemi, insanların, eleştirel düşünce aracılığıyla kişilere dönüşmesine yol açmaktadır. Evrensellik kavramı felsefe tarihi boyunca tartışılmış, Kant'tan ilham alan çok sayıda filozof, evrensel rasyonel kavramların bilgi veya ahlak sahibi olmak için zorunlu olduğunu savunmuştur. Örneğin Amerikalı filozof Adrian Piper, Kant'ın ben anlayışında, başkalarını kavramanın olanaklarına odaklanır. Piper "bir kimsenin ampirik kişilik kavrayışını ve dolayısıyla kendilik kavrayışını ihlal edebilecek bireylere duyulan korku" olarak tanımladığı yabancı düşmanlığı meselesini ele alır.[3]

Piper, Kant'ın eleştirel felsefesine kişi olma anlayışı açısından bakarak, birinin tikel bir üçüncü kişiyi (ya da bir kişi olarak Başka'yı) tanımasını engelleyen şeyin ne olduğunu çözümlemeye çalışır ve onun felsefesinde tikel bir ampirik Başka'yı dışlamanın üstesinden gelmenin imkanını bulur. O aynı zamanda, Kantçı ben anlayışının, yabancı düşmanlığını onarma girişiminin kaynağı olabileceğini de düşünür; çünkü eleştirel proje "insana ve insanın kapasitelerine dair olumlu bir değerlendirme"[4] içermektedir. Benzer biçimde, Batı felsefesi tarihinin feminist yeniden okumaları, felsefede kadın düşmanlığını eleştirel bir yaklaşımla çözümleme arzusuyla harekete geçmiş olsalar da, bu okumalardan çıkan bazı yorumların çok daha kapsayıcı sonuçları olmuştur. Bu okumalar, Kant'ın felsefesinin etik, estetik, epistemolojik ve metafizik izleklerinin tekrar düşünülmesine yol açmışlardır. Feminist eleştirmenler özellikle bedenlenme, kişilik, topluluk ve özerklik sorunlarına odaklanırlar. Dolayısıyla, feminist yorumlara metodolojik dertler kadar etik bir ilgi de kılavuzluk eder.

3 Adrian Piper, "Xenophobia and Kantian Rationalism" *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. R. May Schott, Pennsylvania State University Press, 1992.

4 *Age.*, s. 21-22.

Ampiristlerin aksine ve Kartezyen solipsizmden farklı olarak, Kant'ın etik teorisinde kişi olma, bir ahlaki ödev ve insan değeri anlayışında temellenir. Kant etiği bireylere ve insanın kendini geliştirmesine yaptığı vurguyla, kişiliğe ilişkin olarak ampirik işlevselci görüşten çok ontolojik kişilikçi (*ontological personalism*) görüşe yaklaşır. Kant ve takipçileri insanların parçalarının toplamı olmadığını, insan oldukları için değerli olduklarını öne sürerler. Böylece onun teorik ve pratik felsefesi **kişilik** kavrayışı temelinde bir araya gelmiş olur. Kant'ın **kişilik** kavrayışı ampirik koşullara bağlı değildir ama ampirik koşulların içinden gelmektedir. Yani her birey ampirik koşullarını aşarak bilişsel güçlerini kullanabilir ve aklını kullanarak kendi bireyselleşmesini gerçekleştirebilir. Elbette Kant, eserlerinde kamusal öznenin kadınları da içerdiğini söylemez; aksine O, sistematik olmayan eserlerinde, kadınların rasyonel varlıklar olamayacağını dile getirmiştir. Kant'ın kadınlar hakkında gayet cinsiyetçi beyanları olsa da, insani kapasitelerin evrenselliği nedeniyle onun görüşleri, toplumsal cinsiyet meselelerinde yeni kavrayışlara yol açabilir. Carol Hay, Jean Humpton ve Duricilla Cornell gibi feminist filozoflar bazı Kantçı kavramların feminist bir revizyondan geçirilmesini ve bu kavramların feminist bir anlayışla olumlu bir şekilde benimsenmesini önermişlerdir. Kant'ın çalışmalarına getirilecek yeni bir feminist yönelim hem eril düşüncenin sorunlarının ortaya çıkarılması hem de onun felsefesinin anahtar kavramlarının yeniden ele alınması için gereklidir. Ben Kantçı feminizme etraflı bir şekilde tekrar odaklanmayı ve yaşamda bir fail olarak insan sorununun peşinden gitmeyi öneriyorum. Bu noktada Kant'ın felsefesinin, kişiliği, bütün insanlarda aynı olan temel rasyonel kapasiteler temelinde ele alan daha genel noktalarıyla ilgileniyorum. Kadınların fail haline gelişi, toplumsal değişim ve geleneksel kültürel normları aşmak için hayati bir önem taşımaktadır. Kant'ın eleştirel akıl anlayışı ve Aydınlanmış öznesi, feminist talepler öne sürebileceği gibi, kişiliği geliştirmek için önereceği belli başlı adımlar aracılığıyla kamusal alanı genişletmenin yeni yollarını da üretebilir.

Kişiliği geliştirmenin ilk adımı, kişinin kendi üzerine düşünmesidir. Kant, ancak kendisinin kim olduğu veya bir Ben kavramını nasıl elde edeceği üzerine düşünen birinin, bir kişi olabileceğini söyler. *Antropoloji Dersleri*'nde kişiliğin öz-eleştiriyle başladığını vurgular:

> İnsanın temsillerinde "Ben"i de bulundurabilmesi, onu dünyada yaşayan diğer bütün canlı varlıklardan çok üst bir seviyeye çıkarır. İnsan bu sayede bir kişidir ve

> başına gelebilecek bütün değişimler boyunca, bilincin birliği sayesinde, hep aynı kişi olarak kalır – yani, insanın canının istediği gibi davranabileceği şeylerden, mesela irrasyonel hayvanlardan seviyesi ve kıymeti itibariyle tamamıyla farklı bir varlıktır, onu düşüncesinde bulunsa bile, henüz "Ben diyemediği anlarda bile böyledir: bütün dillerde, birinci tekil şahısta konuşurken, bu Benliğin özgül bir sözcükle ifade edilip edilmeyeceğini düşünmek gerekir. Çünkü bu yeti (yani düşünme) anlama yetisidir.
>
> Bununla birlikte, oldukça akıcı bir şekilde konuşabilen çocuğun oldukça geç (belki de konuşmaya başladıktan bir yıl sonra) "Ben" zamirini kullanarak konuşmaya başlaması; bu arada kendisinden üçüncü şahıs olarak bahsetmesi (Karl acıktı, Karl yürümek istiyor, vb.) ve Ben'i kullanarak konuşmaya başladığında sanki dünyası aydınlanmış gibi görmesi de tuhaftır: o günden itibaren eski konuşma biçimine asla dönmez. – Öncesinde kendini sadece *hissetmiştir*, artık kendini *düşünmektedir*. – Bir antropolog bu fenomeni açıklamakta oldukça zorlanacaktır. Bir çocuğun doğumdan sonraki üç ay boyunca kendini ne ağlayarak ne de gülerek ifade ediyor oluşu da, akla işaret eden incinme ve haksızlığa uğrama tasarımlarının gelişmesiyle bağlantılı gibi görünmektedir. – Bu dönemde O, kendisine gösterilen parlak nesneleri gözleriyle takip etmeye başlar ve bu da, duyum nesnelerinin, yani deneyimin *bilgisini* genişleten *algılamanın* (duyusal tasarımların kavranması) gelişmesinin ham başlangıcıdır.[5]

Antropoloji, bütün ayrımcı taraflarına rağmen, insanın özüyle ilişkilendirilen kapasiteleri vurgulamakta ve kişiliğin gelişimi söz konusu olduğunda herkesi çoğullukta kapsamaktadır.

Bir kişiye dönüşmenin bir diğer aşaması etik eylemlerde bulunmak ve kendine "Ne yapmalıyım?" sorusunu sormaktır. Kant *Ahlak Metafiziği*'nde bu aşamayı şu şekilde vurgular:

> Bir kişi, eylemlerinin sorumluluğu kendisine yüklenebilen öznedir. Dolayısıyla, ahlaki kişilik, ahlaki yasalara tabi bir rasyonel varlığın özgürlüğünden başka bir şey değildir (psikolojik kişilik ise insanın, varoluşunun farklı koşullarında kendi özdeşliğinin bilincinde olma becerisinden ibarettir). Bundan dolayı, bir kişi sadece kendine (kendi başına veya en azından başkalarıyla birlikte) koyduğu yasalara tabidir. Bir şey, kendisine hiçbir sorumluluk yüklenemeyendir. Kendi

5 Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, çev. Robert Louden, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 14-15.

> başına özgürlüğe sahip olmayan her özgür irade nesnesi işte bu nedenle bir şeydir (res corporalis).[6]

Kant bu iddialarını kategorik buyruğun evrenselleştirici ilkeleriyle de destekler. Kişiliğin bir diğer veçhesi de politiktir ve Kant *Teori ve Pratik*'te özgürlüğü bu ilkelerin başına koyar:

1. Devletin her üyesinin bir insan olarak özgürlüğü
2. Herkesin bir özne olarak diğerleriyle eşitliği
3. Bir milletler topluluğunun her üyesinin bir yurttaş olarak bağımsızlığı.[7]

Eleştirel projeyi bu unsurlar üzerinden ele aldığımızda, Kantçı analizlere feminist taleplerin eklemlenebileceği söylenebilir. Kantçı kişiliğin oluşum koşullarıyla feminist talepler arasında bir yakınlık söz konusudur. İkisi de otonom kişiliği tahrip eden bütün yapılara meydan okurlar. Kant'ın kişi olmaya dair formülasyonu, insanlık ve insanlık onuruyla doğası gereği bağlantılıdır çünkü O insanlığı, bütün insanlar için rasyonel kapasiteleri içeren bir kendinde amaç olarak görür. Kant insanın rasyonel fail olabilmesine ve otonom yasa koyma kapasitesine övgülerde bulunur. Kendine saygı duyan her insan evrensel olarak geçerli normlar üretebilir. Bu da, başkalarıyla ortak bir kamusal müzakereye eşit katılımla mümkün olabilir. Kişilik, ancak başkalarının eşit katılımının sağlandığı bir yasallık çerçevesinde mümkündür. Burada dışarıdan koyulan zorlayıcı yasalara veya yerleşik inançlara güçlü bir itirazla karşılaşırız. Kant'ın eleştirel felsefesi ve içerdiği olanaklar, hem kadınlar hem de inançları ve görüşleri nedeniyle kamusal alandan dışlanmış bütün özneler için geçerlidir; onun eleştirel felsefesinin en önemli yanı, çokkültürlü bir toplumda bir arada yaşamayı olanaklı kılacak koşulları üretmesidir. Ben Kant'ın eleştirel felsefesinde kişiliğe ve onun politik anlamına yapılan vurgunun iyi çözümlenmesi gerektiğini düşünüyorum. Onun insanın kendine karşı ödevlerine, özellikle de özsaygı ödevine yaptığı vurgu, Tanrı'nın ilahi yasasına veya geleneksel normlara itaate karşı bireylerin iç yasasını öne çıkarır. Dışsal zorlama karşısında, ahlaki özne bu geleneksel normlar ve önyargılardan kurtulmak için ihtiyaç

6 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, İng. çev. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 17 (6: 224).

7 Immanuel Kant, "On The Common Saying: This May Be True in Theory, But It Doesn't Apply in Practice", *Kant Political Writings*, ed. Raymond Geuss&Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 74.

duyduğu gücü kendi içinde bulabilir. Kant insanın doğal kapasitelerinin de, ahlaki ilkelerle uyumlu olduğunu söyler ama bu kapasiteler bu doğal halleri içinde ahlaki eylemi tam gelişmiş anlamıyla mümkün kılmazlar. Rasyonel eylemde bulunma kapasitesi doğuştan gelir ama doğal kapasiteler aşamalı olarak gelişir ve olgunlaşır. Doğa, gelenek veya Tanrının hükmü bu kapasitelerin kullanımını ve özgür tercihleri engeller.

Feminist düşünür Carol Hay, Kant'ın felsefesinin tam da bu yüzden kadınların dış baskılardan özgürleşmesini savunan feministler için bir çıkış noktası teşkil edeceğini savunur:

> Ezilen kişinin dik durması gerektiğini düşünebilirsiniz çünkü ezilmeye ses çıkarmadığında başkalarının bundan nasıl etkilendiğinden tamamen bağımsız bir şekilde, yanlış davranmaktadır. Kadınların baskı altında kendilerine karşı, bazı bakımlardan insanın kendine karşı yükümlülükleri de olan özel yükümlülükleri olduğu iddiası feminist literatürde hiç karşımıza çıkmayan bir iddia değildir. Feminizmin erken dönem yazarlarından olan Mary Wollstonecraft, kadınların onlara sadece güzellikleri ve cazibeleri nedeniyle değer veren basmakalıp toplumsal normlara bağlı kalmaması gerektiğini savunmuştu. Aydınlanmanın izinden giden Wollstonecraft rasyonellik ve bireysellik ideallerini kadınları da kapsayacak şekilde genişletmişti. Kadının en öncelikli yükümlülüğünün bir rasyonel varlık olan kendine karşı yükümlülüğü olduğunu ve bu yükümlülüğü yerine getirmenin soylu toplumun öngördüğü basmakalıp toplumsal cinsiyet rollerine direnmeyi gerektirdiğini savunmuştu.[8]

Wollstonecraft'ın bu konudaki ısrarı başka feminist düşünürlerin taleplerinde de karşımıza çıkmaktadır. Rasyonel bir fail olarak baskıya karşı koyma ve kendi aklını kullanma cesareti bütün feministlerin birinci meselesidir. Bu nedenle, Kantçı "öotonomi", "özgürlük", "ahlaki fail" kavramlarıyla feminizm arasında bir kesişme noktası olduğu söylenebilir. Basmakalıp / geleneksel normlar, önyargılarla pekiştirilir ve ancak eleştirel akıl yürütme yoluyla geçersiz kılınabilir. Bu saptamalar ışığında, bugün bazı feministlerin Kant'ın kavramlarına ve çözümlemelerine neden gereksinim duyduğu netleşmektedir. Kant'ın formalist ve eleştirel felsefesi, kadınların yanı sıra bütün insanlar için evrensel normlar üretebilir. Kant'ın düşüncesinin bu boyutu onu güncel kılar.

8 Carol Hay, *Kantianism, Liberalism and Feminism: Resisting Oppression*, Londra: Palgrave Macmillian, s. 119.

Aydınlanmanın esasını oluşturan eleştirel düşünceden vazgeçildiğinde, önyargılar ve baskıcı yapılar her alanda görünürlük kazanır. Evrensel haklar bağlamından kopuş gerçekleştiğinde, her noktada bütün muhalifler, kadınlar ve kamusal alandan dışlanmış özneler üzerinde tahakküm baş gösterir. Kant'ın kişinin kendine karşı ödevleri, özellikle de özsaygı ödevi de bu bağlamda elzemdir. Onora O'Neil Kant'ın kişilik ve kendiyle ilgilenme kavrayışlarının siyasal anlamını araştırır.[9] Bu Kant okumasında, *caritas*'tan sonra en önemli Hıristiyan değerlerinden biri olan ihtimamın Kantçı kavramsallaştırması çıkar karşımıza.

Köktenci, dinsel eksenli yapılara direnmenin tek yolu evrensel değerleri seküler bir temele oturtmaktır. Tarihsel açıdan, köktenciliğin yükselişi sekülerleşmeyle ilişkilendirilebilir ama totaliter biçimiyle köktencilik esasen iktidar dinamikleriyle bağlantılıdır. Dini köktenciliğin esas karakteristiği teokrasiyi tesis etmektir, totaliter köktencilik ise seküler bir görünüm alarak da gelişebilir. Totaliter siyasal hareketler dini kavramlara başvurarak Aydınlanmanın bütün kazanımlarını ortadan kaldırabilir. Huntington'ın da işaret ettiği üzere,

> "Köktenci hareketler dini doktrinlerin ve kurumların militan bir yaklaşımla saflaştırılmasını, kişisel, toplumsal ve kamusal tutumların dini akidelere uygun biçimde şekillendirilmesini amaçlar."[10]

Köktenciliğin sadece dini bir olgu olmadığı, seküler modernitenin ve seküler düşüncenin bütün değerlerini militanca reddettiği açıktır. M. E. Marty ve R. Scott Applebay gibi filozoflar köktenciliğin esas itibariyle totaliter olduğunu ve totaliter devletin anayasal demokrasilerin esas alternatifi olarak yükseldiğini savunurlar. Bu koşullar altında, kadınları ve toplumda dezavantajlı konumda olan bütün insanları güçlendirmenin tek yolunun eleştirel düşünce olduğunu savunuyorum. Mevcut durumumuzu aşmak için Aydınlanmanın mirasını kullanmaktan kaçınmamalıyız. Kant'ın argümanları, kamu otoritesinin, bütün yurttaşların bağımsızlığıyla uyumlu adaletli koşullar tesis etmek için yapması gerekenleri gösterir. Bununla birlikte O, yine de kadınlarla ilgili elle tutulur bir şey söylemez. Totaliter politikalar öncelikle insanların otonomilerini kaybetmesini talep eder. Köktencilik ise otonomi eksikliğinin mistik temellerini

9 Onora O'Neil, "This Girl is Hungry for Philosophy! An Interview with Onora O'Neill", *Women' Philosophy Review*, Söyleşi: Kimberly Hutchings, S. 28, 2001/2 s. 7-22: https://www.swipuk.org/datapubs/old/WPR%2028.pdf

10 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996, s. 96.

tertip eder. İşte bu nedenle, totaliter bir yönetime dönüşmüş köktencilikteki baskıyı aşmanın yolu, otonominin önemine ve onun kişi olma süreci üzerindeki etkisine tekrar dönmek olabilir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Kaynakça

Carr, David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in The Transcendental Tradition*, New Yok: Oxford University Press, 1999.

Hay, Carol, *Kantianism, Liberalism and Feminism: Resisting Oppression*, Londra: Palgrave Macmillian,

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order,* New York: Simon & Schuster, 1996.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. J. M. D. Meiklejohn, Londra: Dent and Son Ltd., 1964.

Kant, Immanuel *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, çev. Robert Louden, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kant, Immanuel, "On The Common Saying: This May Be True in Theory, But It Doesn't Apply in Practice", *Kant Political Writings*, ed. Raymod Geuss & Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Onora O'Neil, "This Girl is Hungry for Philosophy! An Interview with Onora O'Neill", *Women' Philosohy Review*, Söyleşi: Kimberly Hutchings, S. 28, 2001/2 s. 7-22: https://www.swipuk.org/datapubs/old/WPR%2028.pdf

Piper, Adrian "Xenophobia and Kantian Rationalism", *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. R. May Schott, Pennsylvania State University Press, 1992.

Edmund Burke'ün "*Yüce* ve *Güzel*" Kavramına Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakmak: Düalizme Giden Yolda Algıları Değiştiren Bir Venüs: "Hotanto Venüsü"

AYŞE ÖZTÜRK

Edmund Burke'ün Tartışmasına Uzun Bir Giriş

Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma[1] adlı eserindeki soruşturmasına Beğeni (*taste*) sözcüğünün bir incelemesiyle başlayan Burke, öncelikle Beğeni ile neyi kastettiğini ortaya koyar. "Beğeni sözcüğüyle anlatmak istediğim, zihnin, imgelemin ve güzel sanatların ürünleriyle ilgili bir yargıya varan ya da onlardan etkilenen o yetisinden ya da o yetilerden başka bir şey değildir."[2] Beğeni'ye ilişkin bir tür ilke bulma girişimi olduğunu belirttiği araştırmasında Burke, Beğeni ilkesinin bütün insanlarda aynı olduğu, insanlar arasında etkilenme biçimleri ya da farklılıkları açısından herhangi bir fark olmadığı sonucuna varır. Eğer ortaya bir Beğeni farkı çıkıyorsa, bunun nedeninin bilgi farkı olduğunu söyler. "Beğeni'yi yalnızca niteliğine ve türüne göre göz önüne aldığımızda, beğeninin ilkelerinin farklı kişilerde etki derecesi, ilkelerin aynı olması kadar farklıdır"[3] diyerek bu noktaya işaret eder. Burke'ün

1 Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev. M. Barış Gümüşbaş, Bilgesu Yayıncılık, 2008.
2 *Age*, s. 17.
3 *Age.*, s. 28.

beğeniye ilişkin soruşturmasında vardığı sonuç, Marksist estetiğin tartıştığı ve varmaya çalıştığı sonuçla kimi noktalarda benzerlikler gösterir. Marksist estetik açısından da, beğeni yalın bir olay değildir. Beğeniyi ortaya çıkaran etken nedenler arasında kişinin yaşam bilgisi, sanat deneyimi, kültürü hatta o andaki ruh hali bile yer alır. Dolayısıyla, Marksist estetik de Burke'le benzer bir sonuca varır ve beğeni farkında bilgi farkının da bir rol oynadığını savunur.[4]

Kitabın ilk bölümünde Acı (*pain*) ve Haz'ın (*pleasure*) ne olduğuna değinen Burke, ilerleyen bölümlerde bu iki kavramın Güzel (*beautiful*) ve Yüce'yle (*sublime*) nasıl ilişkilendirileceğini de ortaya koyacaktır. Onun açısından Acı ve Haz mutlak nitelikte iki kavramdır ve birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı değildir. "Hazzın (ister ruhsal olarak hissedilen, ister mutlak hazda olduğu gibi dışarıdan görülen herhangi bir hazzı kastediyorum) kaynağının hiçbir zaman acının ya da tehlikenin giderilmesinde bulunduğunu düşünmüyorum"[5] derken bu noktanın altını çizmektedir. Burke, aynı durumun Acı için de geçerli olduğunu vurgulayarak ilerler. Onun açısından Acı'nın ya da tehlikenin ortadan kalkmasına eşlik eden duygu Haz değil Keyif'tir (*delight*). Bu noktada yavaş yavaş Güzel ve Yüce'ye de değinmeye başlar,

> "Güzelliği toplumsal bir nitelik olarak adlandırıyorum: çünkü erkekler ve kadınlar ve yalnızca onlar değil, fakat öteki hayvanlar da, onları seyrederken bize bir sevinç ve hoşlanma duygusu verdiklerinde (ve bu duyguyu veren pek çok şey vardır), bizi kendi şahıslarına yönelik şefkat ve sevgi duygularıyla esinlendirirler; onları yakınımızda görmekten hoşlanırız ve tersine güçlü sebeplere sahip olmadıkça, onlarla gönüllü bir şekilde bir tür ilişkiye gireriz."[6]

4 İsmail Tunalı *Marksist Estetik* adlı eserinde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alır. H. Koch'un *Marxismus und Asthetik* ve Karl Marx- Friedrich Engels'in *Werke* adlı eserinden yaptığı alıntılardan yola çıkarak Burke'ün tartışmasına benzer bir tartışma ortaya koyar. Tunalı burada Marx'tan alıntı yaparak, sanattan haz duymanın sanatçı gibi iyi bir eğitimden geçmiş olmaktan kaynaklı olduğunu (s. 208) ve Koch'tan alıntı yaparak bir beğeni ortaya koymanın kişinin yaşam durumuna bağlı olduğunu (s. 210) vurgular. Tunalı'nın bu alıntılardan yola çıkarak yaptığı saptamalar, Burke'ün, beğeni farkı diye bir şey varsa bile, bunun kişiler arası bilgi farkından kaynaklandığı saptamasına yaklaşır. Daha doğrusu, bu saptamayı Marksist bir perspektiften yeniden değerlendirmek mümkündür. Örneğin Stephen K. White *Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik* adlı yapıtında Burke'ün bağımsız bir alan olarak değerlendirdiği estetik alanında, güç, iktidar, cinsiyet, ahlaki duyarlılık, gelenek ve sosyal hiyerarşi (s. 9) gibi olguları ayırt etmenin mümkün olduğunu savunur.

5 Edmund Burke, *age.*,2008, s. 39.

6 Bu pasaj, Burke'ün Türkçe çeviri metninde çok açık olmadığından ötürü, Terry Eagleton'ın *Estetiğin İdeolojisi* adlı eserinden alıntılanmıştır. Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev. B. Gözkan, H. Hünler, T. Armaner, N. Ateş, A. Dost, E. Kılıç, E. Akman, N. N. Domaniç, A. Çitil, B. Kıroğlu, İstanbul, 2010, Doruk Yayımcılık, s. 83.

Böylelikle Acı ve Haz tartışmasının önemi de ortaya çıkar. Bu tanımlar bizi ilerleyen bölümlerde Burke tarafından açıklanacak olan Yüce ve Güzel kavramını ayrıntılı şekilde incelemeye götürecektir.

Burke ikinci bölümle birlikte, bir önceki bölümde değindiği Yüce'ye geniş bir yer verir. Ona göre, şaşkınlık Yüce'nin en üst dereceden etkisiyken, ister görülür ister örtülü bir biçimde olsun, dehşet de tüm durumlarda Yüce'nin temel etkisidir. Şaşkınlığı ve dehşeti ortaya çıkaran koşullar ise, bu noktada Burke tarafından tek tek ele alınır. Onun açısından: "Herhangi bir şeyi çok korkunç hale getirmek için belirsizlik genellikle gerekli görünmektedir."[7] Yüce birtakım coşkun etkilere bağlı olduğundan, "Fazla açık seçiklik, hislere etki etme açısından pek işe yaramaz."[8] Yani, "Tüm hayranlığımızı uyandıran ve bizi bilhassa heyecanlandıran, şeyler hakkındaki bilgisizliğimizdir."[9] Her ne kadar hem Haz'a hem de Acı'ya eşit derecede ait görünse de, Burke için Yüce'yi doğuran bir başka önemli etken de güçtür.[10] Bu bölümdeki temel tezlerini şöylece ortaya koyar.

> "Yine deneyimlerimizden bildiğimiz gibi, haz duymak için çok büyük güç harcamak hiç de gerekli değildir; üstelik bu tür gayretlerin alacağımız keyfi mahvedeceğini de biliyoruz: zira haz çalınmalıdır, zorla üzerimize yüklenmemelidir; haz iradeye tabidir; bu nedenle de, kendi gücümüzden çok daha düşük güce sahip birçok şey bize genellikle haz verir. Ama acı veren her zaman için bir biçimde bize üstün olan güçtür çünkü acıya hiçbir zaman gönüllü olarak boyun eğmeyiz. Sonuç olarak, güç, şiddet, acı ve dehşet zihne hep birlikte üşüşen kavramlardır."[11]

Esas tartışma, üçüncü bölümde başlar. Burke burada, Güzelliği Yüce kavramından farklı olarak ele alır ve Güzelliğin Yüce'yle ne ölçüde uyuştuğunu in-

7 *Age.*, s. 62.
8 *Age.*, s. 64.
9 *Age.*, s. 65.
10 White, Burke'ün *Haz* ve *Acı*ya ilişkin yaptığı ayrımı *Yüce* ve *Güzel* ile nasıl ilişkilendirdiğini şu şekilde ortaya koyar. Ona göre *Haz*za yol açan şey *Güzel*e ilişkindir, *Acı* ise *Yüce*ye. Fakat gözden kaçırılmaması gereken bir nokta şudur ki, *Haz*zın *Güzel*le ilişkili olduğu gibi *Yüce*yle de bir ilişkisi vardır. Stephen K. White, *Edmund Burke: Modernite Politika ve Estetik*, çev. Mihriban Şenses, İstanbul 2013, Paradigma Yayıncılık, s. 40.
11 Edmund Burke, *age.*,2008, s. 68-69. S. Moissej Kagan *Estetik ve Sanat Notları* adlı eserinde Yüce'ye ilişkin Burke'ün altını çizdiğine benzer noktaların altını çizer. O da tıpkı Burke gibi, "İnsansal idealin olağanüstü bir güç, alışılmadık bir kuvvet, büyük bir enerjiyle ortaya çıktığı durumlarda, bir nesneye, bir olaya ya da bir eyleme yüce" (s. 138) der.

celer. "Güzellik deyince nesnelerin, sevgi ya da ona benzer bir tutkuya neden olan nitelik ya da niteliklerini"[12] kasteder. Güzelliğin orantıyla ilişkili olmadığını vurgulayan Burke, orantının, duyguları ya da imgelemi etkileyen esas nedenden ziyade anlığın bir aracı olarak düşünülmesi gerektiğine işaret eder.[13] "Güzellik kesinlikle ölçmeyle ilgili bir kavram değildir, ne de hesap ya da geometriyle bir ilgisi vardır."[14] Orantının ruhunu düzen ve tam olma hali oluşturur. Bundan dolayı orantı, Güzellik ilkesine yararlı olmaktan çok zararlıdır. Hem bitkilerde hem hayvanlarda hem de insan bedeninde orantının olduğu kabul edilmekle birlikte, bunların hiçbirinde Güzelliğin etken nedeninin orantıda yattığı söylenemez. "Biçime ait tüm güzelliği yaratan ölçü değil şekildir."[15] Burke orantının Güzellikle ilişkilendirilme yargısının, güzel bedenlerde orantının görülmesinden çok, Güzelliğin zıddı olarak düşünülen şekil bozukluğunun güzellikle ilişkilendirilmesinden ileri geldiğini ifade etmektedir. Oysa "Şekil bozukluğu güzelliğin değil, eksiksiz [muntazam] genel biçimin karşıtıdır."[16] Orantı ve Güzellik arasında bir ilişkisellik olmadığını ortaya koyduktan sonra Burke, Güzelliğin alışkanlık fikrine de uzak olduğunu ifade eder. "Bizi güzelliğiyle etkileyen şey son derece nadir ve alışılmamış olandır."[17] Alışkanlık ve geleneğe güçlü biçimde bağlı olsak da, onun bu ifadesi yeniliğe düşkün bir varlık olduğumuzu ortaya koyar. Çünkü süreklilik arz eden şeyler heyecandan uzak şeylerdir; kişiyi heyecana yöneltenin yoksunluk olduğunu söyler. Diğer yandan yararlılık veya fayda kavramlarının da Güzellikle ilişkili olmadığını vurgular. "Güzellik kullanıma bağlanacak olsaydı, erkekler kadınlardan çok daha güzel olurlar, güç ve çeviklik tek güzellik olarak kabul edilirdi."[18] Mükemmelliğin de Güzellikle birlikte düşünülemeyeceğini söy-

12 Edmund Burke, *age.*,2008, s. 95

13 İkinci kısımda ele alınacak olan Hotanto Venüsü'nün bir haz nesnesi haline dönüşmesi, Burke'ün burada vurguladığı düşünceden hareketle takip edilirse, bu makalede sorunsallaştırılan konu daha açık okunacaktır. Burke Güzel'in orantıyla ilişkili olmadığı tartışmasını yapar. Fakat anaakım güzellik algısı ise, tam aksi yönde bir tartışma sunar bizlere. Bu algıya göre, *Güzel* orantıyla doğrudan ilişkili görünür. Oysa Hotanto Venüsü gibi anaakım güzellik normlarına uymayan bir kadının nasıl olup da haz nesnesine dönüştüğü, bu noktadan itibaren tartışmaya açılabilir.

14 *Age.,* s. 97.

15 *Age*., s. 103.

16 *Age.*, s. 106.

17 *Age.*, s. 106.

18 *Age.*, s. 110. Burke'ün *Yüce* ve *Güzel* arasında çizgiyi kadınsılık ve erkeksilik ekseninde ortaya koyduğunu söylemek mümkün. Terry Eagleton *"Estetiğin İdeolojisi"* adlı eserinde, Burke'ün bu çizgisinin Mary Wollstonecraft tarafından tartışmaya açıldığından bahseder. Eagleton'ın aktardığına göre Wollstonecraft açısından Burke, güzelliği (kadını) ahlakî hakikatten (erkekten) boşayan bir estettir (Eagleton, *age.*,s. 87-88). Bu aktarıma rağmen Eagleton, Wollstonecraft'ın Burke eleştirisini bir yere kadar onaylar, ancak bu estet iddiasını kabul etmez (Eagleton, *age.*,s. 92).

leyen Burke, bu kavramın en çok kadınlarda bulunduğunu, bunun da zayıflık ve kusur kavramına eşlik ettiğini ifade eder. Buraya kadar Güzelliğin ne olmadığını açıklamaya girişmiştir. Bu noktada ise onun ne olduğunu açıklamaya girişecektir:

> "Güzellik aklımızın yarattığı bir şey olmadığı, yarar düşüncesinden bağımsız [olduğu], hatta yararın hiç görülmediği durumlarda da bizi etkilediği ve doğanın düzeni ile yönetimi genelde bizim ölçülerimiz ve orantılarımızdan çok farklı olduğu için, güzelliğin büyük ölçüde nesnelerin [duyular aracılığıyla insan zihnine] insan zihni üzerinde duyular aracılığıyla mekanik olarak etki eden bir niteliği olduğu sonucunu çıkarmalıyız."[19]

Bu tanımdan sonra, *Güzel'in* hissedilebilir niteliklerini de ortaya koyan Burke, bu niteliklere geçmeden kadınların güzelliği üzerinden de bu niteliklere değinir. "Kadınların güzelliği önemli ölçüde zayıflıklarından ve narinliklerinden gelir, hatta zihnin zayıflığa benzer bir özelliği olan çekingenlik bu güzelliklerini artırır."[20] Özetle güzelin hissedilebilir niteliklerini şu şekilde sıralar: Fiziksel olarak nispeten küçük olmak, dokunulduğunda pürüzsüz bir his veriyor olmak, uzuvların doğrultusunda çeşitlilik (uzuvların birbirine açı yaptığı bir görünümden ziyade birbirinin içinde eridiği bir görüntü vermesi), güçlü olmayıp narin olmak, renginin açık ve parlak olması ancak çok güçlü ve göz kamaştırıcı olmaması, eğer göz kamaştırıcı bir renk söz konusuysa bu rengin diğer renklerle çeşitlenmiş olması. Tüm bunlardan hareketle Burke şu sonuca varır: "Aslında güzelliğin neden olduğu tutku, neşe ve sevinçten çok bir tür melankoliye yakındır."[21] Bir önceki bölümde Yüce'yi, bu bölümde de Güzel'i

19 Edmund Burke, *age.*, s. 116

20 *Age.*, s. 120

21 *Age.*, s. 127. Burke'ün bu noktaya kadar yaptığı tartışmadan yola çıkarak, *Güzel* olanı bir şekilde *Yüce* olanla bir hiyerarşi içerisinde ele aldığını söylemek mümkündür. Daha net bir ifadeyle *Güzel* olan *Yüce* olanla kıyaslandığında onun aşağısında yer alır. Oysa N. G. Çernışevskiy *"Sanatın Gerçeklikle Estetik İlişkileri"* adlı eserinde "Güzellik yaşamdır." (Çernışevskiy, 2012, s. 21) diyerek Güzeli yaşamsal bir anlamda onaylar. Bu onaylama, kamusal ve özel alan tartışmasında uzunca bir süre kamusallığı onaylamak amacıyla özel alanı geri plana iten feminist tartışmalara başka bir perspektiften bakan Feminist *Standpoint Theory*'i hatırlatır. Bu bağlamda bu teoriye değinmek, bu metnin kapsamını aşacaktır. Fakat özetle bu teori tıpkı Çernışevskiy'nin güzeli yaşam olarak onaylaması gibi, özel alanı kamusal alan karşısında onaylar. Özellikle de emek tartışmaları bağlamında bu onaylamayı yaptığı söylenebilir. Türkçeye Duruş Teorisi olarak çevrilen Feminist *Standpoint Theory* okuması için bkz. Arzu Taghan, *"Feminist Duruş Teorisi Üzerine Yeniden Düşünmek"*, Mesele Dergisi, Mart 2014, S:87, s. 10-11; Alessandra Tanesini,*"Feminist Epistemolojilere Giriş"*, çev. G.Demiriz & B. Binay & Ü. Tatlıcan, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2012; Kathi Weeks, *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, çev. İ. Özkürapli, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2013.

ayrıntılı olarak ele alan Burke, bölüm sonunda her ikisini kıyaslamaya gider. Ona göre, Yüce nesneler boyutları bakımından muazzamken (*the great*), Güzel olanlar nispeten ufaktır. Güzel olan düzgün ve parlak olmalıdır, muazzam olan kaba ve özensizdir. Güzel olan aynı zamanda düz bir hat çizmekten sakınmalı, bununla birlikte belli belirsiz sapmalar da içermelidir. Muazzam olan dik çizgileri sever ve sapmaları gayet belirgindir. Güzel muğlâk olmamalıdır, oysa muazzam karanlık ve kasvetlidir. Güzel hafif ve narin, muazzam sağlam ve ağırdır.

Dördüncü bölümde, etken nedenlerin araştırmasını yapan ancak bu araştırmanın bizim uğraşımızla hiçbir zaman çözülemeyeceğini vurgulayan Burke, neden veya etken neden derken "Bedende belli değişikliklere neden olan zihnin belli duygulanımlarını ya da zihinde bir değişikliğe neden olan, bedenin çeşitli etkilerini ve niteliklerini"[22] kasteder. Burke'ün buradaki tartışması, Aristotelesçi bir etken neden [(*causa efficiens*), *efficient cause*] tartışmasını akıllara getirse de, bilakis bambaşka bir tartışma yaptığının altını çizmek gerekir. Alıntıda da özetlediği üzere, Yüce ve Güzel'in nitelikleri olarak sıralanan kavramların neden öyle olduklarını ortaya koyma amacı vardır. Örneğin *karanlık* (*darkness*) neden korkunçtur ve korkunç olan bu kavram, nasıl olur da Yüce'yi ortaya çıkarır? Yahut *pürüzsüzlük* (*smoothness*) bir tür ana haz kaynağı olarak nasıl olur da Güzel olarak algılanır? Dolayısıyla etken neden derken Burke, bunlara benzer soruların cevaplarını aramaya koyulur ve *Yüce* ve *Güzel*'in nitelikleri olarak tartışmaya açtığı belli başlı kavramların nedenlerini açığa çıkarır. Nihai bir nedene varma gayesinden ziyade "zihnin hangi duygulanımlarının bedenin hangi hislerini uyandırdığını ve bedenin hangi belli hislerinin ve niteliklerinin zihinde diğerlerini uyandırmazken bazı belli tutkuları uyandırdığını keşfedebilirsek, çok şey başarılmış olacağı"[23] sanısından hareketle böyle bir araştırmaya girdiğinin altını çizer.

Son bölümde, Yüce ve Güzel kavramlarını uyandırmada sözcüklerin gücüne işaret eden Burke, sözcüklerin tutkular üzerindeki güçlü etkisine değinerek bu bölümü sonlandırır.

Sonuç olarak, eser boyunca Burke, amacının Yüce ve Güzel konusundan yola çıkarak bir takım ilkeler belirlemek olduğunu söyler. Bu ilkeleri, doğadaki şeylerin bizi etkileme güçlerine veya niteliklerine bakarak belirleme yoluna girer. Terry Eagleton'ın, Edmund Burke'ün *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın*

22 Edmund Burke, *age.*,s. 134.
23 *Age.*, s. 133.

Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma adlı eserinde, bir tür beğeni biliminin imkân dâhilinde olduğunu göstermeye çalıştığı ifadesini kabul ederek ve onu bir yerde tutarak, bundan sonraki kısımda Burke'ün Yüce ve Güzel kavramlarına ilişkin tartışması toplumsal cinsiyet perspektifinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Ataerkinin Venüsleri

Tüm eser boyunca, Burke'ün Güzellik'i toplumsal bir nitelik olarak ele aldığını görürüz. Yüce'yi ortaya koyarken vurguladığı güç, çalışma, emek ve acı gibi kavramlar esasında erkek yurttaşların alanı olarak görülen kamusallığı çağrıştırır. Diğer taraftan Burke, Güzellik ile Yüce'nin hiçbir şekilde birbiriyle ikame edilemeyeceğini de söyler. Bu iki kavramı temellendirirken bazı cinsiyet ayrımlarına değindiği göz ardı edilemez. Bu ayrımların ön kabulüyle Güzellik'i kadınsı, Yüce'yi de erkeksi olarak betimlediği düşünülebilir. Burke'ün bu düalist anlayışı hiç de yeni bir anlayış değil. Hem düşünce tarihinde hem de felsefe tarihinde benzer düalist anlayışı görmek elbette mümkün.[24]

Kendinden öncekini batıl itikatlar, köhnemiş düşünceler ve sezgisel kavrayışlar olarak gören ve bu bağlamda öncekiyle arasında bir tür epistemolojik karşıtlık belirleyen modern düşünüş, modernliği bir tür kaostan düzene geçiş süreci olarak okur. Modern süreçle beraber, her şeye bir biçim verme ve her şeyi bir düzenlilik içinde değerlendirme, modern dönemin temel çabalardan biri olmuştur. Öncelikle doğayı anlama ve düzenleyerek ona el koyma / tahakküm etme arzusu ile güdülen bu etkinlik, yavaş yavaş değişim geçirmiştir. Kendisini doğanın karşısında konumlandıran ve doğayı sömürülecek bir nesneler yığını haline getiren insan, bununla yetinmeyip, bunu insan ilişkilerine de yansıtmıştır. Bir noktada doğayı yeniden biçimlendirme süreci, insan bedenini yeniden biçimlendirme sürecine dönüşmüştür denilebilir. Doğa üzerindeki egemenlik insan üzerindeki egemenliğin başlangıcı olmuştur.[25] Kısacası, beden pratik bir yol ile erişilebilir ardından da değiştirilebilir bir nesne/metaa dönüşmüştür. Yukarıdaki meseleyi, Jean Baudrillard *Tüketim Toplumu* adlı eserinde oldukça somut ve etkin bir şekilde özetler: "Tüketilen şeyler arasında diğer nesnelerden

24 White, Burke'ün *The Works of The Rights Honorable* adlı eserinden yaptığı alıntılarla *Yüce* ve *Güzel* arasında yaptığı ayrımı kamusal ve özel alan, erkek ve kadın arasındaki ayrımla ilişkilendirir. Bu Burke'ün bütün var oluşların üstler ve astlar zinciriyle açıklanabileceği görüşüne uygun bir ilişkilendirmedir. Stephen K. White, *Edmund Burke: Modernite Politika ve Estetik*, çev. Mihriban Şenses, İstanbul, 2013, Paradigma Yayıncılık, s. 46- 48.

25 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul, 2008, Metis Yayınları, s. 120.

daha güzel, daha kıymetli, daha eşsiz -tüm diğer nesneleri özetlemesine rağmen otomobilden bile daha fazla yan anlamla yüklü- bir nesne vardır: Bu nesne BEDEN'dir."[26] Bu süreçte ideal olan şeyi bilme ve ona erişme güdüsü, idealize edilmiş bedenleri ortaya çıkarmakta gecikmemiştir. Özellikle kadın bedeni söz konusu olunca, bu durum çarpıcı bir şekilde kanonlaştırılmış[27] bedenler ortaya çıkarmıştır. Güzel ile uyum içerisinde düşünülen bu bedenler, bedenin araçsallaştırılmasının temel noktalarından biri olmuştur. Güzelliğin idealize edilip bir işlevselliğe dayandırılması, bedene ilişkin yeni bir kurguyu da gerekli kılmıştır. Bu kurgu, güzel ile ilişkili görülen kadın bedeninin nesneleştirilmiş ve de görsel bir haz aracı durumuna getirilmesiyle sonuçlanmıştır.

Hotanto Venüsü'nün hikâyesi, kadın bedeni ile ilişkili görülen güzellik algısının nasıl değişebildiğine, fakat buna rağmen bu bedenin halen bir nesne ve haz aracı olarak görülmeye devam ettiğine işaret etmesi bakımından önemli bir hikâyedir.[28] Siyahi olanın hem cinselliği hem de güzelliği beyaz olanın karşıtına yerleştirilmeliydi. Bunu sağlamada Hotanto Venüsü beyaz hâkimiyetindeki bilimsellik açısından eşsiz bir örnektir.[29] Bir yanıyla canlılar basamağının en altında yer alan, bir yanıyla orangutanlarla eşitlenen bu kadın, öte taraftan cinsel bir obje olarak resmedilir. Hotanto Venüsü'nün hikâyesi, Gérard Badou tarafından kitaplaştırılmıştır. Hotanto Venüsü, yani Sarah Baartman[30] 1789 yılında Güney Afrika'da, Kafr ve Ümit Burnu'nun Hollanda Kolonisi arasındaki sınırı boyunca uzanan Gamtoos Nehri kıyısında doğmuştur. Kabilesi Khoisan halkı mensubudur. Bu kadını özel kılan ve hikâyesinin kitaplaşmasına neden olan şey hem Batı ülkelerinde yaşayan hemcinslerinden farklı özelliklere ve

26 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı & Ferda Keskin, İstanbul 2012, Ayrıntı Yayınları, s. 149

27 Yunanca yasa veya kanun anlamına gelen bu sözcük burada, yasa veya kanunun çağrışımından yola çıkılarak bedenlere uygulanmaya çalışılmıştır. Yani yasa veya kanunun genelgeçer ve değişmez olma durumundan hareketle, bedenlerin de ideal bir beden algısıyla tek tipleştirilmeye ve bu tek tipleşen bedene uydurulmaya çalışılması vurgulanmaktadır.

28 Burke'ün de örtük bir şekilde işaret ettiği gibi, tarih boyunca güzellik denilince kadın bedeni akla gelir. Fakat Burke'ün altını çizdiği *Güzel*le bugün kadın bedeniyle ilişkilendirilen güzel kavramının tamamen birbirinden ayrı olduğunu da belirtmekte fayda var. Bugün bu ilişki daha da ilerletilip güzeli cinsel çağrışımların sınırları içerisinde inşa etme süreci başlamıştır.

29 Sander L. Gilman, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature", *Critical Inquiry*, (Güz 1985), C. 12, S. 1, s. 212-213.

30 Metin boyunca, Hotanto Venüsü olarak tanıdığımız Sarah Baartman'ın zaman zaman farklı adlarla da anıldığını görüyoruz. Zira bu ad, ona *efendileri* tarafından verilmiş bir addır. Khoikhoi dilinde *Ungka*, *Tsiko* ya da *Satchwe* olarak bilinmektedir. 19 yaşında Caezar'ların çiftliğinde hizmetçi olarak çalışmaya başlamasıyla birlikte, *Satchwe* söylenmesi daha kolay olan *Saartjie* (Hollanda dilinde *Sarah*) olarak çağırılmaya başlanacaktır. Bu yüzden, bu çalışmada da, ara ara farklı adlarla karşılaşabiliyoruz.

görünüme sahip olması, hem de bu nedenden ötürü yaşarken olduğu kadar, öldükten sonra da uzunca bir süre sömürülmüş olmasıdır.

Badou'nün eserinde, Hotanto kabilesi kadınlarına özgü bir tür şekil bozukluğu olarak tanımlanan farklılığıyla Sarah Baartman, inanılmaz büyüklükte görünen kalçaları ve göğüsleriyle dikkat çekiyordu. "Garip vücut yapısı genç kadının geleceğinde gerçekten önemli bir rol oynayacaktı ancak o, bunun çok geç farkına varacaktı."[31] Onu bir şekilde gizemli ve çekici kılan bu farklılığıyla Sarah, seyirlik nesne olma zorunluluğundan kurtulamayacaktı. 1800'lü yılların başlarında Hollandalı Caezar ailesinin çiftliğinin hizmetçisi olan bu kadın, 1807 yılında diğer bir Caezar olan Hendrick Caezar'ın çocuklarına bakıcılık yapmak üzere Kap şehrine gönderilmişti. 1810 yılına gelindiğinde ise artık bir sunuş malzemesi olacağı yolculuğa hazırlanmak zorundaydı. İngiltere'ye gidecekti.

> "Bu kez bir gemi yolculuğu yapılacaktı ve bu yolculuk Saartjie'yi altınlarla kaplayacak olan Beyazların krallığına varıncaya dek günlerce, aylarca sürecekti. Sonra da Saartjie için artık zengin ve özgür günler başlayacaktı. Peki ya bunun için kadının ne yapması gerekiyordu? Çok basit ve kolaydı, herkesin içinde dans edecek ve goura çalacaktı."[32]

Kabilesinin, gençliği ve yaşam gücünü ifade eden geleneksel dansı, önceleri bölgeye gelen misyonerler tarafından "edebe aykırı görünerek" yasaklanmıştı. Sebebi de kadın çıplaklığı içermesi ve cinselliği çağrıştırmasıydı. Sömürgeci ve laik tüze, bu dansı kabul edemez ve elbette onu ahlaka aykırı görürdü. Yasağın hegemonik tarafı yanı sıra, "Özgürlüğün fışkırışını coşturan bu dansı günün birinde küçük düşürücü bir zorlamayla yapacağından habersizdi."[33] Belki kölelikten kurtulma belki de daha iyi bir yaşam sürme umuduyla çıktığı yolculuğun sonu, kabilesine özgü müzik aletini çalmak ve iri kalçalarını oynatarak dans etmek olacaktı. Bedeninin Batılı beyaz erk(ek)lerine tuhaf gelen özelliklerini göstermeye zorlanarak, insanları eğlendirme amacıyla sergilenecekti.

1814 yılına gelindiğinde ise Hendrick Caezar tarafından, Fransa topraklarında sergilenmek üzere Henry Taylor adında birine satılacaktı. Burada da ırkçı sömürünün en ağır şartlarıyla yüzleşecek ve beyaz erkeğin cinsel fantezilerini ve isteklerini alevlendirmesi amacıyla, zoraki gösterisi devam ettirilecekti. 1815

31 Gerard Badou, *Hotanto Venüsü*, çev. Pınar Dirim, İstanbul, Epsilon Yayınevi, 2003, s. 45.
32 *Age.,* s. 54.
33 *Age.*, s. 42.


Take care of your Hearts!!
LOVE and BEAUTY -- SARTJEE the HOTTENTOT VENUS.
Publ.d October 1810 by Christopher Cropper Rumford.
N.B. She was the first female ever came over to this Country & was exhibited at Mr Wyatt's Rooms in Spring Gardens Cockspur St

yılının Mart ayında bilginler ve sanatçılar topluluğu tarafından sergilenmek üzere, Paris'teki Doğal Tarih Müzesi'ne (*Museum d'Histoire Naturelle*) kabul edilecekti. Bu defa da bilimsel ve sanatsal bakışlar altında ırkçılığa ve sömürüye maruz kalacaktı. Aynı yılın Aralık ayında artık hayatta kalma gücünü devam ettiremeyen Sarah, kendine biçilen bu sömürüden ölümle de kurtulamayacaktı. "Sarah'nın kadavrası sıradan bir ceset işlemi görmedi. Bilimin ziyaretine sunulan açık bir 'gömüt' şeklinde hazırlandı."[34] Etik niteliği başka bir tartışma konusu olan bu incelemenin ardı sıra, bu defa Paris'teki İnsan Müzesi'nin (*Musee de l'Homme*) karşılaştırmalı anatomi salonunda heykelleştirilmiş bedeni ve tek tek bir araya getirilmiş iskeleti teşhir edilmeye devam edecekti. 2002 yılına gelene dek zaman zaman teşhir edilerek zaman zaman da müzenin tozlu sığınaklarında bekletilerek geçen bu süreç, uzun yılların çaba ve mücadelesi sonucunda nihayete erecekti. Bu tarihe dek müzede sergilenmekte olan bedeni gömülmek üzere Güney Afrika'ya gönderilecekti.

Siyahi bir kadın olarak Sarah'nın yirmi beş yıllık hayatına yüzlerce yıllık bir ırkçılık ve sömürü hikâyesini sığdırmış olması pek de şaşırtıcı değildir. Önceki bölümde ortaya koymaya çalıştığım üzere, Burke'ün çizdiği düalist çerçeve, bizi bütün varoluşların üstler ve astlar zinciriyle açıklanacağı görüşüne götürür. Yazarın örtük bir şekilde işaret ettiği gibi, tarih boyunca güzellik denince kadın bedeni akla gelir. Fakat altını çizdiği Güzel'le bugün kadın bedeniyle ilişkilendirilen güzel kavramının tamamen birbirinden ayrı olduğunu da belirtmekte fayda var. Günümüzde bu ilişki daha da ilerletilip güzeli cinsel çağrışımların sınırları içerisinde inşa etme sürecine girmiştir. Sarah'nın hikâyesinde de, bunu çarpıcı bir biçimde görüyoruz. Sadece siyahi kadının değil, siyahi erkeğin de sapkın bir cinselliğin ikonu haline getirildiğini inkâr etmeksizin, Sarah yeni bir ikon haline gelir; hem siyahi kadının özünü, hem de cinselliği ile ön plana çıkan fahişeyi temsil eder.[35] Sander L. Gilman'ın, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature" adlı makalesinde de işaret ettiği üzere, 19. yüzyılda Sarah'ın maruz kaldığı ırkçı ve cinsiyetçi tutuma, siyahi erkeklerin daha az maruz kalmış olması pek de şaşırtıcı değildir. Bu durumda, ırkçılığa maruz kaldıklarını yadsımamakla birlikte, siyahi erkeklerin *erkek* oldukları için, Yüce'ye daha yakın olduklarını iddia edebilir miyiz? İlkel olanı siyahi

34 *Age.*, s. 117.

35 Gilman, Sander L., "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature", *age.*, s. 206-209.

olanla, fahişeyi siyahi kadın ile ilişkilendiren tartışmalara yer veren Gilman'ın metni,[36] bize örtük de olsa, siyahi erkeğe –*erkek* olmak bakımından– bir ayrıcalık tanındığını gösterir. "Siyahi kadın, yalnızca cinsel objeye indirgenmiş kadınlığın temsilinde değil aynı zamanda ahlaki düşüklüğe veya herhangi bir maraza neden olan kadınlığın temsilinde de başroldedir."[37]

Bugün Hotanto Venüsü türünden hikâyeleri doğru okumanın temeli, doğru bir şekilde temellendirilmiş tarihsel sürece bağlıdır. Öte yandan ne resmi tarih ne de onu kurgulayıp günümüze ulaştıran kişileri tamamıyla nesnel bir süreç gibi değerlendiremeyiz. Feminist tarih yazımı bize, "tarihin" erkeğin tarihi olduğunu gösterir. Kadın, erkeğin varlığının ya karşıtı ya da tamamlayıcısı olarak kurgulanmıştır. Yani kadın, patriarkal bir söylemin nesnesi olarak sürece dâhil edilmektedir. Tahayyül edilenin ve edilmeyenin nesnesi olarak kadın, erkeğin arenasında tuhaf bir şekilde kurulur. Zihinsel yetenek ve beceri gerektiren hiçbir alanda ona yer yoktur. Evinde ve çocuklarının başında olmalıdır. Akılsallık, kadının işi değildir. Kadın giyinmeli, süslenmeli ve tüm kadınsılığıyla erkeği evetlemelidir. Burke'ün betimlemesinde de zayıflık ve kusur kavramına eşlik eden güzelliğiyle kadın, yüce olanı evetlemektedir.[38]

Sonuç Yerine

Güzel kavramı, günümüz toplumunda gitgide yoğun bir şekilde üzerine konuştuğumuz ve işittiğimiz bir kavram haline gelmiştir. Fakat bu kavram ne Burke'ün ne de diğer estetik bilimcilerin ele alıp değerlendirdiği şekilde kullanılagelmektedir. Burke Güzellik'i şeylerin hissedilebilir özellikleriyle sınırlandırırken, Kagan "Bir insanın güzelliğinden söz ettiğimiz zaman, her şeyden önce, insanın kendi 'cinsinin ölçüsü'nü, yani insansal olan ölçüyü kapsayacak tarzda, o insanın bedensel yapısından başka, insanın zihinsel dünyası ile davranışlarının da yapısından söz ediyoruzdur"[39] der. Aksi düşünüldüğünde bunun bir biyolojik sorunsal haline geleceğinin altını çizen Kagan, günümüzün algısını öngörmekte gecikmemiştir. Bugün güzelliğin biyolojik bir olgu olarak algılanması, özellikle de kadın bedeni söz konusu olduğunda daha da çarpıcı

36 *Age.*, s. 229

37 *Age.*, s. 231 [tüm çeviriler şahsıma aittir]

38 Her ne kadar Burke bunu açık olarak bu şekilde ifade etmese de, onun *Yüce* ve *Güzel*e ilişkin soruşturması böyle bir okumaya açıktır.

39 S.Moıssej Kagan, *Estetik ve Sanat Notları*, çev. Aziz Çalışlar, İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları, 2008, s. 117.

bir şekilde karşımıza çıkar.[40] Feminizm bu türden bir algıyı erkek egemen güzellik algısı olarak değerlendirir ve buna karşı argümanlar geliştirir. Kadın güzelliğini biyolojik veriler çerçevesinde değerlendirmek feminist eleştirinin temel noktalarından biridir. Bir diğer eleştiri noktası ise, güzelliğin haz ekseni çerçevesinde değerlendiriliyor oluşudur. Feminizm bu tür algıların kadının var oluşuna ilişkin bir saldırı niteliği taşıdığını vurgular. Tıpkı Hotanto Venüsü olarak adlandırılan Sarah Baartman'ın var oluşuna yapılan saldırı gibi... Hotanto Venüsü yaşadığı sömürüye dayanamayarak çok genç yaşta ölür. Fakat ölümü bu sömürünün sona ermesine neden olmaz, aksine bu sömürü uzunca bir süre devam eder. Elbette Sarah Baartman, yani Hotanto Venüsü kadın bedeninin sömürüye alet edilmesinin ne ilk ne de son örneğidir. Tarih benzer hikâyelerle doludur. Ancak bu bağlamda, bu hikâyelere tek tek değinmektense Hotanto Venüsü'ne alternatif bir hikâye bulmak daha önemlidir. Çünkü her kadın toplumsal koşullar aleyhine değil de lehine olduğu müddetçe kendi hikâyesini kurgulayabilir.

Kaynakça

Arat, Necla, *Feminizmin ABC'si*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Badou, Gerard, *Hotanto Venüsü*, çev. Pınar Dirim, İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2003.

Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev. M. Barış Gümüşbaş, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2008.

Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı & Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Cogito, "Feminizm", Sayı 58 /Bahar 2009, 3. Basım, İstanbul: YKY.

Çernışevskiy, N. G., *Sanatın Gerçeklikle Estetik İlişkileri*, çev. Arif Berberoğlu, İstanbul: Evrensel Basım YayıN, 2012.

Donovan, Josephin, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Aduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Duby, Georges & Perrot, Michelle, *Kadınların Tarihi Cilt IV*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.

40 Gülnur Elçik "İğdiş Edilmiş Güzellik" başlıklı yazısında benzer bir tartışmaya yer verir. Ona göre güzellik gittikçe dış organlarla betimlenir hale gelmiştir. Öyle ki, bedenin bütünselliğinden kopuk insan iç organları görünce bir tiksinti duyar. Hatta güzelliğin ışığın kudretine ihtiyaç duyuyor olması, onun biyolojik bir olgu olarak algılanmasının yanı sıra onun sınıfsal bir olgu olarak da anlam kazandığını belirtmektedir. Gülnur Elçik, "İğdiş Edilmiş Güzellik", *Cogito*, S. 58 /Bahar 2009, İstanbul: YKY, 2015, s. 264-265.

Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler, Türker Armaner, Nur Ateş, Ayfer Dost, Engin Kılıç, Ela Akman, Neşe Nur Domaniç, Ayhan Çitil, Banu Kıroğlu, Doruk Yayımcılık: İstanbul, 2010.

Elçik, G., "İğdiş Edilmiş Güzellik", *Cogito*, S. 58 /Bahar 2009, YKY, İstanbul, s. 259-267

Felsefelogos, *Feminist Felsefe*, Yıl 4, S. 15. Ağustos 2001/3, İstanbul: Bulut Yayınevi, 2001.

Sander L. Gilman, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature", *Critical Inquiry*, (Güz 1985), C. 12, S. 1, s. 204-242.

Gilman, Sander L., "I'm down on whores: Race and gender in Victorian London", *Anatomy of Racism*, ed. David Theo Goldberg, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, s. 146-170

Habermas, Jürgen, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, İstanbul: YKY, 2005.

Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Hırata, H. Laborie, F. LeDoare, H. Senotier, D., *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, çev. Gülnur Acar-Savran, İstanbul: Kanat Yayınları, 2004.

Hooks, Bell, *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika*, çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, İstanbul: Bgst Yayınları, 2012.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Hünler, Hakkı, *Estetik'in Kısa Tarihi Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Kagan, S.Moıssej, *Estetik ve Sanat Notları*, çev. Aziz Çalışlar, İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları, 2008.

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Plumwood, Va, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Ramazanoğulları, Caroline, *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, yay. haz. Fatmagül Berktay, çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul: Pencere Yayınları, 1998.

Rancière, Jacques, *Estetiğin Huzursuzluğu Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2014.

Rowbotham, Sheila, *Kadın Bilinci Erkek Dünyası*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Payel Yayınları, 1998.

Scott, Joan W., *Feminist Tarihin Peşinde*, çev. Ayça Günaydın, Ayten Sönmez, Derya Demirler, Fahriye Dinçer, Öykü Tümer, Özlem Aslan, İstanbul: BGST Yayınları, 2013.

Timuçin, Afşar, *Estetik*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2013.

Tunalı, İsmail, *Marksist Estetik*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1993.

Tunalı, İsmail, *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Türcke, Christoph, *Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetlerarası Savaşımda Felsefe*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.

White, Stephen K., *Edmund Burke Modernite Politika ve Estetik,* çev. Mihriban Şenses, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.

ELİF YAVNIK

Özlem Duva'nın "Kantçı Bir Yaklaşım: Köktenci Bir Totalitarizmde Kişi Olma, Otonomi ve Kadınlar" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi

Özlem Duva bu bildirisinde, haklı olarak kendisine yöneltilen feminist eleştirilere rağmen, Kant'ın rasyonel ve otonom bir ahlaki insan kavrayışının, önyargı, baskıcı yapılar ve köktencilik tehlikeleri karşısında vazgeçilemez bir model teşkil ettiğini savunuyor. Aydınlanma fikirleri, gayet güçlü sınırlamaları ve önyargılarına rağmen, bize belirli değer iddialarında bulunabileceğimiz güçlü bir zemin sunmuştur. Kant'ın rasyonel ve otonom ahlaki kişi kavrayışı insan haysiyetini, olanaklar dahilinde evrensel çapta talep etmek için önemli bir model sunar. Elbette bu model özgül bir insan grubunun deneyimlerinden damıtılmıştır ve böylelikle başka deneyimlerin haysiyetini temsil ve talep etme konusunda yetersizdir. Bununla birlikte, elimizde evrenselliğe en çok yaklaşan modeldir ve Duva'nın da ileri sürdüğü üzere, bu modeli terk etmek önyargı ve baskıya maruz kalan kırılgan gruplar için *herhangi* bir haysiyet talebinin olanağını ortadan kaldırmakla aynı kapıya çıkabilir.

Duva Kantçı fikirlere yöneltilen feminist eleştirileri reddetmiyor. Ne rasyonel ve otonom ahlaki insandan ne de bu modele yöneltilen eleştirilerden feragat ediyor. Ben bu noktada, bunların ikisini de tutarlı bir şekilde sürdürmenin olanaklarını sorgulamak istiyorum. Kant'ın rasyonel ve otonom ahlaki insan kavrayışını, ona yöneltilen eleştirilerle *birlikte* benimseyebilir miyiz: onu hem benimseyip hem de onunla eleştirel bir yakın ilişki kurabilir miyiz? Böylesi bir çifte-benimseme teoride mümkün müdür?... *Pratikte* bu mümkün gibi görünmektedir ve mümkün olmuştur da: Kadınlar bir yandan bu eleştirileri öne sürüp özne kavrayışını dönüştürmeye çabalarken bir yandan da, örneğin akademi ortamında belirli bir rasyonellik, bağımsızlık vb. cinsiyetlendirilmiş performanslar üstlenmekte ve müzakere etmekteler. O halde, her ikisini de, en azından *stratejik* olarak benimseyip bir yandan haysiyetli olmaya layık bir "kişi" olmanın başka yollarını eklemlemeye ve somutlaştırmaya

çabalarken *aynı zamanda* yapısal olarak kadınların aleyhine işleyen bir modeli devam ettirebiliriz gibi görünüyor.

Ancak bu stratejinin bu son bileşeni, bir önceki bildiride ele alınan, Card'ın "zalim kötülük" anlayışı ışığında okunduğunda ürkütücü bir hal alıyor; bu anlayışa göre, kişinin, kendi cinsine verilen zararın işbirlikçisi olması onun ahlaki karakterini bozar. Bu açıdan bakıldığında, bir kadının baskın söyleme yönelik eleştirilerini dile getirebilmek için iletişimin ve kendini ifade etmenin eril formlarını benimsemesi gerekiyorsa, bu çifte benimseme stratejisi, onun kendi cinsine yöneltilen şiddetin işbirlikçisi olmasını zorunlu kılar gibi görünmez mi? Eleştirinin, kendini ifade etme ve kendi olarak varolma çabasının, kadınlar için ancak patriyarkal kötülüğün hem kurbanı hem suçlusu olarak mümkün olduğunu savunan bir pozisyonu benimser gibi görünmez mi?

Belki bu açmazdan çıkışın bir yolu, eleştirinin sadece entelektüel bir girişim olmayıp aynı zamanda etik ve politik bir sorumluluk olduğunu vurgulamaktır: eleştirinin sadece eleştirel çözümlemeler sunmaktan ibaret olmadığını, bu çözümlemeleri toplumsal gerçekliği ve nihayetinde ahlaki ve epistemik modelleri dönüştürecek bir şekilde sahiplenmeyi de gerektirdiğini. Dahası, bu modeller statik oluşumlar olmayıp yaşanan gerçeklikler içinde üretildiğinden, temsil etmedikleri özneler tarafından benimsenmeleri, bu öznelerin eleştirileriyle birlikte, onların üzerinde dönüştürücü bir etkiye de yol açabilir. Son olarak, kadınların kendi söylemlerini üretebilmek için eril öznellik modellerini benimsemelerinin yavaş yavaş da olsa, eril olmayan biçimlere aşamalı olarak yer açtığını açıkça görüyoruz. Teorik soruya dair yanıtın bu değerlendirmeleri de hesaba katması faydalı olacaktır.

ELİF YAVNIK

Ayşe Öztürk'ün "Edmund Burke'ün 'Yüce ve Güzel' Kavramına Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakmak: Düalizme Giden Yolda Algıları Değiştiren Bir Venüs: Hotanto Venüsü" Başlıklı Bildirisinin Bir Değerlendirmesi

Ayşe Öztürk konuşmasında toplumsal cinsiyetin "güzel" ve "yüce" kavrayışlarında belirleyici olduğunun Edmund Burke'ün düşüncesinde okunabildiğini gösterdikten sonra "*Hotanto Venüsü*" imgesinin açık ettiği cinsiyetçi ve ırkçı varsayımları takip ediyor. "Güzel" ve "yüce" kavrayışlarının sırasıyla kadın ve erkek cinsiyetiyle ilişkili olarak kurulmuş olduğuna dair tespit, beraberinde bazı düşünceleri ve soruları getiriyor. Bu düşüncelerden ilki, şu halde estetik yargının 'çıkarsız' olma iddiasının derinden sarsıldığı: Burada ortaya konan resme göre estetik yargıların, bedensel haz çıkarının da ötesinde, cinsiyetçi toplum düzeninin çıkarlarına paralel olarak verilmekte olduğunu söylemek mümkün. "Güzel" olanın, haz verenin kadınsı özellikler taşıması, kadını "güzel" konumunda, anlaşılabilir, belirsizlik yaratmayan, korkutmayan bir halde görme arzusunu ifade ediyor. Oysa anlaşılabilir olan, belirsizlik yaratmayan, korkutmayan, yalnızca durağan olan bir şey olabilir, yalnızca bir nesne olabilir, özne değil. Estetik yargının bu asimetrik kurulumu, kadını, verilen yargıların da öncesinde, estetik yargının öznesinin değil nesnesinin tarafında konumlandırıyor. O zaman şöyle bir soru sormak belki mümkün: Estetik imgelem böyle kurulmuşken, bir kadının bir erkeği 'güzel' bulması mümkün müdür? Bu soruya yorumumun sonunda geri geleceğim.

Estetik yargı alanını bu şekilde kuran bakışın gözlerini alamadığı bir diğer şey ise *yüce* olan: kadınsı olan "güzel"in hoşluğundan çok farklı olarak karanlık, muazzam, belirsizliğe yol açan, dehşetli, ve erkeksi olan, erkek-cinsiyetli formlarla kurulmuş olan yapıları tehdit eden, çekiciliği tam da bu tehditten gelen, ve erkek-cinsiyetli nesnelerle ortaya çıkan bir estetik deneyim. Öztürk, Sarah Baartman'ın bedeninde kurulmuş olan "Hotanto Venüsü" imgesinde "güzel" olanın "yüce" olana doğru ha-

reketlendiği görüşünü ortaya koyuyor. (Bu hareketlenme elbette, Siyah bedenlerin Batı imgeleminde kadınlıktan dışlanmalarıyla da paralellik göstermekte.) "Yüce" burada bir kadın bedeninde ortaya çıktığı için, erkek bakış ona yok olma kaygısı duymadan, çok daha hafif bir dehşet hissiyle yaklaşabiliyor ve arzusu doğrultusunda sömürebiliyor. Bu imge varoluşsal yapıları tamamen tehdit etmemekle birlikte, mesela ahlakı askıya alma gücüne sahip: Sarah Baartman'ın dansının önce yasaklanıp sonra kendisinden talep edilmesinde görüldüğü gibi, ona arsızca bakmanın kabul edilebilir görülmesi gibi.

Son olarak, başta sözünü ettiğim soruyu yeniden sormak ve de çeşitlendirmek istiyorum: Estetik imgelem böyle cinsiyetlendirilmiş bir şekilde kurulmuşken, bir kadının bir erkeği 'güzel' bulması mümkün müdür? Yani, verili estetik kurulumda, kadının özne konumunda bulunup nesne konumundaki bir erkek hakkında 'güzel' yargısını vermesi – tersi olan orijinal durumun bir analojisi olmadan – mümkün müdür?... Mümkün ise, veya mümkün olması halinde, ortaya çıkan estetik yargılar nasıl olur? 'Güzel' nasıl kavranır, 'yüce' nasıl kavranır, bu kavramlar şu an oldukları şekillerde mi kurulur? Bunları belki tartışma soruları olarak önerirken, aklıma gelen bir örnek, Diyonisos: kadınların takip ettiği duyusallık. Hem hoş ve "güzel" hem de "yüce" gibi belirsiz ve tehditkâr, fakat yüce gibi "muazzam, karanlık, ürkütücü" değil, "güzel" gibi evcil ise hiç değil. Belki bu örnekte gördüğümüz, bir kadının bir erkeğe dair estetik yargı verebilmesinin estetik yargı alanını derinden dönüştürme potansiyeline sahip bir edim olduğudur.

Yazı Özetleri / Abstracts

Saniye Vatansever & Gamze Keskin:
"Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak"

Özet: Bu çalışmada Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu ile ilgili kısa bir bilgi verilecek ve topluluğun kuruluş amaçlarından biri olarak felsefe bölümlerinde var olan cinsiyet dağılımı eşitsizliği problemi analiz edilecektir. Öncelikle, Türkiye'de felsefe bölümlerindeki cinsiyet dağılımlarıyla ilgili sayısal veriler sunulacak ve felsefe bölümlerindeki cinsiyet eşitsizliği problemi sayısal olarak ortaya konulacak, sonra da bu problemin olası nedenleri incelenip çözüm önerileri sunulacaktır.
Anahtar Kelimeler: Kadın felsefeciler, istatistik, sayısal veri, SWIP-TR

Dilek Kadıoğlu:
"Matematiksel Pratiğe Sadık Kalmak: Penelope Maddy'nin *Kaçınılmazlık Argümanı*'na İtirazları"

Özet: Matematiksel gerçekçiliği destekleyen ana argüman *Kaçınılmazlık Argümanı*'dır. Bu argüman, fiziksel bilimlerde matematiksel entitelerin kaçınılmaz olmasından dolayı, bu entitelerin varlığına inanmak için iyi bir nedenimiz olduğunu ileri sürer. *Kaçınılmazlık Argümanı*, doğalcı bir duruş ile *bütüncül desteklem*enin – bilimsel kuramların, matematiksel parçalarının da dahil olduğu bir bütün olarak desteklendiklerini ileri süren görüşün - bir sentezidir. *Kaçınılmazlık Argümanı* matematiksel entitelere hem ontolojik hem de epistemolojik bir temel sağlar gibi ve bunun sonucunda matematiksel gerçekçiliği meşru kılar gibi görünmektedir. Bu argümana çeşitli itirazlar yöneltilmiştir ve bunların arasında Penelope Maddy'nin itirazları dikkat çekici bir yere sahiptir. Maddy'ye göre doğalcı görüş ile bütüncül destekleme bir arada savunulabilecek görüşler değillerdir. Çeşitli çalışmalarında, doğalcı görüşün bilimin yoldaşı olduğunu, bütüncül desteklemenin ise bilimde ve matematikte gerçekte

olanları bozduğunu iddia eder. Maddy bütüncül desteklemenin hakiki matematiksel pratiği yakalayamadığını, çünkü matematiğin uygulamalı olmayan alanlarını dikkate almadığını öne sürer. Bunun yanında bütüncül desteklemenin, bilim ve matematik çevrelerinin uygulamalı matematik kuramlarını kabul ediş biçimlerini de yansıtamadığını düşünür. Bu makalede, Maddy'nin *Kaçınılmazlık Argümanı* üzerine yaptığı analizi, matematik felsefesinin matematiksel pratiğe nasıl sadık kalabileceğinin bir örneği olarak inceleyeceğim. Ayrıca Maddy'nin *Kaçınılmazlık Argümanı*'na yönelttiği eleştirilerin matematiksel gerçekçiliğin problemleri arasındaki önemlerinin anlaşılmasına ışık tutmayı umarak, matematiksel gerçekçiliğin başka problemlerine de değineceğim.
Anahtar Sözcükler: Kaçınılmazlık Argümanı, Matematiksel Gerçekçilik, Bütüncül Destekleme, Penelope Maddy

"Being Loyal to Mathematical Practice: Penelope Maddy's Objections to the *Indispensability Argument*"

Abstract: The major argument in support of mathematical realism is the *Indispensability Argument*, which roughly goes like this: due to the indispensability of mathematical entities in physical sciences, we have a good reason to believe in their existence. The argument is a synthesis of a naturalistic stance and *confirmational holism* – the view that scientific theories are confirmed as a whole, including their mathematical parts. The *Indispensability Argument* seems to provide both ontological and epistemological grounds for mathematical entities, and as a result it seems to justify mathematical realism. The argument received many objections, among which Penelope Maddy's criticisms have a remarkable place. Maddy claims that naturalism and confirmational holism cannot be held together. In various works, she points out that while naturalism and science are companions, confirmational holism violates what actually happens in science and mathematics. According to Maddy, confirmational holism cannot embrace actual mathematical practice, since it leaves out the unapplied parts of mathematics. Moreover, she claims that confirmational holism distorts the way in which applied mathematical theories are received in the scientific and mathematical communities. In this paper, I will examine Maddy's analysis of the *Indispensability Argument* as an example of how philosophy of mathematics can be loyal to mathematical practice. And then, I will draw attention to other problems of mathematical realism with the hope of shedding some light on the significance of Maddy's objections to the *Indispensability Argument*.
Keywords: Indispensability Argument, Mathematical Realism, Confirmational Holism, Penelope Maddy

Sezen Bektaş:
"Evrimsel Biyolojiyi Teleolojik Çağrışımlarından Azat Etmek Mümkün müdür?"

Özet: *İşlevsel Konuşma ve Artefakt Modeli*'nde *("Function Talk and the Artefact Model")* (2000) Tim Lewens, evrimsel biyoloji perspektifinden teleolojik/erekbilimsel düşüncede herhangi bir değerin olup olmadığını sorgular. Biyologların, cansız organizmalarla ilgilenen fiziki bilimcilerden farklı olarak "işlev", "amaç" ve "tasarım" gibi terimleri kullanmaya yatkın olduklarını iddia eder. Bu kullanımların çoğu, profesyonel dergilerde kendilerine uygun bir yer bulamamasına rağmen, bu durum, biyologların en azından popüler yayınlarında bu tarz kavramlara atıfta bulunmalarının doğal teologlarla benzer bir tonda olduğu gerçeğini önemsizleştirmez. Bilimsel konuşma ve ortak/günlük dil arasında paylaşılan bu terminoloji kaçınılmaz bir sonuç verir, o da değer yüküdür. Bu fenomenin en popüler örneklerinden biri, teleolojik çağrışımları ile biyolojideki "tasarım" kavramıdır. "Tasarımcısı" olmadan "bir tasarım"ı düşünmek sezgilerimizle çelişiyor göründüğü için, tasarlanan nesne ile tasarım eylemini yürüten kişi arasındaki mantıksal bağlılığı kırmak zordur. "Tasarım" sadece teknik bir kavram olarak görülmeye çalışıldığında durum daha da zorlaşmaktadır. Sonuç olarak, biyolojideki "doğal tasarım" kavramının biçimsel anlamı, teologların "akıllı tasarım" argümanlarını haklı çıkarmak için halihazırda kullandıkları biçimsel olmayan/günlük anlamlarca her yerde takip edilecektir.Bu nedenle, sağduyunun gücü biyologlar için bir dezavantaj haline gelir ve bu, tasarım gibi terimlerin bilimsel niteliğini sorgulamamıza neden olur.

Biyologlar ve teologlar arasındaki tartışmayı, yukarıda bahsi geçen terimlerin anlamları üzerinde onları ayrı birer otorite olarak tanımlayarak barışçıl bir şekilde sona erdirmek için çaba gösteren Lewens'in aksine, ben tam bir ayrışmayı savunuyorum. Bana öyle geliyor ki, bir bilim insanının şu argümanı gerçekçi bulması ihtimal dahilinde değildir: Bir biyolog ve bir ilahiyatçı, semantikleri arasında hiçbir etkileşim olmayacağını garanti ederek benzer bir terminolojiyi benimseyebilirler. Aslında, ortak bir zemin mevcut olduğu sürece, etkileşim kaçınılmazdır. Bu konuya çözümüm, biyologlar ve teologların iki farklı fenomen hakkındaki fikrini ifade eden tek bir kavram olduğunu ve tarafların karşılıklı olarak ondan faydalanmaları gerektiğini belirten herhangi bir stratejiye karşı olmaktır. Her iki ebeveynin de *tek bir*çocuğun (örneğin; *belirli bir*tasarım fikri, *belirli bir*işlev fikri veya*belirli bir*amaç fikri) eşit vasileri olarak tanımlanmasını kabul eden herhangi bir pozisyon terk edilmelidir. Bununla uyumlu olarak, yalnızca anlamların değil aynı zamanda terimlerin de birbirinden farklı olduğunu savunacağım. Sunumumda, öncelikle, teleolojik düşüncenin biyolojiye gerçekten bir şey ekleyip ekleyemeyeceğini sorgulayacağım. Cevabım negatif olacak çünkü herhangi bir katkı olsa bile, bu katkının özgün olması muhtemel değildir. Ardından, evrimsel biyolojiyi teleolojiden "temizlemek" için üç aşamalı bir süreç sunacağım. İlk aşamada, Stephen Jay Gould'u "amaç" kavramını ortadan kaldırmak için bana yardımcı olmaya davet edeceğim. Onun *spandrel*kavramının, tarihteki biyolojik olarak evrimleşmiş olan her

şeyin adaptasyonlardan kaynaklandığı görüşünün egemenliğini zayıflattığını ileri süreceğim. İkinci aşama, "tasarım" kavramının biyolojiden ayrılması için planlanmıştır. İpucumu yapısal gerçekçilikten alırken tasarım düşüncesini geleneksel olmayan bir şekilde tanımlamayı önereceğim. Üçüncü ve son aşama, "işlev" kavramının yeniden tanımlanması olacaktır. İşlevi, geometrik bir yapı üzerinde biyolojik bir terim olarak açığa çıkaracağım ve bunu, teleolojik değer yüklübir fonksiyon fikrinin öncül bir varoluşunu ortaya koymaya gerek kalmadan yapacağım. Bunun için Peter Gärdenfors'un *kavramsal alanlar*ından destek almayı planlıyorum.

"Is It Possible to Free Evolutionary Biology from Its Teleological Connotations?"

Abstract: In *Function Talk and the Artefact Model* (2000), Tim Lewens questions whether there is any value in teleological thinking from the perspective of evolutionary biology. He argues that the biologists–unlike the physical scientists dealing with non-living organisms–tend to use the terms like "function", "purpose", and "design". Even though most of those uses cannot find a proper place to themselves in professional journals, still this does not trivialize the fact that the references of biologists to such concepts at least in their popular publications have a similar tone with those of natural theologians. This shared terminology between scientific talk and common language gives an unavoidable outcome, that is value-loaded-ness. One of the most popular examples of this phenomenon is the term "design" in biology with its teleological connotations. Since it seems counter-intuitive to think of "a design" without "its designer", it is hard to break the logical dependency between the designed object and the person executing the act of design. The situation becomes even more challenging, when "design" is attempted to be considered as a solely technical concept. Consequently, the formal meaning of the concept of "natural design" in biology will be pursued everywhere by the informal meanings that theologians already use to justify "intelligent design" arguments. Therefore, the power of commonsense becomes a disadvantage here for the biologists, and this causes us to question the scientific quality of the terms such as design. Unlike Lewens who gives efforts to end the discussion between biologists and theologians peacefully through defining them as separate authorities on the senses of the terms mentioned above, I defend a total disengagement. It seems to me that it is highly unlikely for a scientist to find the following argument realistic: A biologist and a theologian may adopt a similar terminology by guaranteeing that there will be no interplay between their semantics. In reality, as long as a common ground exists, the interaction is inevitable. My solution to this matter is to be against any strategy which declares that there is only one concept to refer the idea of biologists and theologians on two different phenomena, and that the parties should mutually take advantage from it. Any position that acknowledges identifying both parents as the equal guardianships of *the*only child (e.g., *the idea of* design, *the idea of* function or *the idea of* purpose) should be abando-

ned. Correspondingly, I will advocate that not only the senses but also the terms are dissimilar. In my presentation, first of all, I will question whether teleological thinking may genuinely add anything to the biology. My reply will be negative because even if there was any contribution, it would unlikely to be authentic. Then, I will introduce a three-step process to "cleanse" evolutionary biology from teleology. In the first step, I will invite Stephen Jay Gould to help me to remove the concept "purpose". I will argue that his notion of *spandrel*weakens the domination of the view that everything that has evolved biologically in history has originated from adaptations. The second step is planned to detach the concept "design" from the biology. By taking my cue from structural realism, I will offer to define the idea of design untraditionally. The third and the last step will be re-description of the concept "function". I will expose the function as a biological term on a geometrical structure, and I will do that without any need to posit an a priori existence of a teleologically-value-loaded idea of function. For this, I plan to receive support from Peter Gärdenfors's *conceptual spaces*.

Gamze Keskin:
"Estetik Hâlâ Mantığın Küçük Kız Kardeşi midir?: Baumgarten'dan Günümüze Projeksiyon"

Özet: Alexander Gottlieb Baumgarten'ın estetik ile mantık arasındaki ilgiyi belirtmek için *Aesthetica* adlı yapıtında kullandığı metafor şöyledir: "Estetik, mantığın küçük kız kardeşidir." Bu ifadenin bizde ilk bakışta hangi fikri uyandıracağını önemsemeden Baumgarten'ın belirlemesinin derinlerine biraz inelim.

Aydınlanmanın yaramaz çocuğu olarak Baumgarten, duyusal bilginin de kendine ait bir bilimi olabileceğini ve bunun adının da estetik olduğunu öne sürdüğünde yetiler üzerinden bir benzerlik kurarak bu yeni bilimi temellendirme gayesi içindeydi. Bahsi geçen 'analogon rationis' yani akıl benzeri olarak Türkçeleştirebileceğimiz yeti, üst bilme yetisi olarak mantığa hizmet eden aklın işlevlerinin benzerlerini icra ediyordu. Elbette ki Baumgarten, Leibniz-Wolff felsefesinin hakim bir şekilde hüküm sürdüğü onsekizinci yüzyıl Almanya'sında, aklın dışında bir yeti önererek ve duyusal bilginin de bir bilim olabileceğini ileri sürerek eleştirilere maruz kalacağını biliyordu ve buna hazırlıklıydı. Sistemini daha yirmi bir yaşındayken tamamladığı doktora tezi olan *Şiirin Gereklilikleri Üzerine Felsefi Meditasyonlar*'da kurmaya başlamıştı. Daha sonrasında ise *Metafizik* ve *Aesthetica* ile sıkı sıkıya bağlanmış bir kavramlar örüntüsü ile estetiği felsefenin hizmetine sundu.

Baumgarten'ın estetiği 'mantığın küçük kız kardeşi' olarak tanımlaması, duyum ya da algının alırlığının tıpkı mantığın akılsal ilkelerinin kavranış şekli gibi örtüşmesinden doğar. Bir başka deyişle estetik, mantıksal uygunluğa sahip olmalıdır. Çünkü aynı zamanda bir rasyonalist olarak Baumgarten mantığın bilgi konusunda mükemmelliğe ulaşmamızın en sağlam yol olduğunu biliyor ve kabul ediyordu. Ancak aklın bunu tek

başına yapamayacağını, göz ardı edilen bulanık bilginin de aslında mantığa yardım edebileceğini düşünüyordu. Baumgarten estetiği, duyulur bilginin mükemmeliyetinin sınırlarını, işlevini ya da kurallarını açıklamaktan ziyade doğası ve gerekliliği üzerinden ele almıştır. Bu gereklilik duyusal dünyadaki kompleks yapıları bütünlüklü bir şekilde kavramaya yarayan aşağı yetilerin, rasyonel bilgiyi mantığın işleyiş tarzından farklı bir şekilde tamamlamaları ile doğrulanmış olur. Anonim olarak yayınlanan ders notlarında Baumgarten'ın bir öğrencisi, Baumgarten'ın bu düşünceyi aklı geliştirmek için ortaya koyduğunu bildirmiştir. Kısacası mantığın küçük kız kardeşi uygun bir şekilde hatta küçük kız kardeşten tam da bekleneceği üzere hizmetlerini büyük ablasına sunacaktır; ama unutulmamalıdır ki bu küçük kız kardeş de bir bireydir, köle değil.[1]

Baumgarten'ın estetiğe kazandırdığı özerklik kendi çağında kısa sürede benimsendi ve felsefe bölümlerinde estetik adı altında dersler verilmeye başlandı. Ancak bugün estetikten anladığımız şey ile Baumgarten'ın yaptığı belirlemelerin tam anlamıyla örtüşmediği aşikardır. Estetik konusundaki ilk kırılmayı Baumgarten'dan sonra Kant gerçekleştirmiştir. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, Baumgarten'ın aksine estetik üzerine vereceğimiz yargıların öznel olması gerektiğini öne sürmüştür. Hegel ile birlikte ise artık estetik, sanat felsefesi olarak anılmaya başlanmıştır.

Kant gibi bir filozofun estetik yargılar ve onların doğasına ilişkin yapmış olduğu belirlemeler, diğer alanlar yani ahlak, epistemoloji ya da metafizikte olduğu kadar talep görmemiş/çalışılmamıştır. Bu durum günümüzde de değişmiş değildir. Bu örnek, estetiğin, rasyonalizmin gölgesinde bulanık olanı temsil ederek olarak doğduğundan bu yana ona yapışmış olan belirlemeden tamamen kurtulamadığını destekler niteliktedir.

Çalışmanın amacı, günümüzde felsefe üzerine kafa yoranların estetiğe yönelme/me nedenlerinin Baumgarten'ın yaptığı belirlemenin tahakkümüne maruz kalıp kalmadığını sorgulamak olacaktır. Baumgarten'ın estetiği 'ablasına hizmet edecek küçük bir kız kardeş' olarak tanımlaması yorumlanarak, Türkiye'deki felsefe bölümlerindeki estetik üzerine çalışanların diğer alanlara oranla mevcudiyetini göstermek için sayısal veriler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Baumgarten, estetik, mantık, yeti, metafor

"Is Aesthetics Still the Younger Sister of Logic?: A Projection From Baumgarten to Today"

Abstract: The metaphor Alexander Gottlieb Baumgarten has used in his work *Aesthetica* is as follows: 'Aesthetics is the younger sister of logic'. Disregarding which ideas would this statement inspire at first glance, let's get to the depts of Baumgarten's determination.

As the mischievous child of Enlightenment, when suggesting that sensitive cognition could be a science by itself, and that its name is aesthetics, Baumgarten was seeking to

1 Mary Gregor, "Baumgarten's Aesthetics", *The Review of Metaphysics*, Philosophy Education Society Inc., C. 37, S. 2, (1983), s.366.

establish this brand new science by making an analogy through faculties. The faculty mentioned as 'analogon rationis', namely the faculty that is 'akıl benzeri' in Turkish, was performing functions similar to the reason that serves the logic as superior cognitive faculty. For sure, in the eighteenth century Germany where Leibniz-Wolff philosophy reigned over dominantly, Baumgarten knew that he would be the subject to criticism when he proposed a faculty besides reason and that sensible knowledge could also be a science, and he was prepared for it. He had started building his system when he was still twenty-one years old in his PhD dissertation, *Reflections on Poetry*. Later, by *Metaphysics* and *Aesthetica,* he put aesthetics to the use of philosophy with a web of tightly corded concepts.

Baumgarten's naming of aesthetics as 'the younger sister of logic' is originated from sensibility of perception or sensation being matched just as the manner of comprehension of concepts of reason. In other words, aesthetics should have logical acceptibility. Because at the same time, as a good rationalist Baumgarten knew and accepted that logic is the most stable way to reach perfection of knowledge. However, he also thought that reason would not be able to do this by itself, in fact the obscure knowledge could help logic. Instead of clarifying the boundaries of perfection of the sensible knowledge's rules or function, Baumgarten has handled aesthetics through its nature or requirements. This requirement is verified by completion of inferior faculties that enable conceiving the complex forms in the sensible world in a different way than the logic handles rational knowledge. In his lecture notes that were published anonymously, one of the students of Baumgarten has stated that, Baumgarten had come up with this thought to improve the reason. "In short, the younger sister of logic will, as a proper, offer her services to the elder sister; but the younger sister is a person in her own right, not a slave."[2]

The autonomy that Baumgarten has provided for the aesthetics was quickly adopted in his time and lectures were started being given in philosophy departments under the name aesthetics. However, what we understand with aesthetics today do not fully match the determinations made by Baumgarten. Kant made the first breakthrough in aesthetics after Baumgarten. Contrary to Baumgarten, in *Critique of Power of the Judgment*, Kant has claimed that the judgments on taste must be subjective judgments. And with Hegel, aesthetics was started being called as philosophy of art.

Judgments of taste and the identifications made about their nature by such a philosopher as Kant, was not as much demanded / studied as the other areas, namely moral philosophy, epistemology or metaphysics. This situation has not changed in our day. This example seems to be supporting that aesthetics could not get rid of the image it has been bonded with, since the time it was born under the shadow of rationalism as representing the blurry.

The purpose of this study is to question if the reasons behind people reflecting on philosophy inclining/not inclining towards aesthetics has been exposed to domination

2 Mary Gregor, 'Baumgarten's Aesthetics', *The Review of Metaphysics*, Philosophy Education Society Inc., Vol 37, No. 2, (1983), s.366.

by Baumgarten's statement. By interpreting Baumgarten's statement of aesthetics as 'the younger sister as serving the elder sister', numerical data that shows the ratio of researchers studying on aesthetics versus other areas in philosophy departments in Turkey.
Keywords: Baumgarten, aesthetics, logic, faculty, metaphor

Arife Tansel:
"Judith Butler'ın Şiddet Eleştirisi"

Özet: Yaşadığımız toplumda şiddetli davranmanın ne olduğu ve nasıl şiddetli düşünüldüğü önemli bir sorun haline gelmiştir. Şiddetin ortaya çıkan işleyişlerini yıkmak ve adlandırmak ne ölçüde mümkündür? Baskı ve şiddeti artıran, bunları zapt etmeyi ya da uygun alternatifler üzerinde çalışmayı zorlaştıran fenomen türleri nelerdir? Feminizm, cinsiyet ve kurumlaşmış aidiyetler üzerine yoğunlaşan, başkalarının çağrısına kulak vermeyi ve onların çektiği acıdan sorumlu olmayı, özellikle yaşanan savaşlara odaklanarak, dünyanın birçok bölgelerindeki şiddet ve adaletsizlik hakkında, ayrıca trans bireylere karşı uygulanan şiddet konusunda, Guantanamo'daki psikiyatrik şiddet ve işkence hakkında ve ABD'deki barışçıl protestolara karşı uygulanan polis şiddeti hakkında, bununla birlikte Almanya'daki anti-Semitizm ve ABD'deki ırk ayrımcılığına karşı da yazılar yazarak göstermeye çalışan Judit Butler'in belirli normların dışında kalan kişilere yönelik baskı ve şiddeti nasıl tanımladığı sorunu aydınlatmaya katkı sağlayacaktır.

Butler "Cinsiyet Sorunu: Feminizm ve Özdeşliklerin Yıkımı" (1990) adlı çalışmasında dışlama sorununu, "erkekler" ve "kadınları"ı adlandırma eyleminde deneyimlenen kategorik şiddeti analiz ederek açıklar. Bu özellikle ikili cinsiyet sistemine uymak istemeyen ya da uyamayan kişileri etkileyen bir şiddettir. Butler aslında tekrar edilen edimsel etkinliklerin ve bu tarzda kültürel olarak kurulmuş ve inkâra açık olanın etkisindeki kadın ve erkek cinsiyet bedenlerinin "doğallığı"nı merkezi nokta yaparak bu sistemin değişmezliğini görmeyle mücadele eder. O aynı zamanda "bütünleme hareketleri"nin temsil için kategorik vurgularını eleştirir. Daha sonra, özellikle "Heyecan Uyandıran Konuşma: Bir Edimselin Politikası"nda (Excitable Speech: A Politics of the Performative) Butler, onları kullanmanın kaçınılmazlığını kabul eder ve dil tarafından kirletilmiş olmayı ifade edişi ile özdeşlik kategorilerinin içine işleyen şüpheyi gözden geçirmiş olur. Bu onu dil ile şiddet arasındaki, dilsel şiddet ile fiziksel şiddet arasındaki ilişkinin ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna götürür.

Butler son on yıl içindeki etik ve politik çalışmalarında mutlak özerk öznelliğin psikolojik bir idealini ele alır. 2004 yılında yayımlanan *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* (Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence) kamusal şiddet formlarına olduğu kadar özel şiddet formlarına da neden olan ve sürdüren etik bir şiddet olarak özerklik iddiasını analiz eder. Butler şunu sorar: şiddet ve karşı-şiddetin kısır döngüsü nasıl kırılabilir ve başkaları ile daha sürdürülebilir bir ilişki var mıdır?

Butler için şiddetin insan cemaatinin kaçınılmaz bir parçası olduğunu kabul etmek, ona teslim olmak anlamına gelmez. Şiddet bizi biçimlendirse de, bu şiddetin aynen tekrar edilmesi zorunlu değildir; hatta kişi şiddet aracılığıyla biçimlendiğinden, kişinin biçimlenişindeki şiddeti tekrar etmeme sorumluluğu daha da acil ve önemli hale gelir. Butler son dönem kitaplarından olan Savaş Tertipleri'nde şiddetsizliğin tartışılması için başlangıç noktası olan bir temayı vurgular: şiddet ve şiddetli-olmayanın iç içe geçmesi, hiçbirinin diğerinden kaçamadığı yerdir.

Butler'in şiddet teorisini ele alarak, ilk önce, Butler'ın "cinsiyet şiddeti" nosyonunu geliştirmeye başlayışı ve ikincisi, Butler'ın askeri şiddet ve şiddetsizlik etiğiyle ilgili son dönem yazılarının dayanakları görülmeye çalışılacaktır. Butler'in daha sonraki şiddet eleştirisi, şiddete ilişkin önceki çalışmalarına ters düşmemekte, daha ziyade şiddet konusundaki çalışmalarını genişletmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Şiddet, Beden, Cinsiyet, Dil, Şiddetsizlik.*

Abstract: How to think and what to do with violence in our present society has become an important problem. To what extent is it possible to deconstruct and name emerging mechanisms of violence? What are the kinds of phenomena that escalate coercion and violence, making it difficult to either contain them or to work out feasible alternatives? To major on feminism, gender and institutional relevances, to hear to the call of others and to be responsible for their suffering, especially concentration on the wars that are living, about violence and injustice in many parts of the World, as well as on violence against transgender people, about psychiatric violence and persecution in Guantánamo and the police violence against the peaceful protest in the US, in addition to trying to indicate with writing anti-Semitism in Germany and racial discrimination in the US Judith Butler' the problem of violence will be tried to be clarified by looking at how it defines pressure and violence against people outside certain norms.

Butler, "Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity" (1990) in her work tackles the problem of exclusion as analyzes the categorical violence that is exercised in the act of naming "men" and "women." It's a violence that particularly affects those who cannot or don't want to conform to a binary system of gender. Butler troubled the seeming fixity of this system by making the major point that the "naturalness" of the female and male sexed bodies is in fact the effect of repeated performative acts and as such culturally constructed and open to contestation. She also criticized the categorical address for representing "totalizing gestures." Later, especially in Excitable Speech: A Politics of the Performative, Judith Butler would revise her profound suspicion of categories of identity she expressed in this text by admitting the inevitability to make use of them and, in doing so, to become dirtied by the language. This leads him to ask what is the relationship between language and violence, linguistic violence and physical violence, and how to understand it.

In her work on ethics and politics during the past decade, Butler takes issue with a psychological ideal of absolute subjective autonomy. Published in 2004, Precarious

Life: The Powers of Mourning and Violence casts the assertion of the autonomous 'I' as an ethically violent act which causes and perpetuates private as well as public forms of violence. Butler asks: how can the vicious circle of violence and counter-violence be broken, and is there a more sustainable way of relating to others?

For Butler does not mean surrender to accept that violence is an inevitable part of the human community. Although violence shapes us, it is not necesarry to repeat this violence, even as the person is formed through violence, the responsibility of not repeating the violence of the shape of the person becomes even more instant and important. Butler stressed a theme that is actually the starting point for the discussion of nonviolence in her recent book Frames of War: the co-implication of violence and nonviolence, where neither can quite escape the other.

I argue that Butler's theorization of violence first, that Butler starts to develop her notion of "gender violence", and second, that Butler's more recent writings on military violence and the ethics of nonviolence build on her early interpretation. Butler's later critique of violence is not at odds with but rather expands upon her prior work on violence.

Keywords: *Violence, body, non-violence, gender, language.*

Arzu İbişi Temelli:
"İdeal Toplum Kurgusuna Feminist Yaklaşım: Ütopyalar ve Distopyalarda Kadınların Rolü"

Özet: Ütopyalar, ideal toplum düzenine dair arayışın ürünü olarak görülmektedirler. Platon'dan beri tartışılmakta olan "ideal toplum nasıl olmalıdır?" sorunu, ütopyaların da oluşturucu unsurudur. Her ne kadar kelime anlamı *"olmayan yer"*e ve bir *"hayal"*e işaret etse de, ütopyanın gerçeklikle ilgisi yadsınamaz. Ütopya metinlerinde, hayali ülkeler üzerinden bir ideal sosyal düzen tasarlanır. Ütopya yazarları, toplumlarındaki bazı düzensizliklere karşı durup, siyasal-toplumsal sorunlara çözüm sunmaya çalışırlar. Distopyalar ise, mesajlarını ütopyalardan daha çarpıcı bir şekilde veren, eleştirilerini en karanlık kurgular üzerinden sunan metinlerdir. İdeal toplumsal düzen, eşitlik ve özgürlük kavramları üzerinden tartışılırken, kadının rolü, bazen metinlerde kilit noktada bir kadına yer verilmesiyle, bazen tümüyle kadınlardan oluşan bir toplum düzeninin kurgulanmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Platon'un *Devlet*'i, More'un *Ütopya*'sı, Campanella'nın *Güneş Ülkesi* gibi klasik ütopya metinleri arasında yer alan eserlerde, kadınların toplumdaki rolü tartışmaya açıktır. Buna karşın, Zamyatin'in *Biz*'i ve Orwell'ın *1984*'ü gibi bazı distopyalarda, kurtuluş hikayeleri bir kadın tarafından şekillendirilmiştir. Bunların yanısıra, kadın yazarlarca kaleme alınan ve kadınların hedefleri ekseninde biçimlenen birer toplumsal düzen kurgusu sunan çeşitli metinler dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, ütopya olarak Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi, distopya* olarak ise Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* adlı romanları önemli bir

yer tutar. Her iki metin de feminist ütopya yazını açısından temel bir rol yüklenir. Bu çalışmada, kadın hakları, eşitlik ve özgürlük kavramları ile ideal toplumda kadınların rolü, bu iki eser çerçevesinde ele alınacaktır.
Anahtar kelimeler : ütopya, distopya, kadın hakları, eşitlik, özgürlük

"A Feminist Approach to the Fiction of Ideal Society: The Role of Women in Utopias and Dystopias"

Abstract: Utopias are seen as the quest for an ideal society. "How the ideal society should be?" is a problem that has been discussed since Plato and this question is the constituent element of utopias. Although the word meaning of utopia refers to the *no-place* and a *dream*, the relation between utopia and reality is undeniable. In utopian texts, an ideal social order is imagined through dreamlands. Authors of utopias refuse some deviances of their societies, and they try to solve some political and social problems. Dystopian texts give their messages more strikingly than utopias and present their criticisms through the darkest fictions. While the ideal social order is discussed in the context of the concepts of equality and freedom, women play an essential role in some texts or a society of women is fictionalized. The role of women in society in the classical utopian texts such as Plato's *Republic,* More's *Utopia* and Campanella's *City of the Sun* is open to discussion. On the other hand, the stories of liberation are formed by a woman in some dystopian texts such as Zamyatin's *We* and Orwell's *1984*. Besides all this, there are some remarkable texts which are written by female authors. These texts show us an ideal social order that is shaped on the axis of women's goals. Charlotte Perkins Gilman's utopian novel *Herland* and Margaret Atwood's dystopian novel *The Handmaid's Tale* take an important place among these texts. Both texts have an essential role in feminist utopian literature. In this study, the concepts of equality and freedom, women's rights and the role of women in the ideal society will be investigated in the framework of these two novels.
Keywords : utopia, dystopia, women's rights, equality, freedom

Hatice Nur Erkızan:
"Aristotelesçi Var Oluşçuluk Ya Da Umutsuzlugun Aşılması Üzerine"

Özet: Bu çalışmanın ana kaygısı, Aristotelesçi ontoloji içinden yeni bir insan ve varlık kavrayışına yönelmenin olanaklarını ele alıp tartışmaktır. Aristoteles'in *energeia* ve *dunamis* terimleri üzerine olan çözümlemeleri ışığında *var olanın doğasının* ne olduğu sorgulanır. Bu bağlamda ve tarihsel olarak ilk önce bazı varoluşçu filozofların düşünceleri üzerinde durularak, onların etik-politik sonuçlarının neler olabileceğine dair bazı değerlendirmelerde bulunulur. Daha sonra, Aristotelesçi

ontolojiden hareketle yeni bir var oluşçuluğun olanağı 'insan olan değil, olabilen bir varlıkır' düşüncesi ışığında ele alınır. 'Hüzne', 'ölüme' ve 'hiçliğe' yakın metafiziksel/tarihsel varoluşçuluğun yerine, 'yaşama', 'insanın kendini yeşertmesine' ve 'var olan ile dostça bağ kurmaya' yönelen; yani, var olanın 'ışığından' hareket eden Aristotelesçi var oluşçuluğun imkanı araştırılır. Bu yeni kavrayış antropolojik var oluşçuluk olarak da ifade edilebilir.

Eylül Yücel:
"Platon ve Musonius Rufus'ta Cinsiyet Eşitliği Üzerine"

Özet: Bu çalışma antik filozoflar arasında kadın ve erkek arasındaki eşitlik hakkındaki felsefi tartışmayı sorgulayarak, argümanlarının proto feminist olarak kabul edilip edilemeyeceğini tartışmaktadır. Bunu yaparak, Devlet beşinci kitapta Platon'un bazı argümanlarını ve proto feminist olarak okunan stoacı filozof Musonius Rufus'u inceleyeceğim. Antik felsefi eserlerde, kadınların konumunun ve doğasının erkeklere kıyasla alt seviyede olarak bahsedilmesine ve kadınların özgürleşmesi hiç dikkate alınmamış olmasına rağmen, Platon'un Devleti'nde beşinci kitapta ve Musonius Rufus'un argümanlarının bulunduğu bölümlerde toplumsal cinsiyet eşitliği açısından ilk bakışta umut verici istisnalar görünmektedir. Örneğin Devlet beşinci kitapta, kadınların Platon'un ideal şehrindeki işlevi onların olması gereken geleneksel konumlarına kıyasla farklı görünüyor. Bunun Platon için anlamı, koruyucu sınıfındaki kadınların Antik Yunan toplumundaki kadınlar olarak sadece ev işleriyle ilgilenmesi yerine, koruyucu sınıfın erkekleriyle aynı görevleri paylaşarak onların da aynı şekilde eğitilmesi gerektiğidir. Diğer yandan, Musonius Rufus kadınların ve erkeklerin aynı muhakeme ve erdem kapasitesine sahip olduklarını, bu yüzden kadınların ve erkeklerin felsefe eğitimi almak açısından farklılaşmadıklarını savunmuştur.

Yine de, feministler tarafından dikkate alınmayı hak eden bir engel olup olmadığını anlamak için, kadın erkek eşitliği hakkındaki argümanlarında sorgulanması gereken bazı durumlar vardır. Devlet'te, Platon'un kadın koruyucular hakkındaki argümanları tutarsızdır çünkü liberal feminist görüşünün savunduğu gibi, Platon'un ana fikri ideal poliste kadınların haklarını özgürleştirmek değil, devletin refahını sağlamaktır. Bu düşünceyi açıklayan şey, ideal polisteki tüm kadınların erkeklerle aynı göreve atanma açısından değerlendirilmediği, aksine sadece koruyucu sınıfından olan kadınların atanmasıdır. Bu fikir boyunca, Susan Okin'in açıkladığı gibi, Platon'un çekirdek aileyi kaldırma önerisi, Platon'u kadınları erkeğe dönüştürerek onun kadınları farklı bir konuma koymasına neden olmuştur çünkü kadınlar için geleneksel bir rol kalmamıştır. Ayrıca, cinsel ilişkilerinde belirleyici durumları olmayarak, erkeklere verilen fiyatlar olarak verilen araçlar olarak kullanılmışlardır. Musonius Rufus örneğinde argümanlarının ana amacı, herhangi bir devrimci fikir sunmayıp kadınları ev işlerinden sorumlu olmaya mahkum geleneksel eşler olarak görerek kadınları geleneksel yerlerinde tutmaktır.

Bu bilginin ışığında, bu çalışma Platon'un Devlet beşinci kitabında ve Musonius Rufus'un bölümlerindeki argümanların antik dünyadaki toplumsal eşitsizliğin toplumsal ve felsefi ilkelerine gerçek bir feminist meydan okuma sunup sunmadığı sorusuna odaklanacaktır. Cevabım, Platon'un kadınların devletin sürekliliği hakkındaki tutarsız fikirlerini ve Musonius Rufus'un kadınları erkeklerle eşit hale getirmesi tutkusunu ama kadınları farklı bir konuma getirmediğini vurgulayacaktır.

"Plato and Musonius Rufus on Gender Equality"

Abstract: This paper discusses the philosophical debate between ancient philosophers on equality between men and women by questioning whether their arguments could be considered as proto-feminist. By doing so, I will examine some arguments of Plato in *Republic Book V* and the stoic philosopher Musonius Rufus who have been read as proto-feminist. Although the position and nature of women was argued to be inferior to men and the liberation of women was not considered at all in the ancient philosophical works, there appear to be some exceptions in Plato's *Republic* Book V and fragments of Musonius Rufus which look promising at first glance in terms of gender egalitarianism. In *Republic* Book V for instance, women's function in Plato's ideal city looks quite different compared to what their traditional position meant to be. What this means for Plato is that the females of the guardian class should also be trained in the same way as males of the guardian class by sharing the same duties instead of assigning only domestic works to them as women in Ancient Greek society. Musonius Rufus argues that women and men have the same capacity of reasoning and virtue so that they do not differ in terms of getting philosophy education as well.

However, there are some instances in their arguments on women being on a par with men which need to be questioned in order to understand if there is any challenge that deserves to be noted by feminists. In the *Republic*, Plato's arguments about female guardians are inconsistent because his main point is not to liberate women's right in the ideal polis but rather for the sake of state's welfare as liberal feminist view asserts. What explains this idea is that not all women in the ideal polis were considered in terms of being assigned to the same tasks as men but rather only women belonged to guardian class. Throughout this idea, his proposal of abolition of nuclear family led him to put women in a different position by turning them into men because there was no traditional role left for women after all as Susan Okin states. They were used as instruments which were given to as prices to men by not having deterministic position on their sexual relations as well. In the case of Musonius Rufus, their arguments' main aim is to keep women in their traditional place without offering any revolutionist idea by seeing them as traditional wives confined to be in charge of the household.

In light of this information, this paper will focus on the question whether arguments in Plato's Republic Book V and fragments by Musonius Rufus's present a real feminist challenge to the social and philosophical norms of social inequality in the ancient

world. My answer will highlight Plato's inconsistent ideas on women for the sake of state's durability and Musonius Rufus's ambition of equalizing women with men but not bringing women over to a different position.

Çiğdem Yazıcı ve Zeynep Talay Turner: "Platon'da Taklit ve Farkı Yeniden Düşünmek"

Özet: Platon, *Devlet*'te şairlerin sadece taklitçiler olduklarını ve eserlerinin gerçeklikten çok uzak olduğunu iddia eder. Fakat Platon gerçekten söylediği şeyi kastediyor olabilir mi? Homeros gibi bir şairi nasıl ciddiye almaz, dahası Platon kendisi de bir şair değil midir? Platon'un antagonist iddialarının arkasında aslında onun koruyucuların eğitimi hakkındaki kaygıları yatar; aynı zamanda harmoni ve bütünlüğü olan ideal bir *psyche* anlayışı yatar. Bu anlayışa göre her şeyi taklit edebilen ve herkes olabilen bir şair takdir edilmez, sadece iyi ve adil insanları taklit edebilen şairler takdire şayandır. İlki özdeşleşme aracılığıyla yapılan bir taklit iken ve ikili ya da çoklu bir insan doğası ortaya koyarken (bu orijinalin yanlış temsilidir), ikincisi orijinali doğru olarak temsil eder (istenilen ve *pysche*'nin birliğini gösterebilen temsil budur).

Platon'un başka diyaloglarında da, daha detaylı olarak *Sofist*'te, farklı taklit anlayışları buluruz. Benzer şekilde, yanılsamaya götüren taklit ve doğruya götüren taklit ayrımı üzerine düşünceler de buluruz. Burada, Platon, Sokrates karakteri ile bize sofist karakterinde örnekleşen samimiyetsiz ve sahteci bir taklit imkânına karşı samimi bir taklit imkânını göstermeye çalışır. Sokrates örneğinde insan kendini kendisi olarak taklit ederken, öteki örnekte insan kendini başkası olarak taklit eder. Acaba, ilk örnekteki taklidi insanın kendisi olması anlamında farkını temellendiren bir durum, diğerinde ise insanı başkalarıyla özdeşleştirerek aynılaştıran ve tek tipleştiren çabaları temellendiren bir durum görebilir miyiz?

Alışık olduğumuz Platon okumaları bizi genelde aynılık düşüncesine götürürken, bu yazı *Devlet* ve *Sofist'in* bazı bölümlerindeki çeşitli taklit fikirlerinin bizi Platon'da bir fark düşüncesine götürüp götüremeyeceğini tartışmayı amaçlamaktadır.

"Rethinking Imitation and Difference in Plato"

Abstract: In *The Republic* Plato declares that poets are merely imitators and that their products are thrice removed from reality. But does Plato really mean what he says? How can he dismiss the great poet Homer, and is Plato himself not a great poet?Behind Plato's antagonistic claims lie his concerns about the education of the guardiansalong with his ideal of the harmonious and integrated *psyche*: a poet who is able to imitate anything, who can become anyone is not desirable, only the poets who can imitate only the good and just men should be appreciated; the former is imitation through identification and suggests a dual or manifold nature of human beings (false representation of the origin), while the latter can represent the

origin truly (desirable representation, which also designates the unity of the *pysche*). In several dialogues, especially more in detail in *The Sophist*, we find other accounts of imitation as well, with a division between imitation that leads to illusion and imitation that leads to truth. Here, Plato, via the character of Socrates offers us a possibility of genuine or sincere imitation against the model of insincere imitation exemplified in the character of a sophist imitation. While in the former, one imitates oneself in the other one imitates others. Is it possible to think that the imitation in the former one grounds one's difference as one's being oneself while the imitation in the latter one grounds one's identification and attempts of sameness with others? While the usual readings of Plato's dialogues lead us to a thought of sameness, this paper aims to discuss if different conceptions of imitation in *The Republic* and the *Sophist* might lead us also to a thought of difference in Plato.

Gülben Salman:
"Egemenlik, Yurttaşlık ve Kadınlar: Fransa ve Türkiye'de Ulus-Devletleşme Sürecinde Kadın Hakları Savunucularına Dair Tarihsel-Karşılaştırmalı Bir Analiz"

Özet: Rousseau'nun felsefi düşüncelerinin etkisi altında, Fransız Devrimi sırasında, ulus-devletin yurttaşlarının genel iradesini gerçek egemenliğin bir unsuru olarak ortaya koyma girişimi tarihsel olarak kabul edilen bir gerçektir. Cumhuriyetçi görüşe göre bu yurttaşlar, genel iradeleriyle ulus-devleti oluşturan eşit ve özgür yurttaşlar olarak kabul ediliyordu. Fakat, bu iddianın güçlü evrensel bakış açısının aksine, Olympe de Gouges ve Mary Wollstonecraft'ın kusursuz bir şekilde görünür kıldığı gibi, ulusun kadınları bu iddianın dışına atılıyor ve hiçbir şekilde "yurttaş" olarak görülmüyordu. Bu kadın düşünürler kadınların haklarını bu evrensel iddiaya uygun olarak talep ettiler ve dahası Wollstonecraft "Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi"ni, kadınların yurttaşlıktan azade sayıldığının altını çizmek için kaleme aldı.

Benzer şekilde Türkiye, ulus-devlet olma sürecinde kadınların milliyetçiliğin etkisi altında egemen-ulus-devlet olma sürecinin gerçek savunucuları ve paydaşları olma taleplerine sahne oldu. Fakat her ne kadar erkek yurttaşlar kadınları ulus-devletleşme sürecinin öncesinde mücadeleye dahil ettiyse de, bu sürecin sonunda kadınları yurttaşlık ve egemenlik mücadelesinin gerçek aktörleri olmaktan dışladılar. Bu durum Nezihe Muhiddin örneğinde açıkça görülebilmektedir. Bu sunumda, arasında neredeyse iki yüz yıllık zaman farkı olan tarihsel dönemler arasındaki paralellikler görünür kılınmaya çalışılacaktır. En göze çarpan sonuç şudur ki bu kadın yazarlar/düşünürler aydınlanma dönemi filozoflarının düşünceleri tarafından vaat edilen gerçek haklarını talep etmektedirler: Ulusun bütün yurttaşları için özgürlük, eşitlik ve kardeşlik. Kadınlar kendilerine erkek paydaşları tarafından lütfedilen zayıf ve eksik yurttaşlığı reddederek, yazılarında bu dayatmaya karşı çıkmışlardır. Bu yüzden tarihsel olarak kadınların katkılarının izlerini takip etmek önemlidir.

"Sovereignty, Citizenship and Women: A Historical-Comparative Analysis of Women's Right Activists in France and Turkey's Formations of the Nation-State"

Abstract: Influenced from the philosophy of Rousseau, it is very well known that in the period of the French Revolution, there was an attempt to propose the common will of the citizens of the nation state as a true sovereign component. In accordance with this republican formulation these citizens were positioned as free and equal citizens whose common will composed a nation state. However, in opposition to this claim's strong universal perspective, it was made perfectly visible by Olympe de Gouges and Mary Wollstonecraft that women of the nation were put aside and they were not considered to be "citizens" at all. These women philosophers demanded rights for women, the latter wrote a "vindication of the rights of women" in order to show women's exclusion from the citizenship. Similarly, in the nation-state period of Turkey, women thinkers were under the influence of nationalism and they considered themselves to be real actors of this demand for the free-nation-state. However, while men included women in the pre-formation of the nation-state, they attempted to exclude women as real actors in the post-formation period. It is most visible in the case of Nezihe Muhiddin who is a writer, thinker and a political actor. In this presentation, there is going to be an attempt to make parallel thoughts visible in these two different periods of history, almost two hundred years in between. What is most visible is the fact that these women writers demand what was actually promised in the philosophical thinking of enlightenment philosophers: liberty, equality and fraternity for all the citizens of the nation. It is possible to say that the women rejected the tenuous and incomplete citizenship proposed by male actors and they refused this dictation in their writings. It is important to follow the traces of these thoughts in order to see their contribution.

Zübeyde Karadağ-Thorpe:
"Nefret Söylemi Yasaklanmalı mı Yasaklanmamalı mı?"

Özet: Gündelik yaşama baktığımız zaman gündelik dilin içine sızmış bir çok ifade biçimi görürüz. Bu ifade biçimlerinin bir bölümü sorunsuz ve kabul edilebilir ifadelerden oluşurken, bir bölümü nefret içeren, şok eden, kendisinden hoşlanılmayan ifade biçimlerini içerir. İkinci türden ifade biçimlerine karşı Avrupa ve Amerikan bakış açısı farklılık göstermektedir. Örneğin, Avrupa ülkelerinin bir çoğu bu türden ifade biçimlerini yasa ile sınırlarken Amerikan bakış açısı anayasanın birinci maddesiyle koruma altına alır. Bu yazı bakımından Amerikan bakış açısı incelenecektir. Anthony Lewis'in *Freedom of the Thought that We Hate* başlıklı kitabı baz alınarak, ifade özgürlüğü ilişkisi içinde nefret içerikli, şok edici, kendisinden hoşlanılmayan ifade biçimlerinin Amerikan sistemi içinde nasıl okunduğuna ve hangi gerekçelerle ifade özgürlüğü altında korunduğuna

bakılacaktır. Bu gerekçelere göre Lewis, Amerikan demokratik yapısının dayandığı temel olarak anayasanın birinci maddesi olan ifade özgürlüğünü gösterir. Şok edici ya da nefret içerikli olduğu gerekçesiyle bir ifade biçiminin sınırlanmasının demokratik yapıya zarar vereceğini düşünür. Dolayısıyla nefret söylemi yasalarının yarar getirmekten çok, zarar vereceğini düşünür. Lewis'in düşüncesine yakın olmakla birlikte, nefret içerikli ifadeleri, kendisinden hoşlanılmayan ifadeler adı altında zayıflattığını düşünmekteyim. Bu türden ifade biçimlerinin ifade özgürlüğü altında okunmasına karşın, tamamen de kayıtsız kalınmaması gerektiğini düşünmekteyim. Sınırsız ifade özgürlüğünün, Lewis'in bahsettiği gibi demokratik yapıyı zorunlu olarak yaratmayacağını ve hatta ilerlemeci olmayacağını düşünmekteyim. Bu türden ifade biçimlerinin yasa ile sınırlanmasının istenilen olumlu sonucu zorunlu olarak yaratmayacağını düşünmekle birlikte, bu türden ifade biçimlerinin yasanın değil de ahlak alanının bir parçası olduğunu savunmaktayım. Dolayısıyla, bu alanda yapılacak düzenlemelerin yasal alandan çok sivil toplum alanında yapılması gerektiğini ve bu yolla daha da etkili olacağını savunmaktayım.
Anahtar kelimeler: Anthony Lewis, Amerika, ifade özgürlüğü, ahlak, yasa

"Should Hate Speech Be Banned?"

Abstract: When we look at daily language, we see many different types of expressions. Some of these expressions contain unproblematic and acceptable contents, some of them contains hatred, shocking and offensive expressions. The attitude towards such language tends to be different in Europe and the USA. For example, while many European countries control such expressions by law, the American system protects them by the first amendment. This paper will focus on the American perspective. For this purpose, as a main source, I will use Anthony Lewis's book called *Freedom of the Thought that We Hate*. I will examine how hate speech is read and how it is justified under freedom of speech in America. For example Lewis argues that freedom of expression which is protected by first amendment is the main ground for American democratic system. He thinks that limiting speech because it is offensive and contains hatred would harm the democratic system. Therefore hate speech laws would rather bring harm then a benefit. Even if I am closer to Lewis's idea, I think, calling hateful expressions as an expression that people does not like, does not do justice to the topic and weakens it. These kinds of speeches should be read under freedom of speech but also I defend that people should not be ignorant to such speeches. I don't think unlimited freedom of speech necessarily leads society to be a more democratic society. But also I believe, such hate speech laws also would not bring positive results, at least not necessarily. And also I argue that the area that hate speech involves is morality rather than law. Therefore I will argue that the regulations should be done in civil society not in the area of law.
Keywords: Anthony Lewis, America, Freedom of Speech, Morality, Law.

Hülya Şimga:
"Kadın Felsefeci Olmak: Feministlik Bunun Neresinde?"

Özet: Bir felsefeci kendini tanımlarken cinsiyetini de belirtir mi/belirtmeli midir? Bir felsefi eserin bir kadın ya da erkek tarafından yazılmış olması eserin değerlendirilmesinde belirleyici bir etken midir/olmalı mıdır? "Kadın" yüklemiyle bir farka işaret edildiğine göre, "*kadın* felsefeci olmak" ile "felsefeci olmak" arasındaki fark nereden gelmektedir? Bedensel özelliklerden? Zihinsel kapasitelerden? İrdelenen konulardan? Tam olarak nereden? Bu gibi soruları detaylandırıp çoğaltmak mümkün elbette. Cinsiyet ayırımcılığının yalnız felsefede değil, sanat ve bilim gibi diğer alanlarda da yaygın olduğu düşünüldüğünde, "kadın felsefeci olmak" sorusunun ele alınacağı bağlam erkek merkezci bakış açısıdır. Hakim olan bu görüşle hesaplaşmak ve kadının insani düzendeki haklı yerini teslim etmek için en etkin yöntem, cinsiyetçilik karşıtlığını imleyen feminist tavrı benimseyip, feminizmi kavramsal bir araç olarak kullanmaktır.

"Being a Woman Philosopher: What's Being a Feminist Got To Do With It?"

Abstract: Would or should a philosopher specify her/his gender as s/he describes her/himself as one? Would/should the gender of the author be a determining factor as a philosophical work is evaluated? Considering that the predicate "woman" marks a distinction, where does the difference between" being a philosopher" and "being a *woman* philosopher" come from? From bodily characteristics? From mental capacities? From the topics explored? From where exactly? It is surely possible to multiply such questions. In view of the fact that gender discrimination reigns not only in philosophy but also in domains such as arts and sciences, the appropriate context within which to take up the question of "being a woman philosopher" is the one of male-centered point of view. The most effective way to address this point of view as well as to grant women their rightful place within the human order is to adopt the feminist attitude against sexism and to use feminism as a conceptual tool towards this goal.

Özlem Duva:
"Kantçı Bir Yaklaşım: Köktenci Bir Totalitarizmde Kişi Olma, Otonomi ve Kadınlar"

Özet: Kant'ın otonomi kavrayışı, onun düşüncesinin, beyaz, erkek, batılı insanın üstünlüğüne işaret etmesi ve bu yüzden de hegemonik bir karaktere sahip olması yüzünden, eksik bir biçimde ele alınmıştır. Bu nedenle Kant'ın eleştirel düşüncesinin temel unsurları ve bu düşüncenin sahip olduğu potansiyeller onun düşüncesinin bu sınırlılığı tarafından gölgelenmiştir. Kant, bir yandan transandantal benliğin ahistorik olduğu yönündeki Hegelci suçlamalara maruz kalırken, diğer yandan da pek çok feminist

teorisyen tarafından fiziki coğrafya ve antropoloji derslerinde kadınlar, siyahiler ya da doğu toplumları hakkında kullandığı ayrımcı ifadeleri nedeniyle eleştirilmiştir. Burada bu eleştirilerin bizi Kant üzerinde yeterince düşünmemeye ve onun otonomi kavrayışının ve kişiliğin oluşturulma koşulları konusundaki görüşlerinin yeniden yorumlanması konusunda bir çekingenlik içinde kalmaya yöneltip yöneltmediğini tartışmaya açmak istiyorum.

Batı rasyonalitesine yönelik eleştirilerde bulunmak, eleştirel düşüncenin temel yönelimleri olan benlik saygısı, benliğin oluşumu gibi ahlaki ve politik bağlamların aşınmasına yol açmıştır. Bunun en iyi gözlenebileceği durumlar, (eleştirel düşüncenin sembolü olması gereken) akademide, muhaliflere ve kadınlara–esasen de totaliter devlet uygulamalarının kapsadığı tüm alanlar ve aktörlere- yönelik baskılardır. Bilindiği gibi, Kant'ın aklın kamusal kullanımı anlayışı onun teorisinin halihazırda normatif olan bir akıl anlayışı ile başladığı ve otonom, özgür düşünen kişiler talep etmesine karşın otoriter kaldığı düşüncesine dayalı olarak, genellikle onun politik modelinin temelsiz bir unsuru olarak görülmüştür.

Sonuç olarak, Aydınlanma kültürünün karakteri, esas olarak statik ve homojen olarak, ve hatta gerçek anlamda kişiliğin oluşturulmasında bir engel olarak bile görülebilir. Bu açıdan bakıldığında bu durum, anlaşmazlıklarımızı ve eleştirilerimizi kamusal alanda ifade ettiğimiz zaman daha belirgin hale gelir; çünkü yargılarımızı örtük normatif taahhütlerle kısıtlamakta ve kişi olma sürecimizi belirleyici, evrensel Aydınlanma kültürüne bırakmaktayızdır. Fakat bu yorum bizi kolaylıkla aklın evrensel karakterinin kesinlikle hegemonik sonuçlar üreteceğini ve akıl dahilindeki normların baskıcı ve kişiliğe zarar verici olduğunu düşünmeye yöneltecektir.

Bu düşüncenin bazen Kant'ın kadınlar, siyahlar ve diğerleri hakkında söylediklerinden daha tehlikeli olabileceğini düşünüyorum. Çünkü herkes onun bu ifadelerinin geçersizliğini fark edebilir, benzer söylemleri eleştirebilir ve bu yüzden bu konudaki söylemler er ya da geç ciddiye alınmamaya başlanacaktır. Ancak, evrensel normlardan ve bu normların benliğin oluşumuna olan katkılarından vazgeçtiğimizde, tikelciliğin geleneksel / dinsel yapılarla birleşebileceğini ve insan hakları gibi tüm evrensel değerleri yıkabileceğini henüz anlayabilmiş olduğumuzu düşünmüyorum.

Anahtar Sözcükler: Eleştirel Düşünme, Kişi Olma, Cinsiyetçilik, Köktencilik

"A Kantian Approach: Personhood, Autonomy and Women Under the Fundamentalist Form of Totalitarianism"

Abstract: Kant's conception of autonomy has been evaluated deficiently so that his thought referred to the superiorty of white, male, western people; thus it has hegemonic character. For that reason the main elements of Kant's critical thought and its potentials have been overshadowed by the boundedness of his thought. Kant has been exposed to Hegelian allegations as regards that the transcendental self is ahistorical on the one hand, and has been critized by many feminist theorists because of his discriminative statements about women, blacks or eastern societies in his physical geography and

anthropology lectures, on the other hand. I would like to open a discussion if these critiques led us to an inadequate thinking on Kant and diffidence on reinterpretation on his conception of autonomy and the conditions of cultivating personhood.

Tending towards critiques of Western rationality has led to the erosion of moral and political contexts such as self-esteem, the formation of self, which are the basic orientations of critical thinking. The situations where this can be observed best are the pressures on academia (which should be the symbol of critical thinking), oppression on the dissidents and women; -actually all the areas and actors- which totalitarian state practices actually encompass.

As known, Kant's conception of the public use of reason has generally been regarded as an unfounded element of his political model because his theory starts with a conception of reason that is already normative; therefore authoritative, while it demanded autonomous free-thinking persons. As a result, the character of a culture of Enlightenment is seen as essentially static and homogeneous, even as a hindrance in the cultivation of personhood in real terms. From this point of view, this becomes obvious when we express our disagreement and criticism in the public realm; because we already restrict judgements with implicit normative commitments and leave our personhood process to the determinative, universal culture of enlightenment. Yet this comment can easily carry us to think that the universal character of reason certainly produces hegemonic results and that the norms included are opressive and harm the personhood. I think this thought sometimes may be more dangerous than what Kant said about women, blacks and others. Because everyone can become aware of the invalidity of these statements and able to critize the similar discourses so that they will not be taken seriously sooner or later. But I do not think we yet recognized that when we give up the universal norms and their contribution to the formation of the self, particularism can combine with the traditional / religious constructions and demolish all the universal values such as the human rights.

Ayşe Öztürk:
"Edmund Burke'ün 'Yüce ve Güzel' Kavramına Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakmak"

Özet: Terry Eagleton, Edmund Burke'ün "*Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*" adlı eserinde, bir tür beğeni biliminin imkân dâhilinde olduğunu göstermeye çalıştığını ifade eder. Bu eserinde Burke, *Yüce* ve *Güzel*e ilişkin belli başlı açıklamalar yaptıktan sonra, her iki kavramsallaştırmayı da bir çerçeve içine oturtmaya çalışır. *Yüce* nesneleri boyutları bakımından muazzam addederken, *Güzel* olanları nispeten ufak olarak tasarımlar. Benzer bir argümantasyonla ilerleyen Burke'ü, düalizm bağlamında değerlendirmek mümkündür. Burke'ün düalizme yaklaşan bu tartışmasını, toplumsal cinsiyet bağlamında ele aldığımızda, feminizmin tarihinin bu tartışmalarla dolu olduğuyla bir kez daha yüzleşiriz. "*Erkek Akıl*" eserinde Genevieve

Lloyd, doğru veya makul olanın hangi cinsiyetten olduğumuza göre değişebildiğini ve bu iddianın da ilginç olduğuna işaret eder. Doğru veya makul olanı erkekler ile özdeşleştiren düşünce tarihi, erkeği akıl varlığı kadını duygu varlığı olarak kategorize etmekten geri durmamıştır. Erkek ve kadın için hakikat kavramının anlamının benzer olması gerektiğini iddia eden Mary Wollstonecraft, yanılıyor olamaz. Wollstonecraft *"A Vindication of the Rights of Men"* adlı eserinde, düalizm eleştirisiyle birlikte Burke'ün düşüncelerine de göndermelerde bulunur. *Güzel*i kadınsı, *Yüce*yi de erkeksi olarak betimlediği varsayımıyla, Burke'ü bir estet olarak ilan eder. *"Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi"* adlı eserinde ise düşünce tarihinde mevcut bu ikiliklere itiraz etmekle birlikte, kadının özel alandan kamusal alana geçişinin olanaklarını tartışır ve kadının erkeğin kölesi olmaktan nasıl kurtulacağı sorusunun cevabını arar. Güzelliğin idealize edilip bir işlevselliğe dayandırılması, aynı zamanda kadın bedeni ile ilişkilendirilmesi yeni bir tartışma alanı değildir. Çıkarlarını koruduğu kitle tarafından yaratılan bir kuram olarak feminizm sahnesi, bu tartışmalara uzunca bir süredir yer açmaktadır. Bell Hooks *"Feminizm Herkes İçindir"* adlı eserinde, siyahi bir kadın olarak feminizm ve ırkçılık karşıtı meydan okumalara yer vermekle birlikte, özellikle cinsiyetçi bir biçimde tanımlanan güzellik kavramına da değinir. Son dönem feminizm ve onun etrafında dönen tartışmaların zaman zaman bu minvalde ilerlediğini söylemek pek de iddialı olmayacaktır. Roma Mitolojisinde *Venüs*, Yunan Mitolojisinde *Aphrodite* olarak bildiğimiz aşk ve güzellik tanrıçası, 19. yüzyılın ırkçılık tarihine *Hotanto Venüsü* olarak geçmiştir. Gérard Badou tarafından anlatılan *"Hotanto Venüsü"* adlı eserin merkezindeki kadın, Sarah Baartman'dır. Sarah Baartman yahut *Hotanto Venüsü*, bugün anlaşılan güzellik kıstasına uymaz, ancak onu bir şekilde gizemli ve çekici kılan farklılığıyla, yazık ki seyirlik nesne olma durumundan kurtulamamıştır. Peki, ama neden?

Bu çalışmada, Edmund Burke'ün *Yüce* ve *Güzel* kavramlarından hareketle toplumsal cinsiyet ve feminizm tartışması yapılacaktır. *Yüce* ve *Güzel*in cinsiyetlendirilmiş olduğu varsayımından yola çıkarak, kadının *Güzel* ile ilişkilendirildiği öne sürülecek ve tartışma ilerletilecektir. Nihai noktada bu tartışma, bir güzellik ikonu olan *Venüs* yahut *Aphrodite*in siyahî bir ırka mensup kadın bedeninde yani *Hotanto Venüsü*nde nasıl algılandığına veya algıları değiştirebildiğine değinilerek sonlandırılacaktır.
Anahtar Kelimeler: *Düalizm*, *Yüce*, *Güzel*, *Toplumsal Cinsiyet*, *Feminizm*

Looking at the Concepts of "Sublime and Beautiful" by Edmund Burke Through Gender Perspective: A Venus That Changes Perceptions on the Way to Dualism: *"Hottentot Venus"*

Abstract: Terry Eagleton states that Edmund Burke in his work *"A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful"* attempts to demonstrate that a kind of science of taste is possible. Upon offering certain explanations regarding *Sublime and Beautiful* in this work, Burke tries to put both conceptualisations in the same framework. While *Sublime* esteems the objects great in terms of their dimensions, *Beautiful* imagines them relatively small. It is possible to consider Burke, who moves

along with a similar argument, in the dualism context. When we consider Burke's said argument, which comes close to dualism, in the context of gender, we are once again faced with the fact that the history of feminism is full of discussions like this. In her work "*The Man of Reason*" points out to the fact that what is right or reasonable can change according to our gender and that this claim is interesting. Having identified the right or reasonable with men, the history of thought did not refrain from categorizing the man as an entity of reason and the woman as an entity of emotion. Mary Wollstonecraft, who claimed that the notion of truth should be similar for men and women, cannot be wrong. In "*A Vindication of the Rights of Men*", Wollstonecraft refers to Burke's ideas as well as offering criticism on dualism. With her assumption that *Beautiful* is feminine and *Sublime* is masculine, she declares Burke an esthete. And in her work "*A Vindication of the Rights of Woman*", she objects to these dualisms in the history of thought, discusses the possibilities of women's transition from the private space to the public space and looks for an answer on how women can be saved from being the slaves of men. That beauty is idealized, based on a functionality and at the same time associated with the female body isn't a new field of discussion. As a theory created by the audience, whose interests it protects, the stage of feminism has been opening a space for these discussions for a long time. In her work "Feminism is for Everyone" Bell Brooks not only offers feminist and anti-racist criticism as a black woman but also addresses the concept of beauty, which is defined in a specifically sexist way. It wouldn't be too assertive to say that recent discussions on feminism and related issues are being carried out in this direction. The goddess of love and beauty, know in the Roman mythology as *Venus* and Greek mythology as *Aphrodite,* is known in the racism history of 19th century as *Hottentot Venus*. The woman, whose story is told in "Hottentot Venus" by Gérard Badou, is Sarah Baartman. Sarah Baartman, or *Hottento Venus*, does not fit today's criteria for beauty; however, due to her difference, which somehow render her mysterious and attractive, she unfortunately cannot avoid becoming an object to be seen. Okay, but why?

In this study, based on Edmund Burke's concepts of *Sublime* and *Beautiful* a discussion on gender and feminism is offered. Based on the assumption that *Sublime* and *Beautiful* is gendered, the argument that women are identified with *Beautiful* will be defended. In the end, this discussion will be concluded by showing how Venus of *Aphrodite,* as an icon of beauty, is perceived in the body of a black woman, i.e *Hottentot Venus* and how it can change the said perceptions.

Keywords: *Dualism*, *Sublime*, *Beautiful*, *Gender*, *Feminism*

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

"Erkeğin göremediğini görebilir mi kadınlar?"

Var olan kuramlara getirdikleri yeni yorumlar ve yöntemlerle psikanalizin ufkunu genişleten on dört kadın…

Ruhun Kadınları: Psikanalizin Öncü Kadınları

Psikanaliz çoğunlukla bir "erkek işi" olarak algılanmıştır. Ne ki psikanaliz tarihine kadınlar da, hem de daha ilk zamanlardan itibaren katkıda bulunmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında psikanalizin Öncü kadınları ruh hakkında ilk adımlarını atmaya başlamışlardır. Avrupa'da o dönemde kadınlar kendi davaları için harekete geçmişken, ruha gönül veren kadınlar bilinçdışı, kadın, cinsellik ve çocuk hakkında yeni bir bakış getirirler.

Ruhun Kadınları, kimi zaman trajik ama her zaman sıradışı bir hayat sürmüş yirminci yüzyılın on dört kadınını anlatıyor, anıyor. Onlar olmasaydı bugünün kadınları başka türlü düşünme hakkına sahip olamazdı.



Ruhun Kadınları
Psikanalizin Öncü Kadınları
Isabelle Mons
Çeviren: Öncel Naldemirci
Cogito, 280 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

geçen sayıdakiler

Neoliberalizmde Öznellik

Cogito / Sayı: 91

Cogito'dan / Neoliberal Düzende Özne ve Kapitalist Gerçekçilik **Yeni Perspektifler /** Savaş Kılıç: "Ben Yazarken Konuşan Kim?": Üslup ve Söylemin Öznesi • Pierre Macherey: Canguilhem ve Foucault'da Öznellik ve Normatiflik **Dosya: Neoliberalizmde Öznellik /** Terence Holden: Şeyleşme ile Tanıma Arasında Öznelerarasılık - *Intersubjectivity Between Reification and Recognition* • Georgia Axiotou: Siyasal Bir Yaşam Formu Olarak "Yaşamdaki-Ölüm" Sınırı - *The "Death-in-Life" Limit as a Political Form of Life* • Özgür Gürsoy: Siyaset (veya Etik): Foucault'nun "Kendilik İlişkisinin" Normatif Bağlılığı • Mert Bahadır Reisoğlu: Paranoyanın Kuramından Kuramın Paranoyasına • Andrea Rossi: Neoliberal Ruhlar / *Neoliberal Souls* **Odak: Kapitalist Gerçekçilik /** Şeyda Öztürk: Mark Fisher ve "Kapitalist Gerçekçilik" • Jodi Dean - Mark Fisher: Gerçekçilik Üzerimizde Bir Yük • Mark Fisher - Franco 'Bifo' Berardi: "Geleceğin Usulca Yitişi" Üzerine • Franco 'Bifo' Berardi: "Depresyonu Kendimize Nasıl İzah Ediyoruz?" Bifo Mark Fisher'ı Anıyor **Kitap /** Hüseyin Kıran: *Kozmos:* Anlam Üretimi Sorunu Etrafında Bir Okuma Denemesi **Geçen Sayıdakiler /** Bugünün Distopyası • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YAPI KREDİ YAYINLARI

"...queer bir kimlik değildir. Bir anlamda kimliğin imkânsızlığıdır. Her türlü kimliğin yoldan çıkarılıp saptırılması, ezberi bozacak şekilde 'tuhaflaştırılması'dır."

Cogito'nun cinsel yönelimler ve queer kuram özel sayısı, heteroseksüel hegemonyanın buyruklarını reddeden ve sadece gay ve lezbiyen kimliklerle sınırlandırılamayacak olan queer pratiklere ve queer kuramla dair metinlerden oluşuyor. 1980'lerin sonunda eşcinsel erkekleri açığlamak için kullanılan queer ibaresi, 1990'ların başında "cinsiyet normları dahilinde" olmayanlarca, heteroseksüel matrisin dayattığı ikili kimlik rejiminde ötekileştirilenleri ve onların eşit haklar mücadelesini işaret etmeye başlamıştı.

Cogito 65-66
Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram
Bahar 2011
***Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 472 sayfa**



Yapı Kredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Yazarlar Hakkında

Sezen Bektaş: 2015 yılında Bilkent Üniversitesi felsefe bölümünden lisans derecesini alan Sezen Bektaş, aynı yıl ODTÜ felsefe bölümünde yüksek lisansa başlamıştır. Şu anda ODTÜ'de doktora eğitimine devam etmekte ve Selçuk Üniversitesi'nde araştırma görevlisidir. Akademik ve popüler felsefe yayınlarında editör ekibinde görev almıştır. İlgi alanları içerisinde Orta Çağ kozmolojisi, biyoloji felsefesi, post-natüralist bilgi felsefesi, soru mantığı ve ontolojisi bulunmaktadır.

Sandrine Bergès: Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim görevlisi doçent. *The Routledge Companion to Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman* (2013) ve *A Feminist Perspective on Virtue Ethics* (Palgrave Macmillan 2015) kitaplarının yazarı. Alan Coffee'yle birlikte *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft* (2017) adlı kitabı yayına hazırladı. "Feminist History of Philosophy" adlı blogun kurucusu ve yazarı, SWIP-TR (Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu) ve Mary Wollstonecraft Philosophical Society (http://www.marywollstonecraftphilosophicalsociety.org) kurucularından.
www.sandrineberges.com
sandrineberges@gmail.com

Özlem Duva: Yüksek Lisansını "Parmenides'te Düşünce ve Varlık Özdeşliği Problemi" başlığıyla, doktorasını ise "Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri" başlığıyla tamamladı. 2013 yılından beri Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. İlgi ve Çalışma alanları Aydınlanma Felsefesi, Kant, Felsefi Antropoloji, Politika ve Ahlak Felsefesi, Hukuk Felsefesi ve Felsefe ve Toplumsal Cinsiyettir. Özlem Duva aynı zamanda Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisiyatifi Üyesi olup, Masculinitiesjournal dergisi yayın kurulunda yer almakta ve Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisinin eş editörlüğünü yürütmektedir.

Hatice Nur Erkızan: 1964 yılında Nizip-Gazi Antep'te doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü birincilikle bitirdi. Aynı yıl kazandığı devlet bursu ile lisansüstü çalışmalar yapmak üzere İngiltere'ye gitti. Hem master hem doktorasını Aristoteles üzerine yaptı. Aristoteles, Antik Felsefe, Felsefe Tarihi ve Feminizm ve İnsani Bilimler Felsefesi alanlarında çalışmaktadır. H.Nur Beyaz Erkızan, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir. Evli ve Selena, Serena Nur ve L. Sina adlarında üç çocuğu vardır.

Fulden İbrahimhakkıoğlu: ODTÜ Felsefe Bölümü öğretim üyesidir. Lisansını Koç Üniversitesi'nde Psikoloji ve Felsefe bölümlerinde tamamladıktan sonra yüksek lisans ve doktora derecelerini Oregon Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden almıştır. Bu süre zarfında yine Oregon Üniversitesi'nde Felsefe ve Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları bölümlerinde ve ardından Koç Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi'nde dersler vermiştir. Çalışmalarının odağını siyaset felsefesi, beden ve duygulanım felsefesi, feminist ve kuir felsefe gibi konular oluşturur.

Dilek Kadıoğlu: ODTÜ Felsefe Bölümü'nden Lisans ve Yüksek Lisans derecelerini aldıktan sonra London School of Economics'te Bilim Felsefesi Yüksek Lisansı yaptı. Şu anda ODTÜ'de Felsefe Doktorası yapmakta ve Matematik Felsefesi üzerine çalışmaktadır. 2017 yılında Türkçeye tercüme ettiği bir felsefe kitabı yayımlanmıştır ve bu alandaki çalışmalarını sürdürmektedir.

Zübeyde Karadağ Thorpe: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora programı öğrencisi. Şu anda tez yazım aşamasında olmakla birlikte tezi "Nefret Söylemi, Şiddet İlişkisi Üzerine: Jeremy Waldron ve Anthony Lewis' in Yaklaşımları " üzerinedir. Çalışma alanları Siyaset Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Kant, Mill üzerine yoğunlaşmaktadır.

Gamze Keskin: İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans (2008), yüksek lisans (2011) ve doktora (2015) derecelerini aldı. Estetik, Kant Estetiği ve Sanat Felsefesi üzerine çalışmalar yapmaktadır. Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümünde Doktor Öğretim Üyesi olarak görevini sürdürmektedir.

Sibel Kibar: Kastamonu Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Sibel Kibar, lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden almıştır. Doktora tezi, toplumsal adalet kavramını konu edinmiştir. Çalışmaları çoğunlukla, çağdaş siyaset felsefesi, adalet, etik, eşitlik, insan hakları, Hegel ve Marx üzerinedir. Şu sıralar göç etiği konusuna eğilmektedir. Slavoj Zizek'in *İdeolojiyi Haritalamak* ve Daniel Dennett'in *Bilinç Açıklanıyor* adlı kitaplarını Türkçeye kazandırmıştır.

Cemre Özev: 2013 yılından beri Boğaziçi Üniversitesi Felsefe bölümünde öğrenimine devam etmektedir. Lisans eğitimi süresince Film Çalışmaları sertifika programına devam etmiş ve sivil toplumun çeşitli alanlarında aktif rol almıştır. Özel ilgi alanları

performans sanatı, film çalışmaları, çağdaş sanat, sanat tarihi, feminizm ve toplumsal cinsiyet olup bu alanlarda çalışmalarına devam etmektedir. Altyazı Dergisi sinema seminerlerinde asistanlık yapmaktadır.

Ayşe Öztürk: Lisans derecesini Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden, Yüksek Lisans derecesini ise İstanbul Üniversitesi Kadın Çalışmaları Bilim Dalı'ndan *Agonistik Feminizm Tartışmaları Bağlamında Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek* başlıklı teziyle aldı. Lisans eğitimi sırasında bir yıl (2008-2009) boyunca Almanya Köln Üniversitesi'nde Erasmus öğrencisi olarak bulundu. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı'nda doktora öğrencisi ve tez çalışması devam etmekte. Başlıca ilgi alanları Siyaset Felsefesi, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizmdir.

Gülben Salman: Felsefe alanında Lisans derecesini Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden ve Yüksek Lisans derecesini Leuven Üniversitesi'nden almıştır. Yargı Kuramı, Estetik ve Siyaset İlişkisi, Kant Felsefesi, Çağdaş Fransız Felsefesi, Toplumsal Cinsiyet ve Siyaset Felsefesi üzerine çalışmalar yürütmektedir. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmakta ve Felsefe Tarihi Kürsüsünde doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Hülya Şimga: Felsefe alanında lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi'nde, yüksek lisans ve doktorasını ise Amerika Birleşik Devletleri'nde Duquesne Universitesi'nde tamamlamıştır. Halen Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır. Ağırlıklı olarak etik, toplumsal cinsiyet ve kadınların insan hakları konularında çalışmaktadır. Türkiye Felsefe Kurumu ve Kuçuradi Felsefe ve İnsan Hakları Vakfı yönetim kurulu üyesidir.

Arife Tansel: 2000 yılında, Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra, yine aynı üniversitenin Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe bölümünde J.P. Sartre'ın "özgürlük ve sorumluluk anlayışı" üzerine yüksek lisansını tamamladı. Doktora eğitimi aynı bölümde Çağdaş Fransız Felsefesi üzerine devam etmektedir. Çalışmaları, Kıta Avrupa Felsefesi ve Çağdaş Fransız Felsefesi ağırlıklı, "şiddet", "dil" "başkalık sorunu", "toplumsal cinsiyet ve şiddet" konuları üzerine odaklanmaktadır.

Arzu İbişi Temelli: 1985 İstanbul doğumludur. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktor öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. İstanbul Üniversitesi Felsefe (Anadal) ve Tarih (Çift Anadal) Bölümlerinden mezun olmuştur. Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda tamamlamıştır. Tarih felsefesi, ütopyalar, kimlik sorunu ve küreselleşme konularında çalışmalar yapmaktadır.

Zeynep Talay Turner: Warwick Üniversitesi felsefe bölümünde yüksek lisans (2007) yaptıktan sonra doktorasını Polonya Bilimler Akademisi'nde felsefe bölümünde ta-

mamladı (2013). Daha çok Felsefe ve Edebiyat, Etik, 19. ve 20. yüzyıl Kıta Felsefesi ve Kendilik Felsefeleri üzerine çalışmaktadır. *Felsefe, Edebiyat ve Öznenin Çözünümü: Nietzsche, Musil ve Atay* adlı kitabı 2014 yılında yayınlanmıştır (Peter Lang). Şu an İstanbul Bilgi Üniversitesi, Felsefe ve Toplumsal Düşünce ve Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programlarında dersler vermektedir.

Saniye Vatansever: Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Lisans eğitimini Bilkent Üniversitesi'nde yapmış olup, yüksek lisans ve doktora derecelerini Chicago'daki Illinois Üniversitesi (Üniversite of Illinois at Chicago) Felsefe Bölümü'nden almıştır. Doktora tezini Kant'da nedensellik kavramı ve doğa yasaları üzerine yazan Vatansever, erken modern felsefe tarihi ve Kant üzerine çalışmalar yapmaktadır. Vatansever aynı zamanda Sandrine Berges ile birlikte Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu'nun (Swip-Tr) kurucularındandır.

Elif Yavnık: Felsefe lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra yüksek lisansına Galatasaray Üniversitesi'nde devam etti ve doktora derecesini Pennsylvania State University'den aldı. Etik, 19. ve 20. yüzyıl felsefeleri ve feminist felsefe alanlarında çalışır. Makaleleri *Felsefi Düşün* ve *Hypatia* dergilerinde yayımlanmıştır. Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Programı'nda felsefe dersleri vermektedir.

Çiğdem Yazıcı: Lisans (2000) ve yüksek lisans (2003) eğitimini felsefe alanında Boğaziçi Üniversitesi'nde aldı. Sonrasında doktorasını (2010) Memphis Üniversitesi'nde yine felsefe alanında tamamladı. 2010-2016 arası Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, 2016'dan itibaren de Üsküdar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde olmak üzere, çalışmalarına öğretim üyesi olarak devam etmektedir. Çoğunlukla çağdaş felsefe, eskiçağ felsefesi, etik, siyaset felsefesi ve toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi alanlarda dersler vermekte ve araştırma yapmaktadır.